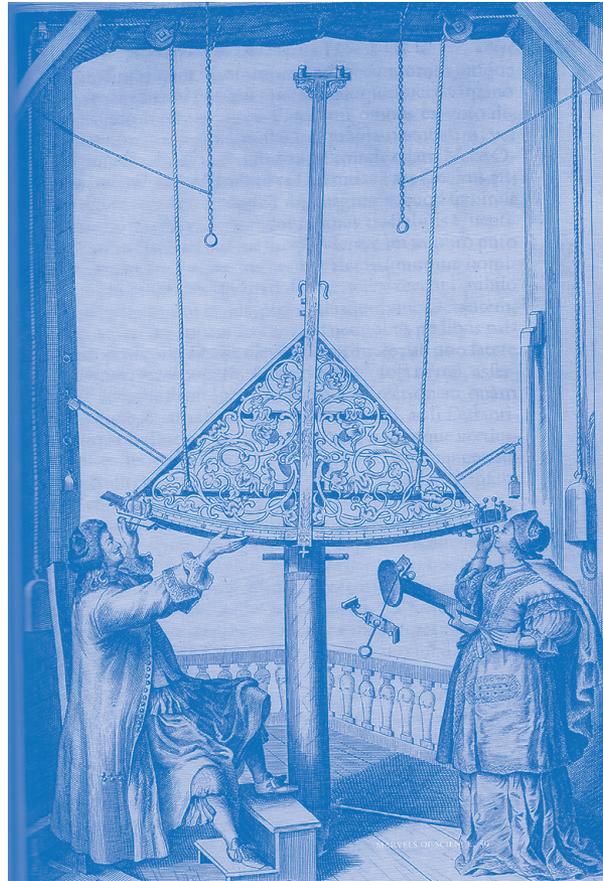


# Chaos/Kosmos

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 13 – Anno 2013



**B@belonline/print** è la versione a stampa della rivista elettronica

**[www.babelonline.net](http://www.babelonline.net)**

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella  
differenza dei modi e dei contenuti**

**This review is submitted to international peer review**

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

**B@belonline/print**

**Direzione e Redazione**

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

**Sito Internet:**<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

**Direttore: Francesca Brezzi**

**Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta** ([patrizia.cipolletta@uniroma3.it](mailto:patrizia.cipolletta@uniroma3.it)) e **Chiara Di**

**Marco** ([chiara.dimarco@uniroma3.it](mailto:chiara.dimarco@uniroma3.it))

**Comitato scientifico:** Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Arno Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

**Comitato di redazione:** Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: [babelprint@uniroma3.it](mailto:babelprint@uniroma3.it).

**Abbonamento annuale:** 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2012 – **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)

**Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)**

Telefono: +39 02 24861657 +39 02 24416383 e fax: +39 02 89403935

E-mail: [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

Via Chiamparis, 94 – **33013 Gemona del Friuli (UD)**

E-mail: [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

**B** @belonline/print

*Voci e percorsi della differenza*

*Rivista di Filosofia*





**Editoriale***di Francesca Brezzi*

p. 9

**Il tema di B@bel***a cura di Mariannina Failla e Francesca Gambetti*

p. 13

**Chaos/Kosmos****Presentazione** di Francesca Gambetti

Chaos e Kosmos

*La ricchezza della contrarietà*

p. 15

**Filosofia, scienze, natura umana****Giulietta Ottaviano***Teogonie, cosmogonie, cosmografie da Esiodo ai Milesi*

p. 21

**Livio Rossetti***Cominciare a misurare il cosmo*

p. 35

**Francesca Gambetti***Si può parlare di un kosmos in Parmenide?*

p. 53

**Carlo Cosmelli***Chi ha paura del caos?*

p. 69

**Mariannina Failla***Spazio e tempo nella cosmologia di Kant*

p. 79

**Maria Teresa Pansera***Chaos/Kosmos e Vita/Spirito: dualismo o dialettica?*

p. 91

**Daniela Romani***Il superamento del trascendente tra Chaos e Kosmos*

p. 101

**Linguaggio, arte, società****Francesco Ferretti***Navigare lo spazio per comprendere il linguaggio*

p. 117

**Tonino Griffero***Sentimenti nello spazio predimensionale*

p. 127

**Elio Matassi***Musica dell'anima o musica del cosmo?*

p. 139

**Federica Giardini***Cosmopolitiche: ripensare la politica a partire dal Kosmos*

p. 147



# I ndice

# B @belonline



- Adele Bianco**  
*Chaos e Kosmos come problema sociologico* p. 165
- Teodosio Orlando**  
*Chaos e Kosmos da un punto di vista metafilosofico* p. 177
- Postfazione** di Mariannina Failla  
*Alcune riflessioni kantiane di metafisica* p. 191
- Spazio aperto**  
*a cura di Maria Teresa Pansera*
- Marta Nogueroles**  
*La crisis del patriarcalismo en el pensamiento español contemporáneo* p. 199
- Ventaglio delle donne**  
*a cura di Federica Giardini*
- Laura Percoco**  
*Scrittura: una pratica per decostruire la politica* p. 211
- Diana Tasini**  
*Le giardiniere: società segrete femminili nel Risorgimento* p. 219
- Filosofia e ... biologia**  
*a cura di Francesco Ferretti*
- Catia Carrarini**  
*I passi dell'epigenetica: l'affermazione del milieu* p. 227
- Maria Grazia Rossi**  
*Giudizi morali e gerarchie emotive* p. 233
- Eleonora Severini**  
*Una lettura critica della grammatica morale di Marc D. Hauser* p. 241
- Immagini e Filosofia**  
*a cura di Daniella Iannotta*
- Daniela Angelucci**  
*Dal caos al caosmo attraverso l'arte* p. 253
- Giardino di B@bel**  
*a cura di Claudia Dovolich*
- Raffaele Pellegrino**  
*La musica tra redenzione e inferno concentrazionario* p. 263
- Chiara Torrente**  
*Essere, nulla e linguaggio. Rudolf Carnap e Martin Heidegger* p. 273

**Ai margini del giorno***a cura di Patrizia Cipolletta***Maria Merante***La vita etica della persona nella filosofia di Max Scheler* p. 293**Maria Letizia Parisi***L'apriorismo etico di Kant e l'apriorismo emozionale di Scheler* p. 301**Libri ed eventi***a cura di Chiara Di Marco***Libri...***Lecture***Silvia Manca***De-costruzione di donna* p. 303**Sara Zurletti***Lo specchio di Perseo* p. 316*Recensioni**D. Angelucci, Deleuze e i concetti del cinema*  
(Valentina De Filippis) p. 325*A. Masullo, La libertà e le occasioni.*  
(Mariapaola Fimiani) p. 326*E. Kantorowicz, Germania segreta*  
(Gabriele Guerra) p. 330*A. Cosentino/S. Oliverio, Comunità di ricerca filosofica e formazione.*  
*Pratiche di coltivazione del pensiero*  
(Daniel Martinello) p. 331*M. Griffo, Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*  
(Vincenzo Scalonì) p. 333*G. Böhme, Atmosfere, estasi, messe in scena*  
*T. Griffero, Atmosferologia*  
*H. Schmitz, Nuova fenomenologia*  
(Maria Giorgia Vitale) p. 334**... ed eventi***Senso e sensibile. Prospettive tra estetica e filosofia del linguaggio*  
(Francesca Giuliano) p. 337



# **E**ditoriale

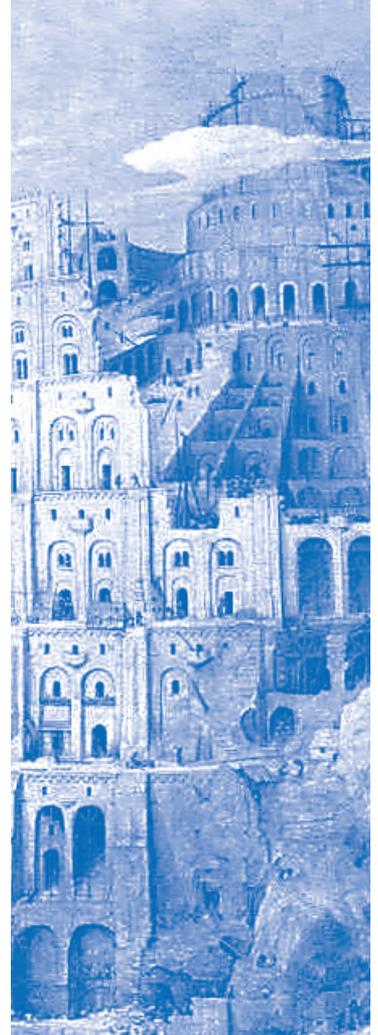
di Francesca Brezzi

«In ogni *chaos* c'è un cosmo, in ogni disordine un ordine segreto» così suona un aforisma di Carl Gustav Jung, ma infinite citazioni potrebbero essere richiamate per introdurre questo numero di B@bel. La sua cifra è in coerenza con gli assunti dichiarati dalla rivista fin dalla sua nascita; per spiegare il titolo scelto presentavamo le seguenti interpretazioni: confusione delle lingue e dispersione dei popoli, punizione divina e tracotanza umana, celebrazione dell'altezza della torre e piccolezza degli umani nonché visione laica del Rinascimento. Tali assunti ripetuti nel sottotitolo – *Voci e percorsi della differenza* – indicano una modalità, che è anche il contenuto teoretico della riflessione contemporanea, intesa da Heidegger come tempo di privazione. Il pensiero filosofico deve, allora, correre il bel rischio, di cui parla anche Platone nella *Repubblica*, di confrontarsi con il contesto culturale e umano, oggi così profondamente mutato da comportare cambiamenti radicali nella sua stessa natura. La ricerca dei nostri inquieti tempi raccoglie la sfida, forte di un'esperienza plurisecolare e arricchita da quanto proviene dalla tradizione, ma anche aperta al nuovo e alle contemporanee fonti della conoscenza.

In questo numero la contraddizione, o meglio la contrarietà come osserva giustamente la curatrice Francesca Gambetti, si manifesta già nel titolo riproponendo appunto una dualità che si può definire classica e pertanto offre un ricco patrimonio di indagini, una molteplicità e pluralità di fili – ora aggrovigliati, ora più lineari –, dipanati da autori e autrici con passione e competenza, con l'intento di incidere su rigidità precostituite, tentando di rispondere alle esigenze diffuse di un ripensamento dei saperi.

La polarità del titolo rinvia in realtà a una pluralità di ambiti: dai miti antichi alla loro rielaborazione in Parmenide, dalla scienza fisica alle filosofia del linguaggio, dalle antinomie kantiane alla contrapposizione analitici e continentali, dall'antropologia al pensiero politico contemporaneo, fino alla musica, che para-

# **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**

## **E**ditoriale

dossalmente può esprimere il *chaos* come cifra del *kosmos*. Il quadro che risulta, seppure non esaustivo, disegna una mappa molto articolata di un «*chaos* deterministicamente ordinato».

Invitando alla lettura diretta ci limitiamo qui a sottolineare in primo luogo l'attualità di questa coppia semantica che fin nelle sue prime formulazioni mitiche, e in seguito con Parmenide, esprime la volontà del soggetto di conoscere il mondo, la natura, l'esperienza, rivelando «l'accordo intimo dell'uomo, del culto e del mito con la totalità dell'essere», come ricorda Ricœur.

Ritornano in tal modo in primo piano, dopo un periodo di quasi totale immersione nella domanda sul *Cogito* (chi sono io?), le radici e le fondamenta stesse di tale fragile soggetto, rinvenibili nella natura, nel cosmo, nell'universo, consentendo alla ricerca filosofica di mantenere un legame con l'indagine scientifica, superando fossati arcaici tra mondo umano e mondo divino.

Il mito *chaos* e *kosmos* prima, ma anche le sue laicizzazioni poi, dicono la relazione con il sacro; il racconto della creazione del *kosmos* a partire dal *chaos* – narrato nei poemi sumero-akkadici, e, seppure con notevoli diversità, in Omero e in Esiodo – palesa la caratteristica essenziale della coestensività di male e inizio del mondo, in quanto il *chaos* primordiale indica una malvagità originaria e iniziale, che l'uomo non crea, ma trova già. Se successivamente il monoteismo etico sembra sconfiggere il mito, in realtà le teologie più raffinate riflettono sulla negatività come elemento originario dell'essere. I frammenti cosmici di Eraclito, la mistica tedesca del XIV secolo, l'idealismo tedesco propongono gli equivalenti filosofici e sapienti della teogonia: «il male ha le sue radici nel dolore dell'essere, in un tragico che è il tragico stesso dell'essere». Il fatto che la teogonia – e alludendo ai saggi di questo fascicolo, possiamo aggiungere la persistenza del *chaos* nel *kosmos* – rinasca sotto forme sempre nuove dà senz'altro a pensare, come afferma Ricœur.

Dalla complessità di questa coppia semantica deriva quindi un “cercare ancora” da parte della filosofia, che opera in quelle zone di frontiera (*parerga* kantiani?) i cui confini o limiti si spostano impercettibilmente; zone concettuali in cui non regna un significato univoco o gerarchico dei contenuti, ma una plurivocità di direzioni e riferimenti, fatti emergere dalle domande e questioni limitrofe, da interrogativi aperti o dischiusi.

*Francesca Brezzi*





# Il tema di B@bel

a cura di Mariannina Failla e Francesca Gambetti

## Chaos/Kosmos

**Presentazione** di Francesca Gambetti

Chaos e Kosmos  
*La ricchezza della contrarietà*

## Filosofia, scienze, natura umana

**Giulietta Ottaviano**  
*Teogonie, cosmogonie, cosmografie da Esiodo ai Milesi*

**Livio Rossetti**  
*Cominciare a misurare il cosmo*

**Francesca Gambetti**  
*Si può parlare di un kosmos in Parmenide?*

**Carlo Cosmelli**  
*Chi ha paura del caos?*

**Mariannina Failla**  
*Spazio e tempo nella cosmologia di Kant*

**Maria Teresa Pansera**  
*Chaos/Kosmos e Vita/Spirito: dualismo o dialettica?*

**Daniela Romani**  
*Il superamento del trascendente tra Chaos e Kosmos*

## Linguaggio, arte, società

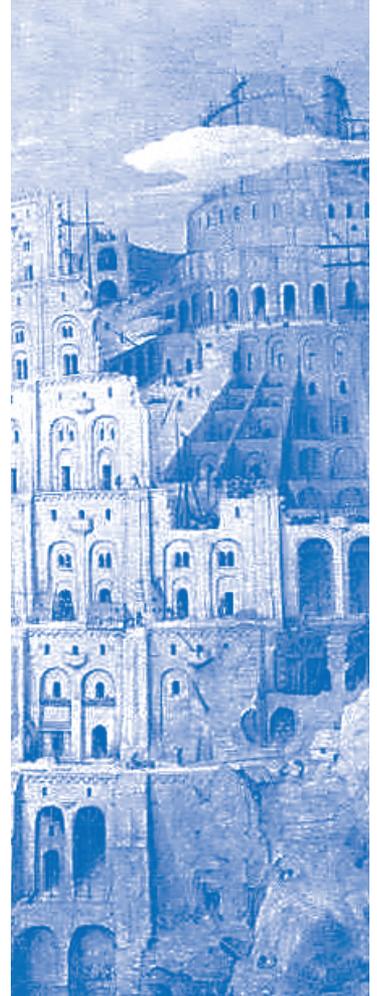
**Francesco Ferretti**  
*Navigare lo spazio per comprendere il linguaggio*

**Tonino Griffiero**  
*Sentimenti nello spazio predimensionale*

**Elio Matassi**  
*Musica dell'anima o musica del cosmo?*

**Federica Giardini**  
*Cosmopolitiche: ripensare la politica a partire dal Kosmos*

# 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

**Adele Bianco**

*Chaos e Kosmos come problema sociologico*

**Teodosio Orlando**

*Chaos e Kosmos da un punto di vista metafilosofico*

**Postfazione** di Mariannina Faila

*Alcune riflessioni kantiane di metafisica*

---

## PRESENTAZIONE

### **CHAOS E KOSMOS** **La ricchezza della contrarietà**

*Bisogna avere ancora Chaos dentro di sé  
per poter partorire una stella danzante*

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

#### **ABSTRACT: Chaos and Kosmos: a Wealth Opposition**

For many centuries philosophy has set itself as ordering *logos*, aimed at removing men's affairs "as much chaos as possible," and building a *kosmos* that logically deny the disorder as a real contradiction to the order itself. Kantian critique to the antinomies of Reason marked a radical shift in the way we conceive the *kosmos*, which has produced the semantic opposition chaos/kosmos towards a relationship of opposition, which, on the one hand, pioneered the "deterministically ordered chaos" of contemporary science, on the other hand, has been the amount of change that philosophy, after the crisis of the great systems and great stories, tried to re-establish itself, outlining new and complex social, political, anthropological and ontological "orders".

**Key words:** Order, Contradiction, Kant Antinomies, Science, Contemporary Philosophy

Sono numerose le coppie di termini che per opposizione delimitano lo spazio semantico di molte questioni della filosofia, come quelle che riguardano il rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini, con la natura e con il divino, come ad esempio le opposizioni anima/corpo, passione/ragione, bene/male, giusto/ingiusto, finito/infinito, immanente/trascendente, fede/ragione.

In questo elenco, che potremmo naturalmente ampliare con decine di altre coppie di opposti, si potrebbe includere anche la coppia *chaos/kosmos*, ma ad un esame più attento questi due termini sembrano presentare uno statuto epistemologico del tutto proprio, tanto da essere considerati delle vere e proprie metacategorie, dal valore originario e fondante.

La coppia *chaos/kosmos* è originaria in un duplice senso: in primo luogo in quanto nella forma oppositiva ricalca quello che generalmente è considerato lo schema primario di interpretazione della realtà. La ricerca antropologica ha da tempo messo in evidenza come alla base di vari sistemi e modelli culturali, sia antichi che contemporanei, sia occidentali che orientali, dell'emisfero Boreale come di quello Australe, si trovino teorie e credenze che ripropongono, nelle classificazioni dicotomiche della realtà, organizzazioni dualiste della società, fondate ad esempio sulla polarità sessuale, oppure su opposizioni proprie della sfera spirituale, del tipo sacro/profano, puro/impuro.

Anche Aristotele, in un noto passo della *Fisica* (A 5, 188 b 26-31), sembra sostenere che la spiegazione mediante contrari sia quella primaria e quasi necessariamente suggerita dalla natura stessa delle cose: la maggior parte dei pensatori che lo hanno preceduto, infatti, si sono trovati d'accordo nel ritenere che tutto ciò che si genera per natura, *o è un contrario o è prodotto da contrari*, anche se molti non sempre sono stati in grado di motivare tale affermazione se non ricorrendo al potere costrittivo della verità stessa ( $\acute{\upsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ).

Ordine e disordine sono originari anche in un secondo senso, in quanto possono essere interpretati come matrici delle numerose coppie antinomiche create per spiegare fenomeni naturali e culturali, considerati semplici declinazioni di questa coppia originaria: così ad esempio è possibile contrapporre il *chaos* delle passioni all'ordine della ragione, quello del mito al *logos*, e l'ordine della spiegazione scientifica al disordine delle credenze religiose.

È importante inoltre chiarire a quale tipo di opposizione *chaos* e *kosmos* danno luogo, perché non tutte le opposizioni sono uguali, ed è necessario operare alcune distinzioni sia sul piano terminologico sia soprattutto su quello logico.

Ancora una volta può essere utile ricorrere ad Aristotele, in particolare alla puntuale analisi condotta nel IV libro della *Metafisica*, nella quale il fondatore del Peripato distingue in forma decrescente, dalla più forte alla più blanda, quattro tipi di opposizione: la contraddizione, la privazione, la contrarietà e la correlatività.

Nel nostro caso possiamo lasciare sullo sfondo sia la correlatività o relatività reciproca, che si applica quando due termini hanno significato uno rispetto all'altro, come ad esempio padre/figlio, doppio/metà, marito/moglie; sia la privazione, come vista/cecità, salute/malattia, in quanto definire il caos come assenza di ordine, o l'ordine come semplice assenza di caos, è semplicistico e riduttivo, senza considerare il fatto che una tale definizione non renderebbe conto di una molteplicità di aspetti e relazioni che i due termini implicano.

Per descrivere ciò che più ci interessa dell'opposizione fra *chaos* e *kosmos* rimangono pertanto la contraddizione e la contrarietà.

Dal punto di vista terminologico la contraddizione si verifica quando le coppie di opposti sono incompatibili e alternative, mentre la contrarietà quando le coppie, rappresentando la differenza massima all'interno di un determinato genere, ammettono gradi intermedi. Prendendo, ad esempio, l'insieme dei numeri naturali, è possibile operare una suddivisione tra numeri pari e dispari; questa opposizione è di tipo escludente, in quanto è evidente che un numero naturale o è pari o è dispari; mentre se si prendono coppie come bianco/nero, luce/tenebre, caldo/freddo, non solo un termine non esclude necessariamente l'altro, ma è possibile distinguere dei gradi intermedi, nella fattispecie il grigio, il crepuscolo o il tiepido.

Dal punto di vista logico, come è noto, due proposizioni sono contraddittorie quando la falsità dell'una comporta la verità dell'altra (se è falso che un certo numero naturale è dispari, sarà allora necessariamente vero che è pari). Viceversa nelle affermazioni contrarie la falsità dell'una non implica necessariamente la verità dell'altra: negare che qualcosa sia nera o fredda non vuol dire necessariamente affermare che sia bianca o calda, perché potrebbe darsi il caso che sia grigia o di un altro colore oppure tiepida.

Si tratta quindi di comprendere a quale dei due tipi di opposizione sia riconducibile l'antitesi *chaos/kosmos*, e se questa opposizione possa essere usata come chiave interpretativa della filosofia stessa.

Se analizziamo quello che ancora oggi, sulla scorta di Aristotele, consideriamo la nascita della filosofia e i suoi sviluppi successivi possiamo senz'altro pensare ad un uso "contraddittorio" di *chaos* e *kosmos*. Pur nella consapevolezza della grossolanità di una tale affermazione e della necessità di operare distinzioni e specificazioni storiografiche, che in questa sede non è possibile fare, credo sia possibile affermare che, almeno come orientamento generale, il pensiero filosofico per molti secoli si sia posto come *logos* ordinante, volto a sottrarre "quanto più caos possibile" dalle vicende umane. Il *kosmos* ricercato e affermato è stato di tipo escludente: un *chaos* ordinato o un "ordine caotico" sono stati considerati giochi di parole, veri e propri ossimori, suggestive contraddizioni in termini.

I grandi miti cosmogonici e teogonici della *Teogonia* esiodea, nei quali è possibile rintracciare elementi di influenza orientale anatolica, accadica, fenicia, egeo-minoica, non fanno altro che raccontare la difficile gestazione e la nascita dell'universo ordinato, il *kosmos*, come lo chiameranno per primi i Pitagorici, a partire dal *Chaos* primigenio, l'immenso spazio abissale, *spalancato*, da cui tutto ha origine. La teogonia, le diverse generazioni di divinità e la vittoria su tutti prima di Kronos e poi di Zeus, descrivono il trionfo dell'ordine sovrano sulla natura e su tutta l'umanità, nella certezza che tra vicenda cosmica e vicenda umana ci fosse una strettissima analogia. Quando tempo cosmico, tempo religioso e tempo degli uomini finalmente si integrarono, nella Ionia del VI secolo a.C., alle genealogie divine si sostituirono quelle umane, che raccontano colonizzazioni, fondazioni di città e storie di viaggi per terra e per mare. Le cosmografie hanno preso in questo modo il posto delle cosmogonie, e il *Chaos* e i miti dei *theologoi* hanno lasciato il posto all'ordine delle spiegazioni razionali dei primi *physiologi* (Ottaviano).

È proprio grazie a questa idea di ordine che è emersa quell'idea di misurabilità e regolarità della natura, che ha prodotto il costituirsi della prima indagine scientifica dell'antichità, ancor prima che con Archimede ed Euclide, con Talete di Mileto, il primo "naturalista", secondo Aristotele, a porre la questione dell'*archè*. Egli però si sarebbe distinto anche come maestro in misurazioni di particolare rilevanza astronomica, come quelle che riguardavano la grandezza del Sole e della Luna, la durata esatta dell'anno solare e delle stagioni, constatando «che queste cadenze trimestrali presentavano alcune irregolarità quanto alla durata», stabilendo inoltre con precisione quanti giorni dopo l'equinozio di autunno le Pleiadi scomparivano definitivamente alla vista dei milesii (Rossetti). Proprio l'irregolarità dei fenomeni astronomici, la difficoltà di condurre lunghe e ripetute misurazioni, durate anche diversi anni, la necessità di avvalersi di una squadra di collaboratori, sono la cifra della grandezza di Talete, in grado di architettare «un procedimento investigativo consapevole, opportunamente pensato e predisposto, retto da una strategia, che sembra avere tutti i crismi della scientificità».

In quest'opera di progressiva conquista della realtà al *kosmos*, che caratterizza la speculazione scientifico-filosofica a cavallo tra il VI e il V secolo a.C., si viene affermando l'esigenza di stabilire criteri, modelli teorici e attendibilità delle osservazioni empiriche, in grado di portare all'uomo la vera conoscenza.

Anche Parmenide, il filosofo dell'Essere, "venerando e terribile" (come lo definisce Platone nel *Teeteto*), vuole conoscere il mondo, l'universo in cui vive; vuole sapere come si è generato e come si è sviluppato, come sono fatti la Terra e gli astri, come si colloca l'uomo rispetto a questo *kosmos*, ma soprattutto ha bisogno di sapere se le proprie teorie esplicative

sono vere e con quale criterio si distinguono le teorie vere da quelle “apparentemente” vere, che pertanto devono essere considerate assolutamente false (Gambetti).

Per comunicare i risultati della sua indagine egli sceglie la poesia nonostante questa risulterà dura, difficile, poco adatta alla nuova razionalità logico-deduttiva che deve esprimere, e nonostante la felice esperienza della prosa scientifica ionica di Talete e di Anassimandro. Ma egli vive nella parte occidentale del Mediterraneo, vuole essere sicuro che il suo messaggio sarà recepito e compreso dal pubblico a cui si rivolge, vuole collocarsi in una riconosciuta tradizione letteraria, che gli fornisce non solo l’orizzonte problematico, ma anche quegli strumenti forti di cui ha bisogno per poter competere con gli altri sapienti.

Parmenide pertanto incarna in modo emblematico il travaglio del passaggio dalla poesia teogonica alla nascente indagine “scientifica” sulla natura: proprio il confronto con le cosmogonie di Esiodo, di Epimenide, di Ferecide e di Acusilao consente di cogliere l’assoluta novità e originalità della sua speculazione e la discontinuità del suo messaggio, che apre veramente le porte alla riflessione filosofica occidentale e individua nel *logos* il principio che consente all’uomo di conoscere e ordinare la realtà.

Un consolidato schema storiografico interpreta i successivi sviluppi del pensiero filosofico come tappe del progressivo diffondersi di tale attività conoscitiva e ordinatrice, che avrà nella rivoluzione scientifica e nell’Illuminismo i momenti di maggiore intensità e successo, mentre subirà una radicale trasformazione con il criticismo kantiano. Nelle *Antinomie della Ragione* Kant mette in discussione proprio l’idea di cosmo, questione filosofica per eccellenza, in quanto «il contenuto oggettivo dell’idea mondo è sproporzionato, inadeguato, addirittura inammissibile per una predicazione che voglia rimanere nell’ambito della logica analitica», poiché va ben oltre ogni possibile oggetto di esperienza sensibile; egli mostra come l’opposizione dei termini finito e infinito (tra *ordine* e *disordine*, aggiungeremmo noi) non segua la logica della contraddizione ma quella della contrarietà.

La proposizione «il mondo è un tutto in sé finito», infatti, non è contraddetta da «il mondo è un tutto in sé infinito», in quanto è possibile affermare anche che «il mondo non sia un tutto esistente in sé, ma un insieme di fenomeni che non può darsi indipendentemente dalla serie regressiva delle rappresentazioni che il soggetto ne ha. Si può pertanto dare la possibilità che il mondo non sia esperibile né come un tutto in sé finito né come un tutto in sé infinito, [...] l’infinità e la finitezza possono risultare entrambe false perché si può dare una terza possibilità che esclude entrambe: il mondo è indefinito» (Failla).

Nella svolta kantiana si consuma anche lo slittamento semantico dell’opposizione *chaos* e *kosmos* verso un rapporto di contrarietà, che rappresenta la cifra del mutamento con cui la filosofia ha cercato di rifondare se stessa, dopo la sua decostruzione e “frantumazione” in molteplici discipline autonome, dopo la crisi della metafisica “come scienza” e dopo l’attacco delle scienze dure. Nella ricerca e nella creazione di un nuovo “ordine” la filosofia non è più in grado, ma soprattutto non è più costretta ad escludere il “disordine”, a rimuoverlo, ma può cercare di assorbirlo, di metabolizzarlo e trasformarlo in quello che la fisica contemporanea chiama *chaos deterministicamente ordinato*, ovvero *chaos* quantitativamente descrivibile secondo una nuova legge, quella della probabilità, che si serve della matematica frattale, che sostituisce alla logica lineare quella delle reti, siano esse naturali che artificiali, e alla “meccanica usuale” la legge dell’entropia (Cosmelli).

La trasformazione dei rapporti di contraddizione in rapporti di contrarietà ha riguardato

altre coppie oppositive, e così la “moderna antropologia filosofica” ha cercato di conciliare la sfera razionale con quella emozionale e di superare la dicotomia tra natura e cultura. Con Scheler l’opposizione di anima e corpo viene rifondata in una nuova unità bio-psicologica nella convinzione che se lo spirito consente all’uomo di emanciparsi dall’organico, mediante l’ideificazione della vita, «solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito» (Pansera).

Spirito e natura diventano in questo modo contrari complementari, in quanto lo spirito di per sé non ha la potenza e la forza di agire, ma incarnandosi nell’uomo, da un lato, consente a questo di differenziarsi e innalzarsi al di sopra degli altri animali, dall’altro, trova forza e slancio vitale per realizzarsi pienamente.

Anche il dualismo trascendente/immanente ha visto mutare la propria relazione oppositiva. L’eterna lotta tra fede e ragione, in cui la religione aveva cercato di sottomettere la filosofia, mentre quest’ultima aveva cercato di eliminare la prima attraverso la laicizzazione del sapere, viene superata nel momento in cui la religione è chiamata a rivestire un compito significativo «quasi a voler sostituire la filosofia là dove questa non poteva più arrivare, a partire dal momento in cui ha dato corso al suo processo di “detrascendentalizzazione”» (Romani). La kantiana religione razionale, nella successiva lettura habermasiana, ha consentito infatti il superamento della scissione fra mondo umano e divino, determinando il passaggio dalla morale del regno dei fini alla «concreta realizzazione della comunità etica sulla terra».

Tuttavia Kant ha commesso un errore, «quello di non aver concepito la sua comunità etica come un luogo “plurale”, di non aver cioè trasformato la categoria del soggetto razionale in istanza complessa interconnessa con le altre soggettività, e dinamicamente proiettata in un contesto intersoggettivo»; ciò nonostante «egli ha compreso e teorizzato la necessità dell’iscrizione dell’etica razionale e delle strutture giuridico-politiche degli Stati in un contesto attivo di forma di vita», tema che sarà invece sviluppato dall’idealismo hegeliano.

Tuttavia proprio la crisi del modello politico dello Stato-Nazione e la nuova e complessa dimensione globale della convivenza hanno riportato in auge la riflessione kantiana sul cosmopolitismo, sebbene a questo non si sia accompagnato anche un vero ripensamento delle categorie filosofiche che individuano l’ambito del politico, a partire dalle nuove coordinate spazio-temporali della società civile transnazionale (Giardini).

La ripresa del cosmopolitismo kantiano ha avuto il merito di riportare al centro della riflessione politica contemporanea il cosmo, di riaffermare le dicotomie natura/natura umana, natura/storia, pubblico/privato dopo che la riflessione moderna aveva ridotto il cosmo a spazio umano e «la cosmogonia a filosofia della storia».

Tuttavia il modello kantiano non sembra essere pienamente percorribile (come alcuni teorici vorrebbero invece suggerire) perché teleologicamente orientato verso un ordine naturale superiore, nel quale tutti gli elementi si armonizzano: è la stessa Natura che, nella prospettiva kantiana, conduce «la specie umana ad una confederazione di popoli basata su una cittadinanza di diritto che spetta agli esseri umani a prescindere dalle nazioni di appartenenza»; è sempre la Natura a garantire la relazione ordinata del tutto e a ricondurre a sé anche la sfera del politico.

Il cosmopolitismo contemporaneo di fatto non può accettare né che la storia sia unica, né che sia lineare, né tanto meno che si risolva in un tutto ordinato. Anche nella sfera del politico pertanto sembra affermarsi un nuovo modello di *kosmos* caotico, nel quale le *na-*

turali situazioni problematiche e conflittuali delineano “nuovi spazi transizionali” e creano temporanei assemblaggi umani, che delineano soggetti collettivi non più definibili solamente «sulla base della prerogativa umana della razionalità».

Nuovi soggetti, nuove dinamiche sociali che obbligano anche la sociologia a ripensare metodologie e categorie con cui questa scienza empirica, fin dalla sua fondazione, ha cercato di analizzare e descrivere i fenomeni di scompensamento e disgregazione per delineare un nuovo *kosmos* sociale: anche l'ordine ricercato dalla sociologia contemporanea, di fronte alla crescente frammentazione e al “disordine” generalizzato della vita associata, ha assunto il tratto distintivo del *chaos* (Bianco).

Se il *chaos* diventa la cifra del *kosmos* allora anche la musica non tenterà più di riprodurre l'armonia dell'ordine impartito da Dio all'universo, ma esprimerà l'interiorità dell'uomo (Matassi), i suoi stati d'animo, suscitati, indotti e modificati da moltissimi fattori, tra i quali sembrano affermarsi anche nuove entità semi-oggettive, che creano scompiglio nell'ontologia tradizionale: le atmosfere (Griffero). Parlare di atmosfere vuol dire dare statuto ontologico a quelle situazioni confuse, ambigue che però contribuiscono all'orientamento dell'uomo nelle diverse situazioni in cui si trova a vivere.

Proprio la capacità di orientarsi nel *chaos* delle diverse situazioni e di parlare in modo appropriato ai molteplici contesti, mediante un processo di “adattamento” che sovverte in maniera creativa l'ordine della sintassi linguistica, è ciò che consentirebbe di spiegare non solo l'origine della facoltà del linguaggio, ma soprattutto di distinguere le capacità verbali umane dalla comunicazione animale (Ferretti).

Se in base agli sviluppi più recenti in scienza cognitiva di matrice evoluzionistica dovremmo considerare l'uomo, aggiornando la famosa definizione aristotelica, “l'animale avente *logos creativo, ironico e metaforico*”, se la creatività è il tratto che ci contraddistingue da tutti gli altri esseri viventi, allora il filosofare è veramente la forma più alta dell'espressione umana, e il suo essere un sapere “creativo”, “caotico”, rispetto al *kosmos* delle scienze esatte, non è più un disvalore, un difetto da superare inseguendo il falso mito dell'*ordine* della scienza.

L'opposizione contraddittoria di *kosmos* scientifico e *chaos* filosofico ha posto l'uomo nella condizione della lacerante divisione tra la frustrazione della scienza, incapace di ridurre la complessità della vita umana all'interno dei propri paradigmi, e la disperazione della filosofia non più in grado di prospettare rassicuranti e ordinate costruzioni teoretiche (Orlando).

Assumere *chaos* e *kosmos* come opposti contrari vuol dire invece accettare la ricchezza e la polisemia di un paradigma in grado di render conto delle infinite declinazioni e gradazioni di ordine e disordine presenti all'interno dell'universo naturale e di quello umano.

*Francesca Gambetti*

---

Giulietta Ottaviano

**TEOGONIE, COSMOGONIE, COSMOGRAFIE  
DA ESIODO AI MILESI  
Questioni lessicali**

**ABSTRACT:** *Theogonies, Cosmogonies, Cosmographies from Hesiod to Milesians. Lexical Notes*

This article analyzes the period between Hesiod's Age and the first philosophical school, the Milesian School. In *Theogonies* and *Cosmogonies* the first philosophical reflections on the origin of the universe, on the laws that govern the nature and the *polis*, on the concept of *arché*, on the relationship between *mythos* and *logos* are already present.

**Key words:** Theogonies, Cosmogonies, Hesiod, Milesian School

1. *Teogonie e Genealogie*

La testimonianza di Erodoto su Esiodo e Omero, per quanto riguarda l'evoluzione del mito verso una riflessione razionale, attraverso la creazione poetica, è senza dubbio significativa:

Esiodo e Omero infatti io credo che siano di quattrocento anni più vecchi di me e non di più, e sono quelli che hanno composto per i Greci una teogonia e hanno dato i nomi agli dèi, dividendo gli onori e le prerogative e indicando il loro aspetto<sup>1</sup>.

Poema in esametri, la cui lingua e stile si rifanno al modello omerico, che per convenzione si fa rientrare nella poesia didascalica, la *Teogonia*, con i suoi 1022 versi, descrive l'origine degli dèi e del cosmo, attingendo ad una tradizione molto varia, in cui confluiscono elementi cosmogonici e teogonici di influenza orientale anatolica, accadica, fenicia, egeo-minoica e della cultura greco-arcaica<sup>2</sup>.

La lotta di *Zeus* contro i Titani ed altri episodi narrati da Esiodo nella *Teogonia* hanno indotto studiosi come Francis M. Cornford a rintracciare suggestive analogie con le teogonie babilonesi ed in particolare con la lotta del dio *Marduk* contro *Tiâmat*. Il poema sulla creazione di oltre mille versi, *Enuma Eliš* nel suo *incipit* «Quando in alto» descrive l'origine dell'universo proveniente da un Oceano sconfinato e indifferenziato, un caos liquido da cui sarebbero scaturiti sia la natura che gli dèi. *Marduk* rappresenta il dio-eroe che, sconfiggendo *Tiâmat*, il terribile mostro femminile che sta a simboleggiare gli abissi marini, ne avrebbe

---

1 Erodoto, *Storie*, II, 53, 2, tr. di A. Izzo D'Accinni, BUR Rizzoli, Milano 1984, pp. 385-386.

2 Cfr. M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, il Mulino, Bologna 1993, p. 76. L'autore mette in guardia dall'identificare *Tiâmat* con un «drago» dalle molte teste e cita a proposito gli studi di A. Heidel, secondo cui l'iconografia corrispondente sarebbe, invece, quella di una capra.

estratto il cosmo ordinato; con il sangue del mostro e con l'aiuto della divinità *Ea* plasma il prototipo dell'essere umano, che sarà destinato d'ora in poi a servire gli dèi. Analogie con i miti delle popolazioni semitiche sono state individuate da Gunkel<sup>3</sup>, anche in riferimento ai mostri biblici Rahab e Leviathan, entrambi serpenti marini, descritti come «avvolgentisi».

Jean-Pierre Vernant ha messo in luce come le cosmogonie e le teogonie dell'antica Grecia siano da collegare ai miti di sovranità. Nei miti di emergenza, presenti nelle narrazioni riguardanti le genealogie degli dèi, risulta evidente il ruolo svolto da una divinità regale che, sconfiggendo e trionfando sui nemici, riesce infine a instaurare l'ordine cosmico. Esiodo rappresenta il poeta che, nello svolgere il ruolo di «funzionario della sovranità» e nel recitare il mito di emergenza, collabora direttamente, attraverso la sapienza poetica, alla «realizzazione dei fondamenti di un ordine del mondo»<sup>4</sup>.

Il poema si apre con un lungo *Prologo* (vv. 1-115) a cui fanno seguito una cosmogonia, una genealogia degli dei, una genealogia degli eroi o semidei (figli nati dall'unione di una dea con un mortale).

Nell'inno alle Muse (vv. 1-115) Hans Schwabl<sup>5</sup> distingue tre sezioni differenti, che si completano a vicenda: la prima ha per tema le Muse Eliconie (vv.1-35); la seconda è dedicata alle Muse sull'Olimpo (vv. 36-80), la terza, relativa alle Muse e agli uomini, si conclude con la preghiera del poeta e con la *proposizione* del poema (vv. 81-115)<sup>6</sup>.

Rompendo con la tradizione, nel *Prologo* Esiodo si presenta come poeta, ricordando come le Muse sull'Eliconia, grazie alla sapienza poetica, lo abbiano investito a "maestro di verità" con la consegna dello *σκήπτρον*, il *ramo d'alloro fiorito*. Alle Muse, che hanno il privilegio di dire la verità, (*aletheia*) spetta di conferire al poeta il compito di cantare «le cose che saranno e le cose che furono» (v. 32).

A cavallo fra la tradizione epica e quella lirica, Esiodo resta ancora legato alla tradizione epica per quel che riguarda la rappresentazione temporale che, non avvenendo in un tempo universale, rimane ancorata ad un'idea di temporalità nel suo svolgimento diacronico.

Esiodo inizia a distaccarsi dall'epica per aver maturato un nuovo senso della realtà proveniente da una visione del mondo differente da quella omerica, che rispecchia i mutamenti economici e sociali dell'ottavo secolo, in cui si esprime l'insofferenza per l'aristocrazia a fronte della durezza della vita agricola in un borgo della Beozia<sup>7</sup>.

[...] egli non vede più il Divino soltanto nella sfera aristocratica degli Olimpî che s'intromettono a loro voglia nelle imprese dei re e degli eroi, ma cerca di coglierlo sistematicamente e con precisione nel suo eterno manifestarsi. È così che egli giunge al suo sistema teogonico; ma egli è ancora legato alla tradizione epica, in quanto rappresenta questo sistema non tanto come qualcosa di eternamente presente, ma come qualcosa che si è attuato nel tempo<sup>8</sup>.

3 H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Jon 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895 (1921).

4 J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF Quadrige, Paris 1962, pp. 102 e ss.

5 H. Schwabl, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien», Philosophisch-Historische Klasse, CCL, 5, 1966.

6 A. Colonna, *Introduzione a Esiodo in Esiodo, Opere*, UTET, Torino 2011, pp. 15-16.

7 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1951, pp. 120-121.

8 Ivi, p. 120.

Nella *Teogonia* esiodea

gli dèi sono divisi fra due usi del tempo completamente separati e indipendenti. In secondo piano, la loro storia e le vicissitudini della loro genealogia si svolgono in un tempo lineare. Nascite, matrimoni, conflitti, si sgranano in una narrazione dal ritmo sostenuto<sup>9</sup>.

Questo è il loro passato, mentre il presente avviene in un cosmo finalmente ordinato da *Zeus*, dove gli dèi vivono in un Olimpo di soave armonia; le nove Muse, figlie di *Zeus* e di *Mnemosyne*, che sono state generate in qualità di dee senza affanni, con il loro canto alleviano le pene degli uomini. Le Muse sostituiscono al pensiero della morte la memoria di un'eternità, distintiva degli dèi e degli eroi<sup>10</sup>.

La descrizione delle genealogie divine (vv. 116-1020) è in ordine cronologico e si snoda attraverso una forma compiuta che comprende sia la trattazione diretta che quella collaterale, prima di passare alla genealogia seguente. La narrazione in forma poetica procede con la descrizione di cinque generazioni di divinità che vedranno trionfare *Zeus* sul padre *Kronos*, figlio di *Ouranos*.

Per diventare ordinatore del cosmo e sovrano degli dèi olimpici, *Zeus* compie una serie di gesta: si salva dal padre *Kronos* che ingoia la propria prole, riuscendovi grazie alla scaltrezza; punisce il Titano *Prometeo* che aveva donato il fuoco agli uomini; vince in battaglia gli altri Titani, relegandoli nel Tartaro e infine sconfigge *Tifeo*, mostro dalle cento teste.

Come osserva Vernant, non si può parlare, nel caso di Esiodo, di una vera e propria antinomia tra mito genetico e divisione strutturale poiché ogni genealogia rappresenta nello stesso tempo e nella stessa misura la spiegazione di una stessa struttura: si è pertanto in presenza di una cosmogonia e di una teogonia insieme.

Esiodo non spiega l'evoluzione che ha portato dal *chaos* al *kosmos*: alla molteplicità dei fenomeni offre una spiegazione genetica. Il catalogo di filiazioni documenta la sopravvivenza di un sostrato minoico-miceneo derivante a sua volta dall'Asia Minore.

La divinizzazione e personificazione del *Chaos*, così come appare nella *Teogonia*, potrebbe avere un suo precedente nell'*Apsû* (*Abisso*) della cosmogonia babilonese da cui derivano le divinità e gli enti naturali.

Il termine *χάος* contiene la radice *χα* di *χαίνω*, *χάσκω* da cui le seguenti traduzioni: *mi apro*, *spalanco*, *spalanco la bocca*, *sbadiglio*. *Chaos* sta pertanto a significare dal suo etimo: "spazio vuoto e immenso", "immensa distesa dello spazio", "abisso sbadigliante".

La *Teogonia* esiodea esordisce con la descrizione delle genealogie delle divinità, dopo essersi conclusa la proposizione del poeta:

All'inizio, per prima fu il Caos; in seguito quindi, la Terra dal largo petto, dimora sicura per sempre di tutti gli immortali, che abitano le cime del nevoso Olimpo, ed il Tartaro tenebroso nei recessi della Terra, dalle larghe vie<sup>11</sup>.

Dal *Chaos* nascono l'*Erebo* e la nera *Notte*; dalla *Notte*, l'*Etere* e il *Giorno*. *Gaia* genera,

9 G. Sissa/M. Detienne, *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 13-14.

10 *Ibidem*.

11 Esiodo, *Teogonia*, vv. 116-119.

uguale a se stessa, il Cielo stellato, dimora degli dei beati; genera *Pontos* (il Mare) e, unitasi al Cielo (*Ouranos*), genera fra i tanti figli, il più terribile, *Kronos* (vv. 123-130). *Kronos* e *Rea* sono i genitori di *Zeus*.

Nella tradizione vedica, nella descrizione cosmogonica presente del Ṛgveda, pur nelle analogie riscontrabili attraverso l'archetipo di un cosmo proveniente dall'acqua «insondabilmente profonda» di un universo che ai suoi primordi non era altro che un'onda indistinta, dove «le tenebre erano nascoste dalle tenebre» la nozione di caos originario non sta a rappresentare un qualcosa che «si spalanca»; la nozione stessa di vuoto compare con un significato diverso dal grande vuoto o caos originario. Agli inizi del Veda l'universo trae le sue origini non da un caos abissale e vuoto, bensì da un pieno, da una sovrabbondanza, da qualcosa che trabocca e che dà luogo agli esseri e al mondo.

Se *Eros* nel poema esiodeo rappresenta l'energia vitale da cui proviene la vita, nella tradizione vedica, il desiderio (*kāma*) è forza generatrice della mente<sup>12</sup>.

A *Gaia* «la Terra dal largo petto» fa seguito la comparsa di *Eros*: «quindi venne Eros (Amore), il più bello fra gli dèi immortali, colui che scioglie le membra, che di tutti gli dèi e di tutti gli uomini doma nel petto l'animo ed i saggi consigli» (vv. 120-122).

Kerényj attribuisce a *Eros* «il carattere attivo che mette in movimento e spinge gli esseri ad esplicarsi nelle loro discendenze»; *Eros* rappresenterebbe il momento virile del cosmo e allo stesso tempo elemento attinente all'anima, «colui che scioglie le membra», provocando lo svenimento e la morte. Kerényj osserva inoltre che, nella *Teogonia*, *Eros*, pur rappresentando la forza vitale dell'universo, non ha ancora assunto il carattere positivo che emergerà nell'orfismo<sup>13</sup>.

Nella tradizione orfica, pur mantenendo il medesimo ruolo di generatore dell'ordine cosmico, *Eros* appartiene ad una narrazione, diversa da quella esiodea, dove si racconta della Notte dalle ali nere, potente divinità femminile, amata dal Vento che depone un uovo d'argento nel grembo dell'Oscurità da cui nascerà *Eros/Phanes*, l'ermafrodita dalle ali d'oro. Da tale evento avrà inizio l'universo con la creazione della Terra, del Cielo, del Sole e della Luna<sup>14</sup>.

Nella *Teogonia* viene descritto il mito di *Ouranos* che odia la propria prole, ne è geloso tanto da respingere i figli alla loro nascita nel grembo di *Gaia* (Terra) da cui non vuole staccarsi e da cui proviene; sarà *Kronos*, su incitamento della madre a spodestare il padre con l'atto violento della castrazione.

L'interpretazione psicoanalitica ritrova nell'idea della castrazione del padre gli esempi più ancestrali del mito; di interpretazione più complessa appare l'azione di *Kronos* che ingoia i figli appena nati e che sarà a sua volta spodestato dal figlio *Zeus*, attraverso l'astuzia e l'inganno.

Dalla castrazione di *Ouranos* da parte di *Kronos* provengono una serie di altre divinità: dagli schizzi di sangue degli organi genitali paterni, assorbiti dalla terra, nascono le Erinni, i Giganti, le Ninfe. Attorno ai genitali scagliati nel mare, si forma una bianca spuma, prima nei

12 R. Calasso, *L'Ardore*, Adelphi, Milano 2010, p. 171.

13 K. Kerényj, *Miti e Misteri*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 107-108.

14 Sul tema dell'androgino come simbolo di unità primordiale cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Presses Universitaire de France, Paris 1958, pp. 105 e ss.

pressi della sacra Citera e poi di Cipro, da dove provengono i natali di *Afrodite*, [la dea nata dalla schiuma, *Citerea, dalla bella corona*] (vv. 175-200).

Geoffrey S. Kirk decodifica il racconto mitologico individuando i motivi ricorrenti:

[...] il figlio destinato a sostituire il padre, i tentativi del padre di distruggerlo (Zeus ha la meglio in entrambi i casi, perché quando i suoi fratelli e sorelle rinascono egli diventa il più anziano), inghiottendo la pietra un mostro viene distrutto. Il sangue e il seme degli dèi, se cade al suolo, è quasi sempre fertile: il nome di *Afrodite* e l'aspetto spumoso dello sperma e della schiuma del mare fanno pensare a lei come prodotto di questa situazione, e la sua derivazione dalla mesopotamica *Inanna* o *Ishtar*, la 'regina del cielo', fa di *Urano* o *Cielo* l'evidente genitore. [...] tutto questo mito ha uno stretto parallelo nel Vicino Oriente, noto dalla versione ittita di un racconto urrita della metà del II millennio a.C.<sup>15</sup>

*Afrodite* viene descritta accompagnata da *Eros* e dal *grazioso Himeros* (Desiderio) (vv. 200-206). Il simbolismo filosofico collegato a *Eros*, presente nel *Simposio* platonico, rappresenta una ripresa del mito in tutta la sua complessità e ricchezza. Erissimaco, sulla scia dei pitagorici e di Empedocle e del naturalismo ionico, riprende il mito cosmogonico in cui *Eros*, considerato come forza cosmica e universale, è capace di unificare gli opposti. Erissimaco osserva come, in particolare nella pratica medica, si debbano tutelare le parti sane del corpo per combattere quelle malate, facendo in modo che i contrari (caldo/freddo, secco/umido) si compendino fra di loro, dando luogo ad una equilibrata armonia. Lo stesso avviene nella musica, la «scienza delle inclinazioni amorose dell'armonia e del ritmo», e si ritrova anche nell'ordine ciclico delle stagioni in cui solo nel momento in cui il caldo e il freddo, il secco e l'umido si contemperano, si genera un clima buono e salutare sia per gli uomini che per la natura animale e vegetale<sup>16</sup>. Aristofane riprende il mito degli esseri androgini, che avevano peccato di *hybris*, nel tentativo di dare la scalata al cielo per assalire gli dei. Zeus li aveva puniti, dividendoli in due metà, «come delle sogliole»; da quel momento in poi ciascuna delle due metà, il sesso maschile e il sesso femminile, si rincorrono e aspirano a ricongiungersi al fine di ricostituire l'originaria unità perduta<sup>17</sup>.

Nei miti cosmogonici siamo di fronte ad un ordinamento del cosmo nei suoi vari livelli spaziali: lo spazio in alto, completamente diverso dagli altri, rappresenta lo spazio delle divinità immortali, collegate al ruolo di sovranità e sta a rappresentare lo spazio di *Zeus*, il dio che esce vincitore dalle lotte contro le divinità maschili più antiche e ancestrali e che istituisce l'ordine; il secondo è lo spazio degli uomini, il terzo quello della morte e degli dei ctonii.

I Titani sono le divinità della *hybris* (*hyperthymoi*), secondo l'aggettivo esiodeo. *Ouranos* mutilato rimprovera la loro orgogliosa follia. Essi rappresentano i rivali di Zeus per il dominio dell'universo. «Di contro ad una sovranità dell'ordine, rappresentata da Zeus e dagli Olimpici, i Titani incarnano la sovranità del disordine e della *hybris*. Vinti, devono, come gli uomini d'argento, abbandonare la luce del giorno: precipitati lungi dal cielo, al di là della superficie della terra, scompaiono anch'essi *hypó chthonos*»<sup>18</sup>.

15 G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 118-119.

16 Platone, *Simposio*, 185e-188e.

17 *Ibidem*, 189d-191d.

18 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1970, p. 23.

### 2. Kosmos e Kronos

*Kronos*, come divinità, potrebbe essere associato alle funzioni agrarie, al ciclo delle stagioni così come si evince dal mito delle cinque stirpi narrato nel poemetto esiodeo *Opere e giorni*. *Kronos* regna infatti nell'età dell'oro in cui gli uomini non conoscono la fatica del lavoro dei campi, vivono tranquilli e in pace. La stirpe d'oro si situa nel regno di *Kronos*, un dio sovrano dove la caratteristica degli uomini d'oro è vivere come vivono gli dèi.

Nelle *Opere e giorni*, poemetto in esametri composto di 828 versi, Esiodo narra il mito delle cinque età degli uomini (vv. 106-201) e vi descrive un'età originaria dove regnavano felicità e benessere, epoca ormai definitivamente perduta. Una simile perdita, tanto irrimediabile, è dovuta alla stoltezza del genere umano, alla tracotanza (*hybris*), all'empietà, fino a giungere alla generazione del poeta che coincide con l'"età del ferro" dove gli uomini vivono nella miseria e negli affanni, dove ai pochi beni si contrappongono le molte miserie; un'epoca assai triste in cui gli uomini non rispettano né le leggi divine, né quelle umane. A questa età potrà seguire solo un'età ancora peggiore, in cui gli uomini nasceranno già vecchi "con le tempie candide fin dalla nascita" e i figli non avranno più rispetto dei loro genitori, né rispetteranno più la parola data; non vi sarà più alcuna gratitudine per gli uomini giusti e buoni e saranno gli uomini malvagi a sottomettere gli onesti, emarginando il *Pudore* e il *Rispetto* (vv. 180-196).

Il poeta rivolge un monito al fratello Perse, che consiste nell'ascoltare la giustizia e non dar credito alla violenza, un monito rivolto ai suoi contemporanei poiché solo con il trionfo della giustizia e dell'operosità, che contraddistingue il lavoro degli uomini, sarà possibile ricreare le fondamenta di una società in cui possano dominare ordine sociale, pace e benessere. Nel momento in cui ci si pone al di sopra della legge suprema, l'umanità si ritrova a vivere in assenza di misura e di regole, permettendo di mettere «il diritto nel pugno». Esiodo crede nel diritto dei deboli e in un vivere sociale ordinato, in analogia al cosmo di *Zeus* in cui vige l'equilibrio e la misura<sup>19</sup>.

*Dike*, la *Giustizia*, potente divinità figlia di *Zeus*, occupa, nella sua tensione dicotomica con *Hybris*, un ruolo centrale poiché, solo grazie alla sua egemonia, l'uomo è in grado di creare una salda armonia sociale mentre, con la sua scomparsa, l'umanità è destinata a sprofondare nel caos. Da Esiodo a Platone un filo rosso permane nella visione del mondo greco, nonostante gli eventi storici, i mutamenti sociali e culturali. Nella *Repubblica* platonica è proprio la natura della giustizia l'asse attorno al quale ruotano tutti gli altri temi; conoscere l'uomo vuol dire, infatti, costruire la vera Città.

Da fonte peripatetica, Eudemo, e da un papiro egiziano del terzo secolo, con cui concorda una citazione di Clemente Alessandrino, proviene l'attribuzione a Ferecide di Siro della composizione di una cosmogonia in prosa intitolata *Teologia* oppure *Le cinque caverne* (Πεντέμυχος); maestro di Pitagora, contemporaneo di Anassimandro, Ferecide sembra fosse stato il primo ad affermare l'immortalità dell'anima e la teoria della metempsicosi. La novità rispetto al racconto esiodeo risiede nel fatto che egli pone *Zas* – come principio di vita, artefice e ordinatore dell'universo – al di sopra di *Chthonie* (che diverrà la *Terra*) e di *Crono* che più che il *Tempo* sembrerebbe rappresentare la parte inferiore del Cielo. Per compiere la sua

19 L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino 1978, p. 36.

opera di demiurgo ordinatore del cosmo, *Zas* si trasforma in *Eros*<sup>20</sup>.

L'origine anatolica di Ferecide, da parte di padre, potrebbe far prospettare un'eventuale influenza di provenienza iranica, che a sua volta, come supposto da West, trarrebbe le sue origini dall'India<sup>21</sup>. Nella genealogia degli dèi, narrata sul modello esiodeo, Ferecide avrebbe assegnato una posizione di rilievo a *Kronos*, così come accade nella cosmologia zoroastriana.

Nella religione iranica la divinità *Zurvān*, il Tempo, genera la Luce e le Tenebre e dopo un sacrificio durato mille anni, frutto di questo sacrificio, *Ohrmazd* e *Ahriman*. L'India ha un altro grande dio delle origini, *Prajāpati*, la cui storia è straordinariamente simile a quella di *Zurvān*. Così come *Zurvān* sacrificava fin dalle origini per ottenere un figlio, *Prajāpati*, il gran Dio, fu il primo a compiere l'offerta, *dakṣajana*, per lo stesso motivo. È probabile che, sin dall'epoca indoiranica, un mito narrasse come ancor prima dell'atto connesso alla creazione un grande dio compisse sacrifici per desiderio di progenie<sup>22</sup>. La divinità indiana corrispondente a *Zurvān* è *Kāla*, il Tempo. Appare in qualità di potenza cosmica e cosmogonica per la prima volta nella *Atharvaveda* e nelle *Upanishad* più recenti; genera progenie, il figlio primogenito *Prajāpati*, con la funzione di creatore.

Si ritrova *Kronos* nelle teogonie orfiche, che ci sono state tramandate in redazioni diverse e divergenti e sulle cui datazioni esiste un'ampia letteratura con pareri discordanti.

Il neoplatonico Damascio riporta la teologia secondo Ieronimo ed Ellanico, per la quale in principio vi erano l'acqua e la materia e in seguito si consolidò la terra. Il terzo principio fu un serpente che in aggiunta aveva una testa di toro e una di leone e nel mezzo il volto di un Dio e si chiamava *Kronos agheraos* (*Tempo senza vecchiaia*) e anche *Eracle*, che si congiunge con *Ananke*, «identica per natura ad Adrastea, incorporea e con le braccia allargate su tutto il mondo, sino a toccarne i confini»<sup>23</sup>.

Damascio considera più rilevante la tradizione legata alla teologia rapsodica, in cui *Kronos* è padre di *Etere* e di *Caos* e genera una triplice discendenza: *Etere* umido, *Caos* senza limiti e per terzo *Erebo* nebbioso; nell'aspetto di un mostro polimorfo *Kronos* genera l'uovo cosmico che dischiudendosi dà vita alla terra e al cielo e fa nascere il dio rivelatore, divinità ermafrodita, colui che ricomprende e annulla la diversità sessuale e che rappresenta il primogenito degli dei (*Protogono*), *Phanes* chiamato anche *Metis*, *Eros*, *Eone* secondo la teogonia hieronymiana.

*Phanes* genera la notte e dall'unione con essa provengono *Ouranos* e *Gaia*, progenitori di numi intermedi, da cui forse l'eco della teogonia esiodea. *Zeus*, l'ultimo della generazione

20 G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1978, vol. II, p. 79: «Zas orbene e Tempo furono sempre, e Ctonie: ma a Ctonie toccò il nome di Terra, dopo che Zas la onorò dandole la terra in dono». Colli, nelle note a questi frammenti papiracei attribuiti a Ferecide – di cui ne avvalorò l'attribuzione, nel primo frammento 9 A 1 DK – osserva: «tre sono gli dei primordiali: Zas (forma etimologica di Zeus, è incerto se coincida con Zeus o ne vada distinto, Tempo cioè Chronos e Ctonie (propriamente «Sotterranea» da *chthon*=terra). Ed ecco la prima stravaganza enigmatica di Ferecide: colei che sta sotto terra diventa Terra» (*ibidem*, p. 275). Sul nome *Zas* e sul suo etimo cfr. M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., pp. 85-87.

21 E. Berti, *Introduzione* a M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., pp. 13-17.

22 J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antico e Zoroastro*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.Ch. Puech, Laterza, Roma-Bari 1977, pp.129-130. Sulla rilevanza dell'aspetto sacrificale nei Veda, per quanto riguarda il dio delle origini, cfr. R. Calasso, *L'ardore*, cit., pp. 108-128.

23 G. Colli, *La sapienza greca*, cit., vol I, p. 281.

divina, ascende al trono, ingoia *Phanes* e ne assorbe la potenza e i principi vitali di tutte le cose. Da *Zeus* deriva una nuova generazione di divinità fra i quali emergerà *Zagreus*, dando così inizio all'innesto del mito teogonico nel mito escatologico dell'orfismo<sup>24</sup>.

Come *Okeanos*, anche *Kronos agheraos*, descritto con l'aspetto di un serpente chiuso su se stesso, che circondando il cosmo lo protegge, rappresenta il tempo nella sua dimensione eterna e perenne, attraverso un'idea di ciclicità che rappresenta l'aspirazione all'unità del tutto in opposizione al tempo degli uomini le cui caratteristiche sono al contrario l'instabilità, la finitudine, la distruzione.

Il tempo cosmico, il tempo religioso e il tempo degli uomini appaiono integrati fra loro nella visione arcaica mentre una nuova immagine dell'uomo si va affermando con la nascita della poesia lirica.

### 3. *Cosmogonie e Cosmografie*

Nella Ionia del sesto secolo, compaiono le prime narrazioni in prosa con le caratteristiche genealogie che non si occupano più, sul modello esiodeo delle divinità ma che hanno come contenuto aspetti storico-sociali del tempo in cui i temi riguardano le colonizzazioni, le fondazioni delle città, svolgono una funzione encomiastica dell'ecista; iniziano le redazioni di una sorta di *Annales*, gli ὄροι, riguardanti vicende cittadine e resoconti di viaggi per terra e per mare sempre più frequenti. Si sviluppano interessi cartografici e geografici legati all'espansione di una fiorente attività mercantile. Ad Anassimandro di Mileto venne attribuita la creazione di una carta geografica della terra, costruita o in legno oppure in bronzo.

Acusilao di Argo in Beozia, delle cui opere sono rimasti circa quaranta frammenti, avrebbe composto tre libri di *Genealogie* ed una *Cosmogonia*, rifacendosi a Esiodo; anche Epimenide e Museo rientrano nella tradizione di autori di cosmogonie; in realtà, l'attribuzione più verosimile è quella a Onomacrito, poeta di corte dei Pisistradi.

Nelle immagini cosmografiche che si rintracciano nei poemi omerici ed esiodei, la Terra è un disco piatto circondato da un fiume circolare, Oceano, che è senza origine e senza fine poiché confluisce in se stesso. Una simile genesi del cosmo trae le sue origini dalla civiltà babilonese, dalle grandi regioni fluviali, in cui la terra coltivata è stata faticosamente sottratta alle acque grazie ad un sistema di dighe e di canalizzazioni, tali da farla emergere per prosciugamento delle acque circostanti. Al di sopra della Terra, come una scodella capovolta poggiante sul circuito dell'Oceano, s'innalza il cielo di bronzo, con la sua inalterabile solidità. Dominio degli dèi, il cielo è indistruttibile. Nella visione cosmologica della Grecia arcaica, la Terra è innanzitutto ciò su cui si può camminare con sicurezza, un "fondamento solido e sicuro", che non rischia di cadere; si immaginano sotto di esso delle radici, che ne garantiscono la stabilità. Dove finiscano le radici, non si sa, sprofondano, dirà Senofane, all'infinito, senza limite<sup>25</sup>.

In Esiodo le "radici della terra e il mare scintillante sono" al di sopra del Tartaro (*Teogonia*, v. 725 e ss.), come un'immensa giara con un collo stretto, da dove spuntano le radici del mondo.

24 G. De Ruggiero, *La filosofia greca*, Laterza, Bari 1967, pp. 35-37.

25 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 129-130.

Le cosmogonie – afferma Vernant – raccontano appunto come Zeus, divenuto signore dell’universo, abbia tappato per sempre il collo della giara: ha sigillato per sempre questa apertura, perché il mondo sotterraneo del disordine – il mondo in cui tutte le direzioni dello spazio sono mischiate in un caos inestricabile, nella confusione dell’alto e del basso, della destra e della sinistra – quel mondo là non possa più emergere alla luce<sup>26</sup>.

Fra l’età di Esiodo e quella dei primi filosofi della scuola ionica di Mileto sono avvenute numerose trasformazioni sul piano sociale e su quello economico; un ruolo di fondamentale importanza ha avuto l’avvento della *polis* in cui lo spazio della vita sociale si arricchisce del dibattito pubblico: “ciò che è comune a tutti”, *ta koina*. L’indagine del cosmo si desacralizza, il mito viene rivisto alla luce del *logos*.

Aristotele nella *Metafisica* determina una netta distinzione fra i primi filosofi che si interrogarono sull’origine del mondo (*physiologi*) e i teologi (*theologi*) come Esiodo e Ferecide.

Per i primi filosofi

è elemento e principio delle cose esistenti ciò di cui tutte quante sono costituite e da cui primamente provengono e in cui alla fine vanno a corrompersi, anche perché la sostanza permane pur cambiando nelle sue affezioni, e per questo motivo essi sono del parere che nulla nasca e nulla perisca, giacché, secondo loro, un tale principio naturale si conserva sempre<sup>27</sup>.

Nella fiorente colonia ionica di Mileto, Talete è considerato universalmente il primo filosofo nella storia della filosofia occidentale e secondo le fonti, era dotato di un ingegno eclettico: nelle vesti di uomo politico avrebbe tentato di unire le città ioniche in una confederazione difensiva contro i persiani. Si narra che fosse stato ingegnere militare al servizio di Cresone, attraverso la scienza astronomica, fosse stato in grado di predire un’eclissi solare da cui avrebbe ricavato istruzioni nautiche per i naviganti.

Aristotele contrappone più volte i *theologi*, che si erano occupati della scienza in forma di mito ai *physiologi* che si erano occupati dell’indagine della natura, esponendo le loro ragioni attraverso dimostrazioni. Nella *Metafisica* egli espone la dottrina di Talete di Mileto e in forma dubitativa riferisce che l’individuazione dell’*arché* nell’acqua potrebbe provenire da una serie di osservazioni di carattere naturalistico, di natura biologica: ogni nutrimento contiene acqua ed ogni specie di seme contiene umidità e «l’acqua è il principio naturale delle cose umide». Aristotele aggiunge la possibile influenza del mito di Oceano e Teti, appartenente alla tradizione omerica<sup>28</sup>.

L’acqua è l’elemento che ha come caratteristica quella di potersi trasformare in tutte le altre cose, perché raffreddandosi si solidifica e riscaldandosi evapora. Nel *De caelo* Aristotele descrive la forma della Terra formulata da Talete: essa è piatta e sostenuta dall’acqua e rimane ferma perché galleggia come un legno<sup>29</sup>.

26 *Ibidem*, p. 130.

27 Aristotele, *Metafisica* I, 3, 983 b-984 a.

28 *Ibidem*, il riferimento è all’*Iliade*, XIV, 235 e ss.: «Tutti gli dei e tutte le creature viventi nacquero dal fiume Oceano che scorre attorno al mondo e Teti è la madre di tutti i suoi figli».

29 Aristotele, *De caelo* 294 a, 28-33: «Altri poi dicono che la terra giace sull’acqua. Questo invero è il discorso antichissimo che abbiamo ricevuto per tradizione, e asseriscono che l’abbia formulato Talete

Seneca riporta che Talete affermava che la terra fosse sostenuta dall'acqua, che essa galleggiasse come una nave e che gli stessi terremoti non fossero altro che il movimento dell'acqua sottostante<sup>30</sup>.

L'*apeiron* (τὸ ἄπειρον) di Anassimandro (il filosofo ionico che avrebbe introdotto per primo il termine *arché* (ἀρχή) come testimonia Simplicio nel suo *Commentario alla Fisica* di Aristotele) possiede una «sua natura infinita» e non coincide con nessuno dei quattro elementi acqua, aria, terra, fuoco. Non è un elemento da cui hanno origine le cose, ma è principio che precede e sta oltre gli elementi della natura<sup>31</sup>.

La nozione di *apeiron* come infinito, inteso come mescolanza, è da attribuirsi ad Aristotele che considerava Anassimandro un naturalista alla stregua di Empedocle o di Anassagora, mentre è merito di Teofrasto aver restituito una certa dignità ad Anassimandro, inserendolo nel quadro storico e non all'ombra di Anassagora.

Aristotele non avrebbe potuto ammettere un principio materiale distinto dai quattro elementi, tantomeno un principio *intermedio fra essi* e avrebbe comunque escluso che qualcosa di intermedio potesse essere infinito. La stessa teoria attribuita ad Anassimandro, di una pluralità di cieli e di mondi, è un'interpretazione che non appartiene ad Aristotele ma che rientra nello schema di pensiero aristotelico: chi ammette un principio infinito deve necessariamente ammettere un'infinità di mondi. Eduard Zeller aveva mostrato come un tale ragionamento avesse in realtà la sua derivazione dall'estensione dei presupposti atomistici. Carlo Augusto Viano osserva che «non solo Anassimandro non avrebbe parlato di un'infinità di mondi, ma termini come “cielo” e “cosmo” non avevano nel suo linguaggio lo stesso significato che avrebbero assunto nella cultura filosofica al tempo di Aristotele»<sup>32</sup>.

Lo stesso termine “cosmo” sarebbe stato utilizzato con il significato di universo da Eraclito in poi. Secondo West, l'*apeiron* più che un principio cosmologico o una causa materiale in senso aristotelico, andrebbe concepito come un inizio cronologico, un infinito senza limiti, che sta oltre i limiti temporali e spaziali della terra, del cielo, del mare. Alle origini vi sarebbe il concetto indiano dell'infinito come negazione del limite.

Il termine “principio” assumerebbe il significato – come nei poemi epici, nella *Teogonia* di Esiodo, e ancor prima come nei poemi cosmogonici indiani e mediorientali – d'inizio in senso prettamente temporale. Dal movimento vorticoso dell'*apeiron* si produce la separazione fra il Caldo e il Freddo e si viene a formare una sfera di fuoco intorno alla terra, come la corteccia intorno alla pianta. La Terra è cilindrica e ha un'altezza che è un terzo della sua larghezza; gli esseri umani occupano la sezione superiore del cilindro. La Terra sta “ferma per omogeneità” poiché, essendo situata nel mezzo dello spazio, a uguale distanza dagli estremi, non è sollecitata a muoversi né in un senso, né in un altro. Dalla sfera di fuoco frantumata,

---

di Mileto: la terra rimane ferma perché galleggia come un legno, o qualcos'altro di simile (difatti nessuna di queste cose poggia per natura sull'aria, bensì esse poggiano piuttosto sull'acqua); come se il discorso che riguarda la terra non si potesse riferire ugualmente anche all'acqua che sostiene la terra».

30 Seneca, *Naturales quaestiones*, 3, 14.

31 Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24,13 e sgg. in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969, vol. I (12 A 9 DK).

32 C.A. Viano, *L'eredità d'Oriente e l'immagine del cosmo*, in *Storia della Filosofia*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1993, p.19.

disperdendosi e isolandosi in alcuni cerchi si formarono il Sole, la Luna e gli astri<sup>33</sup>. Gli astri sono rappresentati come ruote di un carro attorno alla terra, con un corpo di aria e circondati da un cerchio di fuoco, isolate dal fuoco cosmico che è a sua volta chiuso da un anello di aria. Ci sono alcuni sfiatatoi, tubi a forma di flauti, da cui appaiono le stelle. La chiusura o l'apertura di questi sfiatatoi spiegherebbe sia le eclissi che le fasi lunari. Si può scorgere il fuoco interno del sole da un'apertura che è grande come la terra. Il diametro del cerchio solare è ventisette o ventotto volte la Terra, quello della Luna è diciotto o diciannove volte la Terra, mentre le stelle fisse hanno un raggio minore rispetto alla Luna e al Sole<sup>34</sup>.

Si desume che gli astri, per Anassimandro, non siano corpi celesti quanto piuttosto aria compressa sotto forma di ruote infuocate. I modelli delle ruote che girano e del fuoco che appare attraverso lo spiraglio del mantice costituiscono «due esempi perfetti di analogia tecnica»; parimenti, un notevole progresso ha rappresentato l'illustrazione delle dimensioni e la determinazione dei rapporti di grandezza fra la Luna, il Sole e la Terra e l'aver concepito la Terra sospesa nello spazio ha significato un'evoluzione nell'immagine dell'universo.

Di rilevante importanza, per l'evoluzione dell'immagine del cosmo, è il fatto che Anassimandro avesse concepito un modello meccanico allo scopo di dimostrare dei fenomeni fisici<sup>35</sup>. Il termine *apeiron* si ritrova più volte utilizzato nei poemi omerici: nell'*Iliade* Achille, piange la schiava che gli è stata rapita, davanti al mare che gli appare infinito<sup>36</sup>.

L'infinità temporale dell'*apeiron* si associa all'illimitatezza spaziale e alla nozione di eternità, la quale appare come riserva inesauribile del divenire essendo al di là di ogni qualificazione temporale. Gli esseri naturali "le cose che sono", da esso hanno la loro origine (*genesis*), (termine utilizzato da Omero in riferimento a *Oceano*, padre di tutti gli dei e degli esseri naturali) secondo necessità, *kata to chreon*, "ivi hanno anche la distruzione".

La vastissima letteratura riguardante il celeberrimo frammento di Anassimandro ha fornito una varietà di interpretazioni fra cui quella che rileva un'evidente matrice orfica, rintracciabile dal lessico e dal simbolismo misterico: il dominio del tempo collegato a *Kronos*, la presenza di *Ananke*, la *Necessità*, come pure il tema della colpa e dell'espiazione. Il fatto che i termini lessicali presenti nel frammento siano di carattere giuridico e vengano utilizzati per l'indagine della *physis*, stanno a evidenziare, secondo Werner Jaeger, come la presenza di un linguaggio giudiziario possa condurre a supporre una stretta analogia fra la vicenda cosmica e quella umana, dovuta allo stretto rapporto fra pensiero filosofico e la struttura sociale della *polis*.

Anassimene, ultimo rappresentante della scuola di Mileto, definito da Aristotele un cosmologo, avrebbe considerato la terra come un corpo piatto, come un coperchio che sta sull'aria e che, comprimendola, ne viene a sua volta sostenuta<sup>37</sup>. Teofrasto applicava ad Anassimene

33 Ps. Plutarco, *Stromata*, 2.

34 Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, I, 6, 4; Aezio II, 20, 1; II, 25,1; II, 21, 1.

35 S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 31-32.

36 *Iliade*, I, 455.

37 Aristotele, *De caelo* II, 13, 294 b 13-21: «Secondo l'affermazione di Anassimene e di Anassagora e di Democrito, poi causa del fatto che la Terra rimane ferma è la sua piatezza: difatti la Terra non divide l'aria che le sta sotto, ma la sovrasta a guisa di coperchio, come appunto risulta facciano i corpi che si stendono su una superficie piana. Tali corpi invero, per la resistenza che oppongono, difficilmente si muovono anche di fronte al soffio dei venti. Questa stessa cosa appunto fa la Terra – per la sua piatezza

una variante simile alla formulazione attribuita a Talete in modo che al posto dell'acqua, la Terra è sostenuta dall'aria. Egli attribuisce ad Anassimene la teoria cosmologica secondo la quale tutte le cose sono prodotte per condensazione e per rarefazione dell'aria, secondo un movimento eterno.

Dall'aria che si è solidificata si forma la Terra, così anche il Sole, la Luna e le altre stelle. Anche il Sole è terroso; a causa della rapidità del movimento è diventato un astro incandescente<sup>38</sup> che è immaginato piatto come una foglia, mentre gli astri invertono le loro orbite in quanto vengono respinti indietro dall'aria che si oppone loro<sup>39</sup>.

Eudemo di Rodi afferma che Anassimene avesse per primo scoperto che la Luna riceve la luce dal Sole e il modo in cui avviene l'eclissi. Anche i corpi celesti avrebbero origine dalla terra, dall'umidità che si fa leggera, che evapora fino a diventare fuoco per poi sollevarsi in alto a formare le stelle<sup>40</sup>.

Gli astri sono sostenuti dall'aria come «foglie di fuoco» e «non si muovono al di sotto della Terra, come altri hanno supposto, bensì intorno alla Terra, come se intorno alla nostra testa ruotasse un piccolo berretto di feltro»<sup>41</sup>. Anassimene descrive le stelle fisse, immaginandole come dei chiodi conficcati in un cielo di ghiaccio; a differenza dei miti provenienti sia dalla tradizione orientale che da quella greca secondo i quali il Sole passava di notte sotto la Terra, Anassimene avrebbe invece sostenuto, come tramanda Ippolito, che il Sole di notte si trova nascosto dietro le alture terrestri settentrionali della Terra e che i terremoti sono provocati dalla Terra quando essa è alterata dalla calura e dai rigori del freddo.

L'*aer* infinito di Anassimene, che non corrisponde alla nostra "aria" può essere concepito sotto forma di nebbia, di vapore, di vento, di respiro o individuato nei cambiamenti della temperatura. Come afferma West, la tradizione dell'*arché* di Anassimene ha una sua lunga e lontana provenienza di cui non è facile individuarne le tappe; dal primo monismo sistematico di Talete l'*aer* di Anassimene riprende le caratteristiche dell'Infinito di Anassimandro, considerandolo «illimitatamente esteso tutto intorno al mondo, eterno, in perpetuo moto e divino, o quanto meno padre degli dei»<sup>42</sup>.

Dal frammento di Aezio<sup>43</sup>, Anassimene nell'individuare l'*arché*, principio di tutte le cose da cui tutto deriva in cui tutto si risolve, avrebbe operato un'analogia fra uomo e universo: «come l'anima nostra – egli dice – che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo». Il soffio vitale (*pneuma*) è principio vitale e unificatore sia dell'universo che dell'essere umano che lo «tiene insieme», segno della presenza di un'anima (*psyché*), tema che verrà ripreso in seguito con alcune varianti da Diogene di Apollonia.

In conclusione la scuola ionica ha elaborato un pensiero proto-scientifico, con enunciazioni teoriche che oltrepassavano le necessità pratiche, da cui avevano avuto origine: l'esigenza di una scienza della navigazione dovuta all'estensione del commercio marittimo milesio, la

---

nei confronti dell'aria che sta sotto. L'aria allora, non trovando uno spazio sufficiente per spostarsi, rimane immobile e compressa, per la parte che sta sotto la Terra, come l'acqua nelle clessidre».

38 Ps. Plutarco, *Stromata*, 3.

39 Aezio, II, 22,1 e 23,1.

40 Simplicio, *Commento alla Fisica*, 24, 26.

41 Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, I, 7, 1-8.

42 M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., p. 144.

43 Aezio, I, 3, 4.

necessità di localizzare isole, porti, fiumi, di calcolare le distanze costruendo carte e mappe, elaborando sia un'astronomia che una cosmologia.

Una "rappresentazione intellettuale" modificata, migliorata e corretta che rimane riferimento costante nelle speculazioni fino a Platone e a cui lo stesso Democrito, pur infrangendola, vi fece ricorso. I Milesii avevano avuto modo di attingere a un'educazione che aveva come sfondo Omero ed Esiodo<sup>44</sup>.

Esiodo ha segnato un orientamento nello sviluppo della riflessione filosofica nell'affrontare il tema del divenire, a cui non si sottrae neppure la divinità dal momento che la nozione stessa di creazione *ex nihilo* non rientra nella visione del mondo dell'antica Grecia. L'originaria esistenza del *Chaos* non ha bisogno di spiegazioni e tutti gli esseri che ne seguono, nati per generazione spontanea o per accoppiamento sono soggetti al mutamento. La linea del divenire esiodeo va da forme oscure verso forme sempre più ordinate e perfette, fino al trionfo del regno di *Zeus* e con lui dell'armonia olimpica. Nelle *Opere e giorni*, nel mito delle stirpi, il genere umano percorre una strada inversa, dall'età dell'oro, età di felicità e di benessere, l'umanità approda all'età del ferro, attraverso una linea discendente che non contempla alcuna possibilità di riscatto.

Sia nella *Teogonia* che nelle *Opere e giorni* emergono temi di carattere già schiettamente filosofico, quali l'esistenza del male, del dolore del mondo fino alla giustificazione del governo degli dèi. Jaeger rileva come da un lato la riflessione sull'esistenza umana, dall'altro la teologia, siano strettamente connesse con l'ordinamento naturale del mondo, mettendo in guardia dal non confondere la nozione di caos esiodeo con il disordine e la confusione; parimenti anche l'antitesi *chaos/kosmos* sarebbe, secondo Jaeger, un'invenzione moderna<sup>45</sup>.

Esiodo, richiamandosi a norme universali e volendo conferire alla molteplicità dei fenomeni una spiegazione genetica, partendo da un caos primordiale, appare come un vero e proprio precursore della riflessione filosofica, nel suo passaggio dal *mythos* al *logos*.

Gli Ionici riprendono l'immagine di un universo che ha avuto una sua origine e un suo inizio temporale, escludendo la provenienza dal nulla; l'universo non rimarrà uguale a se stesso nel corso del tempo, esso sarà soggetto al divenire e perirà, ma non nel senso di un ritorno al nulla assoluto, quanto di un ritorno a quel qualcosa di immutabile da cui l'universo ha tratto origine, secondo l'idea di ciclicità che ha costituito il carattere distintivo della riflessione filosofica e dell'immagine della temporalità proprie del pensiero greco antico<sup>46</sup>.

44 E.A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Bari 1996, pp. 99-100.

45 W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 15-16.

46 E. Berti, *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 4-5.



---

Livio Rossetti

## COMINCIARE A MISURARE IL COSMO

**ABSTRACT:** *Beginning to Measure the Cosmos. The Accuracy of which Thales Was Able and the Sun “as Wide as a Human Foot” (Heraclitus)*

Thales is said to have undertaken several very special measurements. This paper deals with two of them: the news that, unexpectedly, seasons differ in length; the apparent diameter (angular width) of sun and moon. A special attention is paid to the probable performance strategies. A related topic, dealt within § 4, is Heraclitus' claim that the size of the sun is that of a human foot. It is argued that, in all likelihood, this famous sentence is but a parody of one of these accomplishments by Thales, his 1/720 (Diog. Laert. I 24). Some further remarks (§ 5) deal with the evidence about Thales' celebrity among his contemporaries.

As to the overall meaning of his seminal work, it will be argued that the traditional portrayal of Thales is not worth being maintained, since Thales the investigator has much greater merits than those commonly ascribed to him.

**Key words:** Thales, Heraclitus, Presocratic Science, Astronomy

### 1. *Sulle tracce di Talete (e degli altri maestri di Mileto)*

Ho letto, di recente, che «il salto concettuale dalla Terra-piatta alla Terra-corpo-finito che galleggia nello spazio è gigantesco e difficile. Lo prova il fatto che non ci sono arrivati i Cinesi in venti secoli di Istituto astronomico imperiale e non ci è arrivata nessun'altra civiltà»<sup>1</sup>. Queste poche righe hanno il merito di riconoscere meriti straordinarissimi non alla scienza occidentale in genere, non all'astronomia passata attraverso Copernico Galilei e Newton, non all'astronomia di Eratostene Ipparco e Tolomeo ma, come si dovrebbe sapere<sup>2</sup> e come spero di chiarire ulteriormente, all'insegnamento dei maestri di Mileto. Non senza motivo. In gioco è quella precomprensione dei presocratici che il secolo XX ci ha trasmesso come un patrimonio ormai definitivamente acquisito, con gerarchie sulle quali si presume che non abbia senso ritornare (intendendo che sarebbe fatica vana pretendere di ripensarle e modificarle): è definitivamente acquisito che Democrito è stato un grande, mentre Talete è stato tutt'al più un precursore; che Parmenide è stato un grande, ma unicamente per la dottrina sull'essere; che Anassimandro si è occupato di *apeiron* e di poco altro, salvo a consegnarci un frammento altamente filosofico; che la scienza greca è eminentemente ellenistica; che l'apporto dei Presocratici è pesantemente condizionato dalla loro propensione a (o necessità di) fare a meno della matematica... Ma non è esattamente così che stanno le cose, e con questo articolo, che

---

1 C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2011, p. 52.

2 Intendo dire che il dettaglio in questione è arcinoto, solo che suole passare inosservato, quasi che si trattasse di una doxa da dimenticare.

verte sul solo Talete, avrei la pretesa di ridiscutere alcuni (certamente solo alcuni) di questi schemi comunemente accolti. È pur vero che ad elaborare un articolato sapere astronomico si è dedicato in misura molto maggiore Anassimandro<sup>3</sup>, ma il sapere cosmologico di Talete non è così immediatamente intuitivo e tende ancora a soffrire grandemente di quel processo di ipersemplicificazione al quale è stata sottoposta la sua immagine durante molti secoli. In questo esordio del terzo millennio si nota, è vero, un'apprezzabile ripresa degli studi di settore<sup>4</sup>, ma, quando si tratta di identificare correttamente i meriti di Talete, si avvertono ancora serie difficoltà e resistenze, nonché la tendenza – anch'essa ricorrente, ma che ritengo di non poter condividere – a presumere che, nel suo caso, tutto o quasi tutto debba rimanere nell'indeterminato, per carenza di informazioni sufficientemente precise.

Osservo, per cominciare, che Talete risulta essersi distinto, in particolare (quantunque non in maniera esclusiva), come maestro in misurazioni, alcune delle quali dotate di speciale rilevanza ai fini della costituzione di un primo nucleo di conoscenze astronomiche<sup>5</sup>. Fonti universalmente note ci fanno sapere che egli trovò il modo di misurare l'altezza delle piramidi, di misurare la distanza delle navi dalla costa, di misurare l'ampiezza apparente di Sole e Luna, di misurare la durata esatta dell'anno solare e delle stagioni – meravigliandosi nel constatare che queste cadenze trimestrali presentano alcune irregolarità quanto alla durata – e così pure di stabilire con precisione quanti giorni dopo l'equinozio di autunno le Pleiadi scompaiono definitivamente alla vista (dei milesii).

È sufficiente concentrarci su questo gruppo di informazioni e confrontarle con ciò che sappiamo sul conto di qualunque altro presocratico per giungere alla conclusione che Talete fu un intellettuale molto diverso da quelli che si sono affermati in seguito, anche solo a Mileto, perché nessun altro si è caratterizzato così nettamente per aver impostato ed eseguito una intera e geniale serie di misurazioni che, oltretutto, si distinguono per il fatto di ricercare (e raggiungere) una effettiva precisione del risultato, di dar luogo non a un sapere strutturato e più o meno comprensivo sul mondo (alla maniera di Anassimandro), ma ad una serie di

3 L'argomento è stato oggetto di non pochi contributi recenti, fra i quali R. Hahn, *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany NY 2001; J.-F. Corre, *Le gnomon d'Anaximandre*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 28, 2, 2010, pp. 3-31; D.L. Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*, Springer, New York 2011; C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, cit.; G. Wöhrle, *Die Milesier: 2. Anaximander und Anaximenes*, De Gruyter, Berlin 2011.

4 Si segnalano F. Marcacci, *Talete di Mileto tra filosofia e scienza*, Perugia 2001 ([http://www.flaviamarcacci.it/documenti/varie/tesi\\_talete\\_marcacci\\_2001.pdf](http://www.flaviamarcacci.it/documenti/varie/tesi_talete_marcacci_2001.pdf)); P. O'Grady, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Aldershot, Ashgate 2002; D. Panchenko, *Thales and the Origin of Theoretical Reasoning*, Athens 2005 [in greco]; S.A. White, *Milesian Measures: Time, Space, and Matter*, in P. Curd-D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 89-133; G. Wöhrle, *Die Milesier: 1. Thales*, De Gruyter, Berlin 2009 e, *si parva licet* (etc.), L. Rossetti, *Gli onori resi a Talete dalla città di Atene*, in «Hypnos», 27, 2011, pp. 205-221.

5 S.A. White, *Milesian Measures: Time, Space, and Matter*, cit., pp. 91 e ss. propone una utile lista di dodici diversi fenomeni, dieci dei quali di carattere astronomico, che si presume siano stati approfonditi da Talete. Dal loro esame emerge, egli scrive, «a broad, coherent, and largely credible picture of Thales as a pioneer in the reliable measurement of time who counted and correlated periodic astronomic cycles».

investigazioni, e investigazioni in campi molto diversi tra loro (ad esempio tipi molto diversi di distanze spaziali e di intervalli temporali); investigazioni che in molti casi si configurano come autentiche – e ambiziose, o addirittura memorabili – sfide intellettuali. Queste sue investigazioni sono anche profondamente estranee alla vita ordinaria, così estranee da richiedere spiegazioni. Di conseguenza dobbiamo presumere, credo, che Talete abbia avuto bisogno, e non una sola volta, di adoperarsi non poco per far capire ai suoi concittadini che era impegnato in una indagine non insensata e non necessariamente velleitaria, e così pure per far conoscere ed apprezzare il risultato di volta in volta raggiunto.

A noi non è pervenuta nessuna traccia di sue esposizioni orali o scritte<sup>6</sup>, apprendiamo però che egli seppe rilevare l'analogia tra la "pietra di Magnesia" e l'ambra strofinata (manifestano la stessa capacità di provocare effetti visibili: l'attrazione, l'induzione a spostarsi, l'induzione a rimanere attaccati e così via), arrivando a inferirne che gli oggetti inanimati (*apsuchoi*) non dovrebbero essere propriamente e totalmente inanimati come il nome lascerebbe intendere (Diog. Laert. I 24). Qui mi basti rilevare che queste considerazioni costituiscono la traccia (la punta dell'iceberg) di un ragionamento, di una argomentata esposizione o lezione che Talete verosimilmente fece. In ogni caso la natura delle indagini da lui condotte ci lascia capire che Talete ebbe assolutamente bisogno di corredare le sue misurazioni con una intera serie di considerazioni o spiegazioni, se non altro perché molte delle sue quantificazioni sono state tali da aprire orizzonti fortemente innovativi (spesso anzi, impensati). Osservo infine, e sempre in via preliminare, che il sorprendente ardimento di certe sue 'misurazioni' e degli insegnamenti che ad essi vennero necessariamente collegati ci aiuta a capire come mai egli abbia potuto raggiungere livelli alti di notorietà mentre era ancora in vita (*infra* § 5).

Nasce anzitutto da queste considerazioni d'ordine generale il sospetto che la figura di Talete sia stata seriamente sottovalutata e ingiustamente confinata in un angolo.

## 2. Talete alle prese con le 'parti' del ciclo annuale

Ciò premesso, propongo di concentrare l'attenzione sulla notizia concernente l'ineguale lunghezza delle stagioni. Il quadro delle fonti può così essere riepilogato: molti autori antichi ci dicono che Talete ha calcolato con precisione la durata di anno e parti di anno (solstizi, equinozi, mesi), e proprio per questo egli poté riportare la data del tramonto delle Pleiadi a uno di questi eventi trimestrali; inoltre due fonti, Teone di Smirne ed Erone<sup>7</sup>, riferiscono che, secondo Eudemo, Talete scopri (o almeno fu il primo a scoprire/segnalare) *tēn kata tas tropas autou periodon, hōs ouk aiei sumbainei*, «la durata delle sue *tropai* (le *tropai* del sole), che non è sempre la stessa»<sup>8</sup>. Osservo, per cominciare, che quest'ultima informazione è di

- 
- 6 Quanto meno, nessuna traccia dei ragionamenti da lui proposti a corredo delle misurazioni effettuate.  
7 Si tratta di 11 A 17 DK = Th 167 W. e, rispettivamente, Th 93 W., omissi in DK. Qui e in seguito le fonti vengono identificate anche in base all'edizione Wöhrle dei tre più noti maestri di Mileto (2009 e 2011). Nella numerazione Wöhrle Th sta per Thales, Ar per Anaximander, As per Anaximenes.  
8 Intendere nel modo indicato è necessario perché non è vero che le *tropai* "non capitano sempre", e nemmeno che variano di anno in anno. D'altronde è forse concepibile che, per effetto di ripetuti errori dovuti a mera imprecisione, Talete sia arrivato alla conclusione (erronea) che le *tropai* non hanno luogo con regolarità? Sarebbe davvero troppo!

un tipo molto speciale: non si può interpretare in molti modi, né fraintendere (gode cioè di grande stabilità semantica), non si presta a fungere da supporto per qualche tesi altrui, ed è ascritta al solo Talete. Di conseguenza ha titolo ad essere considerata affidabile. Per di più, in questo caso l'informazione proviene da un autore, Eudemo, che sappiamo essersi ampiamente occupato del sapere di Talete. Di conseguenza difficilmente potremmo chiedere di più per poterla considerare credibile<sup>9</sup>.

Apprendiamo dunque che Talete non si limitò a fissare – come altre fonti precisano – la durata complessiva dell'anno solare in 365 giorni, dunque con una precisione più che apprezzabile, nonché l'esatta collocazione di solstizi ed equinozi nel ciclo annuale. Egli fu capace, inoltre, di notare che le *tropai* (i solstizi) non hanno luogo a intervalli uniformi. In teoria egli avrebbe potuto fare questo semplice ragionamento: se l'anno dura 365 giorni, il numero dispari comporta che un semestre debba per forza durare un giorno di più o di meno dell'altro (e resterebbe da capire quale dei due sia più lungo). Che egli possa essersi limitato a questo è tuttavia improbabile. Più di una considerazione ce lo fa pensare.

Osservo, per cominciare, che le differenze nella durata diventano vistose solo quando si considerano gli intervalli trimestrali: gli astronomi ci dicono che si va da un minimo di 89 a un massimo di 94 giorni; per di più la differenza più cospicua è quella che intercorre fra il trimestre giugno-settembre e il trimestre settembre-dicembre<sup>10</sup>. Pertanto è quanto meno verosimile che l'espressione *hōs ouk aiei sumbainei* si riferisca proprio a questa anomalia vistosa e ricorrente, ma probabilmente estranea alla cultura astronomica anteriore così come a quella babilonese ed egizia. Del resto, la sola considerazione della differenza tra 182 e 183 giorni (posto che fosse già questa, e che sia stata non rilevata ma dedotta) non avrebbe fatto parlare di sé in quanto sarebbe passata per un innocuo truismo.

Ma è la stessa testimonianza offerta da Plinio (11 A 18 DK = 12 A 20 DK = Th 106 e Ar 44 W.) a darci la chiave. Infatti Plinio riferisce che sulla data del tramonto mattutino delle Pleiadi sono state manifestate opinioni diverse: Esiodo – che menziona le Pleiadi in *Op.* 383

- 
- 9 Segnalo inoltre le considerazioni offerte da S.A. White, *Milesian Measures: Time, Space, and Matter*, cit., p. 93. Una recente (e meditata) indagine sulle fonti per la conoscenza di Talete e sulla loro attendibilità figura in D. Panchenko, op. cit., nel capitolo «How do we know about Thales?». La sua competente rassegna delle evidenze tralascia però un aspetto che, a mio avviso, è decisivo (in realtà ne tiene conto, ma non in generale, solo quando difende l'attendibilità della notizia riguardante la previsione di una eclissi). Si tratta dello speciale status che hanno informazioni come questa. Specialmente nel caso di Talete e di Anassimandro, sono state tramandate numerose informazioni dotate di autonoma capacità di sopravvivere e circolare senza subire alterazioni, manipolazioni o fraintendimenti. Se una di queste concerne l'ineguale durata delle stagioni, un'altra è ravvisabile nella notizia che, secondo Anassimandro, la Terra ha la forma di un cilindro o rocchio di colonna. Sono notizie che, oltre ad avere attitudine a fissarsi nella memoria di molti, non si prestano ad essere manipolate in alcun modo. Di conseguenza esse godono di una stabilità semantica paragonabile a quella di cui gode, per esempio, la nozione di Minotauro. Pertanto, quando si verificano queste condizioni, la notizia giunta fino a noi ha titolo ad essere ritenuta affidabile anche a prescindere dall'intermediazione di Aristotele, Teofrasto e/o Eudemo, perché comprendiamo che si tratta di una informazione che non potrebbe essere stata inventata né manipolata, tanto più se la notizia viene associata in modo pertinente a una e una sola persona.
- 10 J.-F. Corre, *Le gnomon d'Anaximandre*, cit., mi fa notare che la durata dei trimestri solari è in grado di subire variazioni significative nel corso di 2500 anni. Pertanto la differenza tra 89 e 94 giorni, riferita ai tempi di Talete, è meno sicura di quanto si possa pensare. Mi duole dover riferire queste indicazioni senza fare in tempo a tenerne conto.

ss. e di nuovo nei fr. 288-290 M.-W. (tre brevi *excerpta* preservati in Athen. XI 80, 491cd) – avrebbe avuto occasione di precisare inoltre che le Pleiadi tramontano allorché ‘finisce’ l’equinozio di autunno, Talete avrebbe detto invece che esse tramontano 25 giorni dopo l’equinozio, Anassimandro 31, Euctemone 44 ed Eudosso 48 giorni dopo. Esiodo mostra dunque di trattare l’equinozio (di autunno) non come un evento puntuale ma come un evento che si protrae per giorni o settimane, mentre Talete pensa già chiaramente ad una data precisa, così da poter poi stabilire che le Pleiadi ‘tramontano’ 25 giorni dopo tale data. A sua volta Anassimandro avrebbe effettuato un nuovo accertamento e stabilito che l’intervallo tra i due eventi non è di 25 ma di 31 giorni.

Si conferma, con ciò, che Talete ebbe modo di manifestare un interesse conoscitivo non solo per i solstizi ma anche per gli equinozi, ed è probabile che egli non si sia limitato a prevedere le due *tropai* semestrali (indicando la data in cui sarebbero avvenute: così riferisce Diogene Laerzio in I 23) ma si sia adoperato per estendere conteggio e previsione anche agli equinozi, col risultato *involontario* di notare poi anche queste irregolarità ricorrenti. Capiamo inoltre perché egli ha “lavorato” in particolar modo sull’equinozio autunnale: perché, oltre a datare i due eventi (equinozio e tramonto delle Pleiadi) e precisare la durata dell’intervallo tra l’occorrenza del primo e l’occorrenza del secondo, gli è accaduto di constatare che almeno questo particolare equinozio non ha luogo in data equidistante dai solstizi, ma “ritarda” di due giorni.

Se questo è accaduto, a Talete si deve ascrivere il merito di aver realizzato un inequivocabile e netto progresso rispetto alle conoscenze disponibili all’epoca, e dobbiamo presumere che, a tale scopo, egli si sia ben organizzato per condurre osservazioni sistematiche durante alcuni anni consecutivi. A sua volta, la rilevazione dell’incostanza degli intervalli – o almeno del singolare ritardo di uno dei due equinozi – non può non aver suscitato in lui la più grande meraviglia e, inizialmente, il dubbio che ciò potesse dipendere da un mero errore nei calcoli. È ragionevole presumere, pertanto, che egli abbia ripetuto i conteggi durante più anni e che il momento in cui venne raggiunta la certezza sul conto delle differenze di durata possa aver avuto un grande effetto rassicurante sul buon esito delle misurazioni effettuate (ed essersi quindi tradotto in una cospicua fonte di notorietà e credibilità per lui e per il suo singolarissimo sapere). Di ciò abbiamo una conferma indiretta, del resto, nella competizione tra *sophoi* che sembra essersi determinata in fatto di giorni intercorrenti fra l’equinozio di autunno e il tramonto delle Pleiadi.

Del resto, questo *ouk aiei sumbainei* costituisce un dettaglio memorabile anche perché Talete risulta essersi interessato ad almeno un’altra anomalia cosmica, l’eclissi di Sole, sempre che egli sia del tutto estraneo ad una terza congettura molto speciale (l’irregolare durata del novilunio, su cui v. più avanti, fine del § 4). Ha risalto, inoltre, la sua capacità di costruire un vero sapere su materie molto difficili, ossia la capacità di concepire un obiettivo di carattere conoscitivo, di mettere a punto una metodica specifica allo scopo di raggiungere quel particolare obiettivo e di riuscire nell’impresa, ottenendo di venire a sapere, pervenire cioè a conoscere, in modo non aleatorio, cose che riguardano, nientemeno, le regole di funzionamento del cosmo nel suo insieme.

Per tutte queste ragioni ha senso prestare attenzione anche alla dimensione esecutiva dell’individuazione di solstizi ed equinozi. Capiremmo ben poco della scoperta di Talete, infatti, se non potessimo farci almeno un’idea di come egli poté pervenire al risultato che

fece notizia. Osservo, per cominciare, che l'individuazione della data delle *tropai* primarie (solstizio d'inverno e solstizio d'estate) presuppone il ricorso allo gnomone, che però non serve quando si tratta di individuare la data degli equinozi<sup>11</sup>. Proviamo dunque a identificare le probabili caratteristiche dei due procedimenti.

La rilevazione delle posizioni dell'ombra è verosimile che abbia comportato l'impiego di una o più strutture rigide (pelli conciate?) da collocare in prossimità dello gnomone per poter annotare su di esse, senza fare confusione, il punto minimo raggiunto dall'ombra giorno per giorno, cioè anche prima e dopo l'occorrenza della *tropē*<sup>12</sup>. L'operazione avrà richiesto anche l'impiego di qualche collaboratore esperto, visto che difficilmente Talete avrà voluto o potuto fare tutto da solo, e così pure il ricorso a qualche forma di validazione delle annotazioni. Che poi Talete abbia costituito questa équipe a sue spese, da privato cittadino, in un contesto istituzionale non comparabile con quello egizio o mesopotamico, è eventualità poco meno che ovvia, dato che la *polis* greca non esprimeva nulla di assimilabile all'articolato *entourage* delle caste sacerdotali o delle grandi monarchie.

È possibile che alcuni di questi aspetti *non* abbiano fatto parte dell'impresa? Assai difficilmente, a mio avviso, data la notevole precisione degli accertamenti effettuati. Pertanto, anche ipotizzando che Talete si sia fondato sulle esperienze di calcolo osservate in Egitto o altrove, ha senso presumere che egli abbia ricercato livelli di precisione ancora più alti. Del resto le risultanze di sperimentazioni effettuate da altri, per quanto utili, non poterono certo essere di aiuto allo scopo di stabilire che *ouk aiei sumbainei*.

Consideriamo ora la fissazione degli equinozi. Se anche questa operazione è avvenuta (e sembra che sia avvenuta), come può essere stata impostata e condotta? Mi fa notare il Cerri che Talete avrebbe anche potuto riprodurre a Mileto le tecniche di osservazione verosimilmente adottate dai sacerdoti egizi e dunque registrare su una superficie dura l'ombra più corta e più lunga di tutte, cioè l'ombra raggiunta dallo stesso oggetto duro ed acuminato il giorno dei due solstizi a mezzogiorno, poi individuare il punto esattamente intermedio e osservare quando, in prossimità degli equinozi, l'ombra lambisce esattamente il punto intermedio. In tal caso la soluzione sarebbe stata semplice e non aleatoria. Bisogna dire però che questa sarebbe stata una rilevazione solo indiretta, solo inferenziale, dunque non così affidabile come una rilevazione diretta della uguale durata di giorno e notte. Pertanto la congettura confidenzialmente avanzata dal Prof. Giovanni Cerri si potrebbe considerare del tutto affidabile solo se *non* fosse entrato in gioco l'*ouk aiei sumbainei* di cui sopra. Di un accertamento diretto si poté avvertire l'esigenza, invece, per desiderio di comprovare (e validare) il sospetto che *ouk aiei sumbainei*, che le distanze intercorrenti tra questi eventi trimestrali presentano delle innegabili differenze di durata.

Ma una rilevazione diretta è ben problematica, anzitutto per la non trascurabile dimensione stipulativa che comporta. Infatti cosa si deve intendere precisamente per comparsa e

11 In contrario J.-F. Corre, op. cit., che però non si riferisce a Talete. Per parte mia osservo che la possibilità teorica di usare lo gnomone allo scopo di fissare la data esatta dell'equinozio non potrebbe garantire che Talete seppe accorgersene e sfruttarla. Per potersene accorgere si richiedono, del resto, registrazioni sistematiche e una lunga consuetudine.

12 Per poter indicare il giorno in cui la *tropē* ha avuto luogo, si richiede di accertare che la *tropē* non ha avuto luogo né il giorno prima né il giorno dopo. Il dettaglio diventa tanto più importante se si sospetta una irregolare (ancorché costante) durata degli intervalli.

scomparsa del sole? comparsa di un barlume o comparsa del sole pieno? riferimento al sole che sorge e tramonta sul mare, con l'osservatore che, in prossimità della riva, si colloca approssimativamente sulla linea dell'acqua, cioè ad altezza zero dalla superficie del mare? Non deve essere stato facile individuare i due soli giorni, due su 365, dei quali si possa dire che sono stati caratterizzati da un periodo diurno e da un periodo notturno di pari durata. Anche queste considerazioni invitano a presumere che l'accertamento diretto, se ebbe luogo, dovette richiedere un più che apprezzabile investimento alla ricerca di soluzioni e di accorgimenti appropriati.

Se lo strumento base della misurazione fosse stato, per esempio, la clessidra ad acqua, sarebbe stato necessario adottare accorgimenti quali i seguenti:

- collocare le clessidre in prossimità della riva, in modo che la segnalazione vocale del momento tipico fosse virtualmente immediata;

- effettuare la rilevazione in una posizione così favorevole da permettere l'osservazione sia del sorgere sia del calare del sole sul pelo dell'acqua (forse sul margine sud o nord di una qualche isoletta dell'Egeo);

- utilizzare come recipiente superiore un contenitore piuttosto piccolo e versarvi sempre nuova acqua, in modo che la pressione dell'acqua in uscita non conoscesse variazioni importanti<sup>13</sup>;

- predisporre, come recipienti inferiori, due grandi contenitori uguali, riservandosi di far confluire tutta l'acqua notturna nell'uno e tutta l'acqua diurna nell'altro allo scopo di comparare il livello raggiunto.

Comunque si sia svolto realmente il processo di rilevazione – l'eventualità del solo procedimento indiretto non può essere esclusa – è verosimile che Talete si sia avvalso di un manipolo di collaboratori addestrati e affidabili e di una metodica piuttosto precisa. Infatti l'operazione è di per sé semplice, ma la dislocazione dell'impianto in punti "strategici" e l'accuratezza del procedimento avrebbero fatto la differenza.

Osservo infine che complicata dovette essere anche l'elaborazione di una metodica nell'eguire i conteggi relativi ai giorni intercorsi fra una intera serie di intervalli tra solstizi ed equinozi, conteggi da effettuare per più anni, con allestimento di oggetti durevoli su cui annotare quanto dura ciascun trimestre e adozione di specifiche precauzioni allo scopo di evitare i possibili errori – rischio non da poco, se si considera la ripetitività e relativa semplicità di annotazioni che dovevano necessariamente protrarsi per alcuni anni.

Ciò che in tal modo prende forma è una cosa decisamente rara: un procedimento investigativo consapevole, opportunamente pensato e predisposto, retto da una strategia, che sembra avere tutti i crismi della scientificità, perché il suo scopo è rigorosamente conoscitivo (organizzarsi a dovere per riuscire a capire una cosa precisa riguardante il cosmo: i tempi del Sole). Infatti nulla suggerisce che sia stato accordato spazio anche a sovrastrutture magiche, fantasie mitologiche o comunque tradizionali o interessi impropri in grado di incidere sulla procedura inquinandola. Inoltre, per quanto è dato sapere, ai fini di una ricerca così particolare<sup>14</sup> le sperimentazioni effettuate in Egitto o in Mesopotamia non poterono risultare parti-

13 Guido Calenda mi segnala che tuttora, nei laboratori idraulici, la portata costante è ottenuta assicurando che nel recipiente superiore ci sia sempre trascinamento.

14 Ciò che mi impressiona è l'organizzazione, l'elaborazione di un progetto con annessa individuazione

colarmente rilevanti e tanto meno decisive. Se dunque le osservazioni sono state impostate e condotte da Talete senza poter contare su modelli o precedenti davvero specifici – e questo sembra essere il caso – allora siamo in presenza di un’ autentica conquista dell’ umanità.

Pure interessante è notare (a) l’ evidente analogia tra l’ osservazione della propria ombra allo scopo di calcolare l’ altezza delle piramidi e il ricorso allo gnomone per individuare le date dei solstizi; (b) la rilevanza sociale di queste lunghe operazioni di misurazione dell’ ombra e misurazione del tempo, operazioni prolungate, che non possono non aver eccitato la curiosità dei concittadini e, quindi, contribuito alla notorietà di un così singolare investigatore; (c) l’ esigenza di rendere conto di un sapere che, con grande facilità, poté passare per incomprensibile, oltre che per una cosa sommamente inutile; (d) l’ assoluta unicità della condizione in cui deve essersi trovato Talete e la conseguente necessità di rendere ragione di ciò che faceva, di ciò che ricercava e di ciò che credeva di scoprire.

### 3. Misurare il Sole (e/o la Luna)

Passiamo ora alla misurazione di quella grandezza che, nella nostra terminologia, va sotto il nome di ampiezza angolare di sole e luna. La decisione di provare a misurare la loro grandezza apparente presuppone, credo, la rinuncia ad ogni tentativo di stimare l’ ampiezza assoluta (e/o la distanza) di questi astri, operazione giudicata impraticabile. Che Talete si sia cimentato nella misurazione della sola ampiezza angolare, e che il suo tentativo abbia avuto un successo considerevole, emerge invece nitidamente dalla nozione di “settecentovesima parte del circolo (cioè dell’ orbita) solare” (*tou heliakou kyklou [...] heptakosioiston kai eikoston meros*)<sup>15</sup> che incontriamo in Diogene Laerzio (11 A 1.24 DK = Th 237.24 W.). Infatti è sufficiente sapere che l’ ampiezza angolare effettiva di Sole e Luna si avvicina davvero molto al mezzo grado per concludere che la notizia non si prestava in alcun modo ad essere contraffatta.

Un dettaglio che io stesso (come altri<sup>16</sup>) ho a lungo ritenuto trascurabile è la specifica *tou heliakou kyklou*. Mi riferisco al fatto che, invece di parlare della 720° parte del cerchio (di qualunque cerchio) qui si parli della 720° parte del cerchio *solare*, come se fosse ovvio che il Sole seguisse un percorso circolare attorno alla terra (un percorso che di notte prosegue sotto la Terra). Questa idea viene però solitamente ascritta al solo Anassimandro e trattata

---

di svariate azioni funzionali e sinergiche (altrimenti il tasso di approssimazione avrebbe impedito di notare che le durate da trimestre a trimestre sono variabili). Operazioni del genere suppongono una riflessione molto specifica, e oso presumere che una squadra di collaboratori dei sacerdoti egizi non sarebbe stata mobilitata in funzione di obiettivi così particolari e così precisi.

15 Il dubbio di S.A. White, *cit.*, p. 99 secondo cui «the text (Diog. Laert. I 24) is too elliptical or corrupt to tell what the ratio relates: sizes, distances, circuits, or periods» mi pare eccessivo, anzitutto perché non sono molte le grandezze che si prestano ad essere confrontate con il tragitto del sole e a poter dare come risultato 1/720 (ce n’ è solo una); in secondo luogo perché, come viene riferito nel prosieguito, anche Apuleio, nel riferire un significativo aneddoto su Talete, parla esplicitamente di relazione tra circolo (o orbita) solare e grandezza del Sole.

16 L’ eventualità che Talete abbia potuto teorizzare la sfericità della Terra viene esaminata da molti punti di vista in P. O’Grady, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, *cit.*, pp. 95-101, ma nulla viene detto intorno al “dettaglio” in questione.

come un'idea altamente innovativa di quest'ultimo (così anche Rovelli nel passo riportato all'inizio di queste note). Ma il dettaglio che figura in Diogene Laerzio invita a sospettare che un così decisivo passaggio sia stato compiuto da Talete *prima* del suo allievo, tanto più che di circolo solare parla anche Apuleio allorché porta il discorso sulla misurazione dell'ampiezza angolare (*comprobavi, quoties sol magnitudine sua circum quem permeat metiatur: 11 A 19 DK = Th 178 W.*). Data la convergenza delle due fonti, è quanto meno ipotizzabile attribuire a Talete la paternità di una delle idee più straordinarie di tutti i tempi: l'idea, ripresa e rilanciata da Anassimandro (poi da Parmenide) che il Sole potesse passare *sotto* la Terra.

Ciò premesso, giunge il momento di chiedersi come Talete possa essere arrivato ad un accertamento non intuitivo e con un tasso sorprendentemente alto di precisione. L'accertamento presenta una evidente difficoltà per il fatto che l'angolo da misurare è molto piccolo (intorno al mezzo grado) e di conseguenza la comparazione con il cerchio (o, in ipotesi, con un semicerchio) è strutturalmente esposta a gravi rischi di inesattezza. Non senza motivo Wasserstein e O'Grady hanno sottolineato che il ricorso all'osservazione dell'ombra durante gli equinozi, combinata con la rilevazione e comparazione dei tempi (calcolo del breve intervallo di tempo occorrente per la comparsa del disco solare o lunare – circa mezzo minuto – e confronto con la durata delle 24 ore) con l'ausilio della clessidra può dar luogo unicamente a dati molto approssimativi<sup>17</sup>. Si possono immaginare delle procedure alternative? Può essere interessante soffermarsi sull'ipotesi di un frazionamento progressivo del cerchio, alla ricerca della frazione giusta: 1/2, 1/4, 1/8 etc. fino a 1/512 e 1/1024. Dopotutto, all'epoca si realizzavano colonne in pietra dotate di scanalature che ancora sorprendono per la loro notevole regolarità e si usavano ruote dotate di "raggi" disposti con non minore regolarità, per cui siamo autorizzati a postulare in Talete una discreta familiarità con il cerchio e le frazioni di cerchio, solo che, nel caso specifico, quella rimane una risorsa non abbastanza duttile, quindi non abbastanza funzionale: anche se, ad es., si fosse effettuato un calcolo partendo dall'esagono, i frazionamenti successivi avrebbero dato luogo, tutt'al più, alla cifra di 1/762. La circostanza invita a pensare che Talete abbia potuto prendere coscienza della necessità di accantonare il processo per frazionamento, optando per la ricerca di una diversa e più appropriata modalità di accertamento.

Ne deduco che la misurazione venne affrontata in maniera molto più diretta: non ricercando la frazione di angolo più prossima, non cercando di stimare il tempo necessario per la comparsa del Sole, ma ricorrendo direttamente al diaframma e alla possibilità, per l'osservatore, di dire «visto da qui, il diaframma che corrisponde meglio di tutti alle dimensioni apparenti del disco solare (e lunare) è questo». Un oggetto materiale che funga da preciso equivalente del disco solare avrebbe avuto una ben diversa attrattiva e avrebbe potuto fornire quel dato certo, preciso e quantificabile che ben difficilmente si sarebbe potuto acquisire ricorrendo ad altre strategie.

Supponendo che Talete si sia orientato in tal senso, due procedimenti sono ipotizzabili:

17 «The observation was to be undertaken *aequinoctiali die*, a natural condition, since only on that day would there be no distortion through the difference between the ὄραι καίρικαί and the twenty-fourth part of the period between one sunrise and another» (A. Wasserstein, *Thales' Determination of the Diameter of the Sun and the Moon*, in «Journal of Hellenic Studies», 75, 1955, pp. 114-116). Cfr. anche P. O'Grady, *cit.*, pp. 150-155, ad avviso della quale il dato fornito da Diogene Laerzio deve ritenersi «not impossible, but [...] too exact» (p.154).

- il ricorso a un diaframma (circolare o rettangolare<sup>18</sup>) concepito come fisso tanto nelle dimensioni quanto nella collocazione. In tal caso, sarebbe spettato all'osservatore di disporsi alla distanza giusta, così da ottenere che il diaframma coprisse l'astro con un massimo di precisione, per poi calcolare, con non minore precisione, la distanza che dall'occhio dell'osservatore va al (centro del) diaframma. Questa distanza, espressa da una corda e combinata con l'ampiezza del diaframma, avrebbe permesso di identificare in modo certo il sottilissimo triangolo avente un angolo di circa 30°;

- in alternativa, si può ipotizzare che venisse fissata una distanza convenzionale tra diaframma ed osservatore. In tal caso, si sarebbe trattato di 'lavorare' sul diaframma fino a realizzarne uno in grado di coprire il disco solare con la massima precisione<sup>19</sup>, dopodiché, di nuovo, sarebbero state possibili identificare le stesse due misure (distanza tra osservatore e diaframma, ampiezza del diaframma) e quindi il triangolo di riferimento.

Il punto di arrivo sarebbe stato, in ambedue i casi, un triangolo identificato in modo certo da due segmenti disposti a T (le dimensioni del diaframma e la distanza dall'occhio dell'osservatore). Un simile triangolo si presta ad essere osservato, ingrandito o rimpicciolito a volontà, e anche riprodotto. E soprattutto permetterebbe di 'costruire' un cerchio nel quale quel triangolo sia inscritto (i suoi lati lunghi identificano il raggio del cerchio idoneo per la comparazione, dunque la grandezza angolare sulla cui base è pensabile di calcolare la proporzione con il cerchio). Propongo perciò di ravvisare in questo insieme di circostanze propizie la precondizione, verosimilmente necessaria<sup>20</sup>, per poter impostare una misurazione in grado di produrre risultati apprezzabili e un solido punto di partenza, sempre in virtù della precisione delle misure che si possono ottenere in questo modo.

Osservo inoltre che, a favore dell'ipotesi del diaframma, abbiamo un indizio fascinoso, il fr. 3 di Eraclito sul Sole che «ha l'ampiezza di un piede umano». Di questo frammento parleremo in seguito (§ 4), ma è corretto anticipare che egli propone di utilizzare il piede proprio con funzione di diaframma!

Prima di passare alla fase successiva, mi sia consentito entrare in ulteriori dettagli per quanto riguarda le precauzioni utili (se non indispensabili):

- quanto all'ambiente naturale, sembra inevitabile immaginare che la rilevazione sia stata effettuata all'aperto, ma non proprio all'alba o al tramonto, data l'esigenza di evitare i brevi periodi in cui Sole e Luna hanno una grandezza apparente superiore o molto superiore alla grandezza media. Si può presumere, perciò, che il diaframma sia stato collocato a qualche metro da terra e più in alto dell'osservatore;

- siccome l'astro si muove, si deve ipotizzare una certa mobilità del diaframma o, in alternativa, del punto di osservazione;

- essendo richiesto che l'osservatore guardi con un solo occhio, sarebbe stato molto utile predisporre un foro fisso a cui avvicinare l'occhio, dunque adottare una distanza fissa tra

18 Poiché si tratta di misurare l'ampiezza del disco solare o lunare, ciò che interessa è il diametro, dunque un segmento che potrebbe corrispondere alla distanza tra due lati paralleli del rettangolo.

19 È pensabile anche il ricorso a un'intera serie di diaframmi di ampiezza decrescente, con l'obiettivo di individuare quello che più si avvicina all'ampiezza desiderata e col vantaggio di proteggere la vista dell'osservatore (l'adozione di 'tavolette' opache avrebbe permesso all'osservatore di guardare ad occhio nudo senza bisogno di particolari precauzioni).

20 Che una pari precisione fosse raggiungibile anche in altro modo è da dimostrare.

diaframma ed osservatore e prevedere piccoli spostamenti del diaframma via via che il sole si sposta. Essendo questa misura preziosa in funzione della ripetizione del procedimento e dell'intercambiabilità dell'osservatore, a garanzia della certezza del dato, nonché di agevole ideazione e realizzazione, oso supporre che Talete abbia fatto ricorso a qualcosa di molto simile al piccolo apparato ora sommariamente descritto. Oso supporre, insomma, che il triangolo "fondamentale" pervenne ad essere identificato con un alto grado di precisione grazie a precauzioni del tipo indicato.

Proviamo ora a rappresentarci la delicata fase della comparazione, che è decisiva per arrivare al rapporto di  $1/720$ . Incomincio col segnalare la difficoltà che comporta la realizzazione di un triangolo fisico che abbia le proporzioni richieste pur senza poter contare su macchinari evoluti. Quali che siano state le difficoltà, un buon triangolo di riferimento si poteva certo realizzare, se non altro disegnandolo su una pelle conciata<sup>21</sup>, e farlo valere come raggio del cerchio col quale procedere poi ad effettuare la comparazione. Possiamo perciò presumere che Talete abbia allestito sia il triangolo di riferimento, sia una struttura circolare (o almeno semicircolare), forse avvalendosi di pelli conciate e sufficientemente dure (cioè stagionate) sulle quali tracciare il cerchio<sup>22</sup> a partire dal triangolo di riferimento, riportare su di esso il segmento corto (quello che indica l'ampiezza del diaframma) eretto in unità di misura, per poi procedere, con la più grande accuratezza, a riportare più volte il segmento corto segnando le tacche, così da arrivare a stabilire quante centinaia di volte esso è contenuto nel cerchio (o, per cominciare, in un semicerchio).

Si intuiscono le insidie derivanti dall'imprecisione delle misurazioni e dalla diversità dei dati quantitativi risultanti, con la virtuale impossibilità di ottenere che almeno tre conteggi dessero il medesimo risultato. Si sarà ottenuta un'area di oscillazione relativamente ristretta (es. tra  $1/710$  e  $1/740$ ) e quindi una media si sarà pur sempre delineata. Dopodiché sarà verosimilmente intervenuto il rassicurante multiplo di 360.

Ciò non inficia le benemerienze del ricercatore che, per poter arrivare ad un simile risultato, dovette comunque superare molti e non lievi ostacoli, ossia impostare una sofisticata strategia investigativa articolata in ragionamenti, assunti, definizione degli obiettivi, identificazione delle operazioni funzionali all'accertamento, ideazione e realizzazione dei molteplici oggetti materiali da utilizzare, verifica della loro funzionalità, messa a punto delle procedure, addestramento del personale, accuratezza nell'esecuzione, ulteriori controlli e forme di validazione dei risultati. La misurazione in esame ci parla, invero, di effettiva capacità di trovare la strada, adottare standard investigativi sorprendentemente alti, arrivare alla giustificata convinzione che la risposta ottenuta è quella ricercata e tutto questo – ripeto – senza chiamare in causa (cioè evitando con cura la possibile interferenza di) fattori irrilevanti e potenzialmente inquinanti.

Si noti che l'idea progettuale costituì, a quanto pare, uno specifico delle gesta di Talete (e di nessun altro presocratico), perché tale è anche la ricerca di un modo praticabile per

21 Mi pare giusto segnalare che Talete avrebbe certamente saputo mantenere fermo l'angolo e ottenere di ingrandire o rimpicciolire (raccorciare o allungare) a volontà il triangolo di riferimento.

22 Siccome le maestranze dei tempi di Talete sapevano realizzare colonne e ruote dalla forma circolare virtualmente perfetta, possiamo confidare sulla buona qualità del cerchio (o, per praticità, del semicerchio) che Talete potrebbe aver fatto predisporre.

misurare l'altezza delle piramidi, tale è anche la ricerca di un modo credibile per misurare la distanza delle navi dalla costa, tale è anche la soluzione proposta per rendere guadabile il corso di un certo fiume, tale è anche la proposta di unificare le città della Ionia declassandole a demi: ogni volta viene individuato un obiettivo e posta in essere una strategia specifica, con azioni mirate e non intuitive, inoltre vengono verosimilmente offerte delle considerazioni idonee a rendere comprensibile e condivisibile la conclusione raggiunta di volta in volta. Tutto ciò supera le nostre capacità di elaborare delle aspettative e sorprende a tal punto da invitarci ad attribuire a Talete un posto d'onore fra i grandissimi dell'umanità<sup>23</sup>.

Si conferma inoltre l'esigenza di rendere conto di un sapere che, con grande facilità, poté passare per incomprensibile, oltre che per una cosa sommamente inutile. Ribadisco inoltre che la natura di queste sue idee progettuali, la loro complessità e il loro carattere non-intuitivo avranno reso indispensabile una congrua offerta di spiegazioni orali (o, forse, anche scritte) finalizzate a far capire qualcosa delle sue ricerche e delle sue scoperte. Anche questo, a mio avviso, è un aspetto degno di nota.

#### 4. L'ampiezza angolare di Sole e Luna tra Mandrolito ed Eraclito

C'è poi da dire che, nel caso della misurazione qui discussa, abbiamo anche la rara opportunità di farci un'idea non vaga di come questa particolare scoperta di Talete venne accolta dai suoi contemporanei.

L'eco più vistosa, anche se non la più importante, è ravvisabile nella storia di Mandrolito, che viene narrata da Apuleio (in 11 A 19 DK = Th 178 W.). Questi ha occasione di riferire che Talete *iam proclivi senectute divinam rationem de sole commentus est* e poi che lui stesso poté ripetere con successo quell'esperimento. Ciò premesso, Apuleio passa a riferire che, *id a se recens inventum Thales memoratur edocuisse Mandrolytum Priensem*<sup>24</sup>, *qui nova et inopinata cognitione impendio delectatus optare iussit quantam vellet mercedem sibi pro tanto documento rependi* (etc.). Viene dunque riferito che Talete ebbe modo di illustrare questa sua scoperta a Mandrolito provocando in lui una fortissima emozione (fino a dirgli: «chiedimi pure quel che vuoi, e te lo darò!»). Il racconto appare significativo per molteplici ragioni: è preceduto da una pertinente rassegna di svariati insegnamenti di Talete; include il dettaglio concernente l'età avanzata e il riferimento al fatto che Talete *commentus est*, ossia avrebbe parlato e forse scritto diffusamente intorno a questa sua ricerca; inoltre Apuleio riferisce di aver provato egli stesso – e con successo – a misurare: eccellente indizio per pensare che a lui fosse arrivata una informazione piuttosto precisa e articolata. A ciò si aggiunga che la rappresentatività dell'aneddoto va ben oltre la semplice ammirazione per la scoperta fatta da Talete (da parte di Mandrolito così come di Apuleio).

Quest'ultimo prosegue infatti riferendo che, di fronte alla profferta di un donativo di grandi proporzioni, Talete reagì in modo tutt'altro che banale, anzi molto creativamente: "*satis*" *inquit "mihi fuerit mercedis" Thales sapiens, "si id quod a me didicisti cum profferre ad*

23 Dubito, invece, che l'uso di accordare il primo posto alla teoria dell'acqua-*archē* possa favorire un simile apprezzamento.

24 Priene si trovava di fronte a Mileto, dall'altra parte del golfo, a una distanza di circa 20 km.

*quosdam coeperis, <non> tibi adscriberis, sed eius inventi me potius quam alium repertorem praedicaris*”, «come retribuzione chiedo solo che, quando avrai occasione di spiegare ad altri ciò che hai imparato da me, tu non attribuirai la misurazione a te stesso, ma preciserai che la scoperta è stata mia e non di altri». Poiché idee così impensate – questa, infatti, è una insospettabile teorizzazione della *open source* e dell’idea guida adottata per la diffusione del sistema operativo Linux! – e inconfondibili (dotate dunque di grande stabilità semantica) vengono ascritte al solo Talete, e poiché la controproposta di Talete non è diventata una delle tante massime sapienziali, siamo autorizzati a pensare che l’informazione goda di apprezzabile autorevolezza. Che poi Apuleio abbia avuto la fortuna di accedere a un testo molto specifico, forse *di* Talete, non è escluso.

Apprezzabile è anche la fedele ripresa di questo messaggio attribuito a Talete da parte di Giuliano Imperatore in una sua orazione (11 A 19 DK = Th 296 W.)<sup>25</sup>. Infatti il suo testo greco corrisponde perfettamente, nella sostanza, al corrispondente passo latino di Apuleio.

Ma sulla misura dell’ampiezza angolare è disponibile anche un indicatore molto più specifico e molto più antico, che peraltro è stato oggetto di un sorprendente vuoto esegetico. Si tratta del fr. 3 DK (= F 4 M.)<sup>26</sup> di Eraclito, il famoso frammento sul Sole, di cui c’è traccia anche nel Papiro di Derveni. Ciò che, a quanto pare, non è stato rilevato dagli interpreti è la oltremodo probabile allusione parodistica a Talete. Il Sole, leggiamo, «ha la misura di un piede umano»<sup>27</sup>. La frase, nella sua sobrietà, può non risultare perspicua, ma basta provare a stendersi su un prato idoneo, porsi contro il Sole e alzare leggermente un piede nudo per constatare che, in prossimità del “collo” del piede, esso effettivamente copre il Sole (o la Luna) con buona approssimazione. È altresì agevole constatare che questo effetto di ‘copertura’ si ottiene solo se si guarda il Sole non con uno ma con i due occhi. Va da sé, inoltre, che la differenza di statura non debba fare problema, data la proporzione che per lo più sussiste fra altezza e dimensione del piede: un papà e un bambino possono agevolmente ottenere la stessa impressione di idoneità del proprio piede a coprire il sole abbastanza bene. D’altro canto è del tutto inevitabile che la corrispondenza risulti davvero approssimativa. Va da sé, inoltre, che guardare con due occhi equivale a individuare una struttura *trapezoidale* con ampiezza angolare molto inferiore al mezzo grado.

Lasciata da sola, e data la facilità dei riscontri esperienziali, la “scoperta” di Eraclito deve dirsi banale, priva di mordente e sostanzialmente gratuita: a che scopo venirci a dire che è facile misurare l’ampiezza angolare del sole, se poi ci si accontenta di un surrogato di misura (l’effetto diaframma) per ottenere il quale basterebbe alzare un piede (a condizione di stare stesi e di guardare con i due occhi)?

Questo è un buon motivo per prendere in considerazione l’eventualità che l’affermazione

25 È forse utile segnalare un piccolo refuso: nella nota a Th 296 il Wöhrle rinvia a Th 177 mentre il rinvio corretto è a Th 178.

26 Segnalo, come è doveroso fare, la corrispondenza con l’edizione ‘definitiva’ di Eraclito a cura di S. Mouraviev, *Heraclitea IV.A Refectio: Liber ut a nobis restitutus*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011.

27 Ricordo che L. Schönbeck, *Heraclitus Revisited. Pap. Derveni col. I, lines 7-11*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 1993, 95, pp. 7-22 ha proposto di intendere che «The new sun is not by nature the width of a human foot» (p. 20). Osservo però che la negazione sarebbe sensata solo se si potesse dimostrare che Eraclito è impegnato a criticare chi ha osato affermare che il Sole etc.

abbia avuto lo scopo di intaccare e possibilmente sminuire la credibilità di chi aveva detto, invece, che quella misurazione richiede tutto un procedimento, per giunta non privo di insidie: basta immettere in circolo questo retro-pensiero per ottenere che la frase riacquisti un'intuitiva pregnanza e non sia più indegna del *sophos* di Efeso. Del resto, è ben noto che Eraclito polemizzò volentieri con alcuni poeti e con svariati altri intellettuali che ai suoi tempi erano famosi, per giunta facendo riferimento, in non pochi casi, ad affermazioni che sono tuttora rinvenibili nelle loro opere<sup>28</sup>.

Ora noi sappiamo che Talete era riuscito a fare una misurazione molto specifica e intuitivamente comparabile con quella evocata da Eraclito (l'ampiezza del disco solare, l'ampiezza apparente, l'ampiezza agli occhi dell'osservatore). Se le congetture elaborate nel paragrafo precedente hanno qualche fondamento, possiamo spingerci a pensare che Talete abbia effettuato qualche dimostrazione di quella sua non facile scoperta, e non solo a Mileto ma probabilmente anche in altre città. Pertanto, è difficile non arrivare alla conclusione che nel fr. 3 Eraclito probabilmente allude a Talete e intende dirci: «quella misurazione non è per nulla difficile, Talete si è dato delle arie, mentre io vi dimostro che si tratta di una misurazione addirittura elementare, alla portata di chiunque»<sup>29</sup>. La sua affermazione suppone dunque la notorietà di quella misurazione e denota attitudine a contrastare un diffuso atteggiamento di franca ammirazione per Talete.

Un dettaglio degno di nota emerge quando ci si chiede se il Sole (o la Luna) viene osservato con uno o due occhi. Se lo si osserva con un solo occhio, un diaframma delle dimensioni che ha il piede nella parte più stretta (es. un diaframma di circa 5-7 cm. nel caso di un piede adulto) potrebbe evocare una ampiezza angolare di mezzo grado solo a condizione di trovarsi a 6-7 metri di distanza dall'occhio; viceversa, supponendo che la distanza occhio-piede sia pari a circa 1,6 m., a poter oscurare il Sole con accettabile approssimazione non sarebbe il "collo" del piede e nemmeno l'alluce, ma semmai un dito intermedio del piede, infatti l'ampiezza rilevante sarebbe pari a circa 1,35 cm. Questi dati<sup>30</sup> chiariscono oltre ogni

28 Le critiche rivolte ad Omero ed Esiodo danno l'impressione (almeno l'impressione!) di indirizzarsi verso passi specifici: il fr. 105 DK fa riferimento ad *Il.* VI 488 s.; il fr. 105a DK fa riferimento a *Il.* XVIII 251; il fr. 122 DK fa riferimento a *Il.* XVIII 309; il fr. 132 DK potrebbe contrapporsi a *Od.* IX 486 e 489-91. Nel caso dei riferimenti ad Esiodo il fr. 57 DK dovrebbe fare riferimento a *Theog.* 748-754 e il fr. 63 DK potrebbe echeggiare *Op.* 122 e 153-55, mentre il fr. 106 DK sicuramente allude a *Op.* 765-828. Non è escluso, pertanto, che, per l'epoca, questa precisione nei rimandi possa aver costituito una innovazione, dunque il primo passo di un percorso per effetto del quale, a distanza di tempo, «ordinary men of culture contented themselves with that familiarity with the epic poems which allowed seemingly effortless allusion and quotation». Cfr. R. Hunter, *Plato and the Tradition of Ancient Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 4.

29 Ricordo che un embrione – appena un embrione – delle congetture qui proposte intorno all'ampiezza angolare del Sole e al nesso con il fr. 3 di Eraclito figurava già in L. Rossetti, *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri "ferri del mestiere"*, Levante, Bari 1998, p. 250 e poi in altri miei lavori (cfr. anche F. Marcacci, *cit.*, 2001, pp. 265 ss.). Riferendosi a queste formulazioni embrionali S. Mouraviev, *Heraclitea* IV.A, *cit.*, p. 48 si limita a scrivere che «On a aussi supposé qu'il aurait un rapport (polémique) avec la mensuration du diamètre solaire par Thalès (11 A 19 DK). C'est possible, mais guère probable». Mi spiace di dover ribadire che, a mio sommo avviso, la probabilità deve dirsi invece alta, molto alta. Del resto non sorprende che Eraclito sia stato così severamente critico: lo è stato anche in moltissimi altri casi.

30 Essi devono molto agli scambi di idee intervenuti con Carlo Rovelli.

possibile dubbio che Eraclito ha pensato al Sole osservato *con i due occhi*, mentre Talete ha evidentemente considerato l'ampiezza angolare effettiva, osservata cioè *con un solo occhio*. Inoltre dimostrano che Eraclito ha fatto ricorso – e sapeva di ricorrere – a un sotterfugio, a uno scambio indebito, a un piccolo inganno di cui aveva bisogno per poter irridere (in verità a torto) il considerevole investimento progettuale ed organizzativo fatto da Talete (e a lui noto, almeno per sentito dire). La conferma che ne scaturisce è cospicua, anche quale indizio della notorietà raggiunta dal maestro di Mileto. Inoltre l'uso del piede con funzione di diaframma depone a favore della congettura sopra offerta intorno all'uso di un diaframma per effettuare la misurazione di base.

Resta da affrontare il problema esegetico sollevato dal papiro di Derveni riguardo al fr. 3 DK. Prima della sua scoperta, la frase era priva di contesto e i commentatori concordavano nel riferire che, secondo Eraclito “il sole ha la misura di un piede umano”. Ma il papiro di Derveni ci ha fatto conoscere un testo molto più articolato che, fra l'altro, istituisce un inequivocabile raccordo con il fr. 93 DK: «il sole *per natura* ha la misura di un piede umano, *senza oltrepassare <i limiti, altrimenti> le Erinni <lo> scoveranno*»<sup>31</sup>. Come si vede, la frase già nota da tempo qui compare come inserita in un contesto e tessera di un discorso che, però, ben poco ha a che vedere con la ricerca sulle “dimensioni” del Sole (e ancor meno con la parodia di Talete).

A complicare le cose interviene la specifica «per natura», che si collega bene al tema delle Erinni (Eraclito sembra voler sostenere che perfino il Sole ha una sua identità e una sua peculiare razionalità, quindi anche delle regole alle quali attenersi), ma introduce una insanabile dissonanza concettuale, perché non ha senso dire che il Sole ha l'ampiezza del piede umano *per natura*: dato il carattere del tutto accidentale e fortuito della comparazione proposta, si sarebbe dovuto dire, semmai, che il Sole sembra (cioè può anche sembrare) largo come un piede umano<sup>32</sup>. Infatti, di questa larghezza osservata e “misurata” con due occhi, tutto si può dire tranne che quella sia la *naturale* larghezza del Sole. Una simile affermazione è priva di *ratio* e può rassicurare sul fatto che solo a patto di accreditare una metafora oltremodo stircchiata è possibile sostenere che il Sole rispetti delle regole<sup>33</sup>. Possibile che Eraclito abbia inteso comunicarci un pensiero così contorto, così difficile da identificare e da comunicare, e così poco significativo? Decisamente no. Presumo che altro si debba chiedere ai filologi ai fini di una corretta interpretazione del passo, non senza revocare in dubbio anche il valore testimoniale di questa espansione ‘derveniana’ del riferimento al piede umano. Che invece questa sorta di cornice impropria abbia il potere di revocare in dubbio la presenza di una

31 La traduzione qui offerta rispecchia il papiro (tra virgolette angolate figurano, secondo la consuetudine, le parole identificate solo in via congetturale). Il riferimento alle Erinni era già documentato in un testo di Plutarco (22 A 94 DK) che, in virtù della testimonianza di Derveni, non ha più titolo ad essere considerato un frammento differente dal fr. 3 DK.

32 Del resto, è pensabile di sostenere anche che il Sole è (cioè: potrebbe anche sembrare, *all'incirca*) largo quanto un *dito* della mano (sempre a patto di osservarlo con un solo occhio).

33 La metafora implicita dovrebbe essere di questo tenore: «il Sole rispetta delle regole anche per quanto riguarda le sue dimensioni apparenti, fino al punto che, se usiamo il nostro piede come diaframma, abbiamo la certezza che il Sole si adatti perfino alle misure del nostro piede, piccolo o grosso che sia, purché guardiamo piede e sole con i due occhi e, stando sdraiati, proviamo ad allineare il piede al Sole. Di conseguenza potremmo anche dire che il Sole ha le dimensioni del nostro piede per natura, intendendo che non potrebbe non averle, sempre che noi si abbia l'accortezza di osservare con i *due occhi*».

pesante (e gratuita) ironia su Talete, mi pare del tutto escluso.

È d'altronde doveroso confrontare i riferimenti al piede umano anche con quanto si legge in Diogene Laerzio I 23 = Th 237.23 W. Nel contesto di un *excursus* relativamente ampio sul contributo di Talete all'astronomia, Diogene Laerzio scrive che questi fu il primo ad *astrologēsai*, come dicono (o almeno riconoscono) Eudemo, Erodoto (in I 74) e Senofane, ed aggiunge che anche Eraclito *marturei autōi*, testimonia a suo favore (a favore di Talete), probabilmente riconoscendo, al pari di altri, che Talete ha impostato o almeno contribuito a dare il via alla ricerca sugli astri. È attraente spingersi ad immaginare che Eraclito *marturei autōi* per il fatto di riconoscere a Talete qualche benemerita in campo astronomico, salvo poi a criticare la pretesa di aver 'misurato' il sole – ma questa rimane una mera, vaga, inverificabile possibilità.

Rilevante per quanto concerne la relazione Eraclito-Talete è anche il papiro di Ossirinco n° 3710 (pubblicato nel 1986) in quanto questo papiro fa il nome di Talete a proposito delle eclissi di Sole e del novilunio (eventi che egli considera connessi), per poi riferire piuttosto estesamente alcune considerazioni di Eraclito sulla durata del novilunio. Sorprende che Eraclito risulti occuparsi di una anomalia connessa alla durata del novilunio, tanto più che questa sua riflessione sarebbe stata degna proprio di Talete, ma anche questa circostanza concorre a rafforzare l'ipotesi di uno specifico interesse di Eraclito per il sapere metrologico di Talete.

### 5. Breve excursus sulla fama di Talete presso i contemporanei. Considerazioni conclusive

Concludendo su Eraclito: egli si è dunque fatto testimone involontario di una diffusa ammirazione dei contemporanei per Talete e conferma, sia pure solo per contrasto, i dati fondamentali concernenti l'avvenuta quantificazione dell'ampiezza angolare del Sole (e della Luna). Ma anche altri indizi, spesso dimenticati, ci parlano di una diffusa ammirazione per Talete da parte dei suoi contemporanei.

Ricordo anzitutto un dettaglio rinvenuto in Imerio (autore del IV secolo d.C.). Questi ha occasione di riferire qualcosa sul conto di Pindaro, per poi proseguire scrivendo che Alceo cantò Talete (ἐν ᾧ δαῖς εἶχε Θαλήν) quando ebbe luogo (o lui stesso organizzò) una *panēguris* a Lesbo (11 A 11a DK = Th 303 W.). La notizia è cospicua, perché Alceo fu coetaneo di Talete e dal canto suo Imerio, che conosce e cita spesso Saffo e Alceo, nello stesso brano dà informazioni attendibili sul conto di Pindaro (che ha celebrato la gloria di Ierone) e di Anacreonte (che ha celebrato la gloria di Policrate)<sup>34</sup>. Pertanto Alceo conobbe Talete, seppe apprezzarlo e gli dedicò qualche verso. Di conseguenza è probabile che, in occasione di festività che si configuravano anche come fiere e occasione per discorsi ed esibizioni diverse<sup>35</sup>, Talete si sia recato a Lesbo in veste di ospite illustre.

34 Devo queste precisazioni alla cortesia di Salvatore Nicosia.

35 Potrebbe trattarsi – mi suggerisce Stefano Caciagli – dei rituali concernenti la Hera di Messon, località sul Golfo di Kalloni che per secoli fu sede degli istituti "federali" dell'isola e dove esisteva un Heraion comune a tutti i Lesbi. Lo stesso Caciagli (cui si deve *Poeti e società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.*, Hakkert, Amsterdam 2011) mi ricorda, peraltro, che la poesia alcaica è principalmente – se non essenzialmente – simposiale e che non abbiamo più specifiche attestazioni di carmi alcaici composti per cerimonie "pubbliche".

Tenendo conto di questo dato, e dell'informazione, sopra esaminata, che concerne Mandrolito di Priene, diviene agevole ripensare la storia, arcinota, dei Sette Sapienti, con Talete sempre menzionato e regolarmente collocato in prima posizione, e presumere che essa rifletta l'effettiva grande notorietà del personaggio. Come è noto, Diogene Laerzio (I 22) ha occasione di riferire che ad Atene, sotto l'arconte Damasio, Talete *prōtos sophos ōnomasthē*, per primo venne dichiarato (anzi, onorato con l'epiteto di) *sophos*, probabilmente per mezzo di un apposito decreto, dopodiché vennero scelti anche gli altri sei *sophoi*. Il fatto di sapere che Talete venne invitato a Lesbo (e si recò a Lesbo) costituisce, invero, un indizio in più per pensare che egli sia stato invitato anche ad Atene, forse su suggerimento di Solone, per ricevere un omaggio alla sua sapienza, dopodiché gli ateniesi decisero di estendere l'onorificenza anche ad altri personaggi, così da formare il collegio dei Sette<sup>36</sup>.

Tra gli estimatori cronologicamente vicini a Talete dovremo dunque contare almeno Mandrolito, Alceo, l'arconte Damasio, probabilmente Solone e, in seguito, Eraclito. Non è poco, ed è interessante notare (a) che nessuno di loro era di Mileto, (b) che due di loro concentrano la propria attenzione proprio sulla misurazione dell'ampiezza angolare. Possiamo ben dire, perciò, che Talete ebbe sicuramente modo di intraprendere, e con successo, la misurazione dell'ampiezza angolare, e che questa misurazione fece parlare di sé fino al punto di divenire, anche fuori Mileto, una notizia da non dimenticare, nonché un (ulteriore) *monumentum* all'eccellenza del *sophos* di Mileto. Ciò comporta la necessità di riconsiderare il fr. 3-93 di Eraclito, di riconsiderare la storia dei Sette Sapienti, così spesso declassata a mera leggenda, di notare l'eccezionalità delle tracce di un interesse dei contemporanei per Talete, e anche di rendere il dovuto onore ai contemporanei di costui, se è vero che essi seppero apprezzare i suoi procedimenti ingegnosi ma anche apparentemente inutili, e talvolta perfino emozionarsi: anche quello fu un evento memorabile, io credo.

Sotto il profilo delle benemerienze di Talete, poi, propongo di integrare la lista con (a) la feconda e quanto mai rara passione per le misurazioni poco meno che impossibili da effettuare, (b) la capacità di porre in essere, se necessario, anche una progettualità complessa finalizzata al raggiungimento di dati certi e (c) l'attitudine a carpire almeno qualche ben protetto segreto al cosmo. Di riflesso, se a Talete vanno riconosciute così grandi benemerienze, possiamo solo disporci a ridefinire la sua figura. Per fortuna è stato recentemente avviato un complessivo riesame del non poco che sappiamo sul suo conto (*supra* nota 4) e queste pagine avrebbero la pretesa di mostrare che tale riesame merita (ed ha bisogno) di essere proseguito. Nel frattempo, in considerazione delle non certo infime benemerienze a lui ascrivibili e del fatto che esse trascendono di molto le poche qui prese in considerazione, appare necessario dissentire nel modo più fermo da quell'immagine incredibilmente sbiadita di Talete che

36 Che io sappia, la storicità dell'episodio è stata ipotizzata per la prima volta in M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 60 sgg. L'argomento è stato ripreso in L. Rossetti, *Talete sophos (ad Atene, sotto l'arcontato di Damasia)*, in «Humanitas» [Coimbra] 62, 2010, pp. 33-39, e D.F. Leão, *Investidura de Tales como sophos em Atenas?*, in «Humanitas» 62 (2010), pp. 23-32; (nonché D.F. Leão, *The Seve Sages and Plato*, in S. Giombini-F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo. Studi etc.*, Aguaplano, Passignano s. T. 2010, pp. 403-414), quindi in L. Rossetti, *Gli onori resi a Talete dalla città di Atene*, in «Hypnos», 27, 2011, pp. 205-221 [nel caso di quest'ultimo scritto, constato con rammarico di aver sorvolato sulla notizia concernente Alceo; sono inoltre in dovere di segnalare il carattere improprio e fuorviante dell'abstract che precede il mio testo.].

## ***Il*** tema di B@bel

la tradizione otto-novecentesca ci ha trasmesso. Appare non meno appropriato presumere, inoltre, che le notizie sull'acqua intesa come *archē* (e l'uso di ravvisare in Talete il primo filosofo<sup>37</sup>) siano molto meno rappresentative di quanto, sulla parola di Aristotele, si è ripetuto addirittura per millenni<sup>38</sup>.

---

37 In proposito cfr. L. Rossetti, *Quando gli Ionici (e altri) sono stati promossi filosofi*, in «Anais de Filosofia Clássica», 5, 2010, pp. 41-59.

38 Ci tengo a riconoscere il mio debito verso Stefano Caciagli (Bologna), Guido Calenda (Roma3), Giovanni Cerri (Roma3), Jean-François Corre (Rennes1), Salvatore Nicosia (Palermo), Jaume Pòrtulas (Barcellona) e Carlo Rovelli (Luminy-Marseille). Si applica, peraltro, il consueto *caveat*.

---

Francesca Gambetti

## SI PUÒ PARLARE DI UN *KOSMOS* IN PARMENIDE?

### ABSTRACT: *Can We Talk About a Kosmos in Parmenides?*

For a long time scholars held that Parmenides wasn't interested in cosmology because a) in the verses we have there isn't a technical use of the term *kosmos*, b) ancient tradition hasn't preserved parts of the poem with such a content, and c) a cosmological investigation would have contradicted the ontological monism generally ascribed to him. The recent appreciation of a source as Aëtius, allows us 1) to reconstruct Parmenidean cosmology, 2) to place the one who according to Aristotle was an "atypical presocratic" in the specific cultural context of the passage from the Theogonic poetry to the rising scientific investigation of nature, 3) to bring out the originality of the Parmenidean position, which places the *logos* as the founding principle of the truth.

**Key words:** Parmenides, Cosmology, Aëtius, Theogonic Poetry, Logos

### 1. *Premessa*

Molte sono le obiezioni che gli studiosi oppongono all'ipotesi che Parmenide nel suo scritto presentasse anche una grande e articolata cosmologia, non ultimo il fatto che nei frammenti in nostro possesso non vi sia un uso tecnico del termine *kosmos*.

Se infatti guardiamo ai 159 versi che da oltre 100 anni costituiscono quello che consideriamo il poema di Parmenide, questo termine è presente solamente 3 volte, una delle quali nella forma composta *diakosmos*, usato principalmente nel senso di "ordine", in riferimento alle "parole" o al "discorso".

Nel fr. 8,57 DK la dea invita ad imparare il κόσμον ἀπατηλὸν, l'*ordine* ingannevole, delle proprie parole, che seguono il discorso sulla verità<sup>1</sup>, e sempre pochi versi dopo, fr. 8, 65 DK, definisce verosimile il proprio racconto ordinato, διάκοσμον, su tutte le cose che il giovane adepto deve apprendere affinché nessuna delle opinioni umane lo fuorvii.

Più complessa invece la comprensione del fr. 4 DK, uno dei più oscuri dell'intero poema, che allude ad una dispersione dell'essere κατὰ κόσμον, *secondo un ordine*, e ad un suo eventuale raccoglimento<sup>2</sup>.

- 
- 1 Jean Frère ha proposto un'ardita traduzione del verso in questione, intendendo il termine *kosmon* in senso cosmologico, ma non ha riscosso alcun successo da parte della comunità degli studiosi. Cfr. J. Frère, *Parménide et l'ordre du monde. Fr. VIII, 50-61 DK*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II: *Problèmes d'interprétation*, J. Vrin, Paris 1987, pp. 192-212, ora ripubblicato in J. Frère, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Ed. Kimé, Paris 2012, pp. 102-118: «À partir d'ici et quant à des opinions mortelles, apprendis l'ordre du monde (*kosmon*) en écoutant de mes paroles un discours susceptible de tromper».
  - 2 Le traduzioni inglesi e francesi di κατὰ κόσμον, "in regular order" (A.H. Coxon, *The Fragments of*

Il fatto che Parmenide non usi tecnicamente il termine *kosmos* non significa che egli non abbia delineato una cosmologia, o che non pensi alla totalità dell'universo come ad un tutto organizzato secondo un ordine più o meno necessario, ma solamente che all'epoca della composizione del poema il lessico specifico non aveva ancora codificato un termine di uso comune, fatto che generalmente si ritiene sia avvenuto alcuni decenni più tardi, nella seconda metà del V sec. a.C.

### 2. Perché Parmenide non avrebbe teorizzato una vera cosmologia

Gli argomenti più forti contro l'esistenza di una vera e propria cosmologia nella riflessione parmenidea, o contro l'effettiva possibilità di ricostruirla da parte dello studioso moderno sono di due tipi: a) storiografico e b) teoretico.

a) Sul piano storiografico le dottrine cosmologiche non sarebbero ricostruibili perché giunte fino a noi in maniera indiretta, non attraverso citazioni letterali, ovvero i frammenti, bensì attraverso citazioni libere, resoconti o commenti, ovvero testimonianze, di autori piuttosto tardi, vissuti diversi secoli dopo Parmenide, la cui metodologia di lavoro è piuttosto difficile da ricostruire.

Se infatti guardiamo a quello che ancora oggi consideriamo il Poema di Parmenide, che sostanzialmente corrisponde alla ricostruzione di Diels del 1897, non abbiamo un numero tale di versi dai quali possa emergere una chiara cosmologia, la quale invece si desumerebbe principalmente dall'opera di un fantomatico dossografo vissuto nel I secolo d.C., tale Aezio, di cui si hanno pochissime informazioni, se non che i suoi *placita* erano molto noti e copiati nell'antichità, e che rappresentavano uno snodo fondamentale di quel particolare genere storiografico che Diels stesso ha chiamato dossografia.

Le notizie relative alla cosmologia di Parmenide, desumibili quasi esclusivamente da Aezio, hanno trovato una loro collocazione dopo appena poco più di un lustro dalla pubblicazione del *Parmenides Lehrgedicht*<sup>3</sup>, ovvero a partire dalla prima edizione dei *Vorsokratiker*<sup>4</sup> del 1903, all'interno di quella particolare sezione, la A, ben separata dal testo del poema, contenuto nella sezione B<sup>5</sup>.

---

*Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient 'testimonia' and a commentary*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1986, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009<sup>2</sup>) e "selon un ordre" (N.L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Vrin, Paris 1997), mi sembrano da preferire a quelle italiane sia di G. Cerri, *Parmenide di Elea, Poema Sulla Natura*, Introduzione, testo, traduzione e note di, Bur, Milano 1999, "in ogni parte del cosmo", sia di L. Ruggiu, *Parmenide, Poema Sulla Natura*, Bompiani, Milano 2003, "nel cosmo", che amplificano il concetto di ordine, introducendo un salto logico e ontologico non necessario, soprattutto nel contesto in cui la locuzione è inserita. Pertanto non credo si tratti della più antica occorrenza di κόσμος nel senso di "cosmo", come Cerri sostiene, ma che sia invece un normale uso della tipica locuzione omerica "nel giusto ordine", come lo stesso Cerri correttamente ricorda.

3 H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2003<sup>2</sup>.

4 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903<sup>1</sup>.

5 Come è noto la presentazione di ogni autore si articolava in tre sezioni: la A conteneva informazioni generali sulla vita, le opere e i loro contenuti, la B conteneva i frammenti e la C i frammenti dubbi o spuri. Nel caso di Parmenide, le testimonianze sono così organizzate: dopo il primo gruppo 1-12, con

Quindi a rigore anche ammesso che volessimo parlare di cosmologia in Parmenide, questa non sarebbe comunque rintracciabile in quello che per noi ancora oggi è il suo Poema, ma dovremmo fare riferimento ad una serie di informazioni che implicano molte cautele e precisazioni circa il loro utilizzo<sup>6</sup>.

b) Dal punto di vista teoretico invece la cosmologia e le altre dottrine fisiche (biologiche e psicologiche) non avrebbero un vero valore perché generalmente poste nella sezione κατὰ δόξαν del poema, la terza parte, secondo Diels dopo il proemio e la sezione della Verità, che dovrebbe rappresentare l'insieme delle opinioni maggiormente condivise dagli uomini, benché intrinsecamente errate, perché fondate sull'assunzione del non essere, o comunque in palese contraddizione con gli assunti logico-ontologici enucleati nella sezione precedente, della Verità, appunto.

Questa partizione sarebbe in qualche modo suggerita dal poema stesso, sia dai versi finali del proemio, dal valore evidentemente programmatico, quando la Dea dice al giovane *kouros*

Bisogna che tu tutto apprenda  
sia della Verità il ben rotondo incrollabile cuore  
sia le credenze dei mortali, in cui *non c'è vera certezza*.  
Ma anche questo tuttavia imparerai, come le apparenze  
bisognava fossero veramente, essendo tutte in ogni senso<sup>7</sup>

sia da una successiva e netta cesura presente all'interno del discorso pronunciato dalla stessa dea:

qui ti concludo il discorso sicuro e il pensiero  
intorno alla verità; da adesso le opinioni dei mortali  
impara l'ordine delle mie parole *ingannevole* ascoltando<sup>8</sup>.

le notizie biografiche (la cronologia e i rapporti con gli altri pensatori e scuole di pensiero), e dopo il gruppo 13-21, che riunisce informazioni generali sul poema (ovvero titolo, contenuto, giudizi sulla forma poetica), vengono poste le testimonianze che raccolgono la dottrina vera e propria, così articolate: 22-30 i principi, 31-33 dio, 34-37 cosmo; 38-44a dottrine meteorologiche (natura degli astri, del Sole, della Luna, della Terra); 45-49 psicologia (natura dell'anima, natura della sensazione, del sonno, della morte); 50-54 fisiologia umana (nascita dell'uomo, sua prima comparsa sulla Terra, processi procreativi e spiegazione delle somiglianze e delle anomalie genetiche). Il criterio seguito da A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., invece è di tipo cronologico, e consente di mettere a fuoco le modalità di trasmissione del testo nel mondo antico e di cogliere meglio cosa veniva letto del poema parmenideo, da chi e in quale contesto di ricerca, e quindi di capire anche la natura frammentaria con cui è giunto fino a noi.

- 6 Per quanto riguarda l'impossibilità di ricostruire la *doxa* del poema parmenideo e la questione della proiezione di teorie e categorie platoniche su quest'ultimo cfr. N.L. Cordero, *Parmenide scienziato?* in *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, p. 71 e ss., ed ancora il più recente Id., *La «doxa» des mortels n'est pas la «physique» de Parménide*, in *Ontologia Scienza Mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di C. Natali e L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2011, pp. 81-90.
- 7 28 B 1, 28-32 DK: χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι, / ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. / ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκεῦντα / χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ' ὄντα.
- 8 28 B 8, 50-52 DK: ἐν τῷ σοὶ παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε

Nell'interpretazione "standard" del sistema parmenideo, le credenze che *non hanno vera certezza e l'ordine ingannevole delle parole* riguarderebbero proprio quelle dottrine cosmologiche, ma anche biologiche e naturalistiche in generale, che si contrappongono alla Verità, avente per oggetto τὸ ἔόν, e quella che ad una prima lettura sembrava essere una pura contrapposizione gnoseologica Verità/*doxai* è diventata anche una contrapposizione ontologica nella ricezione sia antica che moderna del poema.

Nel corso dei secoli si è venuto infatti a creare quel cliché che vuole Parmenide padre della metafisica occidentale, il vecchio "venerando e terribile" con cui Platone è costretto a condurre un profondo confronto per poter sviluppare le dottrine della maturità, il filosofo dell'essere<sup>9</sup>, esaltatore del *logos* e svalutatore delle sensazioni; un'immagine in parte creata nell'antichità da autori come Aristotele e Simplicio, ma che riceverà la sua consacrazione nel XIX secolo proprio grazie al lavoro filologico di Diels, ma soprattutto grazie a quella storiografia filosofica di matrice idealistica che troverà il suo momento più significativo nell'opera di Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*<sup>10</sup>.

Nel caso di Parmenide i limiti più importanti della storiografia zelleriana sono rappresentati da alcuni importanti pregiudizi derivanti dalla sottesa nozione hegeliana di filosofia, posta come sapere assoluto, completamente altro rispetto al mito, alla poesia e all'indagine sulla natura, che avevano portato 1) al completo disinteresse per il Proemio mitico, 2) alla marginalizzazione dell'indagine sulla natura, e 3) all'interpretazione della cosiddetta sezione della *doxa* in maniera consequenziale e subordinata a quella della Verità.

Se da tempo ormai il proemio è stato oggetto di approfonditi studi fino a diventare di recente il perno di una interpretazione in chiave mistica dello stesso Parmenide<sup>11</sup>; e se anche l'indagine sulla natura è stata fortemente rivalutata tanto da attribuire a Parmenide la scoperta di importanti nozioni scientifiche, che ne farebbero un vero e proprio scienziato, in grado di avere intuizioni straordinarie, anticipatrici di teorie sviluppate dalla fisica contemporanea<sup>12</sup>; il terzo punto invece esercita ancora oggi un forte condizionamento nell'orientamento delle ricerche, e l'interpretazione della *doxa* rimane subordinata a quella dell'Ἀλήθεια.

Secondo l'interpretazione standard Parmenide avrebbe affermato che esistono due vie di

βροτείας/ μάθανε κόσμον ἑμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

- 9 Si pensi anche al successo dell'interpretazione di Hegel, che, sia nella *Logica* che nelle *Lezioni di storia della filosofia*, fa di Parmenide il filosofo del puro essere, contrapponendolo ad Eraclito, il filosofo del divenire. Cfr. A. Cavarero, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Verifiche, Trento 1984.
- 10 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, L.F. Fues, Tübingen 1844-1852, trad. it. di R. Mondolfo, parte I, volume III, *Eleati* a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967 (Rist. 2012). Un lavoro molto ampio e ambizioso che si proponeva per la prima volta di ricostruire il pensiero dei primi "filosofi" greci, destinato ad influenzare gli studi di antichistica per molti decenni a seguire, basti pensare che la traduzione italiana, della seconda metà degli anni Sessanta del Novecento, nonostante il necessario e naturale aggiornamento manterrà il medesimo impianto e la medesima impostazione storiografica.
- 11 Per il Parmenide "mistico" cfr. M.L. Gemelli Marciano *et al.*, *Eleatica 2007: Parmenide suoni, immagini, esperienza*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013 (in stampa).
- 12 K.R. Popper, *The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, Routledge, London 1998, tr. it. *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofica presocratica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998. G. Cerri, *Parmenide di Elea, Poema Sulla Natura*, cit. J. Bollack, *Parménide. De l'Étant au Monde*, Verdier, Paris 2006.

ricerca, una che «è», e che «non è possibile che non sia», ed è la via che porta alla verità; l'altra che «non è», e che «è necessario che non sia», ed è la via da cui nulla si apprende (fr. 2 DK); inoltre avrebbe sostenuto la necessità di «dire e pensare che ciò che è sia, il nulla non è» (fr. 6 DK); «né mai potrà essere imposto al non essere di essere» (fr. 7 DK), individuando i molti *σῆματα* che giustificano questo modo di pensare: *ciò che esiste* è ingenerato, imperituro, tutto intero, immobile e senza fine; completo, uno e continuo. Ritenere il contrario infatti costringerebbe ad ammettere delle evidenti assurdità, come la nascita dal nulla o la dissoluzione nel nulla, o alcune ragioni arbitrarie che regolino i meccanismi di composizione e di dissoluzione (fr. 8 DK).

Alla luce di questa Verità, di questi assunti epistemologici, e quindi sulla base di questi presupposti ontologici, Parmenide avrebbe immobilizzato il mondo, negato il molteplice e il divenire, affermando una sorta di monismo ontologico, rimanendo in grande difficoltà e imbarazzo nello spiegare le molte cose esperite mediante i sensi ingannevoli, le quali generalmente si manifestano secondo processi di nascita, morte, cambiamento e movimento, che mescolano essere e non essere e infrangono platealmente il divieto di porre come esistente ciò che non è.

La spiegazione delle molte cose sarebbe solamente una tappa del processo conoscitivo, legata alla conoscenza sensibile, destinata ad essere superata con il raggiungimento della conoscenza intellegibile. La descrizione dei fenomeni fisici sarebbe una sorta di concessione al mondo fenomenico, che risponderebbe più ad una necessità di ordine pratico e non filosofico: nella *doxa* non parlerebbe il Parmenide filosofo ma l'uomo, costretto a fare i conti con la realtà quotidiana<sup>13</sup>.

Quello che in realtà emerge con forza dai versi in nostro possesso è da un lato l'affermazione della possibilità di una "via" che porti alla verità, dall'altra la necessaria distinzione tra due ordini di sapere: uno vero, fondato su rigorosi ragionamenti logico-deduttivi, e uno falso, o peggio ancora ingannevole, in quanto simile al vero, ma non adeguatamente e logicamente fondato.

Non troviamo alcuna allusione quindi a due ordini di realtà, né tantomeno una tale distinzione è posta sulla base della contrapposizione tra pensiero e sensazione.

Vale la pena ricordare la notizia riferita da Teofrasto che Parmenide considerava τὸ αἰσθάνεσθαι la stessa cosa, τὰυτό, del φρονεῖν, ritenendo che il pensiero negli uomini si producesse nelle membra, e che la sua qualità o purezza dipendesse dalla mescolanza degli elementi corporei del caldo e del freddo: il pensiero prodotto dal caldo sarebbe migliore e più puro di quello prodotto dal freddo, anche se una certa proporzione degli elementi andrebbe sempre rispettata<sup>14</sup>.

Pertanto non sembra essere completamente fondato attribuire a Parmenide un dualismo epistemologico radicale, né tantomeno un conseguente dualismo ontologico: la verità si dif-

13 Aristotele, *Metaph.* A 5, 986 b 27-987 a 2: «Parmenide [...] costretto a seguire i fenomeni, supponendo che secondo il *logos* è l'uno, secondo la sensazione è molteplice, pone due cause e due principi, il caldo e il freddo, chiamandoli come fuoco e terra; di questi pone il caldo secondo l'essere mentre l'altro secondo il non essere». *Simpl. In Aristot. Phys.* 39, 10: «Chiama questo discorso doxastico e ingannevole, non nel senso di completamente falso, ma in quanto dalla verità intellegibile finisce per cadere verso ciò che si manifesta e ciò che crede la sensazione».

14 Teofrasto, *De sens.*, 3 = 28 A 46 DK, passo che contiene anche la citazione del fr. 28 B 16 DK.

ferenza dall'opinione non per l'oggetto, ma per la via della ricerca. Solamente con Platone la Verità avrà per oggetto le Idee, mentre la credenza riguarderà gli oggetti sensibili.

Oggi più che mai sembra sia possibile e anzi necessario ricostruire la cosmologia di Parmenide, per parlare di lui nei termini di un vero e proprio Filosofo della Natura, in senso pieno, senza "limitazioni" o necessari "superamenti"<sup>15</sup>, ribaltando completamente la chiave interpretativa del poema, partendo proprio dalle dottrine cosmologiche, e alla luce di queste cercare di comprendere in quali termini egli affrontasse la questione della Verità<sup>16</sup>.

Proprio la cosmologia infatti ci dà la cifra dell'originalità delle posizioni parmenidee, il loro impatto dirompente, sia rispetto ai saperi tradizionali, ovvero quelle cosmogonie religiose, anche orfiche, che rappresentavano il contesto culturale nel quale si muoveva, sia rispetto a quel dibattito molto articolato, estremamente ricco e vitale, quale era quello milesio, che doveva segnare gli inizi della filosofia occidentale.

### 3. La rivalutazione delle fonti dossografiche: il caso Aezio

Il fatto che non vi sia un adeguato numero di frammenti sull'argomento, e le poche informazioni siano desumibili quasi esclusivamente da Aezio, è l'aspetto che, come abbiamo detto, ha finora autorizzato alcuni interpreti a escludere la possibilità di ricostruire un *kosmos* parmenideo.

Negli ultimi venti anni le ricerche sulla storiografia filosofica antica, e sulla sua prima e più grande ricostruzione fatta da Diels nei *Doxographi Graeci*<sup>17</sup>, hanno messo in evidenza come

- 15 Cfr. L. Ruggiu, *Il cuore della verità: ontologia e scienza in Parmenide*, in *Ontologia scienza mito*, cit., pp. 85, per il quale la fisica e la cosmologia parmenidea rimangono sempre pseudo teorie, parti costitutive della verità, ma ad un livello diverso, più basso, in quanto esisterà sempre «uno scarto epistemologico tra le proposizioni che concernono l'ontologia, e quindi la filosofia in senso proprio, e quelle che concernono il mondo».
- 16 Trovo per certi versi paradossale come una delle più radicali interpretazioni di Parmenide in senso scientifico proposta da G. Cerri, op. cit., intenda la *doxa* come «l'illustrazione sistematica ed enciclopedica della realtà, alla luce del sapere scientifico più aggiornato, assunto nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola». Così facendo, egli finisce per riproporre come esito ultimo delle ricerche parmenidee un monismo ontologico di stampo metafisico, in quanto la scienza sarebbe chiamata ad un lavoro di unificazione progressiva dei fenomeni, fino ad arrivare ad *un unico principio metafisico, ma materiale*; cfr. Ivi, p. 104: «Parmenide ritiene che la scienza continuerà per un indefinito periodo di tempo ad avere a che fare con la diversità, con le cose (τὰ ἐόντα ὄντα), con le opinioni umane (δόξαι), sarà costretta ad operare proprio su questo terreno e, tenendo ferma la barra metodologica dell'«è», supererà ad una ad una tutte le differenze apparenti in unità superiori, sfaterà ad una ad una tutte le "opinioni", dimostrandone l'inconsistenza e riducendole ad "enti" più generali (nuovi ἐόντα), che saranno bensì anch'essi "opinioni", ma più raffinate, più scientifiche, soprattutto orientate saldamente in direzione dell'unità finale (τὸ ἐόν, τὸ ἐν)»; Idem, p. 69: «Il monismo ontologico è soltanto prospettiva, prefigurazione della proposizione definitiva cui perverrà ineluttabilmente la scienza, al termine del suo lungo lavoro di ricerca e di unificazione progressiva dei fenomeni, in apparenza diversi, ma in realtà identici uno all'altro».
- 17 Molti sono i contributi dedicati alla dossografia antica, specialmente presocratica da Jaap Mansfeld, qui ricordo solamente i principali: J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1990; J. Mansfeld/D.T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, I: The Sources*, Brill, Leiden- New York-Köln 1997; II vol. *The Compendium*,

questo lavoro sul piano metodologico fosse sostanzialmente corretto, mentre è stato fortemente evidenziato il pregiudizio che valutava in maniera negativa la figura di Aezio considerato, insieme ad altri autori tardi, il “profanatore” di una tradizione storiografica originariamente genuina.

Diels per così dire aveva fatto di tuttata la tradizione dossografica un fenomeno unitario, e completamente degenerativo rispetto alla fonte principale rappresentata dalle *Physikai doxai* di Teofrasto. La possibilità di distinguere la qualità dei diversi autori, il loro metodo di lavoro, le differenti finalità dei loro scritti, ha consentito di dare risalto alla figura di Aezio, di valutare la sua centralità rispetto alla trasmissione delle opinioni fisiche, in particolare quelle cosmologiche, di apprezzare la sua metodologia, autorizzando a ritenerlo una fonte attendibile.

Pertanto proprio in virtù della mediazione di Aezio è possibile tentare una ricostruzione della cosmologia di Parmenide, collocando i suoi *excerpta* all’interno del poema stesso; la nostra visione dell’opera, in questo modo cambierebbe profondamente, perdendo quello sbilanciamento a favore della prima parte, che ne ha a lungo condizionato l’interpretazione in senso ontologico-metafisico<sup>18</sup>.

Proprio la rivalutazione di questo dossografo consente di dare consistenza a quelle *credenze che riguardano tutto e per tutto*, τὰ δοκοῦντα διὰ παντὸς πάντα περ’ ὄντα, che il giovane Parmenide deve imparare a *saggiare*, κρίναι, correttamente, ovvero quelle nozioni cosmologiche, antropologiche e biologiche, elaborate in base al corretto modo di pensare.

Come si può arguire anche dalle parole di Plutarco che precedono la citazione del frammento 10 DK, Parmenide non ha trascurato alcun aspetto del reale:

[Parmenide] ha costruito anche un ordinamento del mondo mischiando come elementi la luce e il buio e da questi e per questi tutte le cose fa derivare; infatti ha detto molte cose sulla Terra, sul cielo, sul Sole e sulla Luna e ha trattato anche l’origine degli uomini; e non ha taciuto niente come uomo antico che si è occupato della natura, avendo composto un’opera appropriata, non polemica verso le altre, non ha trascurato nessuna delle cose più importanti<sup>19</sup>.

Le parole di Plutarco, in questo caso, appaiono puntuali e ponderate, e in maniera appropriata collocano Parmenide nel gruppo di quegli antichi “sapianti” che hanno trattato della

Brill, Leiden 2009; vol. III, *Studies in the Doxographical Traditions of Greek Philosophy*, Brill, Leiden 2010. Cfr. anche sempre a cura di Mansfeld la voce *Doxography of Ancient Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/doxography-ancient/>.

18 Cfr. A. Laks, *Du témoignage comme fragment*, in *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Peteers, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 27-56. Laks ha messo in evidenza la discutibilità dei criteri utilizzati da Diels per distinguere una citazione letterale, cioè un frammento, da una citazione libera, ovvero una testimonianza. Se è vero infatti che una testimonianza può offrire informazioni di vario tipo, come la data e l’occasione della composizione di un’opera, notizie biografiche sull’autore o su altre opere affini, non di meno vi sono testimonianze che riferiscono in maniera puntuale e dettagliata anche il contenuto di un’opera, e che spesso illustrano meglio e in maniera più corretta una teoria di quanto non facciano molte presunte citazioni testuali. Egli inoltre invita a superare la rigida separazione dielsiana tra le testimonianze sui contenuti di un’opera e i frammenti, perché i criteri adottati da Diels non sono sempre corretti e la loro unione può in molti casi contribuire ad restituirci un quadro più completo dell’opera a cui si riferiscono.

19 Plutarco, *Adv. Colot.* 1114 B = 28 B 10 DK.

*physis* in tutti i suoi aspetti.

Il loro valore inoltre sembra tanto più significativo in quanto introducono i versi in cui la dea nuovamente, in maniera programmatica, presenta i nuovi contenuti che si accinge ad esporre:

*saprai* la natura dell'etere e nell'etere tutti  
i segni e della pura luce del Sole splendente  
le opere nascoste e da dove ebbero origine,  
*apprenderai* le opere erranti della Luna dall'occhio rotondo  
e la natura, *saprai* anche il cielo che sta tutto intorno  
da dove sia nato e come Necessità lo porta e lo costringe  
a tenere i confini degli astri<sup>20</sup>.

La presentazione dei contenuti sembra proseguire con la citazione, giustamente inserita qui da Diels, tratta dal commento di Simplicio al *De Caelo* aristotelico, che illustra

[...] come la Terra il Sole e la Luna  
l'etere comune la via lattea celeste e l'Olimpo  
ultimo e la forza calda degli astri furono spinti  
a nascere [...]

In realtà la collocazione dei versi citati da Plutarco non sembra perfettamente coerente con lo stile argomentativo che la Dea sta seguendo: dopo la cesura di 28 B 8, 50-52 DK e dopo una successione di aoristi *κατέθεντο*, *ἐκρίναντο*, *ἔθεντο* e dopo l'*ὄνόμασται* di 28 B 9, 1, che illustrano gli errori commessi in passato dagli uomini (ma forse qui il riferimento polemico è a quei poeti che sono stati anche autori di cosmogonie), mal si comprende la decisione di introdurre un nuovo passaggio programmatico (dopo 28 B1, 31-32 DK), caratterizzato dall'uso dei futuri *εἴσῃ*, *πεύσῃ*, *εἰδήσῃς*. Questi sembrano al contrario richiamare proprio il *μαθήσῃ* di 28 B 1,31 e fanno propendere per uno spostamento del frammento 10 e di conseguenza anche del fr. 11 proprio dopo il fr. 1. Il giovane *kouros* pertanto non imparerà solamente come «le credenze è necessario che siano veramente», ma saprà anche la natura dell'etere e le opere del Sole, apprenderà le opere della Luna e di tutti quanti gli astri, ecc..

Tali dottrine quindi dovevano avere un valore positivo assoluto e dovevano trovare posto prima della cesura di 28 B 8, 55-57: «qui termino il discorso credibile e il pensiero intorno alla verità, da adesso impara le opinioni dei mortali ascoltando l'ordine ingannevole delle mie parole».

La questione che si pone allora è: come aveva inizio la spiegazione vera dell'universo?

---

20 28 B 10 DK. Dubbi sulla collocazione del fr. 10 nella sezione della *doxa* sono stati espressi da P.J. Bicknell, *Parmenides, Fragment 10*, in «Hermes», XCVI (1968), pp. 629-31, che lo sposta subito dopo la fine del fr.1.

#### 4. Il kosmos di Parmenide

Si potrebbe ipotizzare che il racconto cosmogonico iniziasse proprio da quel fr. 8 DK passato alla storia per quei versi che come abbiamo visto sono stati considerati fondativi della dottrina dell'essere, ma che invece potrebbero essere letti proprio in chiave cosmologica<sup>21</sup>. Il soggetto di tutta quella lunga dimostrazione *per absurdum* sarebbe quell'universo, quel *kosmos* (ma Parmenide non ha ancora a disposizione il termine tecnico), che “è” *ab aeterno*, ed essendo ingenerato (*ἀγένητον*) è anche indistruttibile (*ἀνώλετρον*), ed essendo anche tutto intero (*οὔλον*) è anche di un solo genere (*μουννογενές*) ed immobile (*ἀτρεμές*) e senza fine (*ἀτέλεστον*); e neppure è stato o sarà (*οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται*), ma è tutto insieme ora (*νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*), uno e continuo (*έν, συνεχές*). La prova della Verità di questo *kosmos* è fornita dal *logos*, dall'assurdità di concepire il modello contrario: l'universo infatti da dove potrebbe mai nascere? Da che cosa? Che cosa l'avrebbe spinto a nascere dal nulla? Perché prima piuttosto che dopo?

La questione non è di poco conto, anzi sembra la prima delle questioni anche nelle cosmogonie religiose del VI-V secolo a.C.. In questa sede non è possibile soffermarsi e richiamare i complessi risvolti che riguardano quel vasto movimento letterario che fu la poesia teogonica, basterà qui richiamare solamente il dato che trasversalmente unisce molti dei poeti di quel periodo, come Epicarmo, Epimenide, Ferecide e Acusilao, ovvero la questione degli inizi, a cui ciascuno contribuì con il proprio personalissimo apporto, parlando di Aer e Notte (Epimenide), di Zas, Chronos e Chthonie (Ferecide), oppure di Caos, Erebo e Notte (Acusilao).

La questione era stata posta dall'archetipo di tutte le teogonie, ovvero la *Teogonia* di Esiodo, nella quale si affermava, *curiosamente*, che il primo tra gli dei a *essere generato* era stato il Caos. Tale affermazione doveva sembrare paradossale e assurda, tanto che anche Epicarmo in una sua commedia inserisce uno spiritoso battibecco proprio sull'origine delle cose, nel quale si fa una sottile critica proprio a Esiodo, perché il Caos, cioè il primo inizio è fatto nascere:

- Ma si dice che Caos fu il primo degli dei ad essere generato.
- E come? Essendo il primo non ha qualcosa da cui proveniva né verso cui procedeva.
- Per primo non diviene? No, e neppure per secondo, per Zeus [...] ma è sempre in questo modo<sup>22</sup>.

Non è possibile non notare la forte somiglianza delle domande presenti nel frammento di Epicarmo e le domande contenute nel testo parmenideo; si potrebbe addirittura pensare che il primo rappresentasse quasi un riferimento e un modello preciso per il secondo, (ma potrebbe essere anche il contrario), al fine di “mettere in scena” un vivace scambio tra la dea e il giovane *kouros*. I dati in nostro possesso e la totale mancanza di riferimenti cronologici non

21 Per una lettura in senso cosmologico del fr. 8 DK cfr. Y. Lafrance, *Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?*, in «Elenchos», XX, 1999, pp. 265-308; ma anche F. Enriques, *La relatività del movimento nell'antica Grecia*, in «Periodico di Matematiche», s. IV, vol. I, 1921, pp. 77-94, contributo forse datato, ma molto interessante proprio per l'interpretazione in senso scientifico dell'Eleatismo da parte di un acuto matematico come Enriques.

22 Cfr. Epicarmo, 23 B 1 DK, tra l'altro questo è uno dei pochissimi frammenti di Epicarmo che può considerarsi sicuro proprio per il contenuto.

consentono certamente di avanzare nessuna congettura, rimane però l'idea che Parmenide conoscesse bene questi problemi e il dibattito che alimentavano, e che egli vi si inserisse con un suo personalissimo apporto, che segnò irrimediabilmente il genere della poesia teogonica, destinato a soccombere di fronte alla nascente prosa scientifica portata avanti dalla speculazione "filosofica" milesia. Infatti molti sono i riferimenti alle recenti scoperte relative alla Terra e agli astri, compiute dall'altra parte del Mediterraneo nella famosa città di Mileto, che Parmenide fa proprie.

Una volta posta l'origine dell'universo, il poema parmenideo probabilmente proseguiva con la spiegazione di come si sono formate e strutturate le corone celesti concentriche di cui questo si componeva. I pochi versi inseriti da Diels come fr. 12 non ci dicono molto:

Le corone più strette furono riempite di fuoco puro,  
quelle che seguono di notte, ma in esse c'è una parte di fuoco;  
nel mezzo di queste sta la Divinità che governa ogni cosa:  
infatti essa presiede al doloroso parto e all'unione,  
spingendo la femmina ad unirsi con il maschio, e al contrario di nuovo,  
il maschio con il più femminile<sup>23</sup>.

Sono invece le parole di Aezio che ci consentono di abbozzare una ricostruzione del sistema delle corone:

Parmenide afferma che ci sono corone concentriche, l'una costituita dal rado, l'altra dal denso; fra queste ce ne sono altre miste di luce e di tenebra. Ciò che tutte le avvolge è solido come muro, sotto il quale vi è una corona di fuoco; anche quello che sta più al centro è solido, intorno al quale di nuovo vi è una corona di fuoco. Quella tra le corone miste che occupa la posizione più centrale è il <principio> e la <causa> del movimento e della generazione, la quale è chiamata anche divinità che governa e che tiene le chiavi, Giustizia e Necessità. Dice che l'aria è secrezione della terra che la emana da sé a causa di una compressione più forte di lei; il Sole e la Via Lattea sono esalazioni del fuoco; la Luna è una mescolanza dell'una e dell'altra, cioè dell'aria e del fuoco. Occupando l'etere la sfera più estrema di tutte, al di sotto del quale è posta quella sezione ignea che abbiamo chiamato cielo; al di sotto ancora, ciò che circonda la Terra<sup>24</sup>.

In questo sistema molto articolato è interessante notare la simmetria creata tra la sfera più esterna e più dura, a cui sottosta una sfera di fuoco, con la sfera più dura posta al centro della Terra e di tutto il sistema, avvolta anch'essa da una zona di fuoco.

23 28 B 12 DK.

24 Aezio II 7,1 = *Dox. Gr.* p. 335 = 28 A 37 DK. Sulla possibilità di utilizzare Aezio per illustrare i versi citati da Simplicio, cfr. A. Finkelberg, *The Cosmology of Parmenides*, in «American Journal of Philology», CVII (1986), pp. 303-17. L'immagine delle corone più che a delle circonferenze in realtà dovrebbe rimandare a delle sfere, visto che bisogna credere che Parmenide ritenne la Terra sferica, sia si debba a lui la paternità della scoperta, come afferma Teofrasto, sia la si debba a Pitagora come invece afferma Diogene Laerzio (cfr. 28 A 44 DK). Il cielo era stato già diviso in cinque sfere concentriche da Talete.

In questa nocciolo centrale più duro, viene posta la divinità che governa tutto<sup>25</sup>. A questo punto i versi a nostra disposizione, secondo la ricostruzione di Diels, si fanno veramente esigui: viene citato Eros, primo tra tutti gli dei ad essere concepito, πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων<sup>26</sup>.

Della Luna si dice che di notte intorno alla Terra splende di luce allostria, νυκτιφαῆς περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς<sup>27</sup>, essendo sempre rivolta verso i raggi del Sole, αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίου<sup>28</sup>.

Ma se proviamo ad inserire le notizie riferite da Aezio, Diogene Laerzio e Strabone, si ricava l'impressione che il racconto esplicativo di tutto ciò che esiste proseguisse veramente in maniera piuttosto dettagliata, passando dalle macro strutture agli aspetti sempre più semplici e particolari del reale.

Volendo utilizzare una metafora cinematografica, sembra che Parmenide abbia posizionato una telecamera sul *muro solidissimo che circonda l'universo*, e partendo dalle questioni più lontane e generali, con una inquadratura a tutto campo dall'alto, stringesse poi progressivamente il *frame*, passando per la Via Lattea, gli Astri Venere, il Sole e la Luna, fino ad arrivare sulla Terra; a questo punto restringendo ancora l'inquadratura, descrivesse la comparsa degli uomini sulla Terra, come questi si sono formati la prima volta e come ora si riproducono; e infine analizzasse l'uomo, spiegando come sono fatti e come avvengono i principali meccanismi fisiologici, quali il sonno, la morte, le sensazioni e il pensiero.

Dopo aver fissato i confini dell'universo, ogni cosa è spiegata mediante due elementi, il fuoco e la terra; mentre l'aria e l'acqua sono elementi intermedi prodotti dalla mescolanza degli altri due<sup>29</sup>. Il caldo e il freddo regolano infatti i meccanismi di generazione e di disgregazione di tutte le cose, essendo il caldo il principio che separa, dirada, mentre il freddo quello che aggrega, unisce<sup>30</sup>.

La Via Lattea deve il suo colore proprio alla mescolanza di rado e denso<sup>31</sup>; la natura degli astri è ignea, ed anche quella del Sole e della Luna, la quale proprio perché ἴσην τῷ ἡλίῳ viene illuminata da questo<sup>32</sup>; tutti gli astri sono infatti condensazioni di fuoco, prodotte dal

25 Una divinità degli inferi sembra sia anche quella dea che guida Parmenide nel viaggio oltremondano descritto nel Proemio, e che alcuni studiosi tendono ad identificare con Persefone, la dea che presiede a tutte le generazioni, detta anche Necessità, secondo quella categoria che, nelle cosmogonie orfiche, probabilmente ben conosciute da Parmenide, regge e determina tutti i fenomeni soggetti alla temporalità.

26 28 B 13 DK. Vale la pena rilevare che Platone cita il verso in questione ponendo Parmenide a confronto con Esiodo e Acusilao che invece facevano derivare dal Caos primigenio Eros e Terra.

27 Cfr. 28 B 14 DK, ma anche 28 A 42 che ricordano che Parmenide ritenne la Luna composta dal fuoco, e che per questa ragione la Luna è in grado di essere illuminata dal Sole. La scoperta del fenomeno dell'illuminazione della Luna da parte del Sole è attribuita al milesio Talete. Le affermazioni parmenidee assumono una connotazione ancora più forte se paragonate alle analoghe affermazioni di quello che la tradizione ha considerato il suo maestro, cioè Senofane, che invece riteneva la Luna una nuvola condensata, che mensilmente spariva per spegnimento. Che la Luna fosse fatta di fuoco era sostenuto anche da Anassimandro, 12 A 22 DK.

28 28 B 15 DK.

29 28 A 35 = Aristotele, *De gen. et corrup.*, B 3. 330 b 13 e ss.

30 *Ibidem*.

31 Aezio III 1, 4 = *Dox. Grae.* p. 365 = 28 A 43 DK.

32 Cfr. Aezio II 20, 8 = *Dox. Grae.* p. 349 = 28 A 41 DK e Aezio II 25, 3 = *Dox. Grae.* p. 356 = 28 A 42

distacco dalla Via Lattea, nel caso del Sole, a causa del caldo, prevale il principio del rado, mentre nella Luna, più fredda prevale il denso<sup>33</sup>.

Prima del Sole e della Luna, e quindi più lontano rispetto alla Terra, pone Eos, la stella del mattino, che ritiene identica a Espero, la stella della sera (per primo avrebbe compiuto questa scoperta). Sotto al Sole pone la sfera di fuoco che chiama οὐρανός, cielo<sup>34</sup>, che contiene gli astri.

Si passa così alla descrizione della Terra: come prima cosa si afferma che ha forma sferica, στρογγύλη, (non importa se Parmenide o Pitagora sia stato il πρώτος εὐρετής)<sup>35</sup>.

Secondariamente, essendo posta al centro dell'universo sferico, si afferma che non ha necessità di poggiare su alcun che, ma essendo equidistante da tutto rimane in equilibrio, non essendoci una causa che la faccia inclinare più da una parte che dall'altra; per questo motivo essa subirebbe delle scosse, con i terremoti, ma non si muoverebbe<sup>36</sup>.

L'intuizione di una forma di teoria della gravitazione, condivisa con Democrito, appare particolarmente significativa, soprattutto se osservata nella prospettiva del dibattito sulla questione del cosa sostiene la Terra in ambito milesio, e dà ancora una volta conto della sottigliezza logico-deduttiva della riflessione parmenidea.

Dopo la descrizione della Terra rispetto al cosmo celeste, verrebbe delineata la sua divisione in cinque zone o fasce climatiche, corrispondenti a tre zone torride e due zone temperate, alternate tra loro<sup>37</sup>.

Collegata a queste sembra essere la spiegazione dell'ominazione del pianeta: infatti proprio nelle zone temperate, probabilmente per le più idonee condizioni climatiche, comparvero i primi uomini, le cui membra sarebbero sorte, in modo sparso direttamente dalla terra: nelle regioni più settentrionali, più dense, sarebbero nati i maschi, in quelle meridionali, più rare, invece si sarebbero prodotte le femmine<sup>38</sup>.

La formazione delle generazioni successive sarebbe avvenuta invece secondo differenti meccanismi: alla formazione del feto contribuivano sia il padre che la madre (dottrina del doppio seme), il seme di destra generalmente dava luogo a maschi, mentre quello di sinistra a femmine, e nell'utero materno i maschi stavano a destra mentre le femmine a sinistra. Se

---

DK.

33 Cfr. Aëzio II 20, 8 a = *Dox. Grae.* p. 349 = 28 A 43 DK. In questo caso è interessante il confronto con la posizione di Senofane 21 A 38 e 44; che la Luna fosse formata dal fuoco era ritenuto sia da Anassimandro, 12 A 22 DK, che da Anassimene, 13 A 16 DK.

34 Cfr. Aëzio II 15, 4 = *Dox. Grae.* p. 345 = 28 A 40a DK. Per quanto riguarda la natura degli astri e del cielo il confronto è con Anassimandro 12 A 17a, 18 DK.

35 Cfr. Diogene Laerzio VIII, 48 = 28 A 44 DK.

36 Anche in questo caso è importante confrontare la posizione di Parmenide con quella dei milesi, ovvero Talete, per il quale la terra poggiava sull'acqua, 11 A 14 DK; Anassimene, per il quale la Terra era piatta, cosa che le consentiva di rimanere ferma e di non tagliare e essere scossa dai venti, 13 A 20 DK; Anassimandro invece riteneva che stesse al centro in equilibrio, 12 A 26 DK = Aristotele, *de caelo* B 13. 295 b 10.

37 Cfr. Strabone I, 94 = 28 A 44 a. DK.

38 La spiegazione è riferita ad Empedocle da Censorino, *de die nat.* 4,7,8 = 28 A 51 DK. Parmenide viene associato a questa dottrina, con la chiosa che tra i due ci fu un generale accordo su molti argomenti. Anche in Anassimandro troviamo una teoria della comparsa della vita sulla terra, che sembra profilare una sorta di spiegazione evolutivista, 12 A 30 DK.

il seme maschile si impiantava nel lato sinistro dell'utero nascevano maschi, ma poiché concepiti nella parte femminile, potevano avere qualcosa di femminile, più di quanto non fosse concesso al decoro maschile, ovvero bellezza non comune, eccessivo candore, corpo leggero, arti delicati statura piccola, voce gracile animo debole. Se invece il seme femminile finiva nella parte maschile, le femmine nate potevano avere membra forti, altezza eccessiva, colore della pelle scuro, volto peloso, voce robusta e animo audace.

Anche la fisiologia umana veniva analizzata nei suoi molteplici aspetti: la conoscenza sensibile era spiegata mediante il principio del simile, anche il pensiero era ricondotto ad una forma di sensazione, la cui qualità era prodotta dall'equilibrio degli elementi corporei: al caldo era associata la purezza del pensiero così come la memoria, al prevalere del freddo invece era associato l'oblio, il sonno e la vecchiaia.

Quello che pertanto sembra emergere dalla tradizione dossografica, è una sistema molto ben congegnato e articolato, estremamente dettagliato, che non tralasciava alcuno degli argomenti che potevano riguardare l'indagine della realtà e dell'uomo in tutte le sue implicazioni.

Un sistema che delinea un Parmenide molto meno "eccentrico", rispetto agli altri presocratici<sup>39</sup>, di quello delineato da Aristotele in *Metaphysica A*<sup>40</sup>. Se da un lato infatti il suo rapporto con il contesto culturale del tempo si presenta sotto l'insegna di una forte discontinuità sul piano logico e metodologico, al contrario si deve pensare ad una forte continuità per quanto riguarda l'orizzonte problematico, le questioni poste, prima tra tutte quella dell'origine dell'universo.

Sulla base dei diversi fattori richiamati possiamo allora provare a trarre alcune conclusioni. Il sistema cosmologico di Parmenide ricostruibile benché non in maniera letterale, doveva rappresentare una parte importante, forse addirittura centrale, della cosiddetta dottrina della Verità. Non si trattava pertanto di una spiegazione verosimile dell'universo, ma di quella che Parmenide riteneva la vera spiegazione, perché fondata sulla corretta metodologia logico-deduttiva.

Il Poema parmenideo sembra inoltre configurarsi come un vero e proprio laboratorio dove viene messo alla prova un nuovo stile di pensiero che oscilla tra l'orizzonte mitico-religioso e la nascente razionalità filosofico-scientifica milesia.

39 La difficoltà di definire Parmenide come un "presocratico eccentrico" è legata anche alla problematicità della stessa nozione di presocratico. Per un primo orientamento sul recente dibattito intorno alla categoria "presocratico" si vedano: M. Dixsaut/A. Brancacci, *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, a cura di, Paris 2002; A. Laks/C. Louguet, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, a cura di, Septentrion Presses Universitaires, Lille 2002; A. Laks, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris 2006; A. Laks, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Éditions Peeters Louvain-la-Neuve 2007; M.M. Sassi, *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici = The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, a cura di, Edizioni della Normale, Pisa 2006; M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati, Torino 2009.

40 Bisogna ricordare quanto molto opportunamente Aristotele ci tenga a sottolineare che la difficoltà di inserire gli Eleati nella sua ricostruzione, dipende dalla questione da lui stesso assunta come centrale, che è quella della σκέψις τῶν αἰτίων, dell'indagine sulle cause, che certamente non era il focus delle ricerche parmenidee, orientate invece a stabilire le condizioni e i criteri di accesso alla vera spiegazione dell'universo.

All'interno di questo ampio interesse per la Natura, Parmenide opererebbe infatti una certa attività critica verso i saperi tradizionali, evidenziando la propria discontinuità "metodologica", che è particolarmente evidente nell'accesa *vis* polemica con cui la dea ripetutamente invita il *kouros* a non seguire l'opinione comune, a distogliere la mente dalle errate vie di ricerca percorse dagli altri, che sembrano *ódoí* solo in apparenza, ma che in realtà sono sentieri del tutto *impraticabili*.

La corretta esigenza di recuperare il contesto orfico-religioso che rappresentava l'*humus* culturale di Parmenide, non deve però condurre ad una lettura totalizzante e unilaterale come quella della Gemelli Marciano, che nel tentativo di contrastare le letture iperfilosofiche di Parmenide finisce per proporre una lettura eccessivamente ipofilosofica<sup>41</sup>.

La possibilità di aprire un confronto con le cosmogonie di Esiodo, di Epimenide, di Feceide e di Acusilao consente, da un lato, di cogliere l'assoluta novità e originalità della speculazione parmenidea, dall'altro di giustificare la scelta della forma poetica, ritenuta in alcuni casi dagli interpreti moderni, una vera e propria regressione dopo la nascita della prosa scientifica ionica.

Parmenide sceglie la poesia, nonostante questa risulterà dura, difficile, poco adatta alla nuova razionalità logico-deduttiva che deve esprimere, perché vuole essere sicuro che il suo messaggio sarà recepito e compreso dal pubblico a cui si rivolge<sup>42</sup>. La forma poetica gli consente infatti di collocarsi in una riconosciuta tradizione letteraria, che gli fornisce non solo l'orizzonte problematico, ma anche quegli strumenti forti di cui ha bisogno per poter competere con gli altri sapienti.

La possibilità di ricostruire la cosmologia parmenidea, se da un lato sembra inserirsi in quella recente operazione storiografica che potremmo definire di rivalutazione del cosiddetto Parmenide scienziato – la quale ha cercato di misurare la grandezza di Parmenide sulla base di un difficile confronto con gli scienziati contemporanei, richiamando la teoria degli invarianti e della fisica del continuo, che il filosofo di Elea sarebbe stato in grado di precorrere – dall'altro ne vuole prendere le distanze proprio per la problematicità che riguarda l'uso di categorie proprie della contemporaneità rispetto al mondo antico.

La grandezza di Parmenide, che definirei più che altro filosofo della *physis*, non si misura infatti mediante il confronto con gli scienziati che verranno dopo di lui, ma con quei poeti e con quegli studiosi della Natura, venuti prima di lui o suoi contemporanei, e mediante il richiamo alle teorie e alle scoperte più recenti a sua disposizione, che rappresentano la vera cartina tornasole per saggiare il valore della speculazione, che lo ha reso giustamente il *padre*

41 Cfr. M.L. Gemelli Marciano, *Eleatica 2007, Parmenide suoni, immagini, esperienza*, cit.; una lettura estremamente misurata della questione Parmenide e la religione è invece quella di M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, cit., per la quale è possibile immaginare che gli interessi naturalistico-filosofici di Parmenide, sollecitati dal vivo scambio di idee che Elea poteva avere con la cultura ionica, si fossero innestati all'interno di un personale percorso di ricerca di una verità di carattere religioso.

42 La scelta di presentarsi come poeta sapiente e i richiami alla tradizione omerica ed esiodea non credo rappresentino, come sostiene Sassi, una sorta di "apparato protettivo" dagli attacchi che potevano venire sia da quell'ambiente esoterico ristretto, sia dal contesto culturale più ampio con cui Parmenide si confronta. Non si tratta di una strategia difensiva, ma offensiva, un volere usare le stesse armi, lo stesso codice, per dare maggiore forza al proprio messaggio, per sottolineare la novità e la differenza che si vuole rappresentare.

*venerando e terribile* del pensiero occidentale.

Solo il confronto con il dibattito naturalistico coevo consente, infatti, di cogliere fino in fondo la discontinuità del messaggio parmenideo, un messaggio che apre veramente le porte alla riflessione filosofica occidentale, individuando nel *logos* il principio che apre all'uomo l'accesso alla vera conoscenza della realtà.

L'annuncio della Dea, che prospetta la possibilità della via della verità, una via difficile da percorrere, ma pur sempre possibile, segna da un lato la fine della mentalità arcaica, e apre dall'altro la questione mai chiusa del rapporto dell'uomo con la realtà.

La mentalità arcaica con cui Parmenide si confronta è rappresentata dal proprio maestro Senofane, il quale riteneva che nessun uomo avrebbe mai avuto una conoscenza chiara sugli dèi e su tutte le altre cose, in quanto a tutti τέτυκται δόκος, è data solo la possibilità di opinare<sup>43</sup>; ma è anche quella del medico crotoniata Alcmeone, per il quale solo gli dei avevano conoscenza immediata di tutte le cose, mentre agli uomini era concesso solo il τεκμαίρεσθαι, il congetturare, il raccogliere indizi<sup>44</sup>; ed è anche quella che, in maniera quasi endemica, rimarrà sempre sullo sfondo della cultura ellenica, per la quale Socrate sarà considerato il più sapiente degli uomini perché, consapevole della limitatezza della condizione umana, sapeva di non sapere.

Parmenide, come l'uomo greco del V secolo, al contrario, vuole conoscere il mondo, l'universo in cui vive; vuole sapere come si è generato e come si è sviluppato, come sono fatti la Terra e gli astri, come si colloca l'uomo rispetto a questo *kosmos*, ma soprattutto ha bisogno di sapere se le proprie teorie esplicative sono vere, e qual è il criterio che permette di distinguere le teorie vere da quelle apparentemente vere, che quindi devono essere al contrario considerate assolutamente false.

È in questo orizzonte problematico che Parmenide sembra collocarsi, o per meglio dire, i versi che ci sono stati tramandati sembrano collocarlo.

Non sorprende pertanto il forte richiamo che Platone fa allo Straniero di Elea, il pensatore della verità, l'unico baluardo a difesa di un sapere forte, in grado di fondare saldi valori etici e politici, e capace di contrastare il dilagante relativismo gnoseologico ed etico della Sofistica.

Se tale richiamo sia stato corretto, se Platone abbia bene interpretato il pensiero di Parmenide, se gli abbia reso un giusto servizio, oppure se invece abbia operato un'esegesi fuorviante, è questione che qui naturalmente non è possibile affrontare; il dato che però è possibile assumere è che, grazie a Platone, Parmenide è divenuto il padre di quella tradizione di pensiero logocentrica, propria del pensiero occidentale, nella quale ancora oggi ci riconosciamo.

43 Senofane, 21 B 34 DK.

44 Alcmeone, 24 B 1 DK.



---

Carlo Cosmelli

## CHI HA PAURA DEL CAOS? Il caos deterministico dalla nascita del cosmo alle reti neurali

**ABSTRACT:** *Who's Afraid of Chaos? Deterministic Chaos from the Birth of the Cosmos to Neuronal Networks*

In this brief essay we will see how the word “chaos”, from the usual meaning of confusion, uncertainty or similar meanings it had in the eighteenth century came to be used to mathematically describe – through the definition of “deterministic chaos” – some of the basic structures of the world which are necessarily present in all complex or emerging phenomena linked to fractals and/or networks, whether they are natural, such as the structure of the brain, or artificial, as the structure of the Internet.

**Key words:** Chaos, Deterministic Chaos, Fractals, Complex Networks

### 1. Introduzione

Il significato delle parole, in ambito scientifico, segue regole diverse da quelle spesso utilizzate in altre discipline. Se, infatti, in ambito umanistico, s’incontrano spesso termini che possono assumere vari significati secondo l’autore che li utilizza, talvolta contraddittori ma non per questo “sbagliati”, nel mondo della scienza ciò che fa testo è l’ultima definizione e/o l’ultima teoria validata su un certo argomento<sup>1</sup>. La costruzione scientifica che descrive la natura e il mondo che ci circonda è, infatti, il risultato di una serie di teorie elaborate e di esperimenti condotti essenzialmente negli ultimi quattro secoli, con un gran salto concettuale operato dai fisici nella prima metà del ventesimo secolo, con la Relatività e la Meccanica Quantistica. Da questo insieme di teorie, e da esperimenti ed osservazioni condotte sul microscopico (dalle molecole in giù), sul macroscopico (la scala umana) e sui corpi celesti, prende forma la scienza moderna con una ridefinizione dei termini e delle relazioni che si devono utilizzare per una corretta descrizione dei fenomeni naturali. Queste definizioni sono state cambiate ed affinate più volte man mano che procedeva la conoscenza della natura, ogni nuova definizione conglobando e/o modificando quelle precedenti.

Un caso tipico è quello del termine “energia”, che appare per la prima volta nel linguaggio scientifico ai primi del XIX secolo<sup>2</sup>, con il significato di energia “meccanica”, quella cioè associata a un corpo che si muove o che si può muovere; ma ci vollero circa cinquanta anni perché si riconoscesse che anche il “calore” era una forma di energia, e che si poteva scrivere

---

1 Tralasciamo qui gli studi strettamente storici o di interpretazione di testi antichi.

2 Nel mondo ellenistico la parola ἐνέργεια (energeia) aveva un significato legato all’azione efficace ed alla forza, nelle accezioni ancora ambigue di questo termine, e fu così utilizzato fino al 1600.

una legge di conservazione delle “energie” di un sistema, nelle più svariate forme che poteva assumere. E, di nuovo, la definizione dovette essere aggiornata nel 1905 quando Albert Einstein, con la sua relatività speciale, ridefinì l’energia assegnandola anche alla “quantità di materia”<sup>3</sup> e stabilendo che essa stessa era una grandezza relativa, quindi non conservata.

Al giorno d’oggi, poi, troviamo usi perversi della parola “energia”: nei giornali, nei libri, nelle dichiarazioni o lezioni di pseudo-esperti s’incontrano spesso termini come energie “positive” o “negative”, energie olistiche, quantistiche o con attributi di fantasia che sono proprie più dei ciarlatani che degli uomini di scienza, trattandosi di termini che non hanno nessun significato fisico né descrittivo, e che non hanno nessun riscontro con la realtà, neanche con quella della mente, dove per realtà s’intende quella delle “sensate esperienze” galileiane, cioè quella che esiste e di cui posso prevedere gli effetti<sup>4</sup>.

E veniamo al caos, e al significato che ha assunto questa parola nel mondo moderno. La parola “caos” può essere presa a paradigma per mostrare come possano cambiare, non solo gli atteggiamenti, ma le attribuzioni dei significati dati ad una parola con l’avanzare della conoscenza scientifica e la scoperta di nuove regole per il nostro universo. In questo breve saggio vedremo come la parola “caos”, dal significato usuale di confusione, indeterminatezza o significati simili che aveva nel XVIII secolo, giunge ad essere utilizzata per descrivere matematicamente alcune delle strutture fondamentali del mondo che ci circonda che si trovano necessariamente in tutti i fenomeni complessi o emergenti legati ai frattali e alle reti, siano essi naturali, come la struttura del cervello, o artificiali, come la struttura di Internet.

### 2. Il Passato Remoto. Le certezze

Siamo nel XVIII secolo. Le leggi di Newton della meccanica sono oramai ben conosciute, così come le lezioni di Galileo e di Keplero. I significati dei termini posizione, velocità, accelerazione e forza sono ben definiti, così come le leggi che descrivono il comportamento dei corpi, da quelli più piccoli fino agli astri dell’universo. Il Principio di causa-effetto è ben assodato, e questo porta Pierre Simon de Laplace ad affermare nel 1776:

[...] possiamo considerare lo stato attuale dell’universo come l’effetto del suo passato e la causa del suo futuro. Un intelletto che ad un determinato istante dovesse conoscere tutte le forze che mettono in moto la natura, e tutte le posizioni di tutti gli oggetti di cui la natura è composta, se questo intelletto fosse inoltre sufficientemente ampio da sottoporre questi dati ad analisi, esso racchiuderebbe in un’unica formula i movimenti dei corpi più grandi dell’universo e quelli degli atomi più piccoli; per un tale intelletto nulla sarebbe incerto ed il futuro proprio come il passato sarebbe evidente davanti ai suoi occhi<sup>5</sup>.

È il mondo delle certezze: l’impossibilità di conoscere gli avvenimenti futuri è legata

3 La famosa relazione  $E = mc^2$ .

4 Si parla di “prevedere” non necessariamente di “vedere”. In ambito scientifico ci sono decine di casi in cui si è previsto qualcosa di non immediatamente visibile o sperimentabile, ma coerente con i principi di causa-effetto.

5 P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Gauthier-Villars et C. Ed., Paris 1921, vol. I, p. 3.

solo ad una pratica impossibilità di calcolo, ma in linea di principio tutto è esattamente calcolabile, anche il futuro, essendo legato necessariamente al passato. Gli ovvi problemi legati all'esistenza del libero arbitrio sono per il momento latenti sotto la cenere, torneranno prepotentemente nel XX secolo. Il caos è disordine, ma, in linea di principio, ha la stessa dignità della realtà più regolare; entrambi sono semplicemente causati dagli stati precedenti secondo regole precise.

### 3. *Il Passato. Le incertezze*

Fra la fine dell'800 ed i primi del '900 alcune leggi-osservazioni-principi stravolgono la visione della realtà. Nasce la Termodinamica, si scopre che molti corpi necessitano di una descrizione probabilistica dei fenomeni che li coinvolgono, e che da questa descrizione nascono nuove leggi. Viene definita la freccia del tempo, cioè la direzione temporale dei fenomeni naturali. Si stabilisce che un sistema ordinato evolverà sempre in un sistema disordinato, caotico<sup>6</sup> (una colonna corinzia di marmo dopo 10.000 anni sarà solo polvere e sabbia). Ludwig Boltzmann, nel 1897, dopo averci dato la descrizione quantitativa dell'evoluzione che lega l'entropia alla probabilità – con la formula  $S = k \ln W$  – scriverà:

Se per spiegazione meccanica della natura intendiamo quella che poggia sulle leggi della meccanica usuale, dobbiamo allora dichiarare che è del tutto incerta la possibilità che l'atomismo del futuro continui ad essere una spiegazione meccanica della natura<sup>7</sup>.

Oramai la descrizione certa della natura, fornita dalla meccanica, è crollata, non resta che affidarsi alla probabilità, molti scienziati non lo accetteranno, ma sarà solo una questione di tempo. La descrizione termodinamica, tuttavia, è ancora deterministica, nel senso che è solo legata all'enorme numero di particelle coinvolte di cui non conosciamo la posizione e la velocità (si pensi al numero di particelle che si trovano nella stanza di chi legge, con un tavolo, una sedia e l'aria: si tratta di qualcosa come  $10^{26}$  particelle, troppe per qualunque calcolo). Quindi di base resta un principio di causa-effetto lineare (cioè semplice) che governa l'evoluzione della realtà. Ma nel 1908 Jules Henri Poincaré fa un'osservazione che getta le basi per la moderna teoria del caos e per la comprensione di tutta una serie di fenomeni allora incomprensibili:

Una causa piccolissima che sfugga alla nostra attenzione determina un effetto considerevole che non possiamo mancare di vedere, e allora diciamo che l'effetto è dovuto al caso. Se conoscessimo esattamente le leggi della natura e la situazione dell'universo all'istante iniziale, potremmo prevedere esattamente la situazione dello stesso universo in un istante successivo. Ma se pure accadesse che le leggi naturali non avessero più alcun segreto per noi, anche in questo caso potremmo conoscere la situazione iniziale solo approssimativamente. Se questo ci permettesse di prevedere la situazione successiva con la stessa approssimazione, non ci occorrerebbe di più e dovremmo dire che il feno-

6 Si noti che qui sto chiamando "caotico" un sistema disordinato, utilizzando la terminologia del senso comune. In realtà nella terminologia della statistica è disordinato un mazzo di carte messe in ordine di seme e valore, mentre è ordinato un mazzo di carte mischiato e con le carte in ordine casuale.

7 L. Boltzmann, *Vorlesungen über die Prinzipien der Mechanik*, vol. I, J.A. Barth, Leipzig 1897.

meno è stato previsto, che è governato da leggi. Ma non è così, può accadere che piccole differenze nelle condizioni iniziali ne producano di grandissime nei fenomeni finali. Un piccolo errore nelle prime produce un errore enorme nei secondi. La previsione diventa impossibile e si ha un fenomeno fortuito<sup>8</sup>.

Questo è il punto di svolta nella comprensione di fenomeni quali la forma delle nuvole, il mischiarsi dell'inchiostro nell'acqua, il momento in cui un oggetto crolla e così via; cause infinitesime, quindi non controllabili, possono portare ad effetti macroscopici. Noi siamo circondati da fenomeni che presentano queste caratteristiche, di qui l'incertezza di base che governa molti aspetti della nostra vita (fortunatamente non tutti: se giro la chiave di accensione della macchina, so che, in genere, il motore della macchina si accenderà).

È l'abbandono definitivo di una rigida causalità e prevedibilità, in linea di principio, dei fenomeni naturali. Una gran parte dei fenomeni che ci circondano sono incerti nella loro evoluzione, si torna ad una visione "caotica" del mondo che ci circonda, intendendo con essa qualcosa che va oltre le nostre possibilità di previsione o di descrizione. Ritorna il termine caos, per descrivere ora l'evoluzione imprevedibile di molti sistemi (fenomeni) naturali.

In questo panorama di una realtà talvolta incerta entra negli anni 30 del XX secolo la Meccanica Quantistica con il suo Principio di Indeterminazione (PdI). Questo principio viene spesso invocato per giustificare l'indeterminazione associata ai fenomeni naturali: nulla di più errato. Il Principio di Indeterminazione riguarda (cioè fornisce effetti sensibili) solo se riferito ad alcune coppie di variabili relative a particelle ultra-microscopiche isolate. Quindi se voglio descrivere lo stato di un singolo elettrone o di un protone o di altre particelle "elementari", dovrò tener conto del Principio di Indeterminazione, ma anche solo per descrivere un virus (di dimensioni tipiche inferiori al milionesimo di metro) non avrò nessun effetto dovuto al PdI<sup>9</sup>. Quindi in questa discussione, come in molte altre, il PdI va lasciato perdere.

#### 4. L'altro ieri. Il caos deterministico

Il XX secolo è caratterizzato, fra l'altro, dall'avvento di sistemi di calcolo sempre più potenti. I calcolatori permettono di eseguire calcoli su sistemi complicati che prima non erano nemmeno pensabili. Eppure l'intrinseca impossibilità di descrivere alcuni fenomeni rimane fino al 1963, quando Edward N. Lorenz, (ri)scopre e descrive il *caos deterministico*<sup>10</sup>:

- 
- 8 J. H. Poincaré, *Scienza e metodo*, in *Opere epistemologiche*, a cura di G. Boniolo, Piovani Ed., Abano Terme 1989, vol. II, p. 50.
  - 9 La ragione risiede nel fatto che gli effetti del Principio di Indeterminazione sono inversamente proporzionali, fra l'altro, alla massa dell'oggetto in esame. Con un protone si possono apprezzare; con un virus, che ha una massa 1000 miliardi di volte più grande di quella del protone, l'effetto sarà 1000 miliardi di volte più piccolo, quindi assolutamente trascurabile. A maggior ragione sarà praticamente zero l'effetto per un fiore, una farfalla, un uomo, etc.
  - 10 E.N. Lorenz, *Deterministic Nonperiodic Flow*, in «Journal of the Atmospheric Sciences», 20, 1963, pp.130-141.

[...] mentre stava preparando una previsione meteorologica che aveva iniziato introducendo nel computer vari parametri quantificati in numeri con sei cifre decimali. Riprendendo poi il lavoro dopo un'interruzione pensò bene di abbreviare il compito del computer riducendo a tre le cifre decimali dei parametri, considerato che esse erano più che sufficienti per assicurare la precisione scientifica dei risultati; ma quando li ebbe davanti agli occhi non poté che strabiliare constatando l'abissale difformità riscontrata tra questi e quelli che si sarebbe ragionevolmente aspettato in base ai parametri impostati. Lorenz si rese allora conto che il tempo atmosferico costituisce un esempio di sistema non lineare molto complesso e che quella infinitesima modifica apportata ai parametri meteorologici si era ingigantita a dismisura nel corso del successivo sviluppo fino a sfociare in un risultato finale del tutto diverso ed imprevedibile<sup>11</sup>.

L'osservazione di Lorenz è quindi l'esistenza di sistemi in cui a una minima variazione di una grandezza iniziale corrisponde un'enorme differenza nel risultato finale, pur muovendosi in un ambito deterministico.

Il termine *caos deterministico* può sembrare un controsenso, eppure in questa definizione sta il nocciolo dell'intuizione di Lorenz che porterà a una descrizione quantitativa del caos. Vediamo di darne una spiegazione non troppo tecnica. I fenomeni naturali sono descritti da una serie di relazioni matematiche derivabili dai grandi principi della fisica (le leggi di Newton, della termodinamica, dell'elettromagnetismo e così via). Queste relazioni possono essere divise, dal punto di vista formale, in due grandi classi, quelle *lineari* e quelle *non lineari*. Le relazioni lineari sono quelle "semplici" in cui una piccola modifica dello stato iniziale di un processo porta ad una piccola modifica dello stato finale. Un esempio può essere quello di un arciere che lancia una freccia: se è molto bravo troverà uno stato (una posizione) da cui lanciare la freccia che la porterà a colpire il centro del bersaglio. Se per caso l'arciere cambiasse la sua posizione di pochissimo, quello che succederebbe è che la freccia non colpirebbe il bersaglio, ma andrebbe sempre molto vicino al centro. Ora supponiamo, per assurdo, che la relazione fra la posizione iniziale dell'arciere e il moto della freccia nell'aria sia di tipo non lineare, caotica: quello che potrebbe succedere è che la freccia, in seguito ad un minimo spostamento dell'arciere, potrebbe prendere una direzione completamente diversa, per esempio dirigendosi verso l'alto, facendo un giro, e colpendo l'arciere da dietro. Per una freccia reale ciò è impossibile, ma serve a dare un'idea di quello che può essere un comportamento caotico. È lo stesso tipo di comportamento che rende molto difficile, al limite impossibile, fare previsioni meteorologiche a lungo termine. Una variazione infinitesima delle condizioni iniziali determina una variazione macroscopica del risultato finale di un processo per cui situazioni iniziali *quasi* identiche possono portare alla pioggia come al Sole. Qualcuno potrebbe obiettare: ma allora tutto si riduce semplicemente al fatto di non poter determinare esattamente le condizioni iniziali; in teoria, se le conoscessi, potrei determinare, magari con calcoli molto complicati, tutto il resto. La risposta è no. E la ragione sta nella termodinamica e nella frase di Boltzmann che abbiamo citato all'inizio. Noi viviamo in un universo che ha una temperatura maggiore dello zero assoluto (-273,15 °C). Ci sono posti più freddi o più caldi (lo spazio a -270 °C, l'Antartide a -60 °C, il nostro corpo a 37 °C, la superficie del Sole

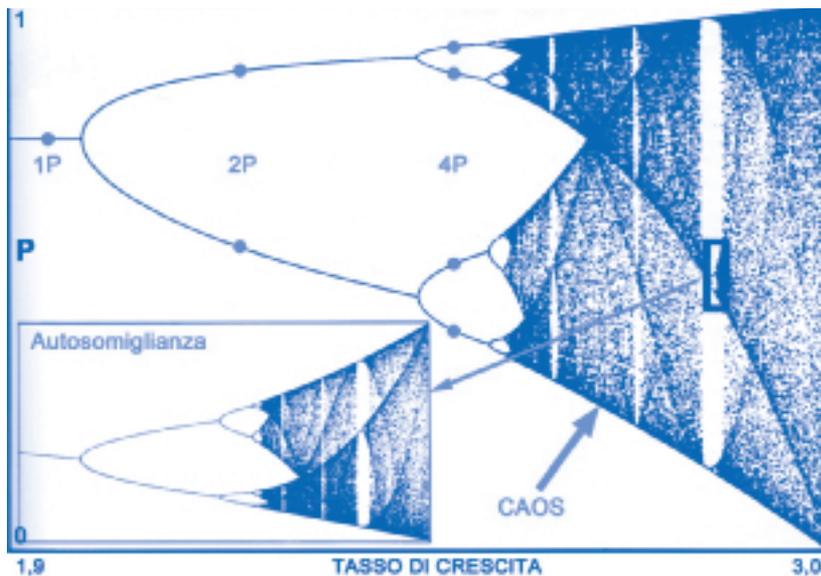
---

11 S. Grieco, *La conoscenza scientifica*, (1998), nell'ipertesto *Entropologia // Eventi // Conoscenza e Caos //* di Franco Boschetto et al., [www.fmboschetto.it/didattica/entropologia/conoscenza\\_e\\_caos.html](http://www.fmboschetto.it/didattica/entropologia/conoscenza_e_caos.html) (2010).

a 5.000 °C, l'interno delle stelle a milioni di gradi), ma sempre maggiori dello zero assoluto, questo porta ad avere "fluttuazioni" intrinseche casuali ed imprevedibili a livello microscopico che si riportano a livello macroscopico, per cui "non potrò mai fare una previsione esatta e completa di uno stato fisico complesso", e non serve neppure fare una misura dello stato, dato che dopo la misura l'oggetto cambierà con una nuova fluttuazione imprevedibile. Questa indeterminazione causerà nei sistemi lineari piccole differenze nei risultati, mentre in alcuni sistemi non lineari porterà ad una completa imprevedibilità del risultato finale. Ma, attenzione, il termine usato è "caos deterministico", dove sta allora il determinismo?

Il determinismo si ritrova analizzando teoricamente, cioè con simulazioni al computer, e con esperimenti, i possibili risultati di questi eventi caotici. Quello che si trova è che esiste tutta una classe di fenomeni in cui il comportamento è caotico, cioè imprevedibile, ma i "risultati" possibili, sono pochi e ben conosciuti. Un esempio, legato alla teoria delle catastrofi, è quello del comportamento di un cane di fronte ad un essere umano sconosciuto, che mostra i denti (il cane, non l'uomo!). Questa è una tipica situazione che può evolvere verso due comportamenti molto diversi, in seguito a minime variazioni delle condizioni iniziali. Il cane decide di attaccare, oppure decide di scappare. Il determinismo sta nelle possibili soluzioni e nel fatto che si possono provare ad individuare alcune cause che aiutano a risolvere l'indeterminazione.

Per capire meglio cosa vuol dire un comportamento caotico può essere utile vedere un'elaborazione grafica di un'evoluzione caotica.



Mappa delle popolazioni al variare del tasso di crescita  $T$  dal valore 1,9 fino a 3. Si può vedere come all'inizio possa esistere una sola popolazione (1P), poi due (2P), quattro (4P), otto, e dopo inizia la zona caotica in cui per piccolissime differenze della variabile  $T$  si hanno valori completamente diversi di  $P$ . Nell'inserto è mostrato un ingrandimento della zona caotica rettangolare, che mostra il fenomeno dell'autosomiglianza, cioè la forma piccola riproduce la forma grande, si tratta di un frattale.

Nel grafico viene rappresentata la cosiddetta *mappa logistica*, un grafico cioè degli stati possibili in cui può evolvere una popolazione di individui<sup>12</sup>. In questo caso ciò che si va a disegnare sul grafico è il numero di individui di una popolazione a partire da alcuni dati iniziali [il valore di  $P$  è normalizzato ad 1, cioè il massimo può essere un qualunque multiplo di 1, quindi: 100, 1000, 10.000, 10 milioni...]: il numero iniziale di individui (in questo caso 0,75), un certo tasso di crescita (l'aumento o la diminuzione percentuale del numero di individui per ogni anno), e una certa quantità di risorse (il cibo disponibile, per esempio). Quello che si vede nel grafico è che, al variare dei parametri, la popolazione non cresce all'infinito, ma si stabilizza su alcuni valori ben definiti che rimangono all'incirca costanti; questo avviene per un fenomeno di controreazione (*feedback*) per cui ad un aumento eccessivo della popolazione corrisponde una diminuzione delle risorse disponibili per ogni individuo; questa diminuzione porta alla riduzione del numero di individui fin quando non si crea un equilibrio fra il numero individui e la quantità di risorse disponibili. Nella figura ad ogni punto corrisponde un possibile valore della popolazione, al variare del tasso di crescita che è posto sull'asse orizzontale. Quello che si vede è che per alcuni valori si ha un numero di popolazioni ben determinato (1, 2, 4, 8), mentre da un certo valore in poi il numero di popolazioni esplose in maniera incontrollabile. È questa la parte caotica, una minima variazione di uno dei parametri del sistema può portare a popolazioni molto numerose, o addirittura alla distruzione della popolazione (0 individui). Il grafico, e quindi la funzione che viene descritta, presenta inoltre un'altra caratteristica fondamentale: l'autosomiglianza. Se si vede l'insero piccolo nella figura, ingrandimento della zona rettangolare in mezzo al caos, si può notare come la *forma geometrica* del grafico piccolo riproduca la forma di quello grande. È quello che si dice un frattale.

Un "frattale" è un oggetto "moderno", nel senso che, dal punto di vista matematico non esisteva, né poteva essere descritto con i mezzi matematici esistenti prima del XX secolo. Torniamo un momento al XVII secolo. Galileo Galilei afferma nel *Saggiatore*:

La filosofia (naturale) è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto<sup>13</sup>.

L'affermazione di Galilei è chiara: il mondo è descritto dalla geometria euclidea, senza di essa non posso trattare, quindi calcolare, quello che succede in natura. Fino al XX secolo si assunse che quest'affermazione valesse anche in senso inverso: se utilizzo la geometria euclidea potrò descrivere qualunque fenomeno naturale, magari sarà troppo complicato da calcolare, ma le "equazioni" del moto potrò in ogni caso scriverle. Ma nel 1975 Benoît Mandelbrot, nel libro *Les Objects Fractals: Forme, Hazard et Dimension*, conia un nuovo termine: il frattale, un oggetto geometrico con una dimensione frazionaria, cioè non intera.

12 Questo esempio in realtà risale al 1838, quando Pierre F. Verhulst scrisse per primo l'equazione che descriveva le auto-limitazioni di crescita di una popolazione biologica. Solo in seguito si scoprirono le proprietà collegate.

13 G. Galilei, *Il Saggiatore*, Feltrinelli, Milano 2008, cap. VI.

Una linea ha dimensione 1, una superficie ha dimensione 2, un volume ha dimensione 3. Una linea costiera invece ha una dimensione intermedia fra 1 e 2, per esempio 1,42. Senza addentrarci in dettagli formali, è sufficiente dire che questi “oggetti” frattali non seguono la geometria di Euclide, eppure sono la descrizione matematica di una miriade di oggetti reali che troviamo in natura, prima “indescrivibili” e che ora possiamo provare a descrivere. Fra questi ci sono tutti gli oggetti ed i fenomeni che portano al caos. Mandelbrot non “scopre” i frattali, che già avevamo sotto gli occhi, ma trova il modo di descriverli e di trattarli in forma matematica.

La teoria del caos, quindi, porta a soluzioni frattali nei fenomeni naturali. Queste strutture frattali si ritrovano nella struttura delle ramificazioni dei vasi polmonari, come nel battito cardiaco: può sembrare un controsenso, ma una persona con un battito cardiaco troppo regolare è molto più a rischio di infarto che una persona con un comportamento leggermente caotico del battito cardiaco in funzione del tempo. La natura ama il caos.

Nel 1964, appena un anno dopo l'osservazione di Lorenz e solo apparentemente scollegata, un'altra osservazione stravolgeva la nostra concezione, non solo del mondo in cui viviamo, ma di tutto l'universo, gettando una prima luce sull'origine del cosmo. Si trattava dell'osservazione della radiazione cosmica di fondo misurata da Penzias e Wilson<sup>14</sup>. In cosa consisteva l'esperimento? Il cielo è pieno di stelle, di galassie, di ammassi di galassie. In genere quando si osserva il cielo, si punta il telescopio verso qualcosa che si vede o che c'è. Penzias e Wilson invece decisero di fare l'opposto, di puntare il telescopio in una zona “buia”, una zona, cioè, da cui non provenivano segnali di nessun tipo, fossero essi luce visibile, onde radio o altro.

La scoperta che fecero è che il “fondo” dell'Universo in realtà emetteva radiazioni debolissime, ma non una radiazione qualunque, una radiazione ad una frequenza ben precisa che corrispondeva ad un corpo ad una temperatura di circa  $-270\text{ }^{\circ}\text{C} = 3\text{ K}$ , cioè solo 3 gradi sopra lo zero assoluto. Questa radiazione, studiata ed analizzata nei successivi 50 anni, che permea tutto l'universo, non è altro che il residuo della radiazione iniziale che costituiva il nostro universo nei primi attimi della sua nascita, il *big bang*, avvenuto 13,5 miliardi di anni fa. Ci si potrebbe chiedere che legame ci sia fra l'evoluzione del nostro universo ed il caos. I legami sono molteplici, intanto l'evoluzione stessa dei corpi celesti segue leggi in alcuni casi altamente non lineari, quindi regolate dal caos deterministico. Uno dei problemi insoluti riguardanti la struttura del nostro universo era, infatti, la risposta al perché ci fossero alcune zone del cielo piene di “materia” cioè di galassie ed ammassi di galassie, circondati da enormi zone dell'universo in cui non c'è nulla. Questa asimmetria nella distribuzione dei corpi sembrava difficile da prevedere supponendo che nello stato iniziale (il Big Bang) l'universo fosse composto di un piccolo volume di energia distribuita uniformemente. Ebbene la teoria del caos ha mostrato come la nascita e l'aggregazione di materia fino a formare l'universo attuale, è un processo naturale una volta che si assumano delle regole “caotiche” nell'aggregazione di sistemi celesti.

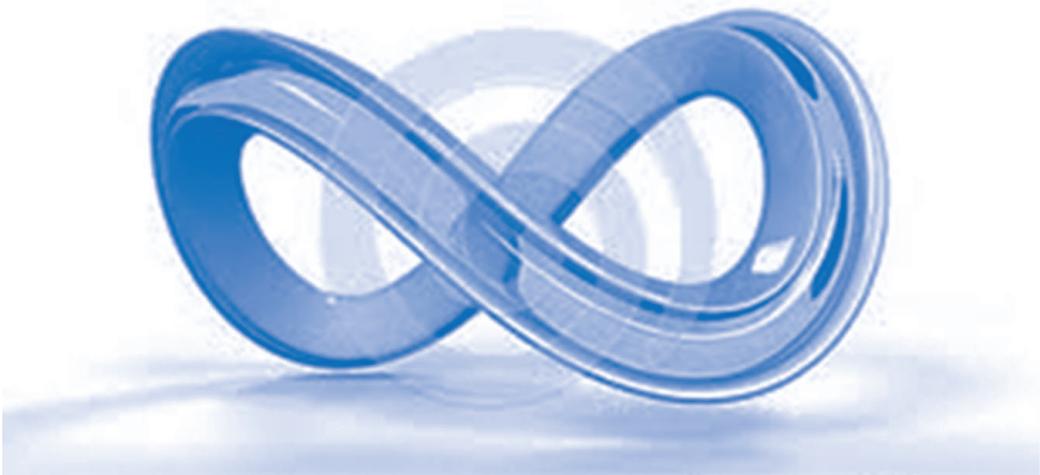
Tornando alla scala umana è stato recentemente accertato che la maggior parte dei processi “complessi”, quelli che danno origine a strutture complesse, alla vita, ai frattali, alle reti

---

14 A.A. Penzias / R.W. Wilson, *A Measurement of Excess Antenna Temperature at 4080 Mc/s*, in «The Astrophysical Journal», 142, 1965, pp. 419-421.

naturali (quelle neuronali del cervello) o alle reti artificiali (Internet), hanno alla base leggi che portano ad uno sviluppo talvolta caotico, cioè non prevedibile e incredibilmente vario a partire da condizioni che appaiono simili. La caratteristica comune di tutti questi processi è la capacità di un'evoluzione non deterministica dei legami interni (i neuroni fra di loro) o con il mondo "esterno" (le reti di amici, i collegamenti in Internet). L'evoluzione che porta a creare legami nuovi e non prevedibili è analoga a quella che regola la crescita e la morte dei legami neuronali: i neuroni creano legami in numero sempre maggiore man mano che vengono utilizzati, ripetuti, "ricordati". Mentre per esempio collegamenti non utilizzati decadono con il tempo fino ad essere "cancellati". Questo tipo di evoluzione-sviluppo è analoga a quella che regola la struttura di Internet. Tutti questi fenomeni sono descritti da innumerevoli variabili, che dipendono dal singolo fenomeno; tuttavia esiste una variabile comune sempre presente, che "comanda" qualunque avvenimento, atto o pensiero: si tratta del tempo, che descrive, con scale diverse, l'evoluzione del nostro universo quando ancora era solo energia, la nascita degli atomi, delle molecole, delle stelle, dei pianeti, degli animali, dell'uomo e dei suoi pensieri, siano essi un'indagine sull'essenza dell'essere, la capacità di comporre una melodia mai sentita prima o di innamorarsi.

Il tempo, una delle grandezze fisiche forse meno chiarite dal punto di vista strettamente ontologico, è la variabile a cui è possibile ridurre qualunque "misura" di qualunque oggetto o grandezza naturale. Si può dimostrare (la cosa non è elementare) che è possibile riportare le lunghezze, le masse, le cariche elettriche, le temperature in secondi. In questo mondo, in parte caotico e incomprensibile, alla fine l'unica variabile "indipendente" che rimarrebbe sarebbe il tempo.



---

Mariannina Failla

## SPAZIO E TEMPO NELLA COSMOLOGIA DI KANT

### ABSTRACT: *Space and Time in Kant's Cosmology*

The term cosmos recalls Kant's criticism of cosmological antinomies in which space and time have a crucial role and constitute the foundation of the reflection about the totality of the world. Space and time in fact are linked with the metaphysical question of the infinity or finiteness of the world. Nevertheless to fully comprehend the wideness of the role that space and time have in metaphysical reflections the essay displays three fundamental matters:

- 1) the importance of Kant's question about metaphysics as a science;
- 2) the subjective and objective deduction of cosmological ideas whose difference gives the discrimination between use and abuse of spatial and temporal intuitive forms in cosmological antinomies;
- 3) their dismantling criticism.

**Key words:** Cosmos, Space, Time, Idea, Dialectic

### 1. *Sintesi e metafisica come scienza*

La metafisica, ci dice Kant nella *Introduzione* alla prima *Critica*, è costituita da proposizioni sintetiche a priori e il motivo per cui essa finora è rimasta in uno stato oscillante fra incertezza e contraddizione è il fatto che non ha riflettuto sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, di cui pur si serve; e ancor più non ha riflettuto a sufficienza sulla loro distinzione dai giudizi analitici.

Indagare la legittima possibilità delle sintesi a priori implica pertanto decidere sulla vita o la morte della metafisica stessa<sup>1</sup>. Riflettendo inoltre sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori possiamo passare dalla "tendenza naturale alla metafisica" alla "metafisica come scienza". Ognuno di noi, l'intelletto comune, ogni essere umano ha una tendenza naturale al pensiero metafisico; l'intelletto comune può infatti elaborare qualsiasi pensiero metafisico, ma la ragione filosofica deve valutare se la naturale tendenza alla metafisica abbia certezza o

---

1 Questo fondamentale passaggio della filosofia kantiana è stato criticato da Theodor Adorno Wiesengrund nelle sue lezioni sulla *Critica della ragione pura* di Kant. Con la domanda circa la possibilità della metafisica come scienza Kant subordinerebbe la filosofia nel suo complesso alle scienze positive. Si veda Th. Wiesengrund Adorno, *Kants Kritik der reinen Vernunft (1959)*, *Nachgelassene Schriften, Vorlesungen*, Bd. IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1995. Le riflessioni di Adorno vanno tuttavia vagliate alla luce del concetto kantiano di noumeno e al suo significato critico. Per la relazione del concetto di noumeno con quello di causa si veda L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973. Per un'interpretazione antimeccanicista della nozione di noumeno si veda E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985. La visione del noumeno come limite del pensiero ed il suo confronto con la filosofia hegeliana sono offerti da G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Clarendon Press, Oxford 2006.

meno dei propri oggetti. Riflettere sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori serve, così, a chiarire se la ragione abbia certezza dei propri oggetti e se si possa rapportare ad essi. Delimitare l'ambito degli oggetti certi della filosofia per denunciarne l'indebito oltrepassamento è il compito di quella ragione filosofica che voglia riflettere sulla metafisica intesa come scienza.

Nell'*Introduzione* alla prima *Critica* la metafisica viene affrontata indirizzando la ricerca filosofica verso le condizioni di possibilità della certezza e legittimità dei suoi oggetti, condizioni che – dirà Kant – solo l'uso empirico dell'intelletto può garantire. Questo stesso tema verrà sviluppato in seguito attraverso il criterio dell'adeguatezza degli oggetti alle idee della ragione, rendendo fondamentale per la riflessione critica la questione pratico-teoretica della *misura* fra idea e proprio oggetto, lasciando intendere così che l'operare dialettico e metafisico della ragione sia un'attività dovuta ai suoi eccessi e, di contro, l'operare della ragione critica debba puntare alla *composizione misurata dei conflitti*, alla stoica compostezza dell'animo che nelle parole di Kant si trasmuta nel sicuro e misurato possesso di sé da parte della ragione pura.

Che la riflessione critica sulle antinomie cosmologiche della ragione pura sia in realtà un'osservazione rivolta agli eccessi della ragione e alla sua possibile misura è esplicitamente espresso nella sezione della *Dialettica trascendentale* dedicata alla *Rappresentazione scettica delle questioni cosmologiche*:

Se di un'idea cosmologica io potessi sapere in anticipo che [...] sarebbe comunque *o troppo grande o troppo piccola* per ogni concetto dell'intelletto, comprenderei allora che quella [idea], avendo comunque a che fare soltanto con un oggetto dell'esperienza, dovendo essere commisurata (*angemessen sein soll*) ad un possibile concetto dell'intelletto, dovrà essere del tutto vuota e senza significato, giacché l'oggetto per quanto io possa fare per adattarglielo, non le corrisponderà mai<sup>2</sup>.

L'inadeguatezza non riconosciuta fra oggetto d'esperienza e idea è la fonte di quegli eccessi metafisici della ragione che la spingono a sostenere, per il suo possibile oggetto d'esperienza, un'idea troppo grande quale quella dell'infinità del mondo o una troppo piccola quale quella di mondo dato in un tempo e in uno spazio finiti<sup>3</sup>.

La totalità in sé dei fenomeni – il mondo come cosa in sé, che non ha né limiti né principio spazio-temporale – è sicuramente un'idea troppo grande per un possibile oggetto d'esperienza, ma la sua antitesi fornisce un'idea troppo piccola per tale oggetto. Nella supposizione di un mondo finito nello spazio e nel tempo, si affida "l'oggetto" mondo a una sintesi spazio-temporale, la quale assume il ruolo di limite assoluto del mondo stesso.

La dialettica razionale come squilibrio e eccesso, come mancanza di misura nell'operare della ragione vale non solo per l'idea di mondo, ma per tutte le idee cosmologiche matematiche e dinamiche<sup>4</sup> al punto che ci si deve domandare se il luogo originario di tale inadeguatezza non stia nelle pagine in cui Kant pone i presupposti per un'antitetica in generale della

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. III, G. Reimer, Berlin, 1904; tr. it., *Critica della ragione pura*, Utet, Torino 1967 e Bompiani, Milano 2004; da ora in poi si indicherà la *Critica della ragione pura* con la sigla *KrV* e la numerazione A e B della *Akademie Ausgabe*. *KrV* A 486/B 514.

3 *KrV*, A 487/B 515.

4 *KrV*, A 488-490/B 515-518.

ragione e ancor prima nella sezione dedicata alle *Idee della ragione pura*.

Nella *Sezione terza* del primo libro della *Dialettica trascendentale* Kant nega la possibilità di una deduzione oggettiva delle idee della ragione pura, ammettendone però una deduzione soggettiva che parta dalla natura della ragione<sup>5</sup>, ovvero dalla sua unica finalità o intenzione (*Absicht*): mirare alla totalità assoluta delle sintesi delle condizioni<sup>6</sup>.

## 2. Deduzione soggettiva e serie

La deduzione soggettiva delle idee razionali si riferisce a tre concetti fondamentali: incondizionato, totalità delle condizioni, loro serie<sup>7</sup>.

La totalità di cui si serve la deduzione soggettiva delle idee riguarda la sintesi delle condizioni e non ha nulla a che vedere, viene subito precisato, con la totalità assoluta delle sintesi dei condizionati. Il sistema e la sua deduzione soggettiva nascono grazie all'idea di unità totale e di incondizionato, ma non sono e non possono essere privi di una relazione dell'incondizionato con la serialità, se vogliono presentarsi come unità e totalità sintetica dei concetti dell'intelletto.

Il riferimento alla serialità e, attraverso essa, alla sinteticità dei concetti trascendentali è il fulcro della deduzione soggettiva delle idee metafisiche e sta ad indicare il ruolo costruttivo e positivo che Kant intende ascrivere alle forme intuitive del tempo e dello spazio nella formazione delle idee razionali sul cosmo.

Nel § intitolato *Sistema delle idee cosmologiche* Kant è molto attento al ruolo centrale svolto dalla nozione di serie per l'intera formazione delle idee antinomiche. L'intero § esamina infatti il rapporto fra incondizionato e serie delle condizioni, date dalle sintesi dell'intelletto, ed indica il ruolo critico che la ragione deve svolgere nei confronti delle ideazioni sintetiche per evitare che si costituiscano come oggetto trascendentale conoscibile. La ragione deve così valutare se le proposizioni sintetiche a priori, cui dà luogo l'incondizionato, abbiano o meno validità oggettiva. In sede critica la ragione valuta se la deduzione soggettiva delle idee possa legittimamente cercare un proprio oggetto e quali conseguenze possano derivarne per l'uso empirico<sup>8</sup>. La ragione vaglia se si possa dare validità oggettiva a proposizioni sintetiche a priori scaturite da un incondizionato (la certezza degli oggetti di cui Kant parla nella *Introduzione*) o se si possa dare solo una regola *soggettiva* dell'avvicinamento progressivo della serie sintetica delle condizioni all'unità incondizionata. Se dunque si possa dare solo una tensione verso l'incondizionato, che non rinunci alla regola logica della completezza, trasformata in ideale regolativo. La questione critica che così viene posta da Kant è se sia solo tale tensione a poter *legittimamente trasformare* le categorie dell'intelletto in idee

5 *KrV*, A 396/B 393.

6 Per uno studio che si concentra sul concetto sistematico della dialettica, interpretandola come teoria del rapporto della ragione all'incondizionato, inteso come "apparenza necessaria", si veda J. Pissis, *Kants transzendente Dialektik: zu ihrer systematischen Bedeutung*, W. de Gruyter, Berlin u. a. 2012.

7 Per un concetto di serie strettamente legato alla matematica si veda il carteggio di P. Natorp con E. Husserl in P. Natorp, *Forma e materia dello spazio. Dialogo con Edmund Husserl*, a cura di N. Argenterieri, Bibliopolis, Napoli 2008.

8 *KrV*, § *Dell'uso puro della ragione* B 364-366.

trascendentali. Ed è in questa *trasformazione* che il rapporto delle Idee con la serialità temporale non deve essere scambiato per una legittimazione di un possibile oggetto d'esperienza delle idee trascendentali. L'oggetto delle idee può essere solo un oggetto in sé mai raggiungibile nella serialità temporale. Il tempo in quanto forma pura della serialità ha, dunque, un ruolo fondamentale nella formazione e deduzione soggettiva delle idee cosmologiche, ma non può e non deve diventare motivo della loro deduzione oggettiva. Quando si afferma che il tempo svolge un ruolo cruciale nella deduzione soggettiva delle idee, si pensa a quei passi nei quali Kant fa rientrare il tempo nella costruzione del sistema delle idee cosmologiche attribuendogli un primato rispetto allo spazio<sup>9</sup>.

Le antinomie matematiche trattano infatti proprio del rapporto dell'incondizionato con la totalità dei fenomeni dati nel tempo e nello spazio. La forma pura dello spazio, la contiguità, trova il suo canone legittimante solo ed esclusivamente nella forma temporale della successione. L'idea cosmologica della divisibilità o indivisibilità della materia nello spazio, la possiamo *dedurre* soggettivamente solo subordinando la forma pura dello spazio all'apprensione temporale, sintetico-soggettiva delle sue parti. Per la seconda antinomia, Kant pensa all'unico elemento seriale che possa riguardare lo spazio: lo scorrere temporale-soggettivo delle rappresentazioni spaziali.

Nella deduzione soggettiva (o se si vuole nella costruzione del sistema delle idee cosmologiche) il rapporto alla forma pura del tempo si fa ancora più stretto quando Kant subordina la scelta delle categorie, che possano diventare idee cosmologiche, alla loro conformità alla serie temporale. Sono, infatti, solo le categorie della relazione (inerenza e sussistenza, causalità e dipendenza, comunanza e azione reciproca) e quelle della modalità (possibilità e impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza) ad essere considerate nella formazione del sistema delle idee cosmologiche perché solo esse sono riconducibili a sintesi organizzabili serialmente. Per la categoria della relazione sarà il rapporto di causalità e dipendenza al centro della deduzione e l'incondizionato, nel rapporto di causa-effetto, sarà offerto dalla spontaneità assoluta (inizio assoluto nel tempo). Per quanto riguarda la categoria della modalità Kant sceglierà il rapporto contingenza/necessità e l'incondizionato sarà inteso come necessità naturale assoluta del mutevole (che si dà nel tempo).

Tutte le sintesi dell'incondizionato cadono nella parvenza, diventano eccessi metafisici quando per la deduzione soggettiva delle Idee, destinata all'uso regolativo e pratico della ragione, pretendono un oggetto che, in quanto oggetto in sé, non può darsi alla coscienza destinata piuttosto a rivolgersi all'oggetto di un'esperienza possibile.

Sottolineato come sia il lato oggettivo delle deduzione delle idee ciò che lo spirito critico deve proibire alla riflessione trascendentale – pena la caduta in illusioni ed allucinazioni – possiamo tornare all'argomento kantiano del *troppo piccolo* e del *troppo grande*. Possiamo cioè riprendere il tema dell'inadeguatezza (*Unangemessenheit*) o sarebbe meglio dire della "sproporzione" fra idea ed oggetto dell'esperienza, dal quale siamo partiti, il quale, in definitiva, non è altro che un approfondimento della convinzione esposta da Kant nell'*Introduzione* secondo la quale la riflessione critica sulla metafisica deve vagliare la legittimità degli stessi oggetti metafisici: i loro confini e l'ambito della loro certezza.

Vale la pena tornare ai passi kantiani citati:

---

9 *KrV*, B 438-B 439.

Se di un'idea cosmologica io potessi sapere in anticipo che [...] sarebbe comunque o *troppo grande o troppo piccola per ogni concetto dell'intelletto*, comprenderei allora che quella [idea], avendo comunque a che fare soltanto con un oggetto dell'esperienza, dovendo essere commisurata (*angemessen sein soll*) ad un possibile concetto dell'intelletto, dovrà essere del tutto vuota e senza significato, giacché l'oggetto per quanto io possa fare per adattarglielo, non le corrisponderà mai<sup>10</sup>.

In queste righe, oltre alla denuncia della inadeguatezza dell'idea all'oggetto dell'esperienza sensibile, si afferma implicitamente e sinteticamente anche altro. Si sostiene cioè che il giusto criterio per la valutazione del rapporto fra idea ed oggetto d'esperienza, dunque il metro con il quale il filosofo dovrebbe osservare le dispute razionali e dichiararle inadeguate o per eccesso o per difetto al loro oggetto, è dato dall'uso empirico dell'intelletto, lo stesso uso che conferisce certezza agli oggetti dell'esperienza possibile. Torna il tema della certezza.

L'uso d'esperienza ci rimanda in primo luogo alle condizioni pure e a priori della possibilità di conoscere qualcosa in generale. Questa possibilità – precisa Kant – si basa sul concetto di unità sintetica dell'intelletto, la quale è conferita originariamente e spontaneamente dall'intelletto alla sintesi della capacità d'immaginazione, in rapporto con l'appercezione, e con la quale «le apparenze, come *data* di una conoscenza possibile, debbono già a priori stare in relazione e in accordo»<sup>11</sup>.

In un primo momento desumiamo da queste parole che l'esperienza, come destinazione d'uso dell'intelletto, non è l'esperienza empirica, concreta, reale, ma l'esperienza possibile, la quale si basa sul concetto di unità sintetica che Kant fa risalire all'appercezione trascendentale da un lato e alla capacità determinante delle categorie nei confronti delle pure forme della sensibilità, dall'altro. In un secondo momento, tuttavia, non sarà difficile vedere come proprio nei passaggi in cui si parla dell'uso empirico dell'intelletto puro, Kant innesta una riflessione che potrebbe definirsi realista<sup>12</sup>.

10 *KrV*, A 486/B 514.

11 *KrV*, A 237/B 296.

12 Quando si parla di realismo kantiano si pensa al complesso concetto critico di possibilità reale. Ci piace ricordare, a questo proposito, l'acuta analisi della possibilità reale, offerta da Cesare Luporini: «E di qui l'emergenza in Kant del concetto di possibilità reale (di contro alla mera possibilità logica) che si connette alla formula tipica del problema critico, la ricerca delle condizioni della possibilità, sempre da riferirsi come punto di confronto e discriminazione al darsi di alcunché che abbia fuori della soggettività umana il fondamento della sua reale obiettività. Tale è appunto per Kant anche sempre il fenomeno, anzi per lui la parola stessa implica già questo riferimento, contiene cioè come tale un duplice riferimento: alla soggettività cui qualcosa appare e alla realtà di cui si produce l'apparimento. Al problema critico, come ricerca delle "condizioni della possibilità", è perciò sempre correlativa la domanda intorno alla "realtà obiettiva" e "validità obiettiva", di contro alla validità soggettiva (invero, intersoggettiva) fondata sul solo a priori. Quest'ultima discriminazione [...] è essenzialissima al criticismo, ne è il nucleo fondamentale, e bisogna perciò dire che aveva torto Hegel quando nella oggettività kantiana vedeva solo un'eliminazione del contenuto, una mera riduzione all'elemento di universalità e necessità [...] il cosiddetto a priori. [...] Traduzione semplicistica e deformatrice, anche se poi è questa che piacerà, per l'appunto, a tutti gli interpreti che sottolineeranno di Kant, o cercheranno di sviluppare, solo il lato idealistico e soggettivistico»; si veda C. Luporini, *Spazio e materia in Kant. Con un'introduzione al problema del criticismo*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 43-44. Un recente contributo al dibattito sul tema del realismo della ragione è fornito dallo studio S. Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.

Afferma Kant:

[...] sebbene un'intuizione pura sia possibile a priori, ancora prima dell'oggetto, tuttavia anche questa stessa intuizione può ricevere il suo oggetto e quindi la sua validità oggettiva, solo attraverso l'intuizione empirica, di cui essa è semplicemente la forma. Di conseguenza tutti i concetti e con essi tutte le proposizioni fondamentali, si riferiscono – pur potendo essere possibili a priori – a intuizioni empiriche [corsivo d. A.], cioè a data dell'esperienza possibile. Senza di ciò essi non hanno affatto una validità oggettiva [corsivo d. A.], ma costituiscono un semplice gioco della capacità dell'immaginazione con le sue rappresentazioni, o rispettivamente dell'intelletto con le sue rappresentazioni<sup>13</sup>.

La forma intuitiva ha bisogno di un riempimento che le può dare solo l'intuizione empirica, analizzata – come vedremo fra breve – nei suoi aspetti formali e materiali.

Kant dunque attribuisce all'effettività dell'intuizione (*empirische Anschauung*) il significato di limite ultimo invalicabile della conoscenza che il filosofo trascendentale deve legittimare e di cui deve tener conto nella sua osservazione dei conflitti metafisici della ragione proprio per avere quel senso della misura, nella comparazione fra idea e suo oggetto, atto a scoprire l'inadeguatezza della prima rispetto al secondo e la sua ineluttabile vuotezza. L'effettività dell'intuizione, data sempre nel *medium* delle sintesi percettive, giustificate a priori, svolge un ruolo determinante nell'individuazione degli eccessi della ragione pura.

Cattura senz'altro l'attenzione il fatto che proprio quando Kant distingue l'uso trascendentale dei concetti puri (loro riferimento a cose in generale o in se stesse) dal loro uso empirico emerge, come nella *Disciplina della ragione pura*, il motivo *affettivo* del sicuro possesso di sé. Possesso di sé che, in questi passi, può derivare solo dalla relazione all'oggetto d'esperienza. Nel caso in cui l'intelletto non abbia consapevolezza dei propri limiti e non riesca a distinguere «se certe domande [risiedono] entro il suo orizzonte oppure no, non sarà mai sicuro dei suoi [diritti] (*Ansprüche*) e del suo possesso (*seines Besitzes*) e dovrà fare i conti solo con frequenti e umilianti ammonizioni [corsivo d. A.]»<sup>14</sup>. Questo conferisce un ruolo fondamentale all'estetica trascendentale, dunque allo spazio e al tempo per la stessa *Dialettica della ragione pura*. Non è infatti un caso che la tematica dell'aspetto formale e materiale dell'intuizione torni proprio nella *Sezione sesta* della *Dottrina degli Elementi* della *Dialettica trascendentale*, intitolata *Idealismo trascendentale come chiave per la soluzione della dialettica cosmologica*. In questa sezione il tema dominante è in definitiva sempre quello del significato dell'oggetto dell'esperienza.

Fin da subito Kant distingue fra oggetto per una coscienza (oggetto rappresentato) e oggetto in quanto ente effettivo, rimarcando così gli esiti dell'estetica trascendentale. Tale distinzione, a sua volta, non può prescindere da quella fra materia e forma dell'intuizione, tema cui rimanda sia l'*Estetica trascendentale* sia la *Seconda Osservazione* dei *Prolegomeni ad ogni metafisica che vorrà presentarsi come scienza* in cui Kant prende in considerazione l'accusa di idealismo rivolta al proprio concetto di fenomeno.

Il concetto di fenomeno e la sua distinzione dalla cosa in sé finirebbero per risolvere qualsiasi ente della realtà esterna in una rappresentazione della coscienza lasciando così la

13 *KrV*, A 239/B 298.

14 *KrV*, A 238/B 298.

realtà del mondo o sotto lo scacco della sua inesistenza perché mai dimostrabile a sufficienza (Cartesio) o nell'indistinzione onirica alla Berkeley.

Se la coscienza non può che riflettere sulla possibilità di ciò che a noi appare e non sulle cose come sono in se stesse, essa non varcherà mai i propri confini e conoscerà il mondo solo riducendolo o trasfigurandolo a propria rappresentazione o immagine. Non è questo idealismo? Domanda lo stesso Kant in modo provocatorio ed ironico. Certo, ma proprio questo idealismo non ha nulla a che vedere con la concezione dell'idealità e validità oggettiva delle forme pure della coscienza che in definitiva sta alla base della nozione kantiana di fenomeno.

Kant non ha mai dubitato degli enti effettivi del mondo esterno anzi al contrario pensa che gli enti siano dati a noi come «oggetti dei nostri sensi», dunque la coscienza li trova davanti a sé, non ne decreta l'inesistenza né li fagocita interiorizzandoli come proprie rappresentazioni. Gli enti effettivi, i corpi ci sono dati, esistono e per di più proprio perché enti effettivamente esistenti esercitano un'azione sulla coscienza dell'uomo. Non a caso nell'*Estetica trascendentale*<sup>15</sup> Kant ci parla dell'intuizione come relazione immediata della coscienza ad un oggetto, oggetto che ci può essere dato, ossia può esistere per noi, solo producendo nel nostro animo una qualche affezione. L'effettività del mondo esterno sembra allora garantita dall'efficacia dell'ente sulla nostra coscienza e Kant in A 20/B 34 della *Critica della ragione pura* dirà: «L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi veniamo affetti da questo stesso oggetto, è la sensazione». La sensazione è allora ciò che caratterizza l'efficacia dell'oggetto esterno e al tempo stesso è indice (è *medium*) della recettività della coscienza, della disposizione cioè a venire modificati dai *data* sensoriali.

Le qualità dei corpi non risiedono solo nella nostra mente; esse sono, si potrebbe dire, il risultato di un processo, certamente del tutto a priori, ma che non può non partire dall'intervento o, è meglio dire, non può non partire dall'efficacia sul nostro animo esercitata dagli enti esterni effettivamente esistenti. Questo è il portato della sensazione, che per Kant è l'elemento, l'aspetto materiale della sensibilità, è ciò che si può definire la materialità percettiva che ha la sua condizione formale e a priori nella recettività della coscienza.

L'intuizione avviene quando l'oggetto è dato e l'esser dato dell'oggetto sembra la garanzia che la conoscenza non sia una pura invenzione, una finzione o una fantasia. La prova che esso ci sia effettivamente (*ist da*) – almeno per noi uomini, come aggiunge la seconda edizione della *Critica della ragione pura* – è che in qualche modo agisca sul nostro animo (*daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere*), lo colpisca, lo urti o gli venga incontro, gli provochi insomma una qualche reazione (*ad-ficere*). A questa “azione” dell'oggetto che avanza (*ad*) corrisponde la “passione” di un soggetto che raccoglie, recepisce (*Rezeptivität*), “riceve”. Ed è proprio a questo punto che Kant nelle prime pagine dell'*Estetica trascendentale* accanto alla nozione di intuizione *tout court* e di intuizione empirica introduce il termine «intuizione pura».

La capacità di accogliere, recepire, raccogliere da parte del soggetto ha, infatti, nella recettività la forma pura a priori che è forma pura a priori della sensibilità in generale. Ciò vuol dire: la capacità di essere modificati dagli oggetti (effettivi ed efficaci si può ora aggiungere) si rifà ad un elemento formale della sensibilità il quale precede tutte le intuizioni immediate ed empiriche. L'elemento formale si qualifica non più come intuizione semplice (immediato

15 *KrV*, B 33.

riferimento ad un oggetto) o come intuizione empirica (la sensazione), bensì come intuizione pura.

Parlando dell'efficacia dell'ente esterno sulla coscienza e della capacità formale della nostra sensibilità di accogliere e organizzare le modificazioni provocate proprio da quella efficacia, abbiamo indicato ciò che Kant – sempre nell'*Estetica trascendentale* – chiama materia e forma del fenomeno; esse non smetteranno di svolgere un ruolo anche nella distinzione fra oggetto rappresentato ed oggetto effettivamente esistente, proposta nella *Sesta Sezione* della *Dialettica* da cui siamo partiti.

### 3. Smascherare le idee cosmologiche

È stato già discusso come alla base delle parvenze dialettiche ci sia lo scambio fra *oggettivo* (le cose in se stesse) e *soggettivo*, ossia il rapporto tutto interno alle facoltà della coscienza, le quali, conformemente al loro uso empirico, debbono e possono essere legittimamente rivolte solo ad un oggetto fenomenico. Quest'ultimo, come abbiamo appena visto, per non essere illusorio deve avere il suo ultimo baluardo nella *percezione*.

Se è vero che il filo rosso del sistema delle idee cosmologiche è la tendenza, inevitabile e fatale, della ragione a cercare un oggetto per la deduzione soggettiva delle idee, dunque un oggetto noumenico dato in sé e per sé, quando in effetti la ragione può trovare solo oggetti fenomenici, non deve meravigliare o sorprendere se tale filo rosso torna, pur sotterraneo, anche quando Kant dichiara del tutto false le prime idee cosmologiche appellandosi alla differenza fra argomenti dialettici e argomenti analitici, legando quest'ultimi al principio di non contraddizione.

Zenone D'Elea – scrive Kant in B 530-A 502 – un sottile dialettico è stato già molto biasimato da Platone come un petulante sofista (*mutwilliger Sophist*) poiché per mostrare la propria arte cercava di dimostrare la medesima proposizione con argomenti plausibili e subito tentava di confutarla con altri argomenti altrettanto forti.

Zenone afferma che Dio – e qui aggiunge Kant per Dio possiamo intendere mondo – non è né finito né infinito; né in movimento né in quiete, né simile ad altra cosa né dissimile, per questo motivo la sua dialettica viene considerata da Platone una degenerazione eristica incapace di condurre al vero. Per questo stesso motivo Kant non rifiuterà le opposizioni dialettiche come vuoti sofismi, ma le utilizzerà come strumento critico per smascherare l'errore che sta alla base dei conflitti razionali antinomici.

Zenone, continua Kant, sembra voler negare due proposizioni fra loro contraddittorie, e se così fosse egli cadrebbe sicuramente in errore e finirebbe per fare ragionamenti assurdi e sofistici. Il modello zenoniano, al contrario, ci consente d'individuare proposizioni contrapposte aventi due caratteristiche fondamentali per lo smascheramento critico delle parvenze antinomiche: in primo luogo il soggetto delle proposizioni contrapposte presuppone condizioni inammissibili, in secondo luogo le proposizioni non sono in un vero rapporto di contraddizione, bensì di mera contrarietà<sup>16</sup>.

16 Lo scambio fra contraddittori e contrari, denunciato da Kant, è fatto valere da Luigi Scaravelli anche

Iniziamo dalla indicazione che le tesi e le antitesi antinomiche appaiono opposti contraddittori, ma in realtà sono opposti contrari.

Gli opposti contraddittori ammettono senz'altro la possibilità del vero/falso poiché fanno appello non solo al principio di non contraddizione (che alcuni interpreti vedono dominato in Kant dal problema dell'identità), ma anche a quello del terzo escluso. La considerazione analitica della dialettica ci dà gli strumenti logici (il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso) per individuare le legittime contese per il vero e per il falso dei predicati contraddittori, i quali possono essere appunto o solo veri o solo falsi, ma non contemporaneamente entrambi falsi o entrambi veri, come accadrà invece per l'opposizione antinomica.

L'opposizione contraddittoria proprio per il principio del terzo escluso non può ammettere una terza asserzione che contraddica negando le proprie predicazioni cosa invece ammissibile nell'opposizione di contrari. La logica analitica *ci consente così non solo di stabilire i valori di falsità e verità di predicati contraddittori, ma anche di individuare* quando due asserzioni o giudizi lottano per la verità senza averne alcun diritto, poiché soggiacciono ad un inganno originario che li fa valere come opposizioni contraddittorie quando invece non lo sono, quando sono cioè semplici opposizioni contrarie, le quali, secondo quanto ci dice Aristotele nel *De Interpretatione*, possono risultare entrambe false.

Il metodo di Zenone, allora, consisterebbe nel dimostrare, senza alcuna intenzione sofistica, che se due proposizioni si negano equivalendosi (Dio non è né finito né infinito, né in movimento né in quiete ecc..) risultano entrambe false. Proprio in questo contesto Kant fa l'esempio dei corpi ben odoranti o male odoranti i quali si contrappongono in modo contrario e non contraddittorio senza potersi, cioè, determinare come l'uno vero e l'altro falso.

I corpi ben o male odoranti ammettono infatti una terza asserzione, quale ad esempio: «i corpi non hanno alcun odore», che rende falsi i due contrari. Il vero e il falso si contrappongono e si escludono a vicenda solo nelle asserzioni contraddittorie quali «alcuni corpi hanno odore gradevole/alcuni corpi non hanno odore gradevole». Questa opposizione non ammette una terza possibilità poiché la proposizione: «non avere affatto odore» rientrerebbe nel «non avere odore gradevole». Così l'opposizione contraddittoria, basata sulla negazione del predicato, rientra nell'ambito del vero/falso, mentre l'opposizione dialettica può presentare come entrambi falsi i predicati oppositivi, quali gradevole/sgradevole grazie alla negazione di entrambi: l'assenza di odore.

Analogamente tra la proposizione «il mondo è un tutto in sé finito» e la proposizione «il mondo è un tutto in sé infinito» c'è la possibilità di una terza proposizione secondo la quale il mondo non sia un tutto esistente in sé, ma un insieme di fenomeni che non può darsi indipendentemente dalla serie regressiva delle rappresentazioni che il soggetto ne ha. Si può pertanto dare la possibilità che il mondo non esista né come un tutto in sé finito né come un tutto in sé infinito, ma come un tutto indefinito. Ed è proprio questo il caso cui pensa Kant quando vuole smascherare come entrambe false la tesi e l'antitesi dell'antinomia matematica relativa alla finitezza o infinità del mondo.

Nell'opposizione di contraddizione, come si diceva, si lotta ancora legittimamente per il

---

nelle sue valutazioni del concetto leibniziano di spazio. Si veda L. Scaravelli, *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. Brazzini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, in particolare «Lezione XVI», pp. 107 e ss.

vero e per il falso. Ma, sostiene Kant, asserire che il mondo o è infinito o è finito, passare dunque dalla contraddizione all'opposizione di contrari, significa asserire qualcosa di più di quello che viene asserito negli e dagli opposti contraddittori. L'opposto contraddittorio dell'essere infinito (ossia il non essere infinito) si limita a negare una determinazione del soggetto mondo, si limita cioè ad asserire: il mondo non è infinito.

«Qualora la prima proposizione [il mondo è infinito] fosse falsa, la sua contraddittoria “il mondo non è infinito” dovrà essere vera. In tal modo negherei soltanto un mondo infinito, senza porne [positivamente] un altro»<sup>17</sup>. Tutt'altra cosa avviene nell'opposizione antinomica, ossia nell'opposizione dialettica e non analitica. Essa non si limita a negare l'infinità del mondo, bensì aggiunge una determinazione, la sua finitezza. In questo modo però l'infinità e la finitezza possono risultare entrambe false perché si può dare una terza possibilità che esclude entrambe: il mondo è indefinito.

Inoltre la predicazione antinomica riguarda un soggetto, il mondo, del tutto inammissibile per ogni predicabilità logica, dunque impossibile (contraddittorio) rispetto alle sue stesse predicazioni; inammissibile perché il suo contenuto è qui concepito come totalità, in sé data e chiusa, della serie infinita dei fenomeni. Il mondo infatti non esiste né come un tutto in sé finito né come un tutto in sé infinito. Il mondo – dice Kant – è solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e non lo si può affatto cogliere in e per sé.

Quest'ultima considerazione però ci porta a dire come non sia solo il tipo di predicazione (contraria e non contraddittoria) del mondo a stabilire la fallacia della tesi e dell'antitesi, a decretare il loro carattere illusorio e solo apparentemente legato all'ambito del vero e del falso. Il ruolo determinante nello smascheramento critico delle antinomie lo gioca qui lo statuto del soggetto che viene predicato dalla tesi e dall'antitesi. La messa al bando dell'opposizione antinomica, in quanto opposizione dialettica, assolutamente falsa, è messa in atto in realtà dalla riflessione sulla natura noumenica del soggetto “mondo”. È dunque sul soggetto della predicazione che ci si deve concentrare per stanare l'apparente conflittualità della ragione.

Del resto ce lo dice lo stesso Kant quando afferma: «Se due giudizi – fra loro opposti – presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi malgrado la loro opposizione (che intanto non è una vera e propria contraddizione), perché non ha luogo la condizione con la quale soltanto ciascuna di queste proposizioni dovrebbe essere valida»<sup>18</sup>. E la condizione impossibile riguarda il contenuto essenziale del concetto mondo che si dà come cosa in sé. È il soggetto “mondo” che viene negato come presupposto possibile delle predicazioni positive o negative. Si giunge così una sorta di doppia negazione: il mondo come cosa in sé si pone come negazione della possibilità delle sue stesse predicazioni contraddittorie<sup>19</sup>.

Se è il contenuto oggettivo dell'idea mondo a rendere impossibile una vera e propria predicazione contraddittoria, torna allora, anche nell'ambito della contraddizione, il tema della inadeguatezza oggettiva dell'idea, in questo caso dell'idea mondo. Il contenuto oggettivo dell'idea mondo è sproporzionato, inadeguato, addirittura inammissibile per una predicazione che voglia rimanere nell'ambito della logica analitica. Torna allora, anche se in modo

17 *KrV*, A 504/B 532.

18 *Ibidem*.

19 M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010, pp. 41-61 e pp. 101-105.

nascosto e non dichiarato, il tema della misura e degli eccessi, introdotto dalle riflessioni precedenti, torna cioè il tema delle inadeguatezze che qui si consuma fra il contenuto oggettivo del soggetto di un giudizio e le sue predicazioni. È infatti il contenuto noumenico del 'soggetto' mondo ad essere del tutto inammissibile, inadeguato per la predicazione oppositiva che ha comunque bisogno di un soggetto sempre possibile. Gli eccessi, le inadeguatezze, le sproporzioni *riguardano qui lo scambio di due diversi contenuti oggettivi dell'idea mondo, il contenuto noumenico e la rappresentazione fenomenica del mondo.*

L'antinomia cosmologica nasce allora dal presupporre un mondo in sé dato come totalità sia nella tesi che nell'antitesi e solo l'idealismo trascendentale, ossia la considerazione del mondo come serie empiriche di sintesi percettive riconducibili all'idealità delle forme pure dello spazio e del tempo, può smascherare l'inadeguato concetto di mondo che è alla base delle opposizioni dialettiche.

Dalle antinomie si può allora ricavare un vantaggio critico: dimostrare indirettamente l'idealità trascendentale dei fenomeni, se non bastasse già «la prova diretta dell'estetica trascendentale» dalla quale è partito Kant.

Allo smascheramento della falsità di quelle tesi e antitesi, che presuppongono un mondo totalmente dato in sé per affermarlo come finito o come infinito, Kant fa seguire nella *Sezione Ottava* una considerazione fondamentale per il suo criticismo: la nozione cosmologica di totalità assoluta delle serie delle condizioni deve valere non come principio costitutivo, bensì regolativo dell'esperienza del mondo stesso. Il carattere regolativo dell'idea cosmologica di totalità assoluta della serie delle condizioni deve essere un principio di continuità ed estensione «p i ù g r a n d e p o s s i b i l e» dell'esperienza, principio in base al quale nessun limite empirico deve valere come assoluto. In questo senso l'idea cosmologica può diventare il motore del progresso conoscitivo la cui dinamica interna è quella di considerare tutti i limiti posti dall'idealità spazio-temporale delle intuizioni pure come relativi e non assoluti; la cui dinamica dunque è volta a non assolutizzare l'uso empirico dell'intelletto. L'idea cosmologica di totalità deve regolare ciò che dobbiamo fare in quel procedimento regressivo che ci porta dalle condizioni date alle loro premesse. Per la terza volta, possiamo tornare alla riflessione kantiana sul troppo grande e il troppo piccolo perché l'uso regolativo dell'idea di mondo ci ha fornito la giusta misura del suo contenuto oggettivo: il mondo non si darà mai come totalità in sé data assolutamente. Se il mondo si potrà avere solo come totalità indefinita, supporre un mondo in sé infinito risulterà un'idea troppo grande perché presuppone il darsi alla coscienza dell'incondizionato e la sua antitesi (l'idea di un mondo in sé finito) risulterà troppo piccola perché considera come elemento incondizionato, assoluto un determinato limite spazio-temporale; limite che, invece, dovrà essere sempre e solo relativo e mai assoluto. L'intelligibile, in quanto ideale regolativo, svolge nel caso del troppo piccolo il ruolo critico di limite nei confronti dei confini posti dall'uso empirico dell'intelletto (dalle sue sintesi a priori). Esse pretendono, infatti, di valere come assolute e incondizionate. Possiamo dire allora che il ruolo critico svolto dalle forme pure dello spazio e del tempo – esposto nella deduzione soggettiva delle idee e nel concetto di uso empirico dell'intelletto – trova il suo limite e la sua misura nell'uso regolativo dell'idea di mondo. La ragione pura non può avere un'idea in sé compiuta di mondo: né se lo concepisce come mondo in sé infinito (metafisica dogmatica), né se lo pensa come mondo in sé finito (fisica dogmatica). Per usare un'espressione che Schelling dedicherà in seguito a Dio possiamo dire: il mondo per Kant non è, ma

## ***Il*** *tema di B@bel*

si dà continuamente nel progresso indefinito delle esperienze empiriche. E tale progresso è possibile perché l'intelligibile svolge il ruolo di limite di tutti quei limiti empirici che pretendono di valere come assoluti e incondizionati.

---

Maria Teresa Pansera

**CHAOS/KOSMOS E VITA/SPIRITO:  
DUALISMO O DIALETTICA?  
Fenomenologia e antropologia in Max Scheler**

**ABSTRACT:** *Max Scheler's Phenomenology and Anthropology*

Max Scheler, proceeding from the basis of phenomenological theory, reaches not only the point of affirming the total autonomy of the emotional sphere from the logical sphere, but even that of discerning in emotional life the fundamental condition of personal reality: from which there follows the re-evaluation of everything that belongs to the "alogical" sphere of consciousness. This latter, far from being considered a dark and chaotic area where only reason is able to impose order, is instead the territory of intuition and pure feeling. What we call state of mind is not a *Chaos* of blind emotional states, which relate to mental facts by means of casual rules, but it is instead a structured image of the *Kosmos*, understood as a world of values. If in ethics Scheler had posed a fundamental conflict between reason and emotion, in anthropology he did so between *Geist* and *Drang*. Although these two elements are essentially distinct, in the human being they become instead interdependent: the spirit idealizes the life, whereas only this latter can render active and efficacious the spirit. But how can this synthesis be attained? To this question Scheler attempts to reply with the hope for an ultimate harmony that reconducts to an equilibrium the dichotomy of the fundamental conflict.

**Key words:** Philosophical Anthropology, Emotion, Ethics, Phenomenology, Vital Impulse

1. *Il metodo fenomenologico e l'intuizione emozionale dei valori*

L'interesse speculativo di Max Scheler si focalizza, fin dal periodo universitario di Jena, sulla concretezza della persona umana che costituisce il punto centrale da cui prenderà le mosse la sua successiva speculazione filosofica. Egli è infatti ricordato sia come fondatore dell'antropologia filosofica novecentesca sia come uno dei principali rappresentanti della corrente fenomenologica. Il suo pensiero si caratterizza per la ricerca di una verità assoluta, ma concreta e per la rara capacità di cogliere aspetti e sfumature dell'animo umano generalmente trascurati dalla filosofia. La fenomenologia rappresenta per lui «uno strumento che [corrisponde] al suo modo di pensare intuitivo»<sup>1</sup>, alla sua *Weltanschauung* simpatetica.

«C'è un legame molto stretto in Scheler tra il principio fenomenologico dell'evidenza e lo sguardo amoroso gettato verso il mondo, che implica il rifiuto delle forme di cultura che hanno dimenticato l'umiltà e il rispetto. Il metodo fenomenologico implica un abbandono al contenuto intuitivo delle cose, una meraviglia al cospetto dell'inesauribile ricchezza del

---

1 N. Hartmann, *M. Scheler*, in «Kantstudien», vol. 33, 1928, p. XII.

mondo, ove lo si lasci essere e si rinunci a dominarlo»<sup>2</sup>.

Secondo questa prospettiva, il mondo non è più considerato come oggetto di conoscenza o materia strumentale, ma come un vasto insieme di valori; quindi, il problema che la fenomenologia poneva in termini di coscienza intenzionale e di giudizio evidente viene spostato in termini di atto emozionale e di intuizioni emozionali di oggetti, che non sono più soltanto significati, ma valori. Partendo da questo suo personale approccio alle teorie fenomenologiche, Scheler giunge ad affermare non solo la completa autonomia della sfera emozionale da quella logica, ma persino a scorgere nella sfera emozionale la condizione fondamentale della realtà personale. Di qui il rifiuto della tradizionale opposizione fra ragione e sensibilità e la rivalutazione di tutto ciò che appartiene alla sfera “alogica” della coscienza. Questa, lungi dall’essere considerata una zona oscura e caotica dove solo la ragione può imporre l’ordine, è la zona della vita spirituale e del puro sentire, i quali hanno un loro ordinamento eterno ed assoluto tanto quanto quello della logica, sebbene ad esso irriducibile. La fenomenologia, quindi, ha aiutato Scheler a superare la rigidità del criticismo kantiano, sostituendo la ricerca concreta della verità a quella del criterio di verità, avvicinandosi all’oggetto così come si presenta, senza intermediari, senza il bisogno di elaborarlo attraverso schemi, formule e categorie, e ha riabilitato, in questo modo, la comunicazione immediata con le cose e la conoscenza di tipo intuitivo, che apre non solo la via del sensibile, ma anche quella dell’intelligibile, permettendo di cogliere direttamente l’essenza attraverso un percorso etico-esistenziale. La fenomenologia ha rappresentato lo strumento che ha permesso a Scheler di «strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo»<sup>3</sup>. Tuttavia, mentre per Husserl il problema centrale è la fondazione di una scienza delle condizioni a priori che rendono possibile ogni singola conoscenza, per Scheler «si tratta invece di un interesse morale in senso lato. Morale, non etico. Morale come largamente umano; non etico da filosofo della moralità»<sup>4</sup>.

La dottrina husserliana si presenta, dunque, per Scheler come il mezzo più sicuro per superare la strettoia dello psicologismo e lo scoglio del formalismo kantiano. Il principio dell’intenzionalità della coscienza gli appare come il garante di una radice «spirituale» e «immateriale» della conoscenza, come la possibilità di superare ogni oggettualità o dato empirico e, al contempo, ogni impostazione trascendentale e formalistica dell’*a-priori* nel fluire esperienziale del soggetto.

L’intenzionalità, ossia il principio che non esiste coscienza senza un contenuto, senza un oggetto, e che quest’ultimo non è soltanto una modificazione della coscienza, ma è un qualcosa di autonomo e distinto e pur legato ad essa da una relazione inscindibile, serve al nostro Autore come base di partenza per la sua concezione dell’etica e in particolare per assolvere l’importante compito che egli si era proposto: la fondazione di un’«etica materiale dei valori». Con la pubblicazione de *Il formalismo dell’etica e l’etica materiale dei valori* Scheler vuole attuare una fondazione contenutistica e non formale dell’etica, che gli permetta da un lato di mantenere l’idea kantiana di un’etica non relativistica, non utilitaristica e non eude-

2 L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, introd. a M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini, Milano 1999, p. 18.

3 Ivi, p. 19.

4 G. Pedroli, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Ed. di Filosofia, Torino 1952, p. 7.

monistica, ma dall'altro di liberare la morale kantiana da quei limiti formali che l'avevano privata di ogni contenuto.

La critica di Scheler a Kant si basa sull'identità fondativa dell'etica kantiana: questa si configura come un'etica *a priori* che, nel desiderio di liberarsi da ogni condizionamento materiale, ha svuotato il suo imperativo categorico di ogni contenuto, divenendo così astratta e formale, assolutamente chiusa alla comprensione del valore e del significato delle emozioni. L'errore fondamentale di quel «colosso di acciaio e di bronzo», che fu il grande Kant, è stato di impedire «alla filosofia di pervenire ad una concreta ed evidente *dottrina dei valori etici*, della loro *gerarchia* e delle *norme* che vi si fondano – una dottrina che sia al contempo libera da ogni condizionamento storico e psicologico – nonché di inserire, grazie ad un autentico discernimento, i valori etici nella vita dell'uomo. Sino a quando varrà quale unico risultato rigoroso ed evidente di ogni etica filosofica quella formula terribilmente elevata nella sua vuotezza, ci sarà impossibile cogliere la pienezza del mondo etico e le sue qualità e convincerci *delle ragioni che rendono vincolante* un tale mondo ed i rapporti in esso vigenti»<sup>5</sup>.

Deriva con evidenza da questa critica il senso della nuova etica scheleriana fondata sulla possibilità di un «*a priori* materiale», che si origina dal superamento del falso dualismo tra ragione (*Vernunft*) e sensibilità (*Sinnlichkeit*). Così si esprime lo stesso Scheler:

In contrapposizione a Kant, noi tendiamo quindi a sviluppare decisamente un *apriorismo dell'emozionale* e a spezzare la falsa *identità* sinora operata tra apriorismo e razionalismo. L'«etica emozionale», a differenza dell'«etica razionale», non è necessariamente un «empirismo» che desumerebbe i valori etici dall'osservazione e dall'induzione. La percezione affettiva, il preferire e il posporre, l'amare e l'odiare hanno nello spirito un loro contenuto *a priori* specifico che è indipendente dall'esperienza induttiva come lo sono le pure leggi del pensiero. Nell'uno e nell'altro ambito *sussiste una intuizione eidetica* degli atti e delle loro «materie», dei loro rapporti di fondazione e delle loro correlazioni. Nell'uno e nell'altro ambito sussistono l'«evidenza» e la più rigorosa esattezza dell'accertamento fenomenologico<sup>6</sup>.

Tale «*a priori* specifico», o «*a priori* materiale», altro non è se non la capacità emotiva dell'uomo di intuire il *valore*, che viene a costituire il concetto fondamentale dell'etica scheleriana, come il *dovere* lo era per quella kantiana.

Dedicandosi ad allargare all'indagine etica gli elementi portanti della fenomenologia husserliana, Scheler pensa di poter individuare nel mondo dei valori quelle stesse intuizioni eidetiche che Husserl aveva trovato nel mondo delle identità logiche. Per far ciò distingue da una parte i valori e dall'altra i beni e i fini. I valori sono qualità oggettive, disposte in ordine gerarchico e vevoli a priori indipendentemente da ogni possibile realizzazione sul piano empirico. I beni, invece, sono le cose concrete che hanno in sé un valore; i fini sono la conclusione di un atto che può essere dotato o meno di valore. Per il nostro Autore, quindi, i valori sono entità oggettive, anteriori alla coscienza e immutabili. La nostra coscienza non è colei che li produce ma il luogo dove si rivelano. I valori non sono oggetti, mentre i *beni* sono

5 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, Halle, Niemeyer 1916, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Berna-Monaco, Francke 1954; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, S. Paolo, Milano 1996, p. 26 (30).

6 Ivi, p. 94 (84).

oggetti che hanno un valore. I beni sono fatti concreti, i valori sono essenze. Sono beni le cose in quanto sono oggetti di possesso e di uso: un libro interessante, uno strumento musicale, un quadro. I valori sono le qualità che i beni posseggono e che li rendono cose buone: nel caso del libro è l'interesse che suscita, dello strumento l'armonia della musica, del dipinto il valore della bellezza. I beni quindi sono fatti reali, mentre i valori sono essenze *a priori*, unità-di-significato che si rivelano ad un'intuizione. La contraddizione insita nell'etica di Kant deriva, per Scheler, dal confondersi di valore, bene e fine, cosa che rende la morale puramente formale, basata sul rispetto di una legge imperativa e universale onde evitare sia la materialità che l'interesse personale e l'eteronomia della legge morale. Scopo di Scheler è dimostrare la possibilità di un'etica materiale, ricca di contenuti concreti, fondata su valori oggettivi e quindi autonoma sia nei confronti delle etiche finalistiche ed edonistiche, criticate da Kant, che dell'etica formalistica.

L'originarietà dei valori si esprime nella loro autonomia sia dal soggetto conoscitivo sia dal soggetto psicologico e trascendentale: l'atto intenzionale in cui si mostra il valore è l'intuizione emozionale o sentire affettivo, molto vicina alla pascaliana *raison du cœur*. Con questa affermazione Pascal sostiene l'esistenza di «una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili alla "ragione" – irraggiungibili dalla ragione come lo è il colore per l'orecchio e per l'udito»<sup>7</sup>. Un analogo concetto è espresso da Scheler nell'*Ordo amoris*: «ciò che chiamiamo "animo" o simbolicamente il "cuore" dell'uomo non è un caos di ciechi stati emotivi», i quali si collegano e si avvicinano con i fatti psichici seguendo regole causali, ma è «una contro-immagine strutturata del cosmo in tutte le possibili cose degne di amore – ed è in quanto tale un microcosmo del mondo dei valori»<sup>8</sup>. Analogamente alla logica il cuore ha le sue ragioni, conoscenze chiare ed evidenti rispetto alle quali l'intelletto è cieco, «come il cieco per il colore, il sordo per il suono»<sup>9</sup>. Egli afferma quindi il principio dell'intenzionalità emozionale, opponendosi al pregiudizio che la vita emotiva non possa avere un carattere intenzionale, come se tutto ciò che va oltre il pensiero e la ragione non possa essere che un semplice stato coscienziale. Kant, reputando l'emozionale irriducibile all'intelletto, lo aveva qualificato come caotico e incomprensibile senza l'intervento risolutivo della ragione, per questo aveva escluso dall'ambito morale i sentimenti, le passioni, le pulsioni.

Esiste, dunque, un tipo di esperienza i cui termini sono inaccessibili all'intelletto e che si apre alla presenza di valori e all'ordine gerarchico che li lega. Le leggi che la regolano sono altrettanto determinate, esatte ed evidenti di quelle della logica, presentano perciò correlazioni e opposizioni e costituiscono il fondamento delle decisioni morali e delle leggi che le guidano. Così diviene fondamentale l'analisi della vita emozionale, perché questa è alla base dell'etica<sup>10</sup>.

7 Ivi, p. 316 (261).

8 M. Scheler, *Ordo amoris*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. X, p. 361.

9 Ivi, p. 362.

10 G. Riconda, *L'etica di Max Scheler*, vol. II, *Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, M&S, Torino 1972, pp. 3-4.

## 2. La vita emotiva e le sue stratificazioni

Come l'analoga gerarchia dei valori, anche la vita emozionale si articola in vari livelli che vanno dagli strati più superficiali dell'io fino ad addentrarsi nelle più riposte profondità della vita interiore.

Nel complesso dell'antropologia scheleriana questa organizzazione ha un'importanza centrale e permette di gettare uno sguardo panoramico sulla struttura dell'esistenza umana. Questa stratificazione configura la peculiarità dell'esistenza umana al cui interno si instaurano le attività della persona intesa sia come spirito sia come corpo vivente.

Il punto di partenza dell'analisi di Max Scheler è la rilevazione di una differenza qualitativa fra i molteplici sentimenti presenti nell'uomo, ma oltre a questa vi è una differenza di tutt'altra natura: quella tra i sentimenti vissuti a diversi livelli di profondità dell'io<sup>11</sup>. Varie modalità affettive possono coesistere contemporaneamente nello stesso atto di coscienza, si pensi ad esempio alla differenza di livello in cui si colloca la tristezza rispetto a quello di un dolore cutaneo, oppure la situazione di un uomo, interiormente felice e tuttavia affetto da un dolore corporeo. I sentimenti, dunque, sono diversi non solo per qualità, ma anche per profondità; la «caratteristica fenomenica della profondità del sentimento»<sup>12</sup> è legata a quattro livelli affettivi ben determinati che corrispondono alla struttura complessiva dell'esistenza umana e che sono irriducibili e inderivabili gli uni dagli altri. Essi sono: 1) i sentimenti sensoriali; 2) i sentimenti proprio-corporei, intesi come stati d'animo, e i sentimenti vitali, intesi come funzioni; 3) i sentimenti psichici, ossia i puri sentimenti dell'io; 4) i sentimenti spirituali o sentimenti della personalità.

La caratteristica che accomuna tutti i sentimenti è il riferimento diretto e immediatamente vissuto all'io o alla persona, irriducibile a quello che accompagna il rappresentare, il pensare e il volere. Tra il riferirsi all'io, proprio dell'emozione, e il riferirsi rappresentativo, proprio della sfera intellettuale, sussiste una notevole differenza in quanto i contenuti intellettuali e volitivi sono tanto più legati all'io quanto più intensa è l'attenzione, mentre l'esperienza vissuta del sentimento non si accresce né diminuisce in relazione alla tensione volitiva e alla conseguente attività. Nell'analisi specifica delle diverse tipologie di sentimento, si può comprendere meglio il peculiare riferirsi dei sentimenti all'io e alla persona e la loro diversità di grado.

Il primo strato, proprio dei sentimenti sensoriali, come un dolore o un piacere sensibile a proposito di cibi o bevande, si riferisce ad una specifica parte del corpo. Si manifesta come uno stato d'animo e non come un atto o una funzione, quindi non è mai in relazione con la persona, ma solo indirettamente con l'io, in quanto si manifesta come stato di una parte limitata del corpo-proprio. I sentimenti compaiono in concomitanza delle affezioni inerenti a una determinata parte del corpo; sono individuabili nei dolori o malesseri fisici e nei sentimenti gradevoli o sgradevoli di origine sensoriale, inoltre non scompaiono quando vi si applica l'attenzione ma tendono invece ad aumentare. Un altro aspetto specifico dei sentimenti sensoriali è l'attualità temporale della loro presenza: non possono essere ripetuti, risentiti e

11 Cfr. G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, vol. I, pp. 132 e ss.

12 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 409-410 (334).

neppure partecipati per simpatia. È possibile richiamarne, attraverso il ricordo, le cause e gli effetti, ma non il sentimento sensoriale, infatti il piacere sensoriale pretende la presenza, almeno sul piano della rappresentazione o della fantasia dell'oggetto di stimolo, mentre l'amore è in grado di prescindere dalla presenza dell'oggetto amato.

Il secondo strato è costituito dai sentimenti vitali e da quelli riguardanti il corpo-proprio (*Leib*), come il benessere o il malessere, il senso di salute o di malattia, cioè da quei sentimenti che ineriscono al corpo-proprio nella sua globalità. Essi possiedono un carattere funzionale e intenzionale, in essi sentiamo lo scorrere della nostra vita nel suo espandersi e comprimersi; sono definiti da Scheler come «un *autentico sistema di segni* per il mutevole stadio del processo vitale»<sup>13</sup>. Il loro riferirsi all'io non è mai diretto, ma mediato dall'appartenenza all'io propria del corpo. L'espressione "io mi sento bene" è diversa dall'espressione "io sono triste" perché mentre l'io psichico, affetto da tristezza o da gioia, è direttamente coinvolto, nel caso del "mi sento" il "mi" si riferisce all'io corporeo, alla coscienza del corpo-proprio. Nel sentimento vitale è possibile cogliere, nella sua intima presenza, la stessa forza vitale nel suo manifestarsi e nel suo declinare, in esso si realizza anche «un particolare *contenuto di valore del nostro ambiente naturale*»<sup>14</sup>, come l'armonia di un bosco o lo sviluppo di un albero. Inoltre il sentimento vitale può assumere il ruolo di indice segnaletico di avvenimenti e processi diversi, anticipando così il senso di pericolo o di beneficio organico che sfuggono ad ogni tipo di rappresentazione o ad ogni forma concettuale. In conclusione i sentimenti vitali subiscono con più difficoltà, rispetto a quelli sensoriali, il potere della volontà, in quanto coinvolgono l'organismo in tutto il suo vigore ed energia.

La terza sfera è quella dei sentimenti psichici puri, o dei sentimenti dell'anima, come la tristezza e la gioia, l'euforia e la depressione, anch'esse qualità originarie. Il sentimento psichico è «per sua natura una qualità dell'io»<sup>15</sup> che può essere più o meno prossima all'io, come emerge dalle espressioni "mi sento triste", "provo tristezza", "sono triste": soltanto l'ultima modalità di esperienza riesce a impadronirsi dell'essere psichico nella sua totalità. I sentimenti psichici presentano una loro specificità, godono di una continuità di significato e inoltre permeano a tal punto la totalità dei contenuti di coscienza da essere difficilmente modificati da parte del volere.

Appartengono all'ultimo strato i sentimenti spirituali, essi sono ancor più profondi di quelli psichici e «non possono *mai concretizzarsi in un semplice stato d'animo*»<sup>16</sup>. Questi sentimenti si presentano come completamente indipendenti dal corpo e dalla sua struttura vitale e non sono assolutamente riconducibili a stati dell'io; essi si relazionano esclusivamente ai valori della persona, intesa nel suo nucleo assiologico più profondo. I sentimenti spirituali caratterizzano infatti l'essere e il valore proprio della persona e si manifestano sul piano metafisico e religioso come sentimenti specifici e assoluti. Questi sentimenti sono espressi dalla felicità e dalla disperazione, non si può essere felici o disperati in base ad una particolare relazione oggettiva che può subire condizionamenti o a mutamenti sul piano fenomenico: «sono proprio *l'essere e il valore irrelato della persona in quanto tale a fungere*

13 Ivi, p. 421 (343).

14 Ivi, p. 420 (342).

15 Ivi, p. 422 (344).

16 Ivi, p. 423 (344).

da “fondamento” della felicità e della disperazione»<sup>17</sup>. È impossibile suscitargli o reprimerli con un’azione volontaria o con un comportamento finalizzato: i sentimenti spirituali sono gli unici a non poter essere posti in atto da un comportamento dell’uomo né a risultare da un qualche suo merito. I sentimenti spirituali sono dunque il correlato della persona nella sua essenza morale, che si attua pienamente soltanto in un atto d’amore interpersonale che giunge fino alla sfera dell’assoluto e alla divinità. Si rivela così un nesso inscindibile tra l’idea di Dio e l’essere della persona nel suo valore morale, in quanto il primato assiologico della persona è inseparabile dal suo volgersi alla sfera dell’Assoluto.

### 3. Per un superamento del dualismo tra spirito e vita

Nel definire la stratificazione della vita emozionale, Scheler si trova a dover fare ancora una volta i conti con la sua affermazione dell’unità della persona umana, al cui interno coesistono l’io-corporeo, l’io-psichico e l’io-spirituale, il *Leib* o io-corporeo è la forma unitaria delle sensazioni organiche, l’io psichico è la forma unitaria dei fenomeni psichici, il *Geist* si configura come l’insieme degli atti intenzionali, di carattere emozionale, teoretico e volitivo. Nella sua antropologia egli ha cercato di rivendicare la struttura unitaria dell’uomo come persona, opponendosi a quella duplicità, tra realtà esterna e realtà interna, oggettività corporea e soggettività spirituale, *res extensa* e *res cogitans*, che da Cartesio in poi ha condizionato la visione occidentale dell’uomo.

In base a tali presupposti egli ha dovuto negare la vita psichica alle piante e agli animali ed è giunto a spiegare tutto ciò che non rientra nella coscienza umana in termini meccanicistici. In questo modo si è verificata non solo una sopravvalutazione della centralità dell’uomo, ma anche la cancellazione della categoria della vita e dei suoi aspetti fenomenici. Scheler riconobbe nel concetto di vita un unico e medesimo processo che «possiede una struttura che è psichica quando è interiore e fisica quando è esteriore»<sup>18</sup>. Il fisiologico e lo psichico sono due punti di vista di un unico e medesimo processo vitale. La distinzione tra anima e corpo, fra sostanza pensante e sostanza estesa, viene superata dall’unità della vita. «Si tratta soltanto di due diverse vie d’accesso per un unico e medesimo *processo vitale onticamente unitario*. Anche le funzioni psichiche superiori, come la cosiddetta percezione mentale delle relazioni, non si sottraggono a un rigoroso parallelismo fisiologico»<sup>19</sup>. Non ha importanza, quindi se la singola manifestazione si presenta con un aspetto soltanto corporeo o soltanto intellettuale: entrambi gli aspetti sono sempre coinvolti poiché nella loro indissolubile unità danno luogo all’unica espressione della vitalità. Da ciò si deduce che l’aspetto statico delle manifestazioni della vita trova sempre una correlazione nel mutamento del divenire e nel dinamismo della trasformazione.

Quanto risulta valido per ogni organismo vivente, pur tenendo conto delle differenze fisiologiche, morfologiche e psichiche, deve valere anche per l’uomo. «La vita psico-fisica

17 Ivi, p. 424 (345).

18 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, tr. it. *La posizione dell’uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2006, p. 174.

19 Ivi, p. 178.

è una, e questa unità è un dato di fatto valido per tutti gli esseri viventi, e perciò anche per l'uomo»<sup>20</sup>. Così il mondo bio-psichico si struttura secondo quattro tappe fondamentali, che partendo dall'«impulso affettivo», proprio delle piante e passando attraverso l'istinto e la memoria associativa vanno fino al comportamento intelligente.

Scheler giunge, in tal modo, al nodo centrale della sua problematica: può un comportamento intelligente essere attribuito anche agli animali? Le risposte degli scienziati, con riferimento in particolare agli studi sui primati, non sono uniformi; tuttavia Scheler è d'accordo con Köhler<sup>21</sup> nel riconoscere che in alcuni casi, come nei ben noti esperimenti di quest'ultimo sulle scimmie antropoidi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria intelligenza<sup>22</sup>, anche se si tratta di un'intelligenza legata esclusivamente ai fini pratici dell'organismo. Ma allora, «se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una differenza di essenza?»<sup>23</sup>. Il pensiero tradizionale, di fronte a questo problema, ha fornito per Scheler due tipi di risposte entrambi inaccettabili. Il primo tipo riconosce la specificità dell'uomo nell'intelligenza e nella possibilità di scelta, e nega questa facoltà agli animali; il secondo genere di risposte sottolinea, al contrario, la continuità tra animale e uomo, negando che fra i due esista una differenza irriducibile, un «salto» qualitativo costituito dall'intelligenza. L'inadeguatezza di queste soluzioni consiste nel fatto che la discussione viene così ad essere imperniata sull'errata questione se sia o meno l'intelligenza, e la conseguente facoltà di scelta, quel fattore particolare che caratterizza l'uomo e lo distingue «essenzialmente» dall'animale.

Occorre invece cercare la differenza qualitativa in un *nuovo principio* che

si trova *fuori* da tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come “vita”. Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente “uomo”, non è un nuovo stadio della vita – e neppure di *una* delle sue manifestazioni, la “psiche”, – *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse: a quello stesso fondamento, dunque, di cui la “vita” non è che *una* manifestazione<sup>24</sup>.

Questo nuovo principio è lo «spirito», il quale, nelle sfere finite dell'essere, si manifesta nella «persona». Questa è quel «centro di atti» che si distingue nettamente da tutti gli altri «centri funzionali», o meglio «centri psichici» della vita.

La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la “vita” e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria “intelligenza” ancora sottomessa alla tendenza<sup>25</sup>.

20 *Ibidem*.

21 Cfr. W. Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti, Firenze 1968.

22 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 140.

23 Ivi, p. 142.

24 Ivi, p. 143.

25 Ivi, p. 144.

Nell'uomo, dunque, non esiste nessuna opposizione ontologica di corpo ed anima, esiste invece un'opposizione di tipo assai più elevato e profondo: quella tra spirito e vita.

Ma per quanto "vita" e "spirito" siano essenzialmente distinti nella loro essenza, nell'uomo questi due principi sono interdipendenti: *lo spirito ideifica la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito*, a partire dal suo atto più semplice fino alla realizzazione di un'opera a cui attribuiamo un significato spirituale<sup>26</sup>.

Lo spirito designa nel *Formalismo* tutto quanto si presenta come atto, intenzionalità, pienezza di senso, ed è per essenza personale; la persona, quindi, si pone come «unica e ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito»<sup>27</sup>. Per l'ultimo Scheler, invece, lo spirito, nella sua forma pura, è totalmente privo di potenza, di forza, di attività. È un attributo dell'essere stesso che si manifesta nella persona umana e, distinguendolo dall'animale, gli permette di distaccarsi dall'ambiente biologico-naturale e di aprirsi al mondo.

Il tradizionale problema del rapporto tra corpo e anima si trasforma nel rapporto tra vita e spirito ed è proprio nell'orizzonte antropologico che egli cercherà di risolvere in modo radicalmente nuovo la questione. L'uomo infatti si trova al confine tra lo spirito e la forza vitale, il suo compito consiste nel cercare di far compenetrare queste due dimensioni, cercando di spiritualizzare la vita e di vivificare lo spirito, il quale separato dall'impulso vitale sarebbe di per sé impotente. Scheler, quindi, si propone di realizzare una nuova conciliazione attraverso la cooperazione di entrambe le forze.

#### 4. Dall'antitesi di Geist e Drang alla ricerca di un'ultima armonia

Quella stessa esigenza di concretezza – che lo aveva spinto ad adottare il metodo fenomenologico, inteso come lo strumento in grado di strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo – porterà Scheler a concepire la necessità di un'antropologia filosofica fondata su basi bio-psicologiche. Egli, dunque, ha sentito il bisogno di fondare un'antropologia su basi biologiche, ma attraverso una determinante riflessione filosofica.

Questo nuovo tipo di filosofare, che caratterizza la corrente denominata «moderna antropologia filosofica», nasce da due esigenze diverse e tuttavia complementari: una è di tentare una unificazione ed interpretazione dei dati forniti dalla scienza, i quali, se restano sul piano scientifico rimangono isolati e privi di connotazione esistenziale; l'altra è l'esigenza di un tipo di riflessione filosofica più corposa che morda veramente la realtà concreta ma, nello stesso tempo, conquisti quel livello definito «metabiologico» e «metaculturale» nel quale sorge spontanea l'interrogazione sul senso e sul valore dell'esistenza e della vita. L'aspetto veramente interessante dell'antropologia scheleriana sta nell'impostazione biologica del problema antropologico e nel fatto che tale impostazione porti in realtà il discorso sul piano «metabiologico». Per Scheler, infatti, l'uomo proprio perché costituito biologicamente con

26 Ivi, p. 180.

27 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 481 (389).

certi caratteri, avverte il loro limite e li mette in discussione fino al punto di rifiutare l'impulso vitale puramente biologico per diventare «l'asceta della vita».

Ancora una volta riaffiora quel conflitto fondamentale che nell'etica ha contrapposto ragione ed emozione e nell'antropologia *Geist* e *Drang*, spirito e vita. Sebbene quest'ultimi siano essenzialmente distinti, nell'uomo divengono interdipendenti: lo spirito idealizza la vita ma soltanto quest'ultima può rendere attivo ed efficace lo spirito. Infatti se esso giunge a comprendere gli eventi, a trasformare un comportamento individuale o collettivo, a inserirsi nel divenire storico, non è mai dovuto soltanto alle idee pure, ma alla loro associazione con gli elementi pulsionali come le tendenze, le passioni e gli interessi. Possiamo paragonare il *Geist* a un paralitico e il *Drang* ad un cieco, solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illuminata, a patto naturalmente che il cieco si prenda sulle spalle il paralitico e insieme compensino le loro carenze.

La distinzione tra Spirito e Impulso ricalca l'analoga dicotomia tra mondo spirituale, regno di verità eterne, idee e valori assoluti, e mondo reale, di natura dinamica, derivante da un impulso irrazionale e indeterminato. La sfera spirituale è sprovvista d'efficacia e ogni energia appartiene, invece, al principio che crea la realtà, all'impulso fondamentale: le forze che qui agiscono sono tutte cieche, chiuse a ciò che è idea, forma e significato. L'antitesi tra realtà e spirito rende difficilmente comprensibile la formazione del mondo concreto. Infatti la realtà non è mai colta nell'esperienza ordinaria allo stato puro, cioè come un caos, ma è organizzata in un cosmo, in quanto la forza che agisce viene disciplinata e specificata dall'essenza. Così si costituisce l'«essente», di cui fanno parte l'impulso primordiale e l'essenza.

Mentre il primo Scheler aveva assolutizzato i valori, contenuti all'interno dell'intuizione emozionale, imponendoli all'uomo e alla storia, nelle sue ultime riflessioni colloca accanto al mondo ideale dello spirito quello della realtà emozionale ed esistenziale. La possibilità della sintesi è riposta nell'uomo, dato che ogni suo atto è al contempo spirituale e istintuale. Ma come raggiungere questa sintesi? Come dare un senso alla realtà e permettere all'essenza di realizzarsi se lo spirito è privo di ogni energia e l'impulso è estraneo ad ogni contenuto ideale? A questa domanda Scheler tenta di rispondere con la speranza in un'ultima armonia che riporti all'equilibrio la dicotomia del conflitto fondamentale. Egli ripone dunque una speranza di liberazione e di salvezza nella trasformazione spirituale di portata etica e metafisica. Ecco perché pose tante aspettative nella fenomenologia e soprattutto le attribuì il ruolo di «rinnovamento della figura del cuore umano», vedendovi una promessa di liberazione

Daniela Romani

## IL SUPERAMENTO DEL TRASCENDENTE TRA *CHAOS* E *KOSMOS*

**ABSTRACT:** *The Overcoming of the Transcendent between Chaos and Kosmos*

This essay aims at the treatment of the issue of the “detranscendentalisation” of philosophical knowledge, dealing with the role played by a few significant fields of research, usually comprised within the general framework of contemporary philosophy. The issue of detranscendentalisation, confronted from a critical-deconstructionist and hermeneutic point of view, following interesting paths already traced out by Habermas and Rorty, may constitute a privileged way again to run over some of Kant’s most important analyses and reflections in philosophy of religion.

**Key words:** Detranscendentalisation, Religion, Kant, Habermas, Faith-Reason

In un suo testo di recente pubblicazione Jürgen Habermas<sup>1</sup>, nel riprendere una vecchia tematica mai abbandonata, esprime così la sua idea della relazione fra la tradizione filosofica greca e quella religiosa del cristianesimo:

La reciproca compenetrazione di cristianesimo e metafisica greca non ha soltanto prodotto le forme spirituali della dogmatica teologica e una non sempre benefica ellenizzazione del cristianesimo. Ha promosso sull’altro versante un’appropriazione di contenuti genuinamente cristiani da parte della filosofia. Quest’opera di appropriazione si è sedimentata in reti concettuali normativamente cariche quali: responsabilità, autonomia e giustificazione, o storia e memoria, nuovo inizio, innovazione e ritorno, o emancipazione e adempimento, alienazione, interiorizzazione e incarnazione, individualità e comunità. Essa ha bensì trasformato il loro senso originariamente religioso, ma non l’ha deflazionato ed esaurito fino a svuotarlo. La traduzione della somiglianza dell’uomo con Dio nella pari dignità di tutti gli uomini, da rispettare incondizionatamente, è una siffatta trasposizione salvifica. Al di là dei confini di una comunità religiosa, essa rivela il contenuto delle concezioni bibliche all’universale pubblico di fede diversa o non credente<sup>2</sup>.

L’intento dell’autore è del tutto evidente: ricostruire un percorso di stretta correlazione fra il razionalismo filosofico e l’ispirazione religiosa. Egli evidenzia i limiti che hanno caratterizzato il tentativo attuale della filosofia di volersi sostituire alla religione e rimarca lo sforzo di quella disciplina nell’aver talvolta incontrato la seconda, riuscendo semplicemente a contaminarla senza averla propriamente conquistata. Il ruolo della religione come disci-

- 
- 1 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005, tr. it. *Tra scienza e fede*, a cura e tr. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006.
  - 2 J. Habermas, cit., p. 15.

plina spirituale mantiene ad oggi il suo carattere controverso di “immagine del mondo” e la sua complessa e articolata peculiarità di essere, nel pensiero post-metafisico, al contempo categoria culturale e strumento politico. La religione ha perciò riacquisito un compito significativo proprio nella fase storica della laicizzazione del sapere e della frammentazione delle istanze etiche dei valori, quasi a voler sostituire la filosofia là dove questa non poteva più arrivare, a partire dal momento in cui ha dato corso al suo processo di “detrascendentalizzazione”. Ancora più importante è diventato il suo compito nel momento in cui essa si è posta come interprete e strumento di analisi delle relazioni culturali e psicologiche di tipo intersoggettivo e, in generale, delle aspettative della collettività. In questo senso lo studio del ruolo svolto dalla religione nel corso della storia all’interno delle varie società si complica notevolmente. E tale complicazione è data dalla sovrapposizione del dettato etico-religioso al percorso sociologico della formazione e strutturazione delle dinamiche relazionali spirituali e materiali proprie dei popoli, e dalla gestione spirituale e sociale in senso metastrutturale dei relativi atti linguistici e delle azioni umane che li hanno fortemente caratterizzati nel contesto storico-culturale della modernità.

In un punto successivo del testo prima citato, ed in particolare nella sezione riservata alla filosofia della religione di Kant, Habermas approda ad una riflessione di capitale importanza, che qui riportiamo:

L’ellenizzazione del cristianesimo non fu un processo unilaterale. Essa avvenne quando la teologia si appropriò della filosofia greca, facendone la sua ancella. Durante il Medioevo europeo la teologia esercitò la sua tutela sulla filosofia. La ragione naturale trovava giustificazione soltanto come controparte della Rivelazione. Il discorso su scienza e fede uscì dalle pastoie ecclesiastiche solo con la svolta antropocentrica prodotta dall’Umanesimo agli albori dell’età moderna. Da quando il sapere mondano divenne autonomo e non dovette più giustificarsi come sapere secolare, l’onere della prova si rovesciò: la religione venne portata alla sbarra dalla ragione. Nacque in quell’ora la filosofia della religione. L’autocritica kantiana della ragione è volta in entrambe le direzioni: verso la posizione della ragione teoretica nei confronti della tradizione metafisica, e verso quella della ragion pratica nei confronti della dottrina cristiana. Dall’autoriflessione trascendentale deriva la filosofia come pensiero post-metafisico non meno che post-cristiano – il che non significa non-cristiano<sup>3</sup>.

La svolta sarebbe stata dunque definita e segnata proprio da Kant, nel suo intento di superamento della metafisica classica e di esautoramento del trascendente a vantaggio del trascendentale. Sarebbe proprio la distinzione, a parere di Habermas, tra “impiego speculativo” e “impiego trascendentale” della ragione a gettare le basi del pensiero post-metafisico.

L’interpretazione habermasiana si orienta essenzialmente verso il riconoscimento del ruolo fondamentale giocato da Kant nella storia della filosofia relativamente al passaggio dal pensiero metafisico a quello post-metafisico, attraverso il complesso percorso di esautoramento e superamento della metafisica. Tale superamento è introdotto e teorizzato nella prima *Critica*, rielaborato nelle altre due, e ripreso poi, con forte originalità e autonomia, da Hegel all’interno della sua prospettiva idealistica.

---

3 Ivi, p. 111.

In una raccolta di saggi del 1988 intitolata *Il pensiero post-metafisico*<sup>4</sup>, Habermas evidenzia il declassamento della metafisica da “scienza dell’universale” a mera “teoria della coscienza” e analizza inoltre il suo processo di frammentazione, iniziato appunto alla fine del XVIII secolo, ritenendo che esso si sarebbe dispiegato nel corso dell’intero secolo XIX attraverso l’idealismo, il marxismo e la filosofia antihegeliana di Kierkegaard e Nietzsche, per approdare nel Novecento all’esplosione di correnti di pensiero post-metafisiche, quali in particolare la filosofia analitica, la fenomenologia, il marxismo occidentale e lo strutturalismo. La svolta linguistica ha poi segnato un passaggio decisivo verso l’aspetto dell’inter-soggettività, determinando il definitivo superamento della categoria di soggetto inteso come unità integra e razionale.

In questo quadro ricostruttivo il paradigma dialettico scienza-religione sembrerebbe voler richiamare un’antica e secolare antinomia, quella tra ragione e fede, tra *epistème* e mistica, tra ordine e rivoluzione, tra *kosmos* e *chaos*. Se Kant aveva individuato nella ragione critica lo strumento necessario per la riproposizione di un nuovo *kosmos* e aveva segnato uno spartiacque tra fase metafisica e fase post-metafisica, la ragione soggettiva era stata poi superata da Hegel, che aveva criticato la dicotomia kantiana di soggetto e oggetto e aveva introdotto la categoria logico-ontologica dell’autocoscienza; la successiva complessa articolazione dei nuovi sistemi filosofici post-metafisici aveva invece voluto individuare negli insanabili conflitti interni della ragione una nuova produzione di senso, un nuovo modo di fare filosofia, un nuovo ordine. Questa “ristrutturazione” filosofica si presentava per certi versi come un vero e proprio rovesciamento delle vecchie coordinate, all’interno delle quali solo la frammentazione infinita ed indefinita delle tradizionali categorie filosofiche avrebbe potuto produrre di nuovo interrogativi “sensati” senza necessariamente dare risposte definitive. Il moderno partoriva così dal suo ventre un nuovo ordine “non ordinato” e attribuiva al *chaos* quella istanza peculiare di metafora significativa del proprio tempo.

Volendo tuttavia ripartire dall’inizio per comprendere l’ampio significato del ruolo svolto dalla vecchia metafisica come base strutturale del pensiero filosofico di tipo religioso e soprattutto la complessa struttura concettuale che lega filosofia e religione, va considerato il compito attribuito da Kant alla religione stessa nell’opera pubblicata in prima edizione nel 1793 dal titolo *La religione nei limiti della semplice ragione*<sup>5</sup>.

Già nella seconda *Critica*<sup>6</sup> il filosofo di Königsberg aveva sottolineato l’assoluta auto-

4 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988, tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, a cura e tr. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

5 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Frankfurt-Leipzig, 1793<sup>1</sup>, 1794<sup>2</sup>, tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. di A. Poggi, introduzione di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004, 2007<sup>2</sup>.

6 Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902. Sul tema dell’autonomia della morale, sul suo carattere rigorosamente formale e sulla immediata coincidenza di libertà e necessità, si veda Ak. pp. 33-42. Inoltre può essere utile la spiegazione che ne dà L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s “Critique on Practical Reason”*, The Chicago University Press, Chicago 1960, tr. ted. *Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*. *Ein Kommentar*, a cura e tr. di K-H. Ilting, W. Fink Verlag, München 1995, pp. 185-187. Afferma Beck, in relazione alla posizione kantiana: «La libertà non è però un arbitrio privo di regole, e lo è tanto poco quanto i suoi effetti in natura e nella storia sono privi di legge. Ma che cos’è che limita la libertà e che la rende legislatrice? Secondo la *Critica della ragion pratica* la ragione pone

ma dell'etica da qualsiasi movente o disciplina esterna e il suo carattere formale di prodotto dell'imperativo categorico incarnato da un legislatore universale artefice del bene supremo e propugnatore dell'azione morale stessa, a sua volta concepita come una proposizione sintetica a priori, nel senso che nella «sua volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo) che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo»<sup>7</sup>. Tale struttura sintetica è inevitabilmente attribuita all'aspetto morale e alla sua universalità, e al fatto che questa universalità non può essere dedotta analiticamente da quella legge poiché aggiunge al dovere una sua conseguenza, la quale permette, solo grazie a questa aggiunta, di conoscere la natura completa del dovere stesso; la legge morale infatti, nella sua formalità, ordina di fare sempre astrazione dalle conseguenze. D'altro canto il carattere di finalità attribuito all'azione volontaria serve unicamente a determinare lo svolgersi di tale azione, che peraltro è caratterizzata dall'assoluta libertà etica e dall'elemento dell'autodeterminazione. Il ruolo svolto dalla legge morale in questo contesto è quello di movente che può ispirare la bontà dell'azione etica per chi sceglie di adottarla come propria massima; quando invece la scelta si orienta verso un arbitrio del tutto soggettivo e svincolato dalla legge morale, allora l'azione etica potrebbe essere proiettata anche verso il male. Di fatto l'essere umano ha una tendenza "naturale" e intrinseca all'azione non morale, e a questa tendenza Kant dedica una sezione specifica della sua opera. C'è infatti una volontà connaturata al nostro animo che spinge lo stesso essere umano all'infrazione della legge morale, che lo immette nella malvagità, e che di fatto è il prodotto del libero arbitrio<sup>8</sup> e del suo sbagliato utilizzo; tale volontà è parte integrante dell'individuo e ne caratterizza il senso etico più profondo. Il carattere di questa malvagità che corrompe in sostanza il fondamento di tutte le massime è radicale, e non può essere distrutto dalla forza umana. Tale male radicale è una sorta di "debito originale", che può essere estirpato solo con una conversione totale e con la conseguente assoluzione da

---

un limite alla libertà. Tuttavia, come ciò avvenga non viene ricercato né chiarito [...]. L'argomento di Kant si riferisce alla libertà in relazione all'origine dell'obbligo, non dell'osservanza di un dovere. Dunque noi non siamo obbligati immediatamente a fare qualcosa, ad iniziare una determinata catena causale nel tempo. In modo immediato e senza eccezione noi siamo obbligati soltanto ad accettare una determinata massima e a comportarci in base ad essa, e a respingere le massime e i comportamenti che non sono conciliabili con essa. Questo solo pensiero basta già a provare una legislazione della ragione, la quale non è derivata dalla natura; la natura, dunque, non ci mostra alcun dovere» (traduzione dal Tedesco dell'A.).

7 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 6-7.

8 Dice Kant: «L'uomo (anche il peggiore), quali si siano le sue massime, non trasgredisce la legge morale quasi per spirito di rivolta (con un rifiuto di obbedienza). Essa al contrario gli si impone irresistibilmente, in virtù della disposizione morale che l'uomo ha; e, se nessun altro movente lo spingesse in senso contrario, l'uomo l'assumerebbe nella sua massima suprema, come principio sufficiente di determinazione dell'arbitrio; vale a dire egli sarebbe moralmente buono. Ma egli, in virtù della sua disposizione naturale, ugualmente innocente, dipende anche dai moventi della sensibilità; e li accoglie [...] pure nella sua massima. L'uomo allora se li accogliesse nella sua massima *come sufficienti per sé soli* alla determinazione dell'arbitrio, senza curarsi della legge morale (che tuttavia egli porta dentro di sé), sarebbe moralmente cattivo [...]. La differenza dunque fra un uomo buono e uno cattivo bisogna che consista non nella differenza dei moventi che egli accoglie nelle sue massime (non nella materia di queste), ma nella *subordinazione* di questi moventi (nella forma delle massime) [...]. Per conseguenza, l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi, quando li assume nelle massime [...]». Ivi, p. 37.

parte dell'Essere superiore, Dio.

In questo senso acquista significatività quella relazione tra religione e morale che lo stesso Kant vede in modo complesso e articolato. Il filosofo ritiene infatti che sia fondamentale depurare la fede religiosa dagli elementi irrazionali e superstiziosi e sia invece necessario porre in stretta relazione l'etica con la fede. Dice Kant:

La fede invece di una religione di culto è una fede da schiavi e da mercenari (*fides mercenaria, servilis*), ed essa non può esser considerata come santificante, perché non è affatto morale. Infatti quest'ultima bisogna che sia libera e fondata su puri sentimenti del cuore (*fides ingenua*). La prima si lusinga d'essere gradita a Dio mediante atti (del *cultus*), che (sebbene penosi) non hanno tuttavia in sé valore morale e sono per conseguenza solo azioni imposte dal timore o dalla speranza, che anche un cattivo uomo può compiere; mentre l'ultima, per riuscire ad essere gradita a Dio, presuppone necessariamente una intenzione moralmente buona<sup>9</sup>.

Sempre su un piano formale viene individuato il contesto nel quale dovrà operare la ragione come "limite" che circoscrive il campo religioso e lo orienta in senso razionale e filosofico. La ragione ha il compito «di tradurre in immagini, o meglio in "rappresentazioni" (*Vorstellungen*) [...] ciò che, seppur postulato moralmente, è teoreticamente trascendente: ciò che, per l'appunto è "ideale" [...]»<sup>10</sup>. Potremmo aggiungere a questo pensiero l'interessante chiosa habermasiana, secondo la quale proprio in questo limite Kant individuerrebbe il confine tra speculativo e trascendentale e, con esso, il percorso di avviamento del pensiero post-metafisico:

Con la distinzione fra l'impiego speculativo e quello trascendentale della ragione, Kant getta le basi del pensiero post-metafisico, anche se non rinuncia al titolo di una "metafisica" della natura e dei costumi... E' la stessa ragione trascendentale, che in forza delle sue idee unificanti disegna il mondo nel suo complesso, perciò essa deve vietarsi enunciazioni ipostatizzanti circa la costituzione ontologica o teleologica della natura e della storia<sup>11</sup>.

Nella prospettiva interpretativa di Habermas, la distruzione della metafisica ha avuto come scopo, sul piano pratico, quello di rendere la morale un campo autonomo da tutti quei condizionamenti esterni (eteronomi) cui normalmente la speculazione filosofica e la cultura in generale hanno tentato di vincolarla nel corso dei secoli, e ciò affinché essa venisse invece fondata sulla pura ragione pratica. Una morale di questo tipo può diventare prototipo di autonomia e "razionalità" anche per la religione, che dovrà superare, a parere dello stesso Kant, il suo carattere puramente esteriore di "fede ecclesiastica".

Così ancora Habermas:

La religione basata sulla sola ragion pratica non ha bisogno di forme organizzative né di statuti: essa è radicata nell'interiorità... Le dottrine della Bibbia rappresentano l'involucro che non va confuso col contenuto razionale della religione<sup>12</sup>.

9 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 125-126.

10 M.M. Olivetti, Introduzione a I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XXII.

11 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 111-112.

12 Ivi, p.115.

Felicità ed essere meritevoli sono i due perni su cui ruota questa nuova etica filosofica, anche se la legge morale non promette alcuna felicità. La vita morale ha un suo valore e un carattere intrinseco, e non può certo essere organizzata eticamente sulla base di indicazioni esterne. Dunque, se la morale non ha statuto eteronomo, neanche la religione potrà averlo; così l'individuo credente dovrà individuare in senso razionale quella strada che in via prioritaria conduce al "regno dei fini"<sup>13</sup> e alla fondazione di uno "Stato etico" sulla Terra<sup>14</sup>, ma che indica agli individui un percorso terreno impervio, nel quale non necessariamente verrà garantita la felicità a chi si comporta secondo la legge morale, e quindi secondo ragione. In questo senso il collante tra etica e religione è dato dall'ideale del "sommo bene" equiparato da Kant a quello del "regno di Dio", come evidenzia Habermas<sup>15</sup> in un'attenta analisi: l'idea etica diventa pratica, e potrà considerarsi concretamente attuata solo qualora essa «non guidasse più moralmente il solo agire individuale, ma venisse tradotta nell'ideale di una condizione politico-sociale da realizzare cooperativamente nel mondo dei fenomeni» e allora «il regno intelligibile dei fini si trasformerebbe in un regno di questo mondo. Sotto il nome di "comunità etica" Kant effettuerà realmente la trasposizione della religione nella filosofia. Ma nel quadro della sua teoria morale egli introdurrà come passo intermedio il concetto di "sommo bene", che parimenti delinea "l'armonizzazione di morale e felicità" come una condizione del mondo»<sup>16</sup>.

Non sarà possibile alla ragione pratica andare oltre questa riproduzione fenomenica dell'ideale etico del sommo bene per mezzo del suo carattere noumenico. Il dovere morale acquisterà così una funzione ed un senso nuovi, paradossalmente "funzionali" al contesto razionale dell'attuazione sulla terra di un ideale di perfezione soltanto teorico e di trasposizione nel contesto storico-sociale di quella realtà astratta e irraggiungibile della trascendenza divina e della sua perfezione.

Questo percorso etico-religioso si presenta allora come un momento essenziale e ineludibile dell'intero progetto critico kantiano volto alla "detrascendentalizzazione" della conoscenza e, al contempo, alla razionalizzazione dell'etica. Lo stesso M.M. Olivetti, nel suo saggio introduttivo alla *Religione*, evidenzia il fatto che proprio in un'opera dedicata alla religione razionale venga teorizzato il carattere di completamento svolto dalla stessa

- 
- 13 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1785), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, Bd. IV, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.
- 14 Sulla formazione dello stato etico come prodotto dell'incontro tra etica e religione si veda I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., cap. III, partiz. I, par. 1, p. 101. Qui Kant distingue tra stato di natura giuridico e stato di natura etico: «Uno stato civile sotto il profilo giuridico (politico), consiste nella relazione degli uomini fra di loro, in quanto essi stanno in comunità sotto leggi pubbliche del diritto (che sono tutte leggi di costrizione). Uno stato civile sotto il profilo etico è quello in cui gli uomini sono riuniti sotto leggi prive di costrizioni, cioè sotto leggi della semplice virtù».
- 15 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 117-118; Qui l'autore afferma che: «Kant traduce [...] l'immagine biblica del "regno di Dio" nel concetto metafisico di "sommo bene" [...] Alla filosofia della religione non interessa limitare la ragione teoretica ossessionata da interrogativi senza risposta, bensì estendere l'uso della ragion pratica, al di là della legislazione morale di una rigorosa etica dei doveri, ai postulati, che si presumono razionali, di Dio e dell'immortalità». È evidente qui lo stretto legame tra etica e religione, e tra metafisica e filosofia della religione presente in Kant.
- 16 Ivi, p. 119.

filosofia della religione kantiana rispetto alle tre *Critiche* e l'intento di rispondere al terzo interrogativo posto dal filosofo di Königsberg al collega Stäudlin nella lettera a questi indirizzata il 4 maggio 1793, e cioè «1. cosa posso sapere? (metafisica); 2. cosa debbo fare? (morale); 3. cosa posso sperare? (religione)»<sup>17</sup>. Sarebbe dunque la religione razionale, secondo Habermas, a determinare il passaggio fattivo dalla morale razionale del regno dei fini alla concreta realizzazione della comunità etica sulla terra, e alla sua “manifestazione” storica; per realizzare ciò è necessario calarsi in una religione positiva concepita nella sua bontà dottrinale e depurata dagli elementi miracolistici e dalla superstizione<sup>18</sup>, per renderla veicolo fondamentale di un nuovo mondo etico, caratterizzato dalla condivisione umana della legge morale e dalla sua concreta applicazione. Il mondo dei fini portato sulla terra potrebbe infine essere lo sbocco concreto di quel rinnovamento del soggetto e dell'istanza della ragione teorizzati dall'intera filosofia critica di Kant, e potrebbe perciò rappresentare il punto di arrivo dell'intero processo di “detrascendentalizzazione” della filosofia kantiana; con esso infatti sparisce la dicotomia tra interno ed esterno. È del tutto evidente, in questo senso, la dipendenza del «processo epistemico della teorizzazione filosofica»<sup>19</sup> dai diversi elementi ispiratori della tradizione religiosa. Rimane tuttavia aperta la contraddizione del rapporto tra Kant e la religione rivelata<sup>20</sup>, soprattutto nell'elaborazione della sua relazione con la filosofia, e soprattutto nella sua critica della metafisica. Kant vuole perciò «congiungere alla distinzione critica e insieme autocritica del sapere dalla fede, l'attenzione per la possibile rilevanza di contenuti conservati nelle tradizioni religiose»<sup>21</sup>. A questa considerazione si aggiunge quella immediatamente successiva, che completa il ragionamento habermasiano sulla filosofia della religione di Kant nel suo stretto legame col tema del trascendentale:

Nel suo insieme, la filosofia trascendentale ha il significato pratico di trasferire la trascendente prospettiva divina in un'equivalente visuale intramondana, e di conservarla come punto di vista morale. Di questa genealogia si nutre anche il tentativo di deflazionare razionalmente la modalità della fede, senza liquidarla<sup>22</sup>.

L'errore di Kant è stato senz'altro quello di non aver concepito la sua comunità etica come un luogo “plurale”, di non aver cioè trasformato la categoria del soggetto razionale in istanza complessa interconnessa con le altre soggettività, e dinamicamente proiettata in un contesto

17 Riferimento di M.M. Olivetti alla lettera di Kant a Stäudlin (del 4 maggio 1793), in I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XXXIII.

18 Per quanto riguarda la critica ai miracoli e la polemica contro le superstizioni, si veda I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., cap. III, parte II, pp. 142-163.

19 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 127.

20 A tale proposito Habermas evidenzia quanto segue: «Si rispecchia qui anche il dilemma in cui Kant resta impigliato per via del contrasto fra le due intenzioni di porsi di fronte alla religione come erede e al contempo come avversario. Da una parte egli considera la religione come fonte di una morale che soddisfa i canoni della ragione, dall'altra come una rocca tenebrosa, che la filosofia deve purgare dell'oscurantismo e del fanatismo. Il tentativo di appropriazione riflessiva di contenuti religiosi confligge con l'obiettivo critico di giudicare filosoficamente della loro verità o falsità». Ivi, p. 129.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

intersoggettivo; tuttavia egli ha compreso e teorizzato la necessità dell'iscrizione dell'etica razionale e delle strutture giuridico-politiche degli Stati in un contesto attivo di forma di vita. Sembra dunque che la prospettiva post-metafisica inaugurata proprio dal filosofo di Königsberg abbia voluto indicare un nuovo indirizzo metodologico di indagine, in cui si è voluto ripristinare un confine dialettico significativo tra scienza e fede, e con esso sono state di fatto aperte le porte al pensiero del moderno. Successivamente, la filosofia post-moderna si sarebbe trovata nella condizione di dover fronteggiare questa problematica, assumendo posizioni talvolta antimoderne, sempre nel contesto di un giudizio critico sulla relazione tra fede e ragione e sulle diverse altre questioni categoriali ad esse collegate. Talvolta la condanna della modernità ha portato alla riproposizione di nuove istanze mistiche e neopagane, di fatto il ritorno ad una filosofia religiosa, proprio ciò da cui Kant e il moderno avevano inteso rifuggire.

Non a caso il risvolto sociale e politico del pensiero critico kantiano non si è fatto attendere troppo, basti pensare al contributo portato in questa direzione dallo scritto *Per la pace perpetua*<sup>23</sup>, nel quale il noto cosmopolitismo del filosofo sembra sposarsi con una originale teoria contrattualista interstatale (federalismo). Qui Kant ritorna sul tema etico e sottolinea la necessità della relazione tra morale e politica: «La vera politica quindi non può fare nessun passo in avanti senza prima aver reso omaggio alla morale [...]»<sup>24</sup>.

Tuttavia Kant, secondo Habermas, non avrebbe capito fino in fondo la modernità in quanto tale, né avrebbe forse immaginato di averla introdotta (o, meglio, anticipata) in termini filosofici, per così dire. Hegel avrebbe poi mosso, a suo tempo, una serie di critiche implacabili al filosofo di Königsberg. A suo avviso infatti la soggettività kantiana doveva essere innanzitutto considerata come una categoria unilaterale volta a determinare una scissione insanabile col mondo della realtà; poi la ragione “illuminista” di Kant era stata anche lo strumento filosofico teso ad elevare illegittimamente il finito ad assoluto (si trattava cioè di una sorta di feticismo della ragione), e ciò aveva permesso che l'illuminismo venisse concepito come una nuova ortodossia basata sull'assolutizzazione del soggetto razionale.

All'interno della generale ricostruzione del processo filosofico della detrascendentalizzazione, Habermas ha voluto esprimere fino in fondo la sua convinzione su chi sia stato il vero e proprio iniziatore del percorso filosofico post-metafisico, e cioè Hegel. Questi, proprio nel periodo jenesse, avrebbe inizialmente recepito, sotto il suo personale punto di vista, l'importante lezione kantiana, anche se, da subito, con spiccato senso critico. Poi avrebbe elaborato un pensiero originale e nuovo, fondamentale per gli sviluppi filosofici successivi. Tale convinzione viene espressa in diversi testi, e tra questi, anche ne *Il discorso filosofico della modernità*<sup>25</sup>, e nella seconda sezione del volume *Wahrheit und Rechtfertigung (Verità e giustificazione)* dedicata alla relazione tra intersoggettività e oggettività<sup>26</sup>.

23 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophisches Entwurf* (1795), in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1912, vol. VIII, tr. it. *Per la pace perpetua*, a cura e tr. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, 2007<sup>14</sup>.

24 Ivi, p. 95.

25 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura e tr. di Emilio ed Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987<sup>1</sup>.

26 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.

Partendo infatti dalla categoria di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*), centrale nella filosofia hegeliana, e strumento fondamentale per la relazione del soggetto col mondo e per la sua ricostruzione rappresentativa (*Vorstellung*) degli oggetti mondani, si arriva alla considerazione della trasformazione di questo concetto in una sintesi superiore con ciò che ad esso si presenta come esterno, la realtà. Inevitabilmente si determina un dualismo tra soggettività e oggettività, proprio quello teorizzato da Kant, e con il quale la filosofia successiva dovette poi fare i suoi conti. Lo stesso Hegel aveva considerato il dualismo kantiano come un artefatto<sup>27</sup> e aveva appunto introdotto delle categorie intermedie tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo, che avrebbero avuto il compito prioritario di determinare il superamento del dualismo; tali elementi intermedi sono il lavoro, il linguaggio e l'interazione. Così Habermas:

In luogo delle sterili controversie della teoria della conoscenza, Hegel vuole attirare l'azione su quei "media" che strutturano le relazioni tra soggetto e oggetto già prima di ogni incontro effettivo. Entrambe le parti, soggetto e oggetto, sono correlazioni che esistono soltanto con e nelle relazioni reciproche, sicché la stessa mediazione non può più essere concepita in senso mentalistico. Nondimeno, Hegel usa il termine "spirito" per i media di linguaggio, lavoro e interazione<sup>28</sup>.

Alla soggettività kantiana si sostituisce così lo spirito hegeliano con tutte le sue articolazioni, e questo *Geist* ha il potere di "sciogliere" (*auflösen*) la soggettività nell'oggettività, di far alienare l'interiore nell'esteriore attraverso le categorie intermedie, riuscendo così nell'intento di superare gli angusti confini della soggettività.

In questo osmotico travaso del soggetto nell'oggetto e dell'oggetto nel soggetto troviamo allora la possibilità dell'oggettivazione della soggettività e della soggettivizzazione dell'oggettività attraverso il riconoscimento di sé all'interno della relazione dell'io con un'altra soggettività, la quale si pone di fronte a questo primo sé proprio come rispetto ad un altro soggetto oggettivato. Ecco nata l'autocoscienza!

L'introduzione dell'autocoscienza e la sua articolazione teorica nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>29</sup> ha poi definitivamente stabilito l'introduzione della categoria dell'intersoggettività e segnato il declino e la delimitazione di quella della soggettività. In questo senso, proprio e solo attraverso la determinazione dell'intersoggettività, è stato possibile aprire la prospettiva della collettività e quella dello storicismo.

Ed è su questo punto che si potrebbe decidere di tornare alla lezione di storia di Kant, al suo cosmopolitismo e alla sua concezione interstatale di tipo contrattualista, ma sappiamo che queste posizioni politiche non coincidono esattamente con quelle hegeliane. Hegel si muove in un altro campo: linguaggio e lavoro. Queste categorie rappresentano

- 
- M. 2004, tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, a cura e tr. di M. Carpitella, Laterza, Bari 2001.
- 27 J. Habermas. *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. Intersubjektivität und Objektivität, in Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 193, tr. it. *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant ad Hegel e ritorno. Intersoggettività e oggettività.*, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., p. 188: «Hegel è convinto che le questioni epistemologiche fondamentali circa l'origine e la dipendenza causale della conoscenza – come pure le risposte dualistiche di Kant – siano artefatti di un errato paradigma mentalistico».
- 28 Ivi, pp. 195-196, tr. it. p. 190.
- 29 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988<sup>6</sup>.

– attraverso la loro natura interattiva, la prima sul piano teorico-cognitivo, la seconda su quello pratico – la memoria collettiva di ogni popolo. In questo senso lingua e tecnica saranno le parti costitutive di quello che Hegel avrebbe definito “*Volksgeist*”, cioè il contesto eccellente dell’intersoggettività in senso idealistico e romantico, quell’istanza spirituale universale che si pone come totalità e nella quale si realizzano la libertà e l’autonomia dei singoli. Tali individualità poi si riconoscono reciprocamente, e il confronto delle loro autocoscienze gioca un determinato ruolo epistemico sia nei confronti della realtà sia nella relazione dinamica tra i singoli soggetti, compresa quella affettiva. Viene così individuato il campo della socializzazione, e, attraverso la famosa dialettica signoria-servitù<sup>30</sup>, anche la reciproca dipendenza tra le autocoscienze, a partire dall’atto del loro mutuo riconoscimento. In questo senso la morale dei singoli soggetti deve essere sottoposta a quella collettiva e poi confluire in essa. Hegel teorizza un forte istituzionalismo, dal momento che lo Stato viene da lui fatto coincidere con lo spirito e col suo carattere universale. Tuttavia:

In una situazione in cui mancano gli ordinamenti liberali di una comunità repubblicana, debbono prima venir stabilite procedure e pratiche inclusive ed efficaci per la giustificazione, positivizzazione e applicazione delle leggi. Ma *con ciò*, secondo la concezione hegeliana, si viene a chiedere troppo ai soggetti agenti politicamente, sia come singoli, sia come collettivo, e precisamente per quelle ragioni che discendono dalla critica alla teoria kantiana della morale<sup>31</sup>.

Nel momento in cui gli individui hanno realizzato il piano etico all’interno della società, possono allora decidere di voler moralizzare anche la politica col fine di rendere generalmente giusta quella stessa società, unendo in senso universalistico gli aspetti sociali e quelli prettamente istituzionali.

Il problema del sovraccarico di doveri delle persone che si autodeterminano si acuisce nel problema del sovraccarico che si autoimpone una cultura che vuol creare nuovi fondamenti etici rivoluzionando Stato e società. Hegel lo risolve con la certezza che la storia sia *nel complesso* sottoposta alla ragione. I cittadini agenti politicamente possono venir esentati dall’onere di creare essi stessi le istituzioni moralmente allevianti dello Stato costituzionale soltanto dalla ragione che si realizza storicamente *al di sopra delle loro teste*<sup>32</sup>.

30 Habermas ritiene che il moderno sia contraddistinto e rappresentato prioritariamente dalla categoria socio-economica del lavoro. Hegel introduce tale categoria – anche se in termini esclusivamente filosofici – proprio nell’analisi della celeberrima figura signoria-servitù trattata all’interno del momento dell’autocoscienza, e dice: «[...] perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone; a quest’ultimo è soltanto l’essere-per-sé, è soltanto l’essenza [...]. Ma al vero e proprio riconoscere manca il momento pel quale ciò che il signore fa verso l’altro individuo lo fa anche verso se stesso, e pel quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l’altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale». Ivi, pp. 160-161.

31 J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. Intersubjektivität und Objektivität*, cit., p. 226; tr. it. *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant ad Hegel e ritorno. Intersoggettività e oggettività*, cit., p. 218. Traduzione italiana leggermente modificata dall’autrice, perché l’edizione tedesca del 2004 presenta una frase non riportata dal traduttore nell’edizione italiana, e cioè: «[...] nach Hegels Auffassung [...]».

32 Ivi, p. 227, tr. it. p. 219.

Il percorso speculativo hegeliano verso il moderno si presenta tuttavia, pur nella sua complessità ed ambiguità, ancora come debitore verso Kant proprio per l'indicazione rivolta alla meta post-metafisica. Per quanto poi riguarda l'elaborazione della categoria dell'intersoggettività, benché senza dubbio introdotta dallo stesso filosofo di Stuttgart, la sua articolazione concettuale non è stata tuttavia particolarmente incisiva in relazione ai temi della ricaduta sociale e agli aspetti storico-politici che inevitabilmente le sono connessi. Hegel ha semplicemente aperto un varco verso un nuovo campo di lavoro, che altri hanno poi esplorato.

Afferma infatti Habermas:

Hegel caratterizzò le conquiste della modernità con i concetti di "autocoscienza", "autodeterminazione" e "autorealizzazione". L'autocoscienza si deve all'incremento di riflessività nella situazione di continua revisione di tradizioni liquefatte; l'autodeterminazione è dovuta all'affermazione dell'individualismo egualmente individualistico nel diritto e nella morale, e l'autorealizzazione all'obbligo dell'individuazione e all'autonomia nelle condizioni di una identità quanto mai astratta dell'io. Tale immagine di sé della modernità risulta altresì dalla laicizzazione, perciò dalla liberazione dalle costrizioni esercitate dalle religioni investite di potere politico. Ma oggi quella coscienza politica è minacciata non solo dall'esterno, dalla nostalgia reazionaria per un'antimodernità fondamentalistica, ma anche dall'interno di una stessa modernizzazione deviante<sup>33</sup>.

Il nuovo ordine costruito intorno all'intersoggettività e alla complessità non è tuttavia privo, al proprio interno, di elementi caotici e distruttivi, con i quali il giovane *kosmos* dovrà necessariamente convivere dialetticamente, e che potrà combattere con diversi strumenti, qualora quegli stessi elementi dovessero assumere una seria forma minacciosa. Ci riferiamo a quella pericolosa «decomposizione della cultura borghese»<sup>34</sup> che, grazie alla sua esplosione centrifuga, riesce ancora oggi a mimetizzarsi come un camaleonte e a evitare critiche frontali e unitarie, per poi arrivare a neutralizzare le più genuine istanze democratiche dell'intera società contemporanea: le lotte per i diritti umani, la critica alla frammentazione del lavoro, le rivendicazioni per le più elementari garanzie sindacali, ecc.

Rimane così aperto il tema interpretativo del pensiero post-metafisico, affinché possa anche essere lasciato aperto il campo a nuove interpretazioni e analisi del moderno, quelle intraprese ad esempio dalle filosofie antihegeliane del secondo Ottocento, e dalle successive correnti filosofiche del XX secolo: dalla svolta linguistica, all'ermeneutica, al pragmatismo. Tra le prospettive più interessanti si fa strada con marcata incisività dialettica l'analisi benjaminiana della modernità elaborata sulla base della teoria del «tempo-ora», che da un lato prende le distanze dallo storicismo hegeliano e dalla sua assolutizzazione del *continuum* storico, e dall'altro cerca di superare l'«appiattimento socio-evolutivo della concezione materialistica della storia»<sup>35</sup>, pur continuando ad identificarsi in senso buono con la posizione materialistica e proponendo peraltro un nuovo materialismo addolcito da quel messianismo di stampo ebraico<sup>36</sup> così caro all'autore. Benjamin è senz'altro aperto alla prospettiva rivo-

33 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 139.

34 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 133.

35 Ivi, p. 13.

36 A proposito della sua concezione della storia, W. Benjamin, nella tesi quindicesima, afferma: «La coscienza di far saltare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione ha introdotto un nuovo calendario. Il giorno in cui ha inizio un nuovo ca-

luzionaria e questa sua posizione sembra rinforzare, per certi versi, la critica alla ragione strumentale di Adorno-Horkheimer<sup>37</sup> e la loro polemica contro l'autoritarismo del sistema costituito dai governi democratici occidentali. Se Nietzsche aveva rinunciato alla revisione della ragione filosofica proiettandosi verso una nuova mitologia dell'irrazionale che lo escludeva di fatto dal contesto specifico del moderno, i francofortesi hanno invece voluto riprendere una critica della ragione illuministica al fine di stigmatizzare ogni sua ricaduta nel dominio del mito. Nonostante il lungo percorso verso la razionalizzazione intrapreso dal mondo moderno, esso non si è ancora liberato delle vecchie forme simboliche del potere e della connessa «maledizione della reificazione»<sup>38</sup>. «La ragione stessa distrugge quell'umanità che essa ha reso possibile»<sup>39</sup>. Tale ragione strumentale viene utilizzata nel contesto attuale per l'autoconservazione, il dominio sulla natura, la gestione del potere, il controllo sociale.

Anche il positivismo logico e le scienze sarebbero responsabili di questa strumentalizzazione della ragione e del suo annientamento critico. L'umanità riesce a dominare la natura esterna solo a prezzo della repressione di quella interna e delle sue più autentiche istanze critiche. Tuttavia Habermas considera poco generoso questo giudizio dei francofortesi verso scienza e positivismo logico, egli infatti ritiene che alcune esperienze scientifiche, giuridiche ed estetiche abbiano invece in diversi casi contribuito, nel contesto della società borghese, a sposare istanze democratiche e socialmente impegnate. Egli riconosce a questi filosofi il merito fondamentale di aver autonomizzato la critica anche contro i propri specifici fondamenti e di aver smascherato la strutturale ipocrisia del sistema borghese e le pesanti contraddizioni dello stesso socialismo staliniano, poiché il potere si articola sempre sulla base delle stesse coordinate e si serve sempre della ragione strumentale:

Con ciò Horkheimer e Adorno richiamano la figura della critica marxiana dell'ideologia, la quale prendeva le mosse dal fatto che il potenziale di ragione enunciato negli "ideali borghesi" e inserito nel "senso oggettivo delle istituzioni", mostra due facce: da un lato esso conferisce alle ideologie della classe dominante l'aspetto menzognero di teorie convincenti, dall'altro esso offre il punto di appoggio per una critica immanente nei confronti di quelle strutture che elevano a interesse generale ciò che in realtà serve solamente alla parte dominante della società. La critica dell'ideologia decifrò nelle idee abusate una parte di ragione esistente nascosta a se stessa [...]<sup>40</sup>.

---

lendaro funge da acceleratore storico [...]. I calendari non misurano il tempo come orologi. Essi sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa, da cento anni a questa parte, sembrano essersi perdute le tracce [...]». W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1955, tr. it. *Tesi di filosofia della storia*, Tesi 15, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 84. La lettura habermasiana di questa posizione scopre il rovesciamento benjaminiano del rapporto tra «orizzonte delle aspettative e ambito dell'esperienza» in cui la continuità storica è scandita dall'opposizione dialettica civiltà-barbarie, con tutte le drammatiche conseguenze che, insieme ad essa, il nascente Ventesimo secolo avrebbe portato con sé. Il passato deve essere ancora compiuto e si porta nel terreno del futuro per trovare soddisfazione, solo così il presente avrà estinto il suo debito verso il passato.

37 Cfr. M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966<sup>1</sup>.

38 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 113.

39 Ivi, p. 114.

40 Ivi, p. 120.

L'errore dei francofortesi, secondo Habermas, è stato poi quello di aver rinunciato a misurarsi ancora nell'agone dialettico con la ragione strumentale e soprattutto quello di aver voluto limitare in senso "purista" la propria polemica filosofica al solo aspetto teorico.

Questi filosofi, tuttavia, ed in particolare Adorno, hanno saputo trovare nell'estetica e nella sua *vis* anti-razionale un nuovo strumento critico per la filosofia del moderno, e in questo si sono avvicinati per una volta a Nietzsche e al suo dettato vitalista. In questo senso, anche oggi l'arte potrà indicare la strada per una riconciliazione tra ragione e sensibilità; e la nuova religione razionale dovrà affidarsi proprio all'arte al fine di poter assumere la forma della religione popolare, proiettando così nell'intersoggettività culturale e culturale proprio quella soggettività plurale nata nel seno della modernità in virtù della frammentazione della ragione.

Habermas sostiene con cautela il riproporsi di una nuova filosofia della prassi che si faccia portavoce e sia continuatrice di questo importante cambiamento di paradigma, accogliendo al proprio interno anche le nuove istanze filosofiche della svolta linguistica e di quella pragmatica: contestualismo, comunicazione intersoggettiva, dinamica dell'intesa sociale, produzione condivisa del sapere. Così infine Habermas:

La parola marxiana della realizzazione della filosofia può essere intesa anche nel modo seguente, e cioè che soltanto nella connessione esperenziale della prassi del mondo di vita si salda – e si lascia anche raddrizzare – ciò che con il decadimento delle immagini del mondo metafisiche e religiose si è andato separando, a livello dei sistemi culturali interpretativi, fra differenti aspetti di validità<sup>41</sup>.

Il fatto che la categoria del moderno – introdotta "come termine specialistico" solo negli anni Cinquanta, e concepita da Habermas in termini precipuamente weberiani nel senso della «istituzionalizzazione di un agire economico ed amministrativo guidato dalla razionalità in vista del fine (*Zweckrationalität*)»<sup>42</sup> – abbia dato corso sul piano storico al processo della modernizzazione, questo sembra fuori di dubbio, soprattutto laddove si voglia prendere in considerazione l'intero sviluppo tecnologico e della produttività del lavoro, fino all'«imporsi dei poteri politici centrali e alla formazione di identità nazionali; alla estensione dei diritti di partecipazione politica, delle forme di vita urbana, della educazione scolastica formale [...]»<sup>43</sup>

La proposta è dunque quella di individuare un "nuova prassi" che tenga sotto controllo il paradigma della produzione nell'attuale società globalizzata.

Questa prospettiva sinceramente "pratica" sembra ancora lontana dal pragmatismo "innovativo" di Rorty<sup>44</sup>, che ha voluto individuare in Nietzsche il primo pensatore intenzionato ad abbandonare l'«idea di conoscenza della verità»<sup>45</sup> e, se pur affetto da «platonismo rovescia-

41 J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 55.

42 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 2.

43 *Ibidem*.

44 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, a cura di G. Boringhieri, prefazione di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1998.

45 Ivi, p. 37. Rorty inoltre sostiene che: «[...] il progresso poetico, artistico, filosofico, scientifico o politico ha luogo quando un'ossessione privata coincide accidentalmente con un'esigenza pubblica». Ivi, p. 49. Tenendo ferma la condivisibilità di questa affermazione, sembra tuttavia troppo unilaterale e poco

to», avrebbe tuttavia saputo alzare il vento dell'anti-metafisica più di chiunque altro nella sua epoca contro il contesto uniformante del sapere inteso come pensiero unico e della cultura tradizionale. Si sarebbe realizzata così una sorta di rivoluzione filosofica contro l'universalismo ontologico e la concezione lineare della storia dal carattere positivamente evolutivo. Rimane tuttavia incerto l'esito dell'esaltazione dell'io superomistico, che sembra invece teso, in una visuale più profonda, a riproporre una certa "filosofia del soggetto", per usare ancora una volta un'espressione habermasiana. Rorty introduce la «contingenza del linguaggio» contro la «razionalità della comunicazione» teorizzata da Habermas, volendo caratterizzare figurativamente la prima come uno spazio aperto del dibattito intellettuale all'interno della sua "democratica" società liberale e ritenendo, invece, la seconda il luogo contemporaneo di un nuovo pericoloso universalismo; nella contingenza del linguaggio ci sarebbe vera libertà e autonomia dei soggetti e nella razionalità della comunicazione solo la riproposizione di una ragione collettiva universale dai risvolti uniformistici e intrinsecamente contraddittori. Il *chaos* libertario e rispettoso degli assetti istituzionali di Rorty si porrebbe così contro il nuovo *kosmos* razionale e universalistico proposto da Habermas<sup>46</sup>.

Ma Habermas si era già espresso a suo tempo sull'argomento così come segue:

Richard Rorty è uno dei più quotati analitici, che argomenta sempre in modo informato e acuto. Ma il progetto di una filosofia che dovrebbe far piazza pulita di ogni filosofia scaturisce certo dalla malinconia di un metafisico deluso e spronato dal mentalismo piuttosto che dall'autocritica di un analitico illuminato che intende portare pragmaticamente fino in fondo la svolta linguistica<sup>47</sup>.

La prospettiva "innovativa" di Rorty, per quanto intenzionalmente antimetafisica, sembra tuttavia ancora meno convincente sul piano squisitamente filosofico, soprattutto quando l'autore si prodiga nel tentativo di una critica radicale al dovere kantiano e nella contestuale esaltazione dell'istanza antimetafisica heideggeriana, dove il primo sarebbe rimasto incastrato nelle pastoie della metafisica, e il secondo invece avrebbe liberato l'umanità moderna dalla vecchia teologia filosofica. Per confutare tale argomento non avremo certo bisogno di scomodare la storia della filosofia, o di considerare le articolazioni teoretiche più ampie del pensiero dei due filosofi poste a confronto, e con esse le ripercussioni politiche delle rispettive speculazioni. Di certo, la volontà di potenza nietzscheana, l'inconscio freudiano e la decostruzione della metafisica di stampo heideggeriano hanno rappresentato alcuni momenti fondamentali nell'elaborazione del pensiero moderno e soprattutto post-moderno e post-metafisico, ma non hanno saputo, a nostro avviso, confrontarsi a sufficienza con la complessa articolazione delle nuove istanze della modernità. Essi hanno finito per riproporre un ordine (*kosmos*) ricompositivo del reale che rivela piuttosto un intento innovativo circoscritto ad un

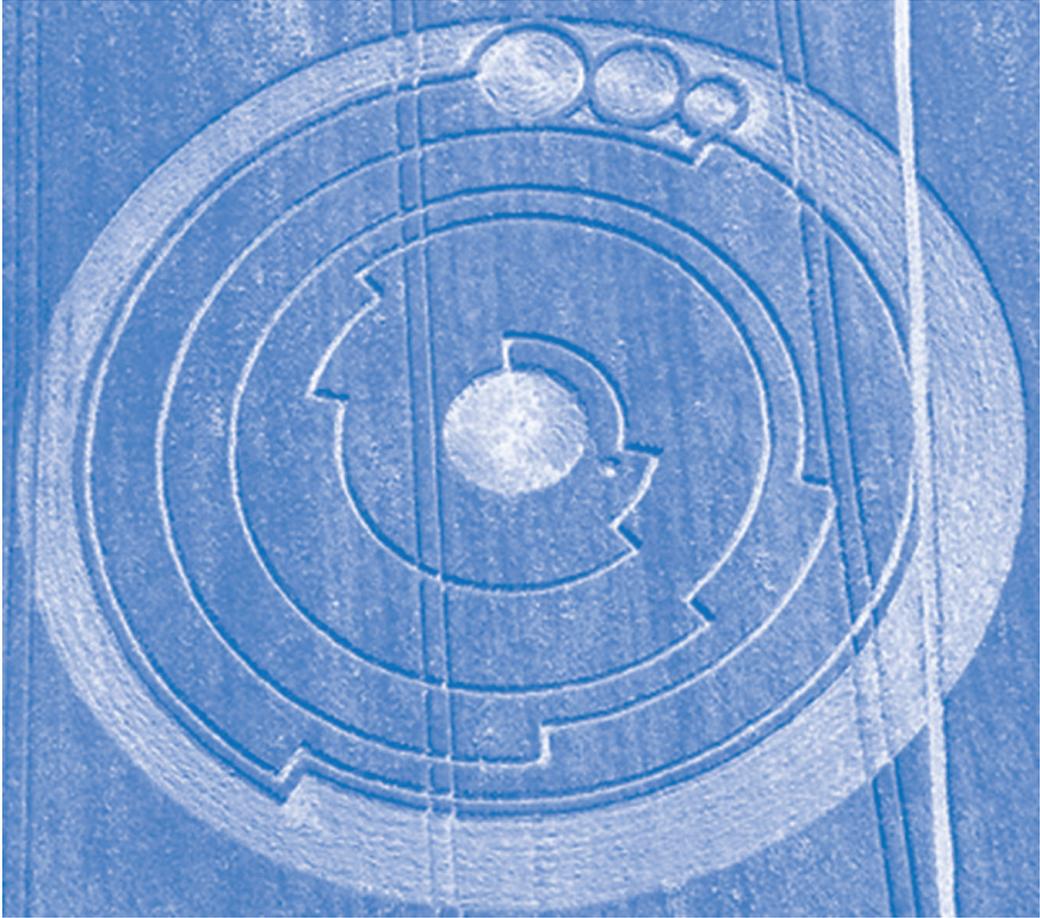
---

elaborato il pensiero secondo il quale un nuovo paradigma dovrebbe dipendere da un semplice fattore emozionale e patologico degli individui e della collettività.

46 La polemica di Rorty contro Habermas assume un particolare connotato filosofico-politico soprattutto nel capitolo terzo del testo citato, intitolato *La contingenza della società liberale*.

47 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. Wahrheit in Diskurs und Lebenswelt*, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 232, tr it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty. Verità nel discorso e nel mondo della vita*, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., p. 227.

ambito ristretto e per certi versi solo apparente, dominato dal bisogno di mantenere comunque un rapporto di fiducia col sistema delle istituzioni e le loro contraddizioni e con quello delle differenze sociali. Intento innovativo caratterizzato soprattutto da una riscoperta della soggettività, come rivendicazione di una nuova forma di individualismo intellettuale. Di contro, la vera rivoluzione del nuovo disordine (*chaos*) potrà derivare soltanto da una “decostruzione” generale del sistema esistente e delle sue stratificate articolazioni, dalla interrelazione di tutti i soggetti sociali posti in un rapporto di scambio e cooperazione intersoggettiva, dalla costruzione di un sistema comunicativo comune e includente di tutte le soggettività. La forza propositiva che tale assetto potrebbe assumere in un contesto di reale trasformazione sarebbe impossibile strutturalmente per soggetti singoli, sconsiderati, autoreferenti e protagonisti privati della propria semplice unicità. In questo senso i diversi piani culturali, i saperi, e le varie articolazioni della ragione potranno invece assumere un tono corale non più massificato, ma propriamente intersoggettivo, trovando efficacia solo all’interno di una rete costituita da molteplici e paritari registri linguistici, da ampie istanze filosofiche, da varie e complesse identità culturali, proprio contro il portato di quella nuova soggettività, ancora inequivocabilmente metafisico.



---

Francesco Ferretti

## NAVIGARE LO SPAZIO PER COMPRENDERE IL LINGUAGGIO

**ABSTRACT:** *Navigation in Space to Understanding of Language*

The main thesis of this paper is that the devices at the basis of the origin and the functioning of language are closely linked to the ability to navigate in space. Such a thesis is founded on two arguments: the idea that the essential characteristic of the creative use of language is the ability to speak appropriately (in a manner coherent and consonant with the situation); the idea that the ability to speak appropriately regulates the construction and the understanding of the flow of speech at the level of discourse. It is in reference to the level of the discourse, in fact, that the processes that regulate the navigation in space (with the planning of the goal to be achieved and the maintenance of the route to be followed during the path) account for the type of processes involved in the ability to speak in a manner that is coherent and consonant with the situation. Empirical results confirming our hypothesis come from the narrative difficulties of individuals with deficits in spatial navigation.

**Key words:** Language, Navigation in Space, Ability to Speak

### 1. Introduzione

Secondo la tesi oggi prevalente in scienza cognitiva – il programma di ricerca avviato da Chomsky nella metà degli anni Cinquanta del Novecento – il tratto di peculiarità che distingue il linguaggio dagli altri sistemi comunicativi è il carattere ricorsivo delle regole e dei principi alla base della Grammatica Universale (GU)<sup>1</sup>. La ricorsività in effetti è alla base della creatività combinatoria (la capacità di generare un numero illimitato di enunciati a partire da un numero finito di componenti e di regole di combinazione), una delle caratteristiche più tipiche del linguaggio umano. La possibilità di disporre di una capacità di questo tipo è di straordinaria importanza nei rapporti tra pensiero e linguaggio: secondo Pinker<sup>2</sup>, ad esempio, è solo per il tramite di strutture che ammettono forme di espressioni incassate in altre espressioni che è possibile esprimere pensieri relativi a *who did what to whom, what it is true of what, where, when and why*.

L'idea a fondamento di questo scritto è che il tema dell'origine del linguaggio rappresenti il banco di prova dell'analisi delle caratteristiche essenziali delle capacità comunicative umane. Per la rilevanza che il modello della GU riveste nel dibattito contemporaneo, lo scetticismo di Chomsky circa la possibilità di analizzare il linguaggio in termini evuzionistici rappresenta un passaggio obbligato per chiunque voglia affrontare il tema della nascita del

---

1 Cfr. M. Hauser/N. Chomsky/T. Fitch, *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, in «Science», 298, 2002, pp. 1569-1579.

2 S. Pinker, *Language as an Adaptation to the Cognitive Niche*, in M. Christiansen/S. Kirby (a cura di), *Language Evolution: States of the Art*, Oxford University Press, New York 2003.

linguaggio. La nostra idea è che la rinuncia di Chomsky alla teoria dell'evoluzione dipenda dal fatto che la GU sia inconciliabile con la teoria darwiniana. In questo scrittoosterremo che un modello del linguaggio che non supera il test della plausibilità evolucionistica non è un modello interpretativo che merita di essere preso in considerazione<sup>3</sup>. Pinker e Bloom<sup>4</sup> hanno provato a conciliare la GU con la teoria della selezione naturale: a dispetto dell'impegno profuso, tuttavia, la loro proposta non appare convincente<sup>5</sup>. Alla luce delle critiche mosse alla proposta di Pinker e Bloom e in considerazione del fatto che la GU non supera il test della plausibilità evolucionistica, la nostra idea è che un'indagine sull'origine del linguaggio in linea con la proposta darwiniana comporti l'assunzione di un nuovo modello interpretativo: la priorità solitamente accordata alla grammatica (e in particolar modo alla sintassi) deve lasciare il posto a una concezione del linguaggio fondata sulla pragmatica.

Riconoscere la priorità della pragmatica sulla grammatica implica un radicale mutamento di prospettiva rispetto al modo di intendere la natura delle nostre capacità comunicative: in tale mutamento di prospettiva la questione di come le espressioni simboliche siano ancorate al contesto prende il posto del problema di come i simboli si combinino tra loro. Sostenere che la capacità di parlare in modo «coerente e consonante» alla situazione sia la caratteristica essenziale dell'origine del linguaggio significa riconoscere alla capacità di parlare in modo appropriato al contesto un primato logico e temporale sulla ricorsività. Che la questione del parlare in modo appropriato sia decisiva per indagare le capacità verbali umane è lo stesso Chomsky<sup>6</sup> a riconoscerlo: facendo riferimento a Cartesio, egli sostiene che l'uso flessibile e creativo del linguaggio umano trovi fondamento nella capacità di parlare in modo coerente e consonante alla situazione. Detto questo, però, Chomsky non aggiunge altro: la sua idea in proposito è che l'appropriatezza del linguaggio sia un mistero che non ammette soluzioni, un problema (il cosiddetto «problema di Cartesio») che la mente umana può porre ma non può risolvere in via di principio. La nostra idea in questo scritto è che Chomsky colga nel segno nel sostenere che l'uso flessibile e creativo del linguaggio rappresenti il carattere distintivo delle nostre capacità comunicative, ma che si sbaglia nel pensare che il parlare in modo appropriato sia un mistero che non ammette soluzioni in via di principio. Lo spostamento di attenzione dalla pragmatica alla grammatica (che Chomsky non è disposto a compiere, tuttavia) costituisce la mossa da fare per superare il vicolo cieco del «problema di Cartesio»: poiché la sintassi spiega la creatività combinatoria (come i simboli si combinano tra loro) ma non l'uso creativo del linguaggio (come i simboli si ancorano alla situazione contestuale), l'idea che la ricorsività costituisca la caratteristica essenziale del linguaggio

3 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolucionistico*, Laterza, Roma-Bari 2010; F. Ferretti, *Coevoluzionismo senza se e senza ma*, in «Rivista di estetica», 44, 2, 2010, pp. 29-43; F. Ferretti, *La coevoluzione di linguaggio e cervello*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», 4, 2011, pp. 43-61.

4 S. Pinker/P. Bloom, *Natural Language and Natural Selection*, in «Behavioral and Brain Sciences», 13, 4, 1990, pp. 707-784; cfr. anche S. Pinker, *The Language Instinct*, Morrow, New York 1994; tr. it., *L'istinto del linguaggio*, Mondadori, Milano 1997.

5 M. Tomasello, *Language Is Not an Instinct*, in «Cognitive Development», 10, 1995, pp. 131-156; M.H. Christiansen/N. Chater, *Language as Shaped by the Brain*, in «Behavioral and Brain Sciences», 31, 5, 2008, pp. 489-509.

6 N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge 1988; tr. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1998.

deve essere profondamente ripensata. Prima di entrare nei dettagli del nostro argomento, c'è ancora un'ultima precisazione da fare.

In scienza cognitiva, le considerazioni teoriche circa le proprietà del linguaggio devono essere poste al vaglio dei sistemi di elaborazione che le realizzano. Lo scetticismo di Chomsky nei confronti del «problema di Cartesio» è in larga parte determinato dalla mancanza di chiarezza circa quali sistemi di elaborazione dovrebbero essere implicati nella «competenza comunicativa». A suo dire, in effetti, tutto ciò che si può sostenere circa il sistema di elaborazione alla base dell'uso creativo del linguaggio è che esso, in analogia col funzionamento di altri moduli, debba essere specifico per dominio<sup>7</sup>. Chomsky<sup>8</sup>, in effetti, sostiene che se un sistema del genere fosse un dispositivo a dominio generale, allora «la “competenza comunicativa” che ci rende capaci di usare il linguaggio in modo coerente e consonante alla situazione» dovrebbe essere in grado di gestire anche capacità come «il saper ritrovare la strada di casa dopo aver deviato il percorso»<sup>9</sup>. L'esempio è interessante ai nostri fini: se la competenza comunicativa fosse governata da dispositivi a dominio generale, dice Chomsky, proprietà così eterogenee come navigare e parlare dovrebbero essere realizzate da uno stesso dispositivo cognitivo. È l'«eterogeneità» tra navigazione e capacità verbali ciò che spinge il linguista americano a sostenere che l'uso creativo del linguaggio necessita di un sistema di elaborazione specializzato e indipendente dagli altri sistemi cognitivi. In forte contrasto con Chomsky, la nostra idea è che una possibile strada da percorrere per uscire dal vicolo cieco del «problema di Cartesio» sia quella di pensare alle «forti analogie» (funzionali e strutturali) tra la navigazione dello spazio e la capacità di parlare in modo appropriato alla situazione. Attraverso il riferimento a tali analogie, come vedremo, sarà possibile ipotizzare un modello dell'origine del linguaggio in una prospettiva genuinamente evuzionistica.

## 2. La priorità della pragmatica

Secondo il modello del codice<sup>10</sup>, per comprendere-produrre il linguaggio il parlante deve tradurre un pensiero in un'espressione del codice condiviso in modo che l'ascoltatore possa ritradurre l'espressione codificata nel pensiero che il parlante intendeva comunicargli. I modelli che, come la GU, considerano i processi di produzione e comprensione linguistica nei termini dell'analisi in costituenti della frase, fanno più o meno esplicito riferimento al modello del codice della comunicazione umana. I dispositivi alla base dell'elaborazione del linguaggio, in effetti, funzionano soltanto presupponendo gli *input* ambientali adeguati: senza il codice linguistico, la GU – un dispositivo innato «specializzato» per il linguaggio – sarebbe

7 J. Fodor, *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge 1983; tr.it. *La mente modulare*, Il Mulino, Bologna 1988; J. Tooby/L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, in J.H. Barkow/L. Cosmides/J. Tooby (a cura di), *The Adapted Mind*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 19-136.

8 B. Stemmer, *An On-Line Interview with Noam Chomsky: On the Nature of Pragmatics and Related Issues*, in «Brain and Language», 68, 3, 1999, pp. 393-401.

9 B. Stemmer, *An On-Line Interview with Noam Chomsky: On the Nature of Pragmatics and Related Issues*, cit., p. 395.

10 Cfr. C.E. Shannon/W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois Press, Urbana 1949.

come un sistema per la visione in un ambiente senza luce.

Per quanto goda di una forte plausibilità intuitiva, il modello del codice non è un buon modello della comunicazione umana. Per almeno due motivi: non convince da un punto di vista evolutivo e non è un modello esplicitamente efficace del funzionamento effettivo del linguaggio. Dal punto di vista evolutivo, il modello del codice *presuppone* l'esistenza di un sistema simbolico: presuppone, vale a dire, esattamente ciò che la questione dell'origine del linguaggio è chiamata a spiegare. La difficoltà di una posizione del genere è capire come sia possibile avere cervelli predisposti al linguaggio prima che gli umani siano in grado di utilizzare il codice simbolico utilizzato dalla comunità dei parlanti in cui vivono. Se si esclude il preformismo, la relazione tra codice linguistico e GU universale appare circolare: la GU sembra presupporre un codice per il suo reale funzionamento; l'esistenza di un codice, d'altra parte, è nella prospettiva di Chomsky del tutto dipendente dalla GU.

Detto questo, il modello del codice non appare convincente soprattutto sul piano del funzionamento effettivo del linguaggio. Facendo riferimento a Grice<sup>11</sup>, Sperber e Wilson<sup>12</sup> hanno mostrato che il modello del codice non funziona perché spesso ciò che il parlante dice non è ciò che il parlante intende dire. La comprensione linguistica, in realtà, più che su ciò che il parlante dice effettivamente, si basa su ciò che il parlante intende dire, ovvero su ciò che egli non dice o lascia soltanto implicato. Un secondo aspetto, particolarmente rilevante ai nostri fini, delle difficoltà del modello del codice, sul piano del funzionamento effettivo del linguaggio, dipende dal primato accordato alla frase nei processi di produzione-comprensione. Per quanto l'elaborazione della frase costituisca un tratto decisivo dell'elaborazione dell'informazione linguistica, la nostra idea in questo scritto è che l'uso effettivo del linguaggio non possa essere interpretato soltanto in riferimento all'analisi di costituenti delle frasi. Quando si abbandona l'idea, cara al modello del codice, della comunicazione come una traduzione meccanica tra espressioni linguistiche e pensieri, il primato tradizionalmente riconosciuto alla frase lascia il posto al primato da accordare al flusso del discorso: oltre che con l'analisi dei componenti interni alla frase (microanalisi), in effetti, la competenza comunicativa ha a che fare con l'analisi della relazione tra frasi sul piano del discorso (macroanalisi).

Dati provenienti dalla patologia del linguaggio confortano la nostra ipotesi<sup>13</sup>. L'analisi del linguaggio degli schizofrenici, ad esempio, conferma la forte dissociazione tra i due livelli di analisi<sup>14</sup>: prova ne sia il fenomeno del «deragliamento», un fenomeno in cui il carattere logico e sequenziale del «filo del discorso» è sostituito da una successione di frasi (sintatticamente corrette) irrelate e disconnesse tra loro<sup>15</sup>. Un altro esempio in questa direzione è quello

11 P. Grice, *Meaning*, in «The Philosophical Review», 66, 1957, pp. 377-388.

12 D. Sperber/D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1986; tr. it., *La pertinenza*, Anabasi, Milano 1993; D. Sperber/D. Wilson, *Pragmatics, Modularity and Mind-Reading*, in «Mind and Language», 17, 2002, pp. 3-23.

13 G. Davis/T. O'Neil-Pirozzi/M. Coon, *Referential Cohesion and Logical Coherence of Narration After Right Hemisphere Stroke*, in «Brain and Language», 56, 1997, pp. 183-210; A. Marini/S. Carmagnolo/C. Caltagirone/U. Nocentini, *The Role Played by the Right Hemisphere in the Organization of Complex Textual Structures*, in «Brain and Language», 93, 2005, pp. 46-54.

14 A. Marini/I. Spoletini/A. Rubino/M. Ciuffa/G. Banfi/A. Siracusano/P. Bria/C. Caltagirone/G. Spalletta, *The Language of Schizophrenia: An Analysis of Micro- and Macrolinguistic Abilities and Their Neuropsychological Correlates*, in «Schizophrenia Research», 105, 2008, pp. 144-155.

15 N.C. Andreasen, *Thought, Language, and Communication Disorders: Clinical Assessment, Definition*

della sindrome di Williams (WS): i soggetti WS, mostrano buone capacità fonologiche, lessicali e sintattiche, ma una significativa difficoltà sul piano del discorso<sup>16</sup>. Il dato interessante ai nostri fini è che, per quanto i soggetti schizofrenici e quelli WS esemplifichino situazioni cliniche molto diverse tra loro, le loro difficoltà comunicative evidenziano un tratto comune: l'incapacità di «mantenere la rotta» del discorso, ovvero di costruire successioni di espressioni guidate da un principio di coerenza. In una prospettiva in cui il piano della macroanalisi viene considerato prioritario (sia sul piano logico sia su quello temporale) rispetto a quello della microanalisi, la comunicazione assume il carattere di un percorso, puntellato di indizi, il cui potere espressivo è fortemente connesso alla coerenza e alla consonanza alla situazione: in questo percorso lo scambio comunicativo è affidato allo sforzo congiunto che il parlante e l'ascoltatore mettono in atto per costruire la rotta e mantenere la giusta direzione da seguire per raggiungere la meta. Considerazioni di questo tipo ci portano a ipotizzare che la competenza comunicativa, a dispetto di quanto sostiene Chomsky, possa avere seriamente a che fare con i sistemi di navigazione nello spazio.

### 3. Navigazione nello spazio ed elaborazione discorsiva

Anche intuitivamente, la navigazione nello spazio rappresenta una buona metafora per spiegare i processi che regolano il flusso del discorso. Jonsson<sup>17</sup> definisce la navigazione come la capacità di raggiungere una meta tenendo conto del punto in cui ci si trova; Gallistel<sup>18</sup> considera invece la navigazione come «il processo di determinare e mantenere la rotta e la direzione che congiungono un punto a un altro». Queste definizioni rimandano a due aspetti particolarmente interessanti ai nostri fini: il primo è il richiamo al fatto che per sapere dove andare, per individuare la giusta direzione da intraprendere, è sempre necessario sapere il punto in cui ci si trova; il secondo riguarda il fatto che la capacità di mantenere la rotta nella giusta direzione è una componente chiave per raggiungere una determinata destinazione. Ciò che accade nella navigazione reale, infatti, non è mai ciò che avviene nella pianificazione del percorso sulla mappa (come quando, per calcolare l'azimut tra due punti, si traccia la linea retta che li congiunge con un segno di matita sulla carta): il movimento effettivo nello spazio richiede, per superare le asperità del terreno, un controllo costante e un riallineamento continuo (continue fuoriuscite e continui rientri nella rotta stabilita) della direzione da seguire. In un modo del tutto simile, anche la costruzione del piano del discorso, oltre all'identificazione della meta da raggiungere (il contenuto informativo che si intende trasmettere) implica un continuo riallineamento della rotta da seguire: per costruire un flusso coerente di espressioni, infatti, le digressioni e i deragliamenti che spesso caratterizzano la comunicazione verbale devono essere presto riportate nell'alveo della rotta da seguire.

La stretta relazione tra produzione del discorso e navigazione spaziale appare anche in riferimento alla distinzione tra processi di progettazione e pianificazione della rotta e processi

*of Terms and Assessment of Their Reliability*, in «Archives of General Psychiatry», 36, 1979, pp. 1325-1330.

16 A. Marini/S. Martelli/C. Gagliardi/F. Fabbro/R. Borgatti, *Narrative Language in Williams Syndrome and Its Neuropsychological Correlates*, in «Journal of Neurolinguistics», 23, 2010, pp. 97-111.

17 E. Jonsson, *Inner Navigation. Why We Get Lost and How We Find Our Way*, Scribner, New York 2002.

18 C.R. Gallistel, *The Organization of Learning*, Bradford/MIT Press, Cambridge 1990, p. 35.

implicati nella navigazione effettiva. La fase di ideazione del percorso da intraprendere riguarda prevalentemente la produzione di mappe mentali, rappresentazioni allocentriche in cui lo spazio e le relazioni degli oggetti nello spazio sono raffigurate in modo indipendente dalla posizione dell'osservatore. Con una serie di esperimenti sui conduttori di taxi londinesi, Spiers e Maguire<sup>19</sup> hanno mostrato che la pianificazione del percorso prima della navigazione vera e propria implica l'attivazione nel cervello dell'ippocampo, della corteccia retrospleniale e di quella frontale. La costruzione di una mappa mentale è il prerequisito di ogni forma di navigazione intenzionale nello spazio<sup>20</sup>.

Se la costruzione di mappe allocentriche è parte essenziale dei processi di ideazione del percorso, gli spostamenti effettivi sul territorio implicano il coinvolgimento di processi di elaborazione di tipo egocentrico. Le rappresentazioni in gioco nella navigazione effettiva sono elaborate da strutture cerebrali (giro linguale, corteccia calcarina, giro fusiforme, paraippocampo) affatto diverse da quelle che regolano la costruzione di mappe mentali nelle fasi della pianificazione del percorso<sup>21</sup>. Una parte importante di questi processi è affidata al «senso interno della direzione» una sorta di bussola mentale che permette di individuare e mantenere la direzione verso la meta anche in assenza di riferimenti esterni<sup>22</sup>. Detto questo, l'aspetto chiave della navigazione sul territorio è affidata all'elaborazione di fattori esterni alla mente: tra questi emerge in primo piano l'individuazione e il riconoscimento dei *landmark* (punti caratteristici quali chiese, edifici particolari o qualsiasi altra cosa si presti a funzionare da contrassegno facilmente riconoscibile). Jonnson ha sottolineato il potere «magnetico» di questi punti di riferimento sul territorio e Nemmi e colleghi<sup>23</sup> considerano i *landmark* alla stregua del ruolo che i fari hanno nell'indicare la via ai navigatori. La nostra idea è che oltre a considerare il potere attrattivo dei *landmark* come guida alla navigazione, sia importante considerare la loro funzione di «punti di approdo»: tappe intermedie del percorso verso la meta in cui chi viaggia si ferma per verificare la correttezza della direzione, oltre che per riprendere le forze necessarie a rimettersi di nuovo in cammino. Considerati sia come poli di attrazione sia come punti di approdo, i *landmark* rappresentano il punto di convergenza tra le caratteristiche astratte delle mappe mentali e la navigazione effettiva sul territorio. La stretta correlazione tra queste due caratteristiche è riassunta molto efficacemente da Jonnson:

When we want to go a faraway familiar place, we first see the direction to it in our cognitive map.

- 
- 19 H.J. Spiers/E.A. Maguire, *Thoughts, Behaviour, and Brain Dynamics During Navigation in the Real World*, in «Neuroimage», 31, 4, 2006, pp. 1826-1840; E.A. Maguire/N. Burgess/J. Donnett/R. Frackowiak/C. Frith/J. O'Keefe, *Knowing Where and Getting There: A Human Navigation Network*, in «Science», 280, 1998, pp. 921-924.
  - 20 J. O'Keefe/L. Nadel, *The Hippocampus as a Cognitive Map*, Oxford University Press, Cambridge 1978.
  - 21 R.A. Epstein, *Parahippocampal and Retrosplenial Contributions to Human Spatial Navigation*, in «Trends in Cognitive Sciences», 12,10, 2008, pp. 388-396.
  - 22 Cfr. P.A. Dudchenko, *Why People Get Lost: the Psychology and Neuroscience of Spatial Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2010; C. Ellard, *Where Am I? Why We Can Find Our Way to the Moon but Get Lost in the Mall*, Harper Collins Canada, Toronto 2009; E. Jonsson, *Inner Navigation. Why We Get Lost and How We Find Our Way*, cit.
  - 23 F. Nemmi/F. Piras/P. Péran/C. Incoccia/U. Sabatini/C. Guariglia, *Landmark Sequencing and Route Knowledge: an fMRI Study*, in «Cortex», 2012 doi: 10.1016/j.cortex.2011.11-016.

We see it from where we are without any detail; it is just an awareness of a direction and distance. Later when we think about how to go there, we picture the route we have to follow. Usually we cannot visualize this route as one picture all the way from our starting point to our destination with sufficient detail to be useful; instead a cognitive route map is a series of pictures seen from points along the route and in the direction in which we are travelling. It is as if we, when we encoded the map of this route earlier, had a camera and snapped a picture every time something interesting appeared ahead. This means that a monotonous boring part is neglected in our map, whereas a stretch with many outstanding landmarks is well covered. And since our most important task is to reach our destination without fail, all the places along the route where we could possibly take the wrong road (like forks and intersections) are shown with enough detail to prevent mistakes<sup>24</sup>.

Considerazioni di questo tipo, come vedremo, hanno un ruolo essenziale per estendere il modello della navigazione ai processi di comunicazione alla base della comprensione del discorso. La nostra idea è che la costruzione di mappe mentali (nella fase di ideazione) e la localizzazione e individuazione di *landmark* (nella navigazione effettiva sul territorio) siano alla base della capacità, distintiva del linguaggio umano, di parlare in modo coerente e consonante alla situazione. Tale capacità, come abbiamo sottolineato più volte, è al fondamento del parlare in modo appropriato al contesto, ovvero alla base dell'uso creativo del linguaggio. Dire che i sistemi di navigazione nello spazio sono alla base della competenza comunicativa significa sostenere che tali sistemi debbano essere considerati tra i sistemi cognitivi che hanno permesso l'avvento del linguaggio.

#### 4. *Perdersi nello spazio e perdersi nel discorso*

Le difficoltà cui i nostri sistemi di orientamento sono continuamente chiamati a far fronte diventano del tutto evidenti a chiunque si sia perso in un bosco o abbia sperimentato le difficoltà di orientamento in montagna dovute alla nebbia o alla neve. Già Darwin<sup>25</sup> aveva sottolineato che

the manner in which the sense of direction is sometimes suddenly disarranged in very old and feeble persons, and the feeling of strong distress which, as I know, has been experienced by persons when they have suddenly found out that they have been proceeding in a wholly unexpected and wrong direction, leads us to the suspicion that some part of the brain is specialized for the function of direction<sup>26</sup>.

Il caso più interessante per indagare i sistemi cognitivi coinvolti nella navigazione è quello dei deficit cerebrali legati alle difficoltà di orientamento. Oltre a rappresentare un utile banco di prova per studiare i sistemi di navigazione, il caso delle patologie legate all'orientamento nello spazio rappresenta un modo per mettere alla prova l'ipotesi teorica alla base di questo scritto: se il flusso del parlato trova fondamento nei sistemi di navigazione, allora le difficoltà sul piano dell'orientamento nello spazio dovrebbero avere effetti sui processi di

24 E. Jonsson, *Inner Navigation. Why We Get Lost and How We Find Our Way*, cit., pp. 33-35.

25 C.R. Darwin, *Origin of Certain Instincts*, in «Nature», 7, 3, 1873, pp. 417-418.

26 Ivi, p. 418.

produzione e comprensione del discorso.

Importanti risultati sperimentali militano a favore della nostra ipotesi. Ricerche empiriche hanno mostrato una significativa co-occorrenza tra disturbi di navigazione dello spazio e incapacità di mantenere la rotta nella costruzione del flusso del discorso<sup>27</sup>. Utilizzando questi dati è possibile sostenere che le patologie legate al «deragliamentto spaziale» (incapacità di mantenere la rotta per arrivare alla meta) e i casi di «deragliamentto del discorso» sono interpretabili in riferimento a una difficoltà comune di ordine più generale: l'incapacità di rispettare un principio di coerenza nella costruzione di successioni ordinate di eventi. Un caso interessante a questo proposito riguarda i soggetti affetti da sindrome di Williams, una patologia caratterizzata da deficit di tipo visivo-spaziale<sup>28</sup>. Marini e colleghi<sup>29</sup>, come abbiamo già sottolineato, hanno verificato sperimentalmente le difficoltà linguistiche di ordine narrativo dei soggetti affetti da tale sindrome. Dal nostro punto di vista, tali difficoltà devono essere attribuite a un deficit del *Mental Space Travel*<sup>30</sup>, una rete di sistemi di elaborazione alla base della navigazione dello spazio: a nostro avviso, infatti, le difficoltà narrative dei Williams devono essere interpretate in termini di deficit di orientamento<sup>31</sup> piuttosto che di deficit di tipo visivo-spaziale<sup>32</sup>.

Un altro caso interessante per indagare la coerenza del discorso in relazione alla navigazione dello spazio riguarda il ruolo delle funzioni esecutive nei traumatizzati cranici<sup>33</sup>. Le difficoltà tipiche di questi soggetti riguardano le capacità di pianificazione e monitoraggio dell'azione; nel caso della navigazione, i traumatizzati cranici mostrano difficoltà sia sul piano della progettazione della rotta, sia sul piano del monitoraggio della direzione da seguire per raggiungere la meta. Il punto più rilevante ai nostri fini è che alle difficoltà di navigazione di questi soggetti sono associate, sul piano del linguaggio, difficoltà di tipo narrativo.

- 
- 27 M. Denis/F. Pazzaglia/C. Cornoldi/L. Bertolo, *Spatial Discourse and Navigation: an Analysis of Route Directions in the City Of Venice*, in «Applied Cognitive Psychology», 13, 2, 1999, pp. 145-174; T. Tenbrink, J. Wiener, *Wayfinding Strategies in Behavior and Language: A Symmetric and Interdisciplinary Approach to Cognitive Processes*, in «Lecture Notes in Computer Science», 4387, 2007, pp. 401-420.
  - 28 J. Atkinson/S. Anker/O. Braddick/L. Nokes/A. Mason/F. Braddick, *Visual and Visuospatial Development in Young Children with Williams Syndrome*, in «Developmental Medicine and Child Neurology», 43, 2001, pp. 330-337; E.K. Farran/C. Jarrold, *Visuo-Spatial Cognition in Williams Syndrome: Reviewing and Accounting for the Strengths and Weaknesses in Performance*, in «Developmental Neuropsychology», 23, 2003, pp. 175-202.
  - 29 Cfr. A. Marini/S. Martelli/C. Gagliardi/F. Fabbro/R. Borgatti, *Narrative Language in Williams Syndrome and Its Neuropsychological Correlates*, cit.
  - 30 E. Ciaramelli/R. Rosenbaum/S. Solcz/B. Levine/M. Moscovitch, *Mental Space Travel: Damage to Posterior Parietal Cortex Prevents Egocentric Navigation and Reexperiencing of Remote Spatial Memories*, in «Journal of Experimental Psychology», 36, 3, 2010, pp. 619-634.
  - 31 L. Lakusta/V. Dessalegn/B. Landau, *Impaired Geometric Reorientation Caused by Genetic Defect*, in «Proceedings for the National Academy of Science USA», 107, 7, 2010, pp. 2813-2817.
  - 32 F. Ferretti/I. Adornetti/E. Cosentino/A. Marini, *Keeping the Route and Speaking Coherently: the Hidden Link Between Spatial Navigation and Discourse Processing*, in «Journal of Neurolinguistics», 26, 2, 2013, pp. 327-334.
  - 33 I. Adornetti, *Il farsi e il disfarsi del discorso*, Le Lettere, Firenze, in stampa; F. Ferretti/I. Adornetti, *Discourse Processing and Spatial Navigation*, in B. Kokinov/A. Karmiloff-Smith/N. Nersessian (ed. by), *European Perspectives on Cognitive Science*, New Bulgarian University Press, Sofia 2011.

La questione rimarchevole che emerge dall'analisi del ruolo delle funzioni esecutive nella navigazione nello spazio riguarda l'incapacità dei traumatizzati cranici di costruire la coerenza globale del discorso (relativa al piano della macroanalisi) a dispetto del fatto che essi riescano a mantenere la coerenza locale (relativa alla microanalisi)<sup>34</sup>.

Per quanto i casi dei soggetti affetti da sindrome di Williams e dei traumatizzati cranici risultino di grande interesse per indagare le relazioni tra il flusso del discorso e la navigazione dello spazio, il caso per eccellenza per corroborare la nostra ipotesi riguarda i «topografici disorientati», soggetti affetti da disturbi specifici di orientamento e navigazione nello spazio<sup>35</sup>. A dispetto del fatto che la relazione tra questi soggetti e il piano del discorso risulti a tutt'oggi sostanzialmente inesplorata, i pochi dati empirici a nostra disposizione sono molto confortanti. Ciaramelli<sup>36</sup> descrive il caso di LG, un soggetto con lesioni cerebrali alla corteccia prefrontale ventromediale e al cingolo rostrale anteriore, incapace di muoversi nello spazio mantenendo la rotta verso una destinazione da raggiungere. Interpretando le prestazioni di LG, Ciaramelli sottolinea che l'elemento chiave delle sue difficoltà sia da accordare al forte «potere attrattivo» esercitato da alcuni luoghi, frequentati da LG in passato, distribuiti lungo la strada da percorrere. A dispetto del fatto che, nel caso in esame, i *landmark* agiscano come elemento di disturbo, è significativo constatare che le metafore relative al carattere magnetico di questi importanti punti di riferimento ricevano dalle ricerche di Ciaramelli un solido riconoscimento empirico. Di grande interesse ai nostri fini, inoltre, sono le analisi riservate da Ciaramelli alle capacità narrative di LG: il caso di questo soggetto è particolarmente interessante perché mostra che quando il deficit di orientamento spaziale è dovuto all'effetto dei *landmark*, le prestazioni linguistiche di questi soggetti danno luogo a forme di confabulazione (un disturbo in un certo senso speculare rispetto al deragliamento dei traumatizzati cranici o dei Williams). Nella confabulazione, in effetti, più che la coerenza, è la consonanza alla situazione a essere compromessa: il fatto che la confabulazione venga indicata come un sintomo di un disturbo di disorientamento mostra che quando la capacità di interagire con i *landmark* risulta deficitaria (quando manca l'aggancio con la realtà che questi punti di riferimento garantiscono nell'orientamento spaziale) il soggetto costruisce discorsi che, per quanto coerenti sul piano del flusso del parlato, risultano inappropriati perché totalmente disancorati dalla situazione contestuale. L'analisi del linguaggio di LG mostra che il perdersi nello spazio comporta un perdersi sul piano del linguaggio che dipende strettamente dalle difficoltà di non trovare punti di appoggio nel mondo.

Dal discorso fatto sino a questo punto è possibile concludere che la capacità di navigare lo spazio e la capacità di costruire il flusso del parlato in modo coerente e consonante alla situazione presentano similarità funzionali e strutturali. I casi empirici a nostra disposizione indicano che la coerenza e la consonanza alla situazione possono essere interpretate come

34 K. Biddle/A. McCabe/L. Bliss, *Narrative Skills Following Traumatic Brain Injury in Children and Adults*, in «Journal of Communication Disorders», 29, 1996, pp. 447-469; G. Glosser/T. Deser, *Patterns of Discourse Production Among Neurological Patients with Fluent Language Disorders*, «Brain and Language», 40, 1990, pp. 67-88.

35 G. Aguirre/M. D'Esposito, *Topographical Disorientation: a Synthesis and Taxonomy*, in «Brain», 122, 9, 1999, pp. 1613-1628.

36 E. Ciaramelli, *The Role of Ventromedial Prefrontal Cortex in Navigation: A Case of Impaired Wayfinding and Rehabilitation*, in «Neuropsychologia», 46, 2008, pp. 2099-2105.

funzioni alla base del discorso che sfruttano alcuni specifici sistemi di elaborazione alla base della navigazione nello spazio. L'idea che la capacità di orientarsi e muoversi nello spazio possa essere posta alla base dell'uso creativo del linguaggio è dunque qualcosa di più di una semplice metafora.

### 5. *Alle origini del linguaggio*

Sostenere che l'uso creativo del linguaggio è il tratto distintivo delle capacità verbali umane (ciò che le distingue dalla comunicazione animale) ha importanti ripercussioni sulla questione dell'origine del linguaggio. Lo spostamento di attenzione dalla grammatica alla pragmatica permette di superare le difficoltà delle concezioni fondate sul modello del codice: un modello interpretativo, come abbiamo visto, fortemente problematico per indagare la nascita del linguaggio. Anche a livello intuitivo è del tutto evidente che la questione delle origini del linguaggio deve essere analizzata escludendo l'esistenza di un codice comune tra parlanti e ascoltatori. Come giustificare l'avvento del linguaggio in situazioni di questo tipo? In assenza di un codice, è legittimo ipotizzare che gli scambi comunicativi dei nostri parenti ancestrali fossero governati da un patrimonio limitato di segnali espressivi: qualcosa di analogo ai segnali utilizzati dai cercopitechi verdi<sup>37</sup>. Senza le risorse cognitive adeguate, tuttavia, segnali di questo tipo non avrebbero mai potuto garantire il passaggio dalla comunicazione animale (meccanica e determinata) al linguaggio umano (libero e creativo). La nostra idea è che la povertà espressiva dei segnali caratterizzanti le forme embrionali della comunicazione umana sia stata compensata da sistemi di elaborazione in grado di interpretare in termini di appropriatezza gli indizi espressivi prodotti: così stando le cose, i sistemi di navigazione nello spazio possono aver giocato un ruolo rilevante ai fini dell'origine del linguaggio umano.

L'importanza che, in opposizione ai modelli fondati sulla grammatica universale ancora dominanti, è legittimo attribuire alla comunicazione basata su indizi appare molto promettente sia ai fini di indagare il funzionamento corrente del linguaggio sia ai fini di analizzare il tema delle sue origini evolutive: un modello del genere della comunicazione umana, dunque, oltre alla plausibilità cognitiva rispetta anche la plausibilità evolutiva. Se, come abbiamo sostenuto in apertura di questo scritto, l'uso creativo del linguaggio è ciò che distingue le capacità verbali umane dalla comunicazione animale, allora l'appropriatezza è una proprietà imprescindibile dell'origine del linguaggio. Ma se questo è vero, allora i dispositivi cognitivi alla base del linguaggio (tanto del suo funzionamento quanto della sua evoluzione) devono essere strettamente imparentati con i sistemi di navigazione nello spazio. A pensarci bene, Chomsky non avrebbe potuto scegliere un esempio peggiore per dar conto della supposta autonomia del linguaggio dagli altri sistemi cognitivi.

---

37 R. Seyfarth / D. Cheney / O. Marler, *Monkey Responses to Three Different Alarm Calls: Evidence of Predator Classification and Semantic Communication*, in «Science», 210, 1980, pp. 801-803; D. Cheney / R. Seyfarth, *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, Chicago University Press, Chicago 1990.

---

Tonino Griffero

## SENTIMENTI NELLO SPAZIO PREDIMENSIONALE Riflessioni atmosferologiche

**ABSTRACT:** *Feelings in Predimensional Space. Atmosphereological Reflections*

In a philosophy reflecting on how you feel “here and now”, i.e. on irreducibly qualitative aspects of your *Umwelt* and *life-world*, the phenomena of emotions are a key theme. Starting from (neo)phenomenological realism and not from dualistic anthropology, that focuses not on physical but on lived body, feelings and passions are not subjective intrapsychic *qualia* but quasi-things poured out into space, in other words atmospheres. By means of their authority atmospheres grasp men, affecting them in what they do and think.

**Key words:** Atmospheres, Aesthetics, Quasi-Things, Lived Space, Emotions

### 1. *Atmosferologia*

Una volta che, kantianamente, il mondo sia stato declassato a “oggetto di *possibile* esperienza”, esso cessa *ipso facto* di essere il contenuto di un’esperienza propria e diretta, consegnando così l’uomo al *numerus clausus* di un’esperienza intesa, riduttivamente, come prodotto artificiale da laboratorio o come sbiadito luogo comune rispetto all’attesa (più o meno escatologica). A questa riduzione “moderna” dell’esperienza, al sentito dire o allo statisticamente dimostrato converrà, invece, opporre una valorizzazione della “prima impressione”<sup>1</sup> e in genere della repentinità estesiologica, cioè di una categoria che – debitamente ricondotta la percezione dalla dimensione asfitticamente oculare a quella variopinta del vissuto del corpo proprio (e non fisico-anatomico) – sia all’altezza delle esperienze vitali involontarie, normalmente trascurate. All’altezza cioè di esperienze per le quali la *forma mentis* dominante non ha (più) gli strumenti esplicativi, una volta screditata (con Bacone) la cosiddetta *experientia vaga* ed esiliata razionalisticamente nella sfera dell’ineffabilità quasi-mistica la “passione” come *Ergriffenheit* (afferramento) e, appunto, come coinvolgimento affettivo-corporeo.

L’ipotesi entro cui intendiamo collocare questa fenomenologia della prima impressione è allora quella di una vera e propria atmosferologia<sup>2</sup>, vale a dire di un’estetica (“dal basso”,

---

1 Cfr. T. Griffero, *Atmosfericità. “Prima impressione” e spazi emozionali*, in «Aisthesis», 1, 2009, pp. 49-66 (<http://www.seminariodestetica.it/Aisthesis/03griffero.pdf>).

2 Cfr. T. Griffero, *Quasi-cose che spariscono e ritornano, senza che però si possa domandare dove siano state nel frattempo. Appunti per un’estetica-ontologia delle atmosfere*, in «Rivista di estetica», n.s., 33, XLVI, 2006, pp. 45-68; e soprattutto Id., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.

s'intende) degli *spazi* emozionali, guidata da paradigmi ontologici più "inflazionistici" di quelli tradizionali e fondata, anziché sull'arte<sup>3</sup>, su una percettologia "ingenua" di cose ed eventi della vita quotidiana. Un approccio, questo, che vuole essere varie cose. a) *In primis* un sapere estetico, in quanto valorizza l'idea baumgarteniana di una conoscenza sensibile e del suo possibile perfezionamento (non necessariamente identificabile con la bellezza) anziché del suo eventuale invero sul piano logico. Ma anche b) un sapere fenomenologico, nella misura in cui riflette sulla centralità o indeducibilità della presenza corporea e assume seriamente il compito di legittimare e comprendere la realtà di ciò che si mostra, prendendo a parametro il sentire nel corpo proprio (*Leib*) anziché la riflessione e il dato sensibile, magari atomisticamente concepito o come pallido residuo di un'epoché comunque orientata a una egologia in parte idealistica. Vorrebbe inoltre essere c) un sapere percettologico, intendendo però qui con "percezione" non tanto la semplice raccolta di dati artificiosamente "preparati" per il giudizio quanto un'integrale partecipazione corporeo-affettiva al mondo, un sentire atmosferico (appunto) che, afinalistico e persino nomadico nel contare su vissuti momentanei ed eventi perfino effimeri, sia reso relativamente da un linguaggio più "annotativo"<sup>4</sup> che non descrittivo o, peggio ancora, concettuale; d) un sapere ontologico, visto che mira comunque a correggere il catalogo ontologico ordinario, integrandovi realtà e caratteri irriducibili sia al prevalente dualismo psicosomatico occidentale sia – per la loro singolarità performativa, automanifestativa e materica – al piano apofantico con le sue urgenze identificativo-significanti: realtà e caratteri, detto altrimenti, la cui presenza effettiva è tanto intraducibile-insostituibile che «nulla supplisce l'esperienza vissuta che se ne fa»<sup>5</sup>. Infine, e) un sapere che, adeguato alla sfera precognitiva del senso comune, valorizzi, tematizzando appunto le atmosfere come tipi emozionali estratti alla stregua di invarianti dal flusso dei vissuti, una forma di segmentazione della realtà non meno primaria di quella pragmatica, forse persino più originaria nel "toccarci" con la sua salienza e comunque altrettanto funzionale sul piano delle eventuali induzioni pratiche<sup>6</sup>.

L'atmosfera si presenta dunque, valorizzando e rielaborando qui una certa tradizione in lingua tedesca<sup>7</sup>, come un'estetica fenomenologica rigorosamente circoscritta all'apparire

3 Cfr. T. Griffero, *Dal bello all'atmosferico. Tra estetica e atmosferologia*, in L. Russo (a cura di), *Dopo l'estetica*, Aesthetica preprint (Supplementa n. 25), Palermo 2010, pp. 133-146.

4 J. Hasse, *Fundamente der Sinne. Eine phänomenologische Revision alltäglichen Erlebens*, Alber, Freiburg-München 2005, p. 276.

5 D. Mersch, *Zur Struktur des ästhetischen Ereignisses*, in A. Blume (hg.), *Zur Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung*, Alber, Freiburg-München 2005, pp. 44-64, in particolare p. 53.

6 Cfr. T. Griffero, *Apologia del "terziario": estetica e ontologia delle atmosfere*, in «Nuova civiltà delle macchine», XXIII, 1, 2005, (fasc. monografico, *Grammatiche del senso comune*), pp. 49-68.

7 A tal proposito cfr. H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre*, Müller, Salzburg 1968; H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III.2, *Der Gefühlsraum*, Bouvier, Bonn 1969; Id., *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990; Id., *Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme*, in M. Hauskeller/C. Rehmann-Sutter/G. Schieman (hg.), *Naturkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, pp. 176-190; Id., *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Alber, Freiburg-München 2005; M. Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Akademie Verlag, Berlin 1995; G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; Id., *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Tertium, Ostfildern vor Stuttgart 1998; Id., *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano

e fondata sulla percezione intesa non come una prassi rappresentativo-oculare (semmai deambulatoria e sinestesica), ma come un essere-nel-mondo (Heidegger)<sup>8</sup> o essere-al-mondo (Merleau-Ponty) anteriore alla distinzione di soggetto e oggetto, come un sentire olisticamente “impressioni” o tonalità emotive intermodali e quasi-oggettive (quanto meno entro culture relativamente omogenee) ben prima che se ne possa fare una disamina analitico-riflessiva<sup>9</sup>.

In questo senso le atmosfere sono a) il *prius* del senso comune, uno sfondo tanto connotato da non essere facilmente tematizzabile e da dar vita solo in seguito a distinte prestazioni sensoriali e cognitive; ma anche b) entità costituzionalmente vaghe rispetto ai criteri quantitativi predisposti per gli oggetti, considerando tale vaghezza niente affatto una lacuna epistemicamente emendabile (l’atmosfera leggera di un edificio, insomma, non ha nulla a che fare col suo peso effettivo). Esse sono poi c) entità “vere” (posto ovviamente che non si dia l’esclusiva della verità all’epistemologia) e quasi-oggettive nel loro valere come *qualia* situati nello spazio esterno e connessi a una modificazione dello spazio corporeo, nel loro essere, in breve, emozioni spazializzate; ma anche d) *affordances*<sup>10</sup> ossia “informazioni” emozionali largamente condivise e non frutto di vibrazioni soggettive occasionali, in altri termini completamente amodali comunque irriducibili, nel loro promuovere eventualmente anche una stasi contemplativa, a valenze esclusivamente pragmatiche. Infine, sono entità talvolta anche e) convenzionali – si pensi allo scenografo che con pochi tratti comunica entro quale nuova atmosfera storico-culturale-psicologica vada compresa la nuova scena teatrale –, nella misura in cui suggeriscono l’origine in parte indubbiamente anche sociale di una certa qualità percettiva e il conseguente valore simbolico differenziale delle forme e dei materiali utilizzati.

## 2. L’atmosfera è un vincolo situazionale

L’atmosfera da noi sviluppata, presupponendo un’idea di filosofia come «riflessione dell’uomo sul proprio orientarsi nel proprio ambiente»<sup>11</sup>, presuppone *ipso facto* la centralità dei vincoli situazionali<sup>12</sup> intendendo qui con “situazione” non certo la versione addomesticata che se ne ricava attraverso la superficiale triade ontologica di sostanza-accidente-relazione, bensì un’articolazione originaria della materia-mondo<sup>13</sup> e irriducibile alla sue componenti numeriche (come tali un prodotto tardivo e precario), una significatività immediata e inter-

2010; Id., *Architektur und Atmosphäre*, Fink, München 2006.

8 Cfr. T. Griffero, *Quasi-cose. Dalla situazione affettiva alle atmosfere*, in «Tropos», I, 2008, pp. 75-92.

9 Cfr. T. Griffero, *Nessuno la può giudicare. Riflessioni sull’esperienza dell’atmosfera*, in S. Chiodo/P. Valore (a cura di), *Questioni di metafisica contemporanea*, Il Castoro, Milano 2007, pp. 80-112.

10 J. Gibson, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999.

11 H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, cit., p. 5.

12 Cfr. T. Griffero, *Vincoli situazionali*, in M. Di Monte/M. Rotili (a cura di), *Vincoli/Constraints* (Sensibilia 2-2008), Mimesis, Milano 2009, pp. 199-227.

13 H. Schmitz, *Situationen und Konstellationen*, cit., p. 91: «Sono le dimore, le scaturigini e i partner primari di tutto il comportamento umano e animale; tutto il pensare e il sentire, il volere, il rappresentare e il fare attinge dalle situazioni, vi ricade e si sofferma in modo analitico e combinatorio solo con passi provvisori sui singoli temi ricavati dalle situazioni e sulle loro costellazioni».

namente diffusa che, spezzando l'uniforme neutralità del *continuum*, tramuta il piano fino a quel punto prepersonale e preindividuale in qualcosa di identitario. Tramutando il preindividuale in individuale, l'atmosfera modifica, o comunque modula in maniera specifica, il *medium* circostante proprio in virtù della propria quasi-cosalità: infrange l'omogeneità dello spazio (ci torneremo), riorientandolo e colmandolo di tensioni e suggestioni motorie capaci di indurre nell'osservatore una sorta di incontrollabile mimesi cinetico-corporea. Potremmo dire che avvia una vera e propria "sceneggiatura" pluriarticolata (Schmitz parlerebbe di fatti, programmi e problemi), dotata di un valore vincolante più (fenomenologicamente) oggettivo che soggettivo e caratterizzata da un'impressività ora tacita ora eloquente. In quanto *pervasive quality* (Dewey) l'atmosfera è, in breve, la qualità specifica (terziaria, emozionale) della situazione "in cui" ci imbattiamo e "da cui", specialmente in ciò favoriti da una certa stanchezza (proprio-corporea), siamo pervasi ben prima che essa, teleologicamente, assuma una più precisa organicità.

Opponendo, nella situazione prototipica, una resistenza (affettiva) alle nostre inclinazioni proiettive, l'atmosfera funge a tutti gli effetti da vincolo quasi-cosale. Un'atmosfera d'intensa eccitazione, ad esempio, essendo uno spazio – come vedremo, indivisibile e privo di confini in senso stretto (tanto più se *fiat*) – pervaso da una tensione che non "vuole" scaricarsi ("c'è qualcosa nell'aria!") e di cui constatiamo agevolmente l'effetto sul nostro stesso corpo, è appunto un vincolo proprio-corporeo e affettivo (preriflessivo) a noi "esterno". In fondo, non esistono situazioni prive di una carica atmosferica, certo diversa per intensità e probabilmente tanto più potente quanto meno "analizzata" ed esplicitata. Non è quindi esagerato affermare che l'atmosfericità equivale alla nostra inaggirabile e caotica situazionalità: quasi fossero "nicchie" sopravvenienti espressivo-qualitative in prima istanza niente affatto sollecitate dal soggetto percipiente ("paesaggi" in un senso particolare)<sup>14</sup>, le atmosfere ci "prescrivono" questo o quel contegno (emozionale, motorio e finanche cognitivo), integrando così, alla stregua di vincoli patici e sintesi passive, i più tradizionali vincoli biologici, esistenziali, culturali, e rendendo possibile, ben "prima" dell'intervento dell'area corticale (elaborazione cognitiva *strictu sensu*), un esonero (proprio à la Gehlen) rispetto alla condizione astratta, altrimenti paralizzante, dell'onnipossibilità.

### 3. L'atmosfera è una quasi-cosa

Anziché analizzare in dettaglio la tipologia delle esperienze atmosferiche e i loro eventuali generatori<sup>15</sup>, tematizziamo ora l'eterodossa natura ontologica e quasi-cosale delle atmosfere. Le "sentiamo", ne parliamo, le descriviamo, le collochiamo nello spazio: sono, dunque, quanto meno delle quasi-cose, il cui ruolo nella vita percettiva è stato fatalmente sottovalutato dall'ontologia cosale tradizionale, cieca per tutto ciò che non sia una cosa, una proprietà (linguisticamente: un soggetto o un predicato) o quanto meno una costellazione di entità discrete.

14 Cfr. T. Griffero, *Paesaggi e atmosfere. Ontologia ed esperienza estetica della natura*, in «Rivista di estetica», *Paesaggio* (a cura di M. Di Monte), n.s. XLV, 29, 2005, pp.7-40.

15 Cfr. G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena*, cit.

Un'estetica delle atmosfere dovrebbe, al contrario, prestare attenzione non più e non tanto a enti conchiusi e discreti, bensì a entità effimere e spesso intermittenti, che, a differenza appunto delle cose in senso proprio, *compaiono e spariscono, senza che ci si possa sensatamente domandare dove e in che modo siano esistite nel frattempo*. A quasi-cose, inoltre, che *non sono le cause dell'influsso, piuttosto l'influsso stesso*, sono cioè, in quanto coincidenza di causa e azione stessa, "estasi" delle cose stesse<sup>16</sup>, potremmo forse anche dire i loro "punti di vista"<sup>17</sup>, irriducibili a espressione di un interno (che qui non esiste affatto) e in ciò analoghi semmai a potenze demoniche indipendenti dalla nostra volontà, che sia il "numinoso"<sup>18</sup> che aleggia intorno a templi e monumenti, contagiando proprio-corporalmente gli astanti, o il colore non superficiale e pellicolare ma atmosferico, appunto, perché diffuso intorno ai suoi portatori<sup>19</sup>. Le atmosfere – per proseguire – *non sono affatto delle proprietà dell'oggetto* (di quale poi?), bensì qualità che le cose o gli eventi non "hanno", ma nella cui manifestazione in certo qual modo si esauriscono (come il vento si esaurisce nel soffiare), modi-di-essere pervasivi<sup>20</sup> che generano lo spazio affettivo in cui (letteralmente) ci imbattiamo. Pur quasi-oggettive, esse sono un "tra", reso possibile dalla co-presenza (corporea ma anche sociale e simbolica) di soggetto e oggetto, la quale però, a rigore, è anteriore alla distinzione stessa tra soggetto e oggetto (pena una ricaduta nel dualismo aborrito); sono cioè un "frammezzo" inteso, un po' come quell'"intervallo" (*ma*) che la *forma mentis* giapponese sovraordina alle cose che separa e considera la condizione di possibilità di qualsiasi rapporto io/mondo<sup>21</sup>, trattandosi di una relazione autonoma dai suoi relati e in certo qual senso più originaria. *Emendabili solo entro il senso comune* per la loro costituzionale vaghezza (*de re* oltre che *de dicto*, quindi), per una vaghezza che non ne è un deficit ma una ricchezza, e la cui petulante pretesa di messa a fuoco, anzi, suonerebbe probabilmente patologica, le atmosfere sono solo relativamente penetrabili sotto il profilo epistemico, né surrogabili, senza *diminutio*, da una precisazione del polo oggettuale di grana più fine, situandosi, a ben vedere, ogni loro possibile revisione sul medesimo piano percettivo (che sia per l'alterazione della condizione ottimale, per la fine dell'occlusione che, soltanto, rendeva possibile quella percezione atmosferica, ecc.)<sup>22</sup>. E tuttavia *devono pur avere una qualche identità* (evidente anche come traccia mnestica), visto che, mentre è inverosimile sbagliarsi nel percepirle – rispetto a quale "realtà"? si darà forse un dover-essere della percezione atmosferica? magari un'atmosfera idealtipica? –, ci si può certamente sbagliare nel generarle: l'umbratilità autunnale di un bosco, ad esempio, non può assolutamente esprimere un'atmosfera euforica, così come l'ufficio *open space*, nato forse per favorire la socializzazione e l'eguaglianza, suscita al contrario

16 *Ibidem*.

17 T. Griffero, *Corpi e atmosfere: il "punto di vista" delle cose*, in A. Somaini (a cura di), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita & Pensiero, Milano 2005, pp. 283-317.

18 R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1989<sup>3</sup>.

19 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, pp. 353 e 417.

20 W. Metzger, *I fondamenti della psicologia della Gestalt* (1941), Giunti-Barbèra, Firenze 1971, pp. 77-78.

21 M. Hauskeller, *Atmosphären erleben*, cit., p. 32.

22 T. Griffero, *Paesaggi e atmosfere*, cit., pp. 24-25.

un plumbeo clima di eterocontrollo e di assenza della *privacy*. Proprio la loro possibile produzione intenzionale dimostra, infine, che, *pur esistendo in senso proprio solo in atto, come fenomeni (o atti) puri, dati dalla perfetta coincidenza di esistenza e apparizione (ritenzione e protenzione incluse, ovviamente), sul piano del discorso esistono però anche sicuramente come stati potenziali*. Un po' come l'arcobaleno, fenomenicamente esistente senza essere un oggetto materiale né occupare una posizione spaziale quantificabile, un'atmosfera esiste solo nel suo apparire, a differenza degli oggetti propriamente detti, le cui qualità sono pensabili anche in assenza di percezione.

Ora, se per un verso non ha quindi senso parlare di un'atmosfera opprimente che non opprimesse nessuno<sup>23</sup> per l'altro è senz'altro possibile progettare l'effetto atmosferico, e quindi pensarlo, con relativa certezza statistica, sul piano della pianificazione controfattuale. La progettabilità di atmosfere, quello che Böhme chiama a giusto titolo "lavoro estetico", conta infatti proprio sulla *relativa intersoggettività intermodale* dell'atmosferico. Sul fatto cioè che, pur tra molteplici sfumature e risposte idiosincratiche, l'atmosfera di un funerale, ad esempio, è per tutti anzitutto di cordoglio e di malinconia, ed è producibile tramite sinestisie – la cui regolarità e originarietà sono misconosciute a causa della riduzione scientifica dell'esperienza quotidiana<sup>24</sup> – oltre che con modalità diverse ma equiespressive. L'analogia, ad esempio, tra freddezza cromatica e freddezza sonora, luminosa, d'arredamento, ecc., deriva infatti non tanto da una banale lessicalizzazione della metafora ("freddezza"), quanto dalla condivisione di qualità sensibili non organicamente mediate<sup>25</sup>. Che siano perduranti o transienti, più determinate di quanto si creda da confini (*bona fide* o *fiat*) o strettamente occasionali (l'atmosfera suscitata da un passo felpato, ad esempio, è inquietante solo in un *thriller*), ciò che ci preme qui sottolineare è che, se la forma in cui si percepiscono le atmosfere è almeno in parte soggetto-dipendente, il loro assetto oggettuale è invece quasi del tutto indifferente a ciò che ne pensiamo. Lo dimostra il fatto, banalissimo ma non per questo sottovalutabile, che con la sparizione e perfino solo con l'occlusione di alcuni degli enti percepiti l'atmosfera cessa del tutto di esistere.

#### 4. Le atmosfere ci riportano al V secolo a.C.?

Non so se tutto cominci davvero in Grecia nella seconda metà del V secolo a.C. ma è senza dubbio suggestivo collocarvi l'avvento della "carriera" dell'astrazione, intesa come riduzionismo e introiezione (dei sentimenti), nella fattispecie – e per quello che ci riguarda – come il duplice processo per cui il soggetto s'illude di controllare sia il mondo esterno, debitamente ridotto a classificazione quantitativa, sia il mondo interno, a sua volta preventivamente ridotto a sentimenti soggettivi in larga parte controllabili. Questa, notoriamente, è la posizione di Hermann Schmitz<sup>26</sup>, impegnato a descrivere (e a stigmatizzare) come la civiltà

23 M. Hauskeller, *Atmosphären erleben*, cit., p. 14. Cfr. anche G. Böhme, *Atmosphäre, estasi, messe in scena*, cit., *passim*.

24 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 308.

25 T. Griffero, *Atmosfera: non metafore ma quasi-cose*, in E. Gagliasso/G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Franco Angeli, Milano 2010.

26 H. Schmitz, *System der Philosophie*, 10 voll., Bouvier, Bonn 1964-1980.

occidentale abbia ridotto (oltre tutto, illusoriamente) i sentimenti, sentiti in precedenza come delle potenze spaziali esterne, che divampano in modo abissale e in-fondato, a delle pure e semplici forze psicologiche interne, per definizione almeno relativamente governabili<sup>27</sup>. Postulando l'esistenza di sentimenti spazializzati, voluminosi ma predimensionali, influenti sul soggetto ma sovraperpersonali, si promuove allora, se non il rovesciamento, quanto meno la problematizzazione del paradigma astrattivo e anti-patico egemonico in Occidente (a partire dall'*Odissea*), da cui discendono l'errore proiettivistico (il mondo avrebbe sentimenti solo perché noi glieli conferiamo!), quello introiezionistico (l'internalizzazione e segregazione dell'intera sfera sentimentale in una sfera interna finzionale come la psiche) e, fatalmente, l'impossibilità di spiegare come dall'interno si possa poi uscire e accedere al mondo (è, in fondo, la storia epica del dualismo postcartesiano e delle sue insoddisfacenti soluzioni).

Non poi molto diversi da «case e alberi», cioè «non più soggettivi di quanto lo siano le strade maestre, solo meno facili da fissare»<sup>28</sup>, i sentimenti come atmosfere si manifesterebbero nello spazio (la «quiete prima della tempesta», la «febbre della ribalta», le atmosfere religiose, il fascino erotico irradiato da una persona, il carattere *friendly* di una certa grafica informatica, il rustico «calore» di un manufatto di legno anziché d'acciaio, ecc.) indipendentemente da qualsiasi struttura intenzionale, erroneamente universalizzata dall'ortodossia fenomenologica, dando questa o quella tonalità affettiva al nostro rapporto col mondo, detto altrimenti alla nostra comunicazione proprio-corporea con enti ed eventi esterni.

##### 5. *L'atmosfera è un sentimento effuso nello spazio (vissuto)*

In quanto, come si è detto, sentimenti effusi nello spazio, le atmosfere chiamano in causa ovviamente uno spazio non fisico-geometrico ma vissuto, e cioè un concetto che, dopo una promettente carriera filosofica nella prima metà del Novecento, è oggi nuovamente in auge nelle scienze sociali (*spatial turn*), interessate al tipo di esperienza dello spazio che facciamo nel «mondo della vita». Un'esperienza, cioè, a cui la geometria piana si rivela del tutto inadeguata, incapace di giustificare, ad esempio, l'ampiezza non solo metaforica del silenzio domenicale o l'angustia di una camera (magari metricamente identica a un'altra, sentita però come più ariosa), l'ingente differenza tra lo spazio denso di salienze direzionali in cui si muove il danzatore e quello anòdino di chi attraversa senza motivo la medesima pista da ballo, la diversa estensione di un tragitto per chi passeggia annoiato o per chi ha fretta di arrivare in un luogo ben preciso, ma anche, banalmente, per chi va e chi torna. Proprio questo «senso» extradimensionale e non epistemico dello spazio, contrapposto allo spazio «fisico» fatto di luoghi e distanze misurabili e di un'astratta uniformità (isotropia e tridimensionalità euclidea) nel suo rivendicare un'"assolutezza" e "irreversibilità" legate al corpo vivo (sopra/sotto, destra/sinistra, alto/basso) e/o al nostro agire, come rilevato, seppure con tutte le differenze del caso, in ambito fenomenologico-psicopatologico (Heidegger, Binswanger, Minkowski, Straus, Dürckheim) e poi in quello antropologico-esistenzialistico (Merleau-Ponty, Bachelard, Bollnow). Insomma, è solo perché l'uomo ha uno spazio vissuto che ha

27 T. Griffero, *Fuori tutto! Le emozioni come atmosfere*, in «Fata Morgana», IV, 12, 2010, pp. 19-26.

28 H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III.2, *Der Gefühlsraum*, cit., p. 87.

senso dire che lo spazio manca, che lo si pretende, che se ne ha bisogno, che se ne lamenta perfino l'eccesso, cercando sicurezza nell'angustia, che lo si può avere o non avere, che lo si può "fare" (creando dunque un vuoto prima assente), essendone psicosociali e relativamente indipendenti dall'ontologia fisica sia la genesi sia gli effetti. In breve, l'uomo non si trova "nello" spazio come in un grande contenitore, ossia in un sistema invariabile di riferimento di cose e luoghi reciprocamente definiti da posizione e distanza – la cui utilità pragmatica, ovviamente, nessuno qui disconosce – ma genera "spazi" sempre emozionalmente qualificati, ossia atmosferici. È in nome di questi spazi vissuti predimensionali (Schmitz) che si può affermare che, «oltre alla distanza fisica o geometrica che esiste tra me e tutte le cose, una distanza vissuta mi collega alle cose che contano ed esistono per me e le collega tra di esse. Questa distanza misura in ogni momento l'«ampiezza» della mia vita»<sup>29</sup>. Di qui una diversa "percezione" dello spazio da parte di generazioni, etnie, sessi, culture, diversi, ma anche una sorta di polidemonismo degli spazi, basato cioè, secondo Klages, sulle molteplici possibili "immagini" o anime elementari" (anche prebiotiche) dei luoghi.

Per lo spirito ancorato alla vita si danno innanzitutto tanti spazi e tanti tempi quante sono le immagini di cui è possibile fare un'esperienza vissuta in senso spazio-temporale: dunque non soltanto uno spazio notturno accanto a uno diurno, uno spazio domestico accanto a uno celeste, lo spazio di un bosco accanto a quello di un tempio, un est, un sud, un ovest, un nord, bensì, eventualmente, tanti spazi della casa quante sono le case, e infine ancora tanti spazi della casa quanto sono gli attimi dell'interiorizzazione della manifestazione spaziale attraverso cui la casa assume forma<sup>30</sup>.

Ora, è qui naturalmente impossibile anche solo abbozzare la storia (filosofica) dello spazio vissuto<sup>31</sup>. Ci basterà mutuare la suggestiva (salutarmente controintuitiva!) rettifica neofenomenologica della concezione spaziale dominante nella cultura occidentale (il *topos* o luogo come ambito circoscritto da corpi in Aristotele e lo *spatium* metrico in Cartesio) per avere gli elementi necessari per comprendere quale spazialità spetti all'atmosfera. Tre sono, verosimilmente, i livelli, normalmente integrati nella vita adulta, dell'esperienza dello spazio<sup>32</sup>, e cioè a) lo *spazio locale* (*Ortsraum*), fondato su dimensioni geometriche relative (superfici, punti, distanze reversibili) e prive di un loro "carattere", b) lo *spazio direzionale* (*Richtungsraum*), pregeometrico e dominato da una motricità fondata non sulla traslazione locale ma sulla dinamica irreversibile di angustia e vastità e sulla comunicazione proprio-corporea con l'ambiente circostante (dove le suggestioni cinetiche e le impressioni sinestesiche), infine, più originariamente, c) lo *spazio privo di superfici e predimensionale della vastità* (*Weiteraum*) in quanto luogo «della presenza primitiva»<sup>33</sup> e a priori extradimensionale dell'intero sentire proprio-corporeo. Rientrano in questo spazio della vastità, del quale lo spazio locale e direzionale non sono in definitiva che variazioni successive, lo spazio "climatico" e quello sonoro, lo spazio olfattivo e quello del silenzio, quello dell'acqua per chi nuota e quello "assoluto" delle "isole" del corpo-proprio, quello del vuoto e quello dell'estasi, ma soprattutto

29 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 375.

30 L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 voll., Barth, Leipzig 1929-32, vol. 3, p. 1263.

31 Per un primo approccio cfr. T. Griffero, *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. Di Monte/M. Rotili (a cura di), *Spazio fisico/Spazio vissuto* (Sensibilia 3-2009), Mimesis, Milano 2010, pp. 207-239.

32 Per una sintesi cfr. H. Schmitz, *Situationen und Konstellationen*, cit., pp. 186-204.

33 Id., *Der unerschöpfliche Gegenstand*, cit., p. 280.

lo spazio del sentimento con le sue voluminosità del tutto peculiari. Prestando ora attenzione a questi spazi solo dal punto di vista atmosferologico, potremmo dire che, se allo spazio della vastità corrispondono a) atmosfere prive di confini come gli stati d'animo puri, da cui derivano estensioni piene (soddisfazione) o vuote (disperazione) del corpo proprio, allo spazio direzionale corrispondono, invece, b) atmosfere vettoriali come le emozioni (unilaterali o onnilaterali, centrifughe o centripete, ecc.), alle cui terminazioni "centrate" in un oggetto, tra l'altro, si deve l'apparente intenzionalità, e allo spazio locale, infine, corrispondono c) le atmosfere che, in questo o quell'oggetto, trovano il loro punto di condensazione o di ancoraggio (per usare la terminologia di Metzger). Se ne può dunque concludere che vi sono tanti tipi di atmosfere quanti sono i generi di spazialità.

#### 6. *Problematizzando (fenomenologicamente)*

Proviamo, infine, a esemplificare e insieme a complicare la casistica atmosferica<sup>34</sup>.

a) È possibile, infatti, anzitutto che l'atmosfera di un certo ambiente ri-orienti completamente la situazione emotiva in cui mi trovo quando vi faccio il mio ingresso, risultando, pertanto, del tutto refrattaria a qualsiasi (più o meno consapevole) tentativo di adattamento proiettivo compiuto dal soggetto. Può accadere, cioè, che io percepisca proprio quell'atmosfera come oggettivamente data e non possa non condividerla.

b) Ma può accadere anche che io percepisca e comprenda l'atmosfera effusa in un certo spazio, che anzi la possa definire, e forse perfino descrivere ad altri, indipendentemente da concetti stabili, senza peraltro sentirmene davvero toccato: è come se, per così dire, la "leggessi" nell'aspetto fenomenico-fisiognomico degli altri e/o delle cose, ne riconoscessi la radice "oggettiva" e le condizioni di possibilità, senza però condividerla (né esservi costretto), nel senso che un paesaggio autunnale avvolto nella nebbia *dovrebbe* incutere malinconia, anche se, per ragioni che non è qui il caso di precisare, ciò potrebbe non valere *hic et nunc* per me.

c) È poi possibile, naturalmente, anche che il mio stato emotivo sia talmente prorompente da impedirmi finanche la rilevazione sensoriale-affettiva dell'atmosfera distonica ivi presente: di qui l'eventualità che ci si possa trovare in una situazione di inadeguatezza "emozionale", fonte per se stessi per gli altri di grande imbarazzo (come quando si arriva euforici in un gruppo che sta invece vivendo un dramma), che ci si senta e si venga sentiti come "fuori posto", magari anche solo perché si è culturalmente estranei al modo in cui un certo gruppo sociale esprime e irradia intorno a sé certi sentimenti.

d) Ma non è neppure escluso che, viceversa, io possa anche trasformare l'atmosfera presente, modificando via via, ad esempio, l'umore degli astanti in forza dell'atmosfera che mi circonda e che (involontariamente) irradio nello spazio emozionale cui accedo: un'atmosfera – perché no – suggeritami, eventualmente, da quello stesso spazio emozionale che esercita sugli altri un effetto atmosferico diverso se non addirittura opposto.

e) È poi possibile "sentire" una certa atmosfera in modo del tutto idiosincratico: posso ben percepire un'aria di tristezza, per ragioni tutte mie, anche in un cielo limpido e sereno,

34 M. Hauskeller, *Atmosphären erleben*, cit.; T. Griffero, *Atmosferologia*, cit.

ricavare un'atmosfera tesa se non opprimente dal riso dei bambini, ecc.

f) Posso poi percepire una certa atmosfera irradiata da una persona, anche quando non la provi in alcun modo la persona che appunto la irradia (è quello che, prototipicamente, si esprime dicendo che “ci si vergogna di e/o per un altro”). Il che implica, ancora una volta, che il percipiente non è necessariamente colpito da un sentimento (il quale, piuttosto, coincide con questo suo essere-colpito), oppure che si può provare un'atmosfera per interposta persona, sentendo in certo qual modo ciò che “dovrebbe” normalmente sentire lui.

g) Un ulteriore problema, non necessariamente indulgente nei confronti del proiettivismo, riguarda la possibilità di distinguere tra cose e situazioni alle quali inerisce in modo relativamente costante la capacità di suscitare certe atmosfere, e cose e situazioni che, invece, se ne fanno carico occasionalmente, a seconda cioè sia della costellazione di cui entrano a far parte, sia dello stato d'animo di chi le considera: anche una situazione festosa può irradiare un'atmosfera sinistra, ad esempio se risulta in contrasto con lo stato d'animo che, per questa o quella ragione, la compagnia *dovrebbe* avere; un paesaggio circufuso da un'atmosfera idilliaca cessa di essere tale (le atmosfere sono dunque, almeno in parte, cognitivamente penetrabili!) quando, ad esempio, pur senza che ne mutino le componenti percepite, vi vediamo l'esito di operazioni artificiali e magari eticamente riprovevoli.

La casistica – non è difficile immaginarlo – potrebbe risultare anche più complicata. Ma quel che ci interessa mostrare, pur sfuggendo alla tentazione di una totale reificazione delle atmosfere, è che esse non sono totalmente riconducibili alla proiezione del soggetto, che, anzi, sono tanto resistenti alle nostre interpretazioni da avere la meglio sul nostro stato d'animo. Questa loro quasi-oggettività è ulteriormente e definitivamente provata dall'esistenza di professioni impegnate appunto nella creazione di atmosfere (scenografia, progettazione d'eventi, allestimento museale, arredamento d'interni, architettura, urbanistica, luminotecnica, ecc.) attraverso la manipolazione di stimoli fisici e psicologici e la valutazione statistico-ipotesica dei loro effetti, dall'esistenza, cioè, di una vera e propria “competenza” atmosferica.

### 7. Inflazionismo ontologico

“Ecologicamente” oggettive, ossia sopravvenienti rispetto a certe proprietà fisiche – che devono pure avere qualcosa che favorisce, promuove e suggerisce proprio quella (e non un'altra) tonalità emotiva –, ma vincolate nel loro passare all’“atto” alla presenza di un percipiente, le atmosfere determinano a tergo tutta la nostra vita, influenzando più di quanto non si voglia ammettere anche gli strati più coscienti e intenzionali. Si tratterà dunque, nel promuovere un'atmosfera, di reagire inflazionisticamente a ogni parsimonia ontologica con la valorizzazione del qualitativo e del fluido, dell'indeterminato e dell'effimero, ossia di tutto ciò che, appunto perché ritenuto tradizionalmente elusivo (buchi, ombre, nuvole, vuoto, onde, fantasmi percettivi estesi ancorché immateriali, fumi, atmosfere appunto, ecc.), ci pare meritevole del massimo interesse estetico-fenomenologico. Scontato ci pare qui l'insuccesso di ogni strategia riduzionista: che sia radicalmente eliminativista, volta cioè a escludere il *prius* atmosferico dal catalogo ontologico fondamentale attraverso riformulazioni strettamente fisicaliste e pertanto costretta a considerare i precisissimi meccanismi che presiedono alle esperienze vitali involontarie un millenario inganno collettivo, oppure disposizionalista

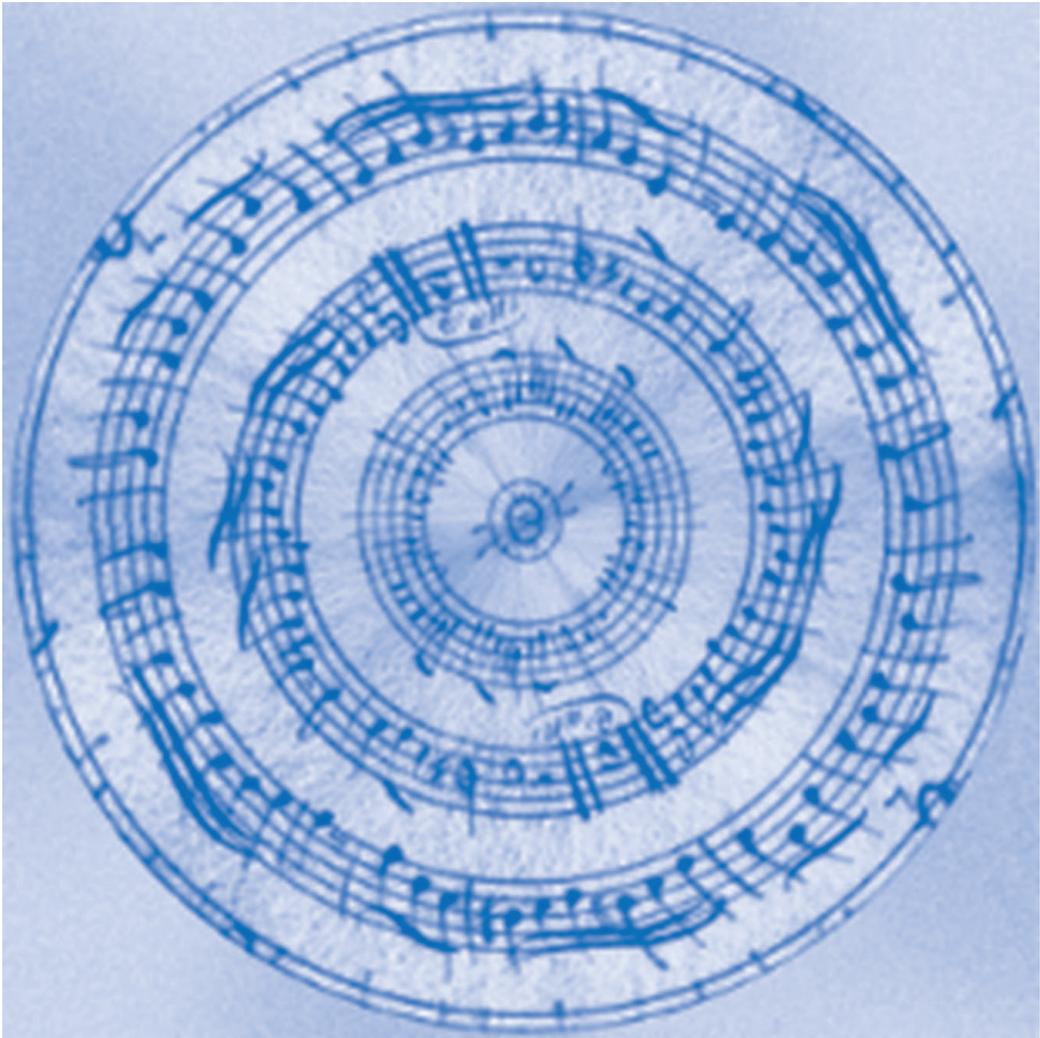
(eccezion fatta per le professioni atmosferiche, infatti, noi percepiamo propriamente le atmosfere solo in atto), o anche solo linguistica, se non altro perché il linguaggio, proprio come qualità quasicosale del mondo-ambiente, è a sua volta appunto uno straordinario generatore di atmosfere.

L'esclusione delle atmosfere da un catalogo ontologico ragionevole sarebbe, in ultima analisi, un "lusso" che l'essere umano non può permettersi, non potendo quasi mai la vita attendere la traduzione dell'intuitività affettiva sul piano più neutrale della cognitività apofantica e dell'ordinamento reista. E tanto più se fosse vero che è all'atmosfera che lo avvolge che ogni pensiero (perfino un sillogismo) deve in ultima analisi la sua forza persuasiva (su chi lo pensa e sugli altri). Come altre entità ontologicamente "eretiche", anche le atmosfere possono, quindi, dirsi degli individui (quasi-cose, se si vuole)<sup>35</sup> particolari, delle entità superficiali, certamente parassitarie rispetto agli oggetti e alle loro costellazioni ambientali, ma non per questo meno influenti sulla nostra vita nel loro indispensabile segnalare non tanto *dove* o *che cosa* ma *come* l'uomo vive. E "competenza" atmosferica – sarà il caso di segnalarlo in conclusione – non significa certo solo abilità nella produzione di situazioni esteticamente valide, bensì anche sempre educazione alla comprensione consapevole delle più svariate manipolazioni emozionali cui si è sottoposti, a maggior ragione in una società orientata non più al valore d'uso o di scambio ma al valore di messa-in-scena<sup>36</sup>. Da una matura atmosferologia viene cioè anche la capacità di prendere le distanze dalle atmosfere (ad esempio stigmatizzando l'"estetizzazione della politica") e di fornire una valutazione critica dei meccanismi di suggestione su cui conta tutto quello che ci viene "venduto" (merci o programmi politici, non fa differenza): lungi dal risolversi in un'acritica e un po' masochista apologia dell'esistente, complice della massiccia odierna colonizzazione dei sentimenti, l'atmosferologia insegna piuttosto i rudimenti di una più matura forma di immunizzazione.

---

35 T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

36 G. Böhme, *Atmosphäre*, cit. e Id., *Atmosphäre, estasi, messe in scena*, cit.



---

Elio Matassi

## MUSICA DELL'ANIMA O MUSICA DEL COSMO?

**ABSTRACT:** *Music of the Soul or Music of the Cosmos?*

The article aims to briefly review the concept of music as Bloch typical size of the subject, authentic objectification of his inner life, highlighting the deep fracture opened by the Blochian position compared to the traditional interpretation of music as a Keplerian-Pythagorean harmony imprinted by God to the cosmos, which is the origin of the perhaps best-known theories of Schopenhauer (music playing the essence of the world) and Schelling (music expression of the eternal movement of the heavenly bodies).

**Key words:** Music, Bloch, Interiority, Subject, Utopia

Quando Ernst Bloch tenta di ricostruire la genesi della musica è molto perentorio al riguardo: essa infatti cominciò a fiorire quando vennero meno le condizioni pregiudiziali che, secondo Walter Benjamin, esaltano la componente dello *Schein*, ostacolando l'apertura di un mondo diverso e alternativo: la vista, la chiarezza, la visibilità e le tracce di Dio in esso.

Per queste ragioni la musica è l'arte *spätteste* (la più tarda) ed erede stessa della *Sichtbarkeit* (visibilità), co-appartenendo all'etica, alla metafisica dell'interiorità, a una filosofia della storia che dovranno essere commensurabili a quella che viene definita «metafisica del presagio e dell'utopia»<sup>1</sup>, presumendo un nuovo concetto di musica insieme ad una nuova dottrina dell'oggetto.

Devono comunque essere rispettate fino in fondo almeno due discriminanti: a) una teoria dell'ascolto, che deve mettere al centro dell'attenzione non l'intenditore o la semplice analisi formale ma l'ascoltatore, ponendo come fine della musica «l'interiorità di chi ascoltando incontra se stesso, il suono formato come semplice aurea dell'ascoltatore [...]»<sup>2</sup>; b) la forma musicale non potrà essere considerata alla stregua di un modello infrangibile, autosufficiente; essa sottenderà invece una ben precisa estetica metafisica, postulando un nuovo Io, «l'Io commosso del presentimento e della commozione», per salvare e rafforzare il turbamento e fare in modo che siano compresi adeguatamente «l'a-che-scopo e l'esito spirituale della musica – un'unica risonante storia di eretici»<sup>3</sup>.

La conclusione stringente non potrà che risultare la seguente: solo in questo momento si

---

1 «Metaphysik von Ahnung und Utopie». E. Bloch, *Geist der Utopie*, zweite Fassung, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 199; tr. it. a cura di V. Bertolino, La Nuova Italia, Firenze 1983, p. 196.

2 «[...] das Innere alles sich entgegen Hörenden, den gestalteten Klang als bloße Aura des sich wieder antreffenden Zuhörers». Ivi, p. 198; tr. it. cit., p. 196.

3 «[...] das genau berührte Ich der Ahnung und Versammlung». *Ibidem*.

manifestano «il richiamo e l'ascolto, la violenza del tempo e la gigantesca strategia, il gridare e il bussare, il battere, la chiarezza dell'ascolto che nasce senza nomee, la nascita del nocciolo di tutte le cose, nascita affannosa sul focolare della musica»<sup>4</sup>.

Su questo sfondo possono essere inquadrati le quattro grandi gerarchie contrappuntistiche, ognuna delle quali contempla una relazione costitutiva con le *metaphysischen-ethischen Ichsphären* (sfere etico-metafisiche dell'io), nesso non facilmente dimostrabile, ma contemplabile con l'ausilio dell'ascolto e della creatività.

In primo luogo Mozart, ossia la greicità, la dimensione classica, cui corrisponde «il piccolo io profano», il contrappunto attico, la «gioia pagana, anima-sentimento cosciente di sé, grado dell'io in forma di gioco»<sup>5</sup>. In secondo luogo Bach, ossia la dimensione medioevale, cui corrisponde «il piccolo io spirituale» – definibile anche come «vaso di rubino della musica, contrappunto architettonico» – rappresenterà «il grado dell'io in forma di fede»<sup>6</sup>. In terzo luogo, Beethoven e Wagner, il cui *pendant* è il «grande io terreno e luciferico» (*das große weltliche, luziferische Ich*), sono maestri del contrappunto drammatico e della tempesta verso l'intimo ed ultimo cielo. Anche questo terzo stadio è solo propedeutico al «grande io spirituale» (*große geistliche Ich*) ed ai gradi superiori dell'essere-uomo.

La musica a venire, che sarà completamente giunta alla meta, dovrà possedere alcune peculiarità di fondo: non essere “rappresentabile” ed inoltre avere la capacità di concentrare «[...] il contrappunto della successione nella simultaneità di un'affermazione»<sup>7</sup>.

Anche Bloch, come del resto già Rosenzweig, Benjamin e Adorno, torna a distinguere tra “suono”, come momento tipico della musica, e colore, o pietra, che sono invece peculiari delle arti visive, figurative, rappresentative: «Il colore è ancora strettamente legato alla cosa ed insieme a questa può quindi essere svuotato del suo spirito senza dire nulla: così nel bronzo che risuona traboccano tintinnii e rimbombi che non restano una caratteristica del bronzo ma se ne staccano come nuovo attributo umano; i mezzi con cui ci ascoltiamo e percepiamo sono quindi più vicini allo spirito di quanto non siano il colore e la pietra o la problematica nostalgia di Dio di questa materia divenuta non categoriale»<sup>8</sup>. Solo il suono, definito genialmente come «enigma della sensibilità» (*Rätsel der Sinnlichkeit*), poggiando esclusivamente sull'«aureo fondamento della latenza ricettiva degli uomini», è abbastanza vuoto di mondo ed è sufficientemente fenomenico per il *Finis*, da essere il portatore materiale, come del resto l'espressione *metafisica*, del compimento della percezione mistica.

Anche se questa interpretazione del suono non comporta affatto, secondo Bloch, la compromissione del suono naturale con una parte già in sé metafisica o anche semplicemente

4 «[...] das Rufen und Hören [...] Gewalt der Zeit und riesenhafte Strategie, Schreien, Klopfen, Pochen, namenlos herausdämmerndes Hellören und Geburt des Kerns, des klanghaften, noch nicht seienden, unernannten Kerns aller Dinge». Ivi, p. 199; tr. it. cit., p. 196.

5 «[...] das kleine weltliche Ich [...] der attische Kontrapunkt, die heidnische Freude, die sich bewusste oder Gefühlsseele, die spielförmige Stufe des Ich». Ivi, p. 181; tr. it., cit., p. 179.

6 «[...] das kleine geistliche Ich [...] ein Rubinglas von Musik, der architektonische Kontrapunkt [...] die glaubensförmige Stufe des Ich». *Ibidem*.

7 «[...] den Kontrapunkt des Nacheinander zu der Gleichzeitigkeit einer Aussage». *Ibidem*.

8 Ivi, p. 186; tr. it. cit., p. 184. Sul nesso di *Hören und Sehen* negli scritti del Nuovo Testamento e sul significato del *Rufs* come di un simbolo fondamentale del pensiero apocalittico-gnostico ha scritto pagine decisive J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, Berlin 1947, p. 30.

con un'*enclave* dell'anima nella natura, non si può confondere una concezione del suono per così dire "immateriale", la più idonea per constatare paradossalmente il "materiale" di ciò che significa Dio, con la teoria astronomica della musica, concettualizzata definitivamente da Keplero.

Quello che manca in questa visione è l'approdo all'interiorità umana, soffocata e annullata dal dominio dell'astronomia, dal simbolismo dei numeri e degli strumenti e dalla mistica astrale. Versioni in apparenza più "moderne" di questa arcaica concezione sono le filosofie della musica di Schopenhauer e di Schelling; nel primo caso il legame trascendente oggettivo della musica ha come fine il cosmo. L'uomo non è infatti vertice della natura (precisa lucidamente Bloch), bensì l'oggettivazione più forte, più meridiana e più luminosa della volontà e in quanto tale è appunto chiamata a discutere l'apparenza dell'individuazione dinanzi alla natura del tutto<sup>9</sup>.

A prevalere è una prospettiva, per così dire, cosmico-oggettuale che riduce il ruolo del soggetto a quello di una semplice marionetta. Non vi è nulla di più oscuro dell'«ineffabile intimo della musica», nulla di meno concettualizzabile della profonda sua sapienza, quasi un linguaggio incomprensibile alla ragione, che tuttavia Schopenhauer presume di aver compiutamente decifrato. Altrettanto fuorviante è la filosofia della musica schellinghiana, modellata sulla grande tradizione pitagorico-kepleriana: «per Schelling l'oro musicale è tutto sepolto nel numero sette e quando la sua filosofia dell'arte entra in rapporto con la musica trionfa completamente il pitagorismo kepleriano, al punto che il luogo di deduzione della musica è costituito nel modo più diretto da Pitagora e dallo stesso Egitto»<sup>10</sup>.

Secondo Schelling la musica non è altro che allusione all'architettura, la quale d'altra parte è «musica coagulata», diventa così molto facile «per il filosofo rovinare la musica greca che valuta come melodia in sé e per sé e la pone quindi in relazione con l'ordinato mondo dei pianeti; detesta invece la musica moderna che definisce armonia confusa e aritmica, riducendola al mondo centrifugo delle comete»<sup>11</sup>. Per Bloch è questa una visione completamente errata, come se *al limite* la stessa anima cristiana, quest'anima assolutamente musicale, non si fosse ancora ridestata, come se «i fuochi e le lampade del nostro anelito e del nostro lavoro non avessero arso e squarciato la cristallina volta degli astri e la parte più profonda del mondo si potesse ancora sempre considerare come la dimensione più obiettiva "di tipo compiutamente cosmico"»<sup>12</sup>. Nella *forma mentis* blochiana, invece, ogni obiettivazione deve avvenire "a partire dal soggetto", come ogni spazializzazione "a partire dalla temporalità" e la tensione prospettata dalla musica, anche come pura tensione materiale tra suoni, risulterebbe impossibile senza l'intenzione soggettiva. Il movimento temporale della musica, apparentemente esterno ed oggettivo, rende possibile l'avvicinamento empatico di quest'arte all'interiorità più di quanto possa avvenire in pittura e scultura. È questa la ragione di fondo del fatto che persiani, caldei, egiziani, greci e scolastici risultino completamente privi di una musica degna di nota, mentre agli uomini nuovi in luogo dell'antico regno delle immagini, in luogo dell'antica esuberanza senza patria, è stato donato "il canto di consolazione della musica".

9 E. Bloch, *Geist der Utopie*, zweite Fassung, cit., p. 188; tr. it., cit., p. 186.

10 Ivi, p. 189; tr.it., cit., p. 187.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

La struttura fondante rimane una concezione del suono priva di qualsiasi legame o relazione oggettuale, una concezione che conduce direttamente all'utopia: «[...] se ciò che “il suono” dice deriva da noi, in quanto noi ci introduciamo in esso e parliamo con la sua grande voce macatrompica, allora questo non è un sogno ma un solido anello di anime al quale nulla corrisponde perché nulla di esterno gli può corrispondere, perché la musica, essendo arte intimamente utopica, sta al di là in tutta la sua ampiezza di tutto quanto può essere provato sul piano empirico»<sup>13</sup>.

La musica porta a dissoluzione il primato della contemplazione, sostituendolo con quello dell'accensione, per questo i nuovi musicisti precederanno i nuovi profeti, «è alla musica che vogliamo destinare il primato di una realtà altrimenti indicibile, a questo nocciolo e germe, a questo riflesso della multiforme notte di morte e della vita eterna, a questa Gerico, a questa prima dimora della Terra Santa»<sup>14</sup>.

Come fu acutamente notato da uno dei recensori dell'epoca, Martersteig<sup>15</sup>, la musica è «la più immediata spinta, predestinata alla vittoria, a reinserire Dio nel mondo a cui è stato tolto il carattere divino»<sup>16</sup> e riesce pertanto ad avvicinare, a rendere commensurabile all'interiorità umana la presenza divina, introiettandola fino a farne una cosa propria: «Qui l'utopia è attestata con una prestazione propria della specie, qui diventa evidente con le verticalizzazioni di manifestazioni puramente psichiche e non vincolate alle leggi oggettive, che sono proprie della Metafisica immanente e con aspirazioni trascendenti»<sup>17</sup>.

La vocazione intrinsecamente utopica della musica comincia a emergere con chiarezza laddove Bloch riflette sul rapporto tra la fuga bachiana e la sinfonia beethoveniana come modelli ideali e trascendenti del contrappunto. Il nucleo centrale di queste due diverse forme musicali sta nella modalità di concepire la relazione tra il tema e la totalità della composizione: nella fuga il tema è solo entrata (*Eintritt*) e mai evento (*Ereignis*), solo pazienza (*Geduld*), mai inquietudine nel punto di arrivo (*Unruhe im Einschlag*): «Per quanto intimamente ricca e “fuggitiva”, la fuga è in complesso riposo, strutturazione, stratificazione e, *cum grano salis*, pensiero sociale medioevale in musica: non scoperta ansante di una verità ma accurato commentario di un dogma»<sup>18</sup>.

Nella Sonata erompono invece «il confuso, il ricco, il barocco anche esteriore come realtà esterna, come gotico aperto; in essa dominano libertà, persona, Lucifero [...]»<sup>19</sup>. La forza, che ispira questo cammino, «sottolinea con estremo vigore il vagante (*Schweifend*), il lontano (*Entfernt*) e l'alienato (*Entfremdt*) dell'evento insieme al desiderio del ritorno a casa nella

13 Ivi, p. 206; tr. it., p. 209.

14 Ivi, p. 208; tr. it., p. 211.

15 M. Martersteig, *Ernst Bloch 'Geist der Utopie'*, in «Zeitschrift für Bücherfreunde», Aprile-Maggio 1919.

16 «[...] der unmittelbarste und sieghaft prädestinierte Vorstoss der Seele, den Gott in die entgottete Welt wiederinzusetzen». Ivi, p. 22.

17 «Hier ist die Utopie untermuert durch die gegebene Leistung des Geschlechts, hier wird sie durchsichtig durch die Gipfelungen rein seelischer, an keine Objektsesetze gebundener Manifestationen der immanenten Metaphysik und tranzendenter Strebungen». *Ibidem*.

18 Ivi, p. 171; tr. it., p. 170.

19 «[...] das Wirre, Reiche, Barocke auch extern, als extern, als offene Gotik [...] Freiheit, Person, Luzifer regieren in ihr». *Ibidem*.

tonalità fondamentale»<sup>20</sup>. Inquietudine e sorpresa, libertà ed ansia di verità sono le prerogative etiche di questa nuova strategia musicale.

Impulso, stanchezza ed infelicità, andar-perduto, argomento e trionfo si susseguono in questa musica, dove ogni attrezzo per alzare e per saltare, apparentemente applicato solo dall'armonia ritmica, diventa superfluo dinanzi all'intimo beethoveniano e alla sua furente scissione, di fronte alla "fecondità dei due principi" che si sviluppano oggettivamente nella reazione dell'estraneo. Egli appende le gemme alla lampada perché fioriscano più rapidamente, ma neppure i famosi fiori fra i due abissi dell'adagio non sembrano molto naturali in questo maestro tanto poco paragonabile alle piante<sup>21</sup>.

Inquietudine tonale, combinazioni di frammenti tematici, avvincenti aumenti di tensione, ritorni alla tonalità principale prima «a bella posta evitata»: in ciò consiste la «cultura ritmica della tonica», o «contrappunto della successione», che «non pone *linea contra lineam* ma *complexum contra complexum*», e in questo orizzontalismo conservato e "storico" offre il contemporaneo, l'insieme, «la figura innalzata»<sup>22</sup>.

In questa «strategia che penetra negli uomini» si crea il nuovo, «qualcosa di diverso dalla semplice evoluzione». La tensione non viene generata dal tema, *caput mortuum*, bensì da qualcosa di ulteriore, da quell'«elemento diverso» che «non ha ancora nome, anche se si potrebbe approssimativamente definire come successione ricca di relazioni o come effetto di un contrappunto non più architettonico ma drammatico. È un amplificarsi violento, politematico e ciclico, che da un lato estende a un'intera frase la tensione sulla dominante finora ristretta a poche battute, creando, per chi guardi nel suo spaccato perpendicolare, uno straordinario verticalismo, e dall'altro tramuta l'inseguirsi dei temi in successione, parallelismo e sovrapposizione che solo il ricordo può mantenere, nel contesto di un totale destino musicale»<sup>23</sup>.

Elemento diverso, configurabile come l'istanza utopica, una sorta d'impulso metafisico e metapsichico, che agisce all'interno della complessa temporalità sinfonica. La forma-sonata dunque come "sigillo" musicale e non astratta metafora dell'oscurità dell'attimo, una forma comunque da non considerarsi restrittivamente nel suo aspetto tecnico, perché anche un tema beethoveniano costruito solo sulla triade è solo «una materia prima in sé insignificante ed extramusicale», come del resto il suono prospettato nella sua fisicità. Ogni riposo sulla tonica priva di dissonanze e la stessa cadenza perfetta è per Bloch infatti il «sepolcro» della musica. La ricchezza e la vita emergono quando intervengono «le nostre mani che violentano e fecondano». «Per diventare musicale esso (il suono) deve assolutamente ricorrere al sangue di chi lo percepisce e ne fa uso, simile alle forme d'ombra che ad Odisseo non danno spiegazioni su di sé ma su di lui che interroga»<sup>24</sup>. In ultima analisi ogni estetica del suono fondata esclusivamente sulla "fisicità" è destinata a permanere vuota, se non viene accompagnata da una «nuova metapsichica del suono» cui servire.

20 Ivi, p. 174; tr. it., p. 172.

21 Ivi, p. 176; tr. it., p. 174.

22 Ivi, p. 174; tr. it., p. 172.

23 *Ibidem*.

24 Ivi, p. 183; tr. it., p. 181.

L'obiettivo polemico trasparente è rappresentato dalla *Tonpsychologie* di Carl Stumpf<sup>25</sup> e da *Über das musikalische Hören* di Hugo Riemann<sup>26</sup>, mentre l'unico referente musicologico costruttivo può essere considerato Ernst Kurth che, per esempio, nel primo *Abschnitt* (*Grundlagen*) di *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners "Tristan"* si esprime quasi negli stessi termini: «Ogni suono è soltanto un'immagine compresa in conformità all'udito di certi desideri energetici»<sup>27</sup>.

La musica, pertanto, in virtù del più profondo legame «con il suono diffuso dell'anima», con il suono della realtà dell'anima, dovrà rifiutare pregiudizialmente la fisicità ed ogni residuale fede nell'attività autonoma dei mezzi.

Il primato dialettico-utopico della musica si arricchisce di ulteriori implicazioni nel capitolo 51 di *Prinzip Hoffnung* dove – approfondendo spunti che affioravano già nella prospettiva di Kassner<sup>28</sup>, per dimostrare l'intrinseca *moralità* della musica – Bloch parte dal primo elemento fenomenico, il suono. Questo ha la capacità di collocarsi al di là delle cose visibili, presenti ed esterne, nello stabilire un rapporto diretto con l'intimità umana ancora silenziosa e nell'esprimere ciò che nell'uomo è ancora muto: «Unicamente il risuonare, quel che si esprime nel risuonare, è senz'altro riflessivamente riferito anche a un io o a un noi. Gli occhi vi si perdono e si fa significativamente scuro, così che l'esterno dapprima sprofonda e solo una fonte sembra parlare»<sup>29</sup>. Questa prerogativa appartiene solo ai suoni che si esprimono in suoni, cioè ai suoni nella loro purezza priva di riferimenti al mondo esterno. Rifacendosi alle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>30</sup>, Bloch attribuisce questa capacità di espressione della musica a quello che deve essere considerato il suono più puro, quello del flauto ai primordi dell'umanità: «Il suono del flauto pastorale, del flauto di Pan, della siringa presso i Greci (denominazioni che intendono tutte la stessa cosa), deve raggiungere l'amata lontana. La musica comincia perciò nella nostalgia e già completamente "come richiamo verso ciò di cui si manca"»<sup>31</sup>. Origine e contenuto della musica che ritrovano una prestigiosa esemplificazione in quanto avvenne tra Pan e la ninfa Siringa: Pan ruzzava con le ninfe insidiandone una, Siringa, la ninfa degli alberi. Essa fuggiva davanti a lui, è ostacolata da un fiume e scongiura le onde, le sue *liquiditas sorores*, di trasformarla; Pan nell'afferrarla si trova in mano solo delle canne. Durante i suoi lamenti per l'amata perduta il vento produce nelle canne suoni la cui armonia commuove il Dio. Pan spezza le canne, una più lunga, l'altra più breve, le gradua per bene, le mette insieme con la cera, accennando i primi suoni, come il vento ma con fiato di vivente, e come lamento. È così nato il flauto di Pan, suonare procura a Pan la consolazione di un'unione con la ninfa, scomparsa eppure non scomparsa, che è restata nelle sue mani

25 C. Stumpf, *Tonpsychologie*, E.J. Bonset, Amsterdam 1965.

26 H. Riemann, *Über das musikalische Hören*, Göttinger Dissertation 1874.

27 «Jeder Klang ist nur ein gehörmässig gefasstes Bild von gewissen energetischen Strebungen». E. Kurth, *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners "Tristan"*, Max Hesse, Berlin 1923, p. 11. Fondamentale risulta la lettura della dissertazione per l'Università di Yale di L.A. Rothfarb, *Ernst Kurth as Theorist and Analyst*, Yale 1985.

28 R. Kassner, *Die Moral der Musik. Aus den Briefen an einen Musiker*, Insel Verlag, Leipzig 1912.

29 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 1243-1297, in particolare p. 1243; tr. it. *Principio Speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 1225.

30 Ovidio, *Metamorfosi* I, 689-712.

31 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1244; tr. it., cit., p. 1226.

come suono del flauto. Con l'unione di siringa e ninfa Ovidio, secondo Bloch, ha indicato la meta verso cui si muove la serie dei suoni, da sempre linea tracciata nell'invisibile. Si tratta di una meta contraddittoriamente utopica: il suono ottenuto dal flauto è la presenza di qualcosa di scomparso. Quel che è oltre il limite viene raggiunto da questo lamento e compreso in questa consolazione. La ninfa scomparsa è rimasta come suono, in cui si orna abbellendosi e risuonando dinanzi a chi ne ha bisogno: «La ninfa diventò la canna, lo strumento si chiama siringa come lei; fino ad oggi invece non è ancora ben noto come si chiami la musica e chi essa sia»<sup>32</sup>.

Un'istanza che Bloch trova perfettamente realizzata nella *Symphonie fantastique* di Berlioz. *Le Luftwurzeln* della musica, in altri termini, la sua mancanza di radicamento nella realtà empirica e sensibile, a differenza del colore, che ha una sua rigidità, un suo peso, si colloca nella dimensione del tempo, del *gezielter Gesang*, contemplando in sé qualcosa di oscuro, un'assenza, data dalla sua intangibilità. In virtù di questo esso può esprimere meglio l'inquietudine umana ed il senso del superamento del limite. Il tema della fanciulla amata percorre come il filo conduttore utopico tutta la *Sinfonia* di Berlioz, nei suoi ritorni variati, nelle sue lontananze e nei suoi straniamenti, nelle sue attese e idealizzazioni. Alla nostalgia, alla lontananza è direttamente connesso il tema della intrinseca moralità della musica, data anche dal suo carattere extraterritoriale:

La musica pone la natura ed in essa la fuggevole, cercata, natia Siringa, e le lampade di Ero sulle acque dell'Ellesponto; perfino la più chiara musica del mattino pone la sua natura verso sera, quando il mondo si spegne ed essa trapassa quasi nel pre-apparire del suo futuro mistero. Lì dove la natura sorgiva della base soggettiva e dell'indagante base mondana cooperano in un pre-apparire che, diversamente da quello delle altre arti, ha in sé costantemente il *momentum* apocalittico. La pittura, perfino la poesia, con la loro lingua sazia di manifestazioni e già, o già ampiamente, localizzata, possono aggirare questo *momentum*; la musica, col suo aperto fluire, piena degli inizi di un qualcosa ancora non designabile, pone al tempo stesso necessariamente elementi extraterritoriali<sup>33</sup>.

Carattere "extraterritoriale", in altri termini l'eccezionalità della musica, definita «lingua dell'intensità che si forma», «che vuole conseguire "tutta la sua essenza" nel mondo a lei pervenuto, udendosi con chiarezza ed espandendosi». In questo modo la musica diviene espressione nel significato più pregnante, contenendo la moralità e l'universalità di un punto centrale intensivo. Ogni momento contribuisce a tale risultato: la melodia ne elabora l'effetto lirico, la fuga quello epico, la sonata ancora quello dialettico-drammatico, ma l'«esperimento del percepire-in-esistenza se stesso e il mondo»<sup>34</sup> rimane comune a tutte le forme della musica, soprattutto a quelle rigorose.

Per questo la musica, che accompagna e scandisce «lo sgorgante esistere che qui cerca di rischiararsi in preludi concentrici», finisce col trasformarsi in un «sismografo sociale», riflettendo, sotto la superficie sociale, fratture ed esprimendo desideri di cambiamento. In questa funzione, che presume pur sempre un incontro del sé con il disordine sotto la superficie, ovvero con i diagrammi di un altro ordine, in cui la coscienza non è più gravata di oggetti

32 Ivi, p. 1246; tr. it., p. 1227.

33 Ivi, p. 1279; tr. it., p. 1259 e ss.

34 «Experiment des In-Existenz-Vernehmens seiner selbst und der Welt». *Ibidem*.

## II tema di B@bel

come se fossero estranei, la musica non può più non incontrare il “quinto elemento”, l’uomo, assumendo le vesti tipiche come è stato genialmente osservato, dell’*Ausdruck* umana<sup>35</sup>.

La musica diviene dimensione tipica del soggetto, almeno del soggetto considerato dal punto di vista della sua irriducibilità; la condizione fantastica e onirica a cui la musica introduce è dunque «qualcosa di benevolo», di «prossimo a noi», in quanto consente che agisca «una reminiscenza, un ritrovarsi in patria», in altri termini il *topos* non localizzabile dell’utopia. E l’uomo – il genio, il creatore, ma anche l’ascoltatore profano più sensibile – riesce a sperimentare con il suono sia l’insignificanza del presente, sia la pre-apparizione utopica di un mondo nuovo e costruito a misura del soggetto. “Misura” determinata dalla consapevolezza che quello è proprio il “suo” mondo, in quanto è la proiezione spaziale creata dalla sua tensione temporale; quindi non un mondo creato da un ente a lui estraneo, non un cosmo contemplabile in una passività critica quando non addirittura sotto l’effetto devastante del Nirvana, ma un mondo in cui l’uomo ha piena coscienza della possibilità di una sua radicale trasformazione.

Senza la musica non sussisterebbe neppure l’autentica comprensione della storia e del mondo; la musica pertanto non semplicemente come “uno” strumento a disposizione dell’uomo ma come «la materia dell’identità umana», come spazialità dell’adempimento utopico: «Nell’espressione musicale proprio l’ordine intende una casa, anzi un cristallo, ma di futura libertà, una stella, ma come nuova terra».

---

35 In questi termini nella monografia di W. Matz, *Musica humana. Versuch über Ernst Blochs Philosophie der Musik*, P. Lang, Frankfurt a.M-Bern-New York-Paris 1988.

---

Federica Giardini

**COSMOPOLITICHE**  
**RIPENSARE LA POLITICA A PARTIRE DAL *KOSMOS***

**ABSTRACT:** *Cosmopolitics. Rethinking Politics Starting from Cosmos*

Although in the last decades “cosmopolitanism” has been the core of international debates, the Kantian notion has been considered almost in its political dimension. But in the first part of his nine thesis on “cosmopolitanism”, the German philosopher points out also the natural dimension that stake in the notion. This is the departing point to investigate a new way in reconsidering contemporary politics from a theoretical perspective. Many issues and subjects cannot even be conceived as long as we maintain the idea that political domain is a human and only human domain. Some feminist and postcolonial theorists as well as the recent theories about the Commons are used to sketch this new perspective.

**Key words:** Political Philosophy, Cosmopolitanism, Commons, Feminist Theory

1. *Premessa*

Nel pensiero politico contemporaneo, la globalizzazione ha avuto come compagno gemello il concetto di “cosmopolitismo”, che ha dispiegato le coordinate filosofiche entro cui affrontare le questioni aperte dai nuovi ordini e disordini della convivenza. Ripresa e rielaborazione di un termine dallo statuto filosofico già pienamente assodato nei suoi antecedenti cinici e stoici, il cosmopolitismo contemporaneo ha individuato la propria derivazione storico-filosofica nel testo kantiano *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*. La pertinenza del testo kantiano si è presentata proprio in relazione a uno degli aspetti caratterizzanti l’epoca della globalizzazione, la crisi della concezione del politico a partire dall’oggetto privilegiato dello Stato-Nazione: l’auspicio kantiano risuona nel contemporaneo con l’accento di una crisi. La globalizzazione ha in effetti riaperto la questione di “una unificazione civile compiuta” in vista di una “amministrazione del diritto” su scala universale<sup>1</sup>.

Tuttavia la questione su cui questo testo si sofferma non è tanto la percorribilità o meno di un progetto politico universalistico in epoca contemporanea, tenuto conto che la lezione postmoderna sulla differenza – che avverte della violenza epistemologica all’opera in qualsiasi tentativo di universalizzazione omologante – è stata generalmente raccolta<sup>2</sup>, anche

---

1 Le formulazioni ricorrono rispettivamente nei titoli della nona e quinta tesi di I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *La pace, la ragione, la storia*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 19-33.

2 Le riprese delle istanze kantiane possono essere individuate nel verso del cosmopolitismo inter o trans-statuale; cfr. M. Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, in «Boston Review», 19, 5, 1994, pp.

da quelle riprese che si sono inscritte nel quadro di una periodizzazione storico-filosofica compresa sotto il titolo di “modernità interrotta”; essa ritiene che siano da riprendere per il contemporaneo alcuni assunti della modernità illuministica – primo fra tutti il postulato di una comune razionalità umana – e sia da riattribuire alla filosofia il compito di formulare criteri di orientamento per la convivenza dell’umanità<sup>3</sup>.

Il tema di questa analisi riguarda piuttosto un aspetto ancora poco indagato nelle sue implicazioni filosofiche: *nel momento in cui si assume il termine cosmo-politismo quali sono le coordinate filosofiche che individuano l’ambito del politico?* La dimensione politica della “fine dello Stato-Nazione” istituisce infatti una duplice serie di coordinate: da una parte la dimensione temporale delle vicende storiche della sovranità in tutte le sue declinazioni dello statuale, dall’altra la dimensione spaziale legata al territorio in tutte le sue declinazioni del nazionale<sup>4</sup>. Per quanto quest’ultima linea analitica abbia accentuato gli aspetti spaziali e geografici del contemporaneo, appare anche evidente che le riprese contemporanee hanno principalmente assunto il plesso problematico che si apre dalla *Quinta tesi* in poi, la questione di una società civile globale, se non transnazionale.

### 2. Il cosmo: la natura e la “natura umana”

Il contenuto delle prime cinque tesi kantiane, in realtà, giustifica pienamente la presenza del lemma cosmo, attraverso il costante riferimento alla natura e alla “natura umana” che, per quanto presentate su un piano di coappartenenza, manifestano già uno slittamento semantico.

---

3-34; U. Beck, *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, in «Theory Culture Society», 19, 1-2, 2002, pp. 17-44; D. Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitanism*, Verso, London-New York 2003; J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998; S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Ma già questi autori e autrici indicano un’intersezione tra lascito illuministico e lascito postmoderno – da ricordare J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo* 1997, Cronopio, Napoli 2005; M. Cacciari, *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milano 1994 – che si fa sentire pienamente in autori appartenenti ai cosiddetti Postcolonial Studies; cfr. P. Cheah/B. Robbins (eds.) *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998; C. Breckenridge/S. Pollock/H. Bhabha/D. Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham 2002; P. Gilroy, *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, Routledge, London 2004; D. Chakrabarty, *Provincializzare l’Europa*, Meltemi, Roma 2007; fino a G.C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Routledge, London 1998; Ead., *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2003, pp. 48-90 e 91-119.

3 Cfr. J. Habermas, *L’idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, in Id. *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 177-215, in particolare *Riformulazione dell’idea kantiana alla luce della situazione attuale*, pp. 190-199, e di S. Benhabib, *Sull’ospitalità: una rilettura del diritto cosmopolitico di Kant*, in Ead., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., pp. 21-38; ma vi si può ascrivere anche l’etica cosmopolitica fondata non sulla razionalità ma sulle *capabilities* della stessa Nussbaum.

4 Il lemma “cosmopolitismo” si colloca infatti all’incrocio di usi e tradizioni occidentali diversificate, quelle che nell’analisi del contemporaneo si concentrano rispettivamente sul *mundus* o sul *globus*: “processo orientato che si mondializza” e dunque accentuazione della dimensione storica, di senso, il primo, e “faccenda di cartografi e navigatori”, accentuazione della dimensione spaziale e geografica, il secondo, G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, cit., pp. 15-25.

*Le azioni umane, sono però determinate proprio come ogni altro evento naturale, secondo leggi universali della natura. La storia, che si occupa del racconto di questi fenomeni, [...] fa nondimeno sperare di sé che, se contempla il gioco della libertà del volere umano in grande, possa scoprire un loro corso regolare e che in questo modo ciò che appare aggrovigliato e sregolato, possa però essere, nell'intero genere, riconosciuto come uno sviluppo delle sue disposizioni originarie [...]. Così i matrimoni, le nascite da essi derivanti, la morte, poiché la volontà libera degli esseri umani ha una così grande influenza su di essi, non sembrano soggetti a una regola secondo la quale si possa determinarne il numero in anticipo col calcolo; eppure nei grandi paesi le loro tabelle annuali provano che esse avvengono secondo leggi di natura costanti proprio come le condizioni meteorologiche, così incostanti che il loro verificarsi non può essere predeterminato singolarmente, ma che nel complesso non mancano di conservare in un andamento uniforme e ininterrotto la crescita delle piante, il corso dei fiumi e gli altri apparati della natura<sup>5</sup>.*

Presentato inizialmente come un fenomeno naturale, come una specie tra le altre il genere umano somiglia più alla crescita delle piante, al corso dei fiumi, alle condizioni meteorologiche che alle api e ai castori, fatta salva la caratteristica che lo distingue da tutte le altre specie: la ragione<sup>6</sup>. Più in generale la “natura” viene evocata non solo come “natura umana”, cioè qualità essenziali ascrivibili all'umano in quanto tale, nel quadro della tradizione giusnaturalistica, cui pure Kant si rifà, bensì come dimensione onnicomprensiva, regolata da leggi autonome, che include anche gli esseri umani.

In Kant possiamo dunque parlare di pensiero su scala cosmica, per via dell'evocazione di questa dimensione naturale, di una totalità di elementi che stanno in relazione armonica e pensabile tra di loro. In crescendo, dalla *Quinta Tesi* fino alla *Nona Tesi* conclusiva, il cosmo tende a coincidere con il mondo abitato dagli umani, là dove si esplica l'idea che la natura conduca la specie umana a una confederazione di popoli basata su una cittadinanza di diritto che spetta agli esseri umani a prescindere dalle nazioni di appartenenza, una cittadinanza basata sulla comune appartenenza al cosmo, o meglio, al mondo.

In effetti, a rigor di termini, nel testo kantiano non troviamo tanto una cosmologia quanto una cosmogonia. Se l'approccio cosmologico racconta degli esseri viventi, tra i quali anche gli umani, nell'ordine e nel disordine in cui stanno, l'approccio cosmogonico introduce la dimensione temporale e, in questo caso, una dimensione temporale ben definita, quella lineare-progressiva, che individua un momento originario il quale orienta e regola teleologicamente l'ordine preso in considerazione.

Nella formulazione del pensiero politico contemporaneo l'aspetto cosmogonico è stato consapevolmente respinto, mentre l'aspetto cosmologico è caduto. Se da una parte, la causa maggiore è da attribuire alla consapevolezza delle diverse fasi del pensiero kantiano – in particolare della fase precritica che vede l'autore alle prese con questioni astronomiche e matematiche<sup>7</sup> – d'altra parte è da attribuire ancora più allo stesso testo kantiano, là dove porta

5 I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 19, miei i corsivi.

6 «Nell'uomo che è l'unica creatura razionale della terra le naturali disposizioni dirette all'uso della sua ragione hanno un loro completo svolgimento solo nella specie». Ivi, p. 20.

7 Cfr. ad esempio, *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai principi primi della scienza naturale; Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative; Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982. Sui procedimenti analogici nella costruzione del pensiero kantiano – ad esempio la

a coincidenza cosmologia e cosmogonia, attraverso un passaggio analogico tra i suoi primi interessi e i successivi, e compie l'equazione tra natura umana e storia, auspicando l'avvento di un «Newton della storia», auspicio che troverà la sua piena realizzazione in Hegel:

Vogliamo vedere se si riuscirà a trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura il compito di produrre l'uomo che sia in grado di formularla conformemente a esso. In questo modo essa ha prodotto un *Keplero*, che ha assoggettato le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate in una maniera inattesa, e un *Newton*, che ha spiegato queste leggi in base a una causa naturale universale<sup>8</sup>.

La dimensione naturale, cosmologica, quando pensata in relazione all'essere umano, diventa una cosmogonia sussunta dalla storia umana. La cosmogonia diventa filosofia della storia<sup>9</sup>.

### 3. Fine della natura-storia umana

È noto l'impianto della critica di Lyotard alle “grandi narrazioni”, di cui il testo kantiano è interlocutore critico principale, al pari della sua ripresa habermasiana. A venire contestato in modo tanto radicale da annunciare – se non l'inizio di una nuova epoca perlomeno la fine della precedente – è l'auspicio kantiano che il filosofo diventi un Newton della storia. In effetti, in replica all'auspicio di un romanzo della natura-storia umana, Lyotard elenca una serie di fallimenti: l'equazione hegeliana tra reale e razionale confutata da Auschwitz; l'equazione del materialismo storico tra proletariato e comunismo confutata dai fatti di Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980; l'equazione liberale tra democrazia e popolo confutata dal maggio 1968; l'equazione del liberalismo tra profitto e redistribuzione confutata dalle crisi del 1911 e del 1929 – cui, in replica alle tesi di omogeneità della storia, pur nella sua fine, potremmo aggiungere la crisi finanziaria in cui ci troviamo tutt'ora. Lyotard conclude per «una incompiutezza tragica della modernità», che impone l'elaborazione del lutto rispetto all'unanimità del “noi” e all'organizzazione lineare progressiva degli eventi<sup>10</sup>. L'abbandono dell'approccio cosmologico, contenuto nelle tesi di Kant, si dà dunque in prima istanza nella separazione tra dinamiche naturali e dinamiche umane che possono solo essere raccontate in una storia (primo passaggio dalla cosmologia alla cosmogonia); una storia che mira al pieno sviluppo delle disposizioni umane, la libertà – contrapponendo le leggi determinanti l'andamento dei fenomeni naturali e la razionalità caratterizzante l'essere umano.

---

corrispondenza analogica tra il cielo stellato e l'imperativo categorico – cfr. M. Le Doeuff, *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, Payot, Paris 1980.

8 I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 20.

9 Sulla progressiva sussunzione hegeliana della geografia nella storia cfr. P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975; sussunzione che lascia la traccia dell'andamento “eliidromico”, a seguire il corso del sole, dello sviluppo dello Spirito, R. Bodei, *Filosofia della storia*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, UTET, Torino 1995, vol. I, pp. 462-494.

10 J.-F. Lyotard, *Missiva sulla storia universale*, in Id., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 33-38.

Assunto che la storia umana abbia per oggetto la libertà umana, troviamo un ulteriore monito a non utilizzare la dimensione naturalizzata del cosmo nella rilettura di Blumenberg, il quale – riprendendo Benjamin, a sua volta ripreso da Lyotard quando evoca l’incompiutezza tragica del moderno – ci rivela come:

I greci potevano concepire la libertà soltanto in quanto opposta al cosmo [...] Anassagora, alla domanda sul perché si può decidere che è preferibile esser nati piuttosto che non esserlo, si dice che così abbia risposto: “Per contemplare i cieli e l’intero ordine dell’universo”. Il cosmo può giustificare l’esistenza dell’uomo proprio perché non è in grado di integrarla. L’irraggiungibile è il vero punto di riferimento della contemplazione; il cielo stellato, e solo quello, è il cosmo, perché non può esserlo la vita<sup>11</sup>.

Egli inoltre rivela come «la teleologia antropocentrica sia una rappresentazione successiva della relazione tra la vita e il cosmo»<sup>12</sup>, una sorta di conciliazione moderna di quel che per gli antichi si presentava in una tragicità contrappositiva. La relazione tra umano e cosmo non apre ma chiude il senso dell’umano.

Il dualismo, dapprima tragico e in seguito contrappositivo, tra umano e cosmo e tra storia e natura, si radicalizza ulteriormente per risolversi in quel che possiamo definire un vero e proprio monismo, così come si presenta nel concetto di biopolitica.

Le tesi foucaultiane sono fin troppo note, ma può essere utile ricordarle qui brevemente, concentrandosi sul destino della natura umana. Nell’omonimo testo, trascrizione di un dialogo con il linguista innatista Chomsky, Foucault ribadisce e porta a compimento la dimensione solo culturale e disciplinare dell’oggetto “natura umana”, delineato in *Le parole e le cose*.

Chomsky considera la natura come qualcosa non immediatamente disponibile all’umano, cioè non coincidente con le capacità conoscitive e produttive dell’essere umano, la quale dunque non si svela attraverso gli strumenti epistemologici e scientifici di cui le società dispongono all’epoca attuale. Di contro Foucault definisce la “natura umana” come un «indicatore epistemologico» della lotta tra discipline, all’incrocio di un sistema di regole che non è ascrivibile a una natura, bensì a «pratiche umane, economiche, tecniche, politiche, sociologiche»<sup>13</sup>, oggetto ed effetto di tecnica, coincidente con gli effetti della produzione umana, dove la tecnica diviene per Foucault attività di disciplinamento sul versante delle istituzioni sociali e delle discipline scientifiche.

Se con Lyotard è la storia progressiva a essere contestata, con Foucault è la stessa idea di natura umana che viene respinta fuori dall’ambito del pensiero politico o meglio, in una mossa che radicalizza per certi versi quella hegeliana, la natura umana viene ricondotta al titolo disciplinare di una pluralità di prodotti storici.

11 H. Blumenberg, *Cosmo e tragedia*, in «Lettera Internazionale», 95, 2008, pp. 52-56. Sulla distinzione tra cosmologia degli antichi e passaggio cosmogonico in epoca moderna, la prima viene caratterizzata attraverso il mito in cui non si dà cronologia, bensì solo “sequenze”, in Id., *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 165. Cfr. anche W. Benjamin, *La felicità dell’uomo antico*, in *Opere*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, pp. 265-267.

12 *Ibidem*.

13 N. Chomsky/M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologica e potere politico*, Deriveapprodi, Roma 2005, pp. 13 e 37.

### 4. Dal mondo al globo antropizzato

In distonia, ma con una certa continuità con questi antecedenti, troviamo le declinazioni “geo-politiche” della globalizzazione che, sotto il titolo principe di “globo”, accentuano la dimensione spaziale delle metamorfosi indotte dalla globalizzazione, assumono cioè la scala globale dei fenomeni politici, mantenendo però la cautela ereditata dal Novecento contro l’universalizzazione delle categorie di analisi<sup>14</sup>.

L’esempio paradigmatico di questa geopolitica della globalizzazione è offerto dall’opera di Sassen che assume il polo spaziale della coppia moderna Stato-Nazione, dunque il territorio nazionale e le sue metamorfosi nel contemporaneo. In effetti l’oggetto delle analisi di Sassen può essere definito come quel costruito giuridico-spaziale che, nelle sue trasformazioni, mantiene le caratteristiche salienti del territorio nazionale. Si tratta di quella che potremmo definire una geografia storica della sovranità, dove la dimensione politica statale determina la forma dello spazio della convivenza. Più che un mutamento di paradigma, in questa prospettiva, la globalizzazione impone di storicizzare lo spazio geopolitico e di constatarne la pluralizzazione in assemblaggi di ordini spazio-temporali diversificati<sup>15</sup>. Nello stesso orizzonte – ma accentuando non tanto le metamorfosi spazio-temporali del territorio nazionale, bensì le dinamiche di chiusura e dunque di delimitazione dello spazio giuridico-politico che la modernità mette sotto il titolo della cittadinanza e dunque degli esseri *de jure* che vi sono ammessi o esclusi – l’esempio paradigmatico è lo studio di Brown sulle diverse forme di recinzione dello spazio contemporaneo<sup>16</sup>. Si tratta dunque di un doppio movimento che sposta l’accento sulla dimensione spaziale dell’ambito politico, e insieme legge questa dimensione spaziale alla luce del politico moderno, entro le sue coordinate giuridiche, pur nella constatazione di una sua innegabile fine o tradimento.

L’analisi tutta topologica di Sloterdijk non fa che ribadire l’ineluttabilità di questa impostazione. Nella sua opera monumentale<sup>17</sup>, la diagnosi emessa sentenza che la sfera dell’universo, in epoca antica nominata cosmo e iperuranio, rientra a pieno titolo nell’archivio delle idee cadute in disuso. Di più, al cosmo va sostituito il globo, ma non quello metafisico di Mercatore, Galileo, Leibniz e Hegel, che nella sua perfezione poteva essere questione ma-

- 
- 14 Per uno studio preliminare del passaggio dal moderno al contemporaneo, cfr. C. Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, Il Mulino, Bologna 2001. Sul versante della geografia politica Harvey, ad esempio, riassume le cautele da tenere nei confronti della geografia politica della modernità illuminista, in particolare quella kantiana, che postula lo spazio quale condizione di possibilità formale della conoscenza, D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia U.P., New York 2009, pp. 17-36. Per una rinnovata sensibilità della dimensione politica degli spazi, cfr. J. Robinson, *Postcolonialising Geography: Tactics and Pitfalls*, in «Singapore Journal of Tropical Geography», 24, 3, pp. 273-289.
  - 15 S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all’età globale*, Bruno Mondadori, Milano 2008, in particolare pp. 480-505.
  - 16 W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignities*, Zone Books, New York 2010. Cfr. anche D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.
  - 17 P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998; Id., *Sphären II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999; Id., *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

tematica e filosofica, bensì il globo terrestre, «oggetto delle preoccupazioni di [...] esperti di cose confuse e poco chiare»<sup>18</sup>. In un'epoca in cui il globo ha un'atmosfera ad «aria condizionata», gli esseri umani vivono in bolle totalmente antropizzate, senza più alcun fuori. In pieno spirito foucaultiano il dualismo gerarchico della modernità tra natura e umano, trasformato in contrapposizione tragica agli inizi del Novecento, si muta in un monismo che sussume all'interno del polo umano, culturale e politico ciò che in precedenza veniva attribuito al polo «naturale» o cosmico.

Attraverso l'invito di Harvey a sottrarsi al «mondo piatto» prefigurato dall'«utopia neoliberale», l'impostazione geopolitica si riapre però a ulteriori sviluppi non solo aggiornando la registrazione dello *status quo*, ma dotando il pensiero cosmopolitico di un adeguato apparato di «saperi geografici, antropologici ed ecologici»<sup>19</sup>.

In effetti queste specifiche topologie del politico, anche quando si declinano in una prioritaria «spazializzazione della differenza»<sup>20</sup>, non tolgono l'impressione che la politica continui a essere pensata a ridosso della fine degli spazi politici del moderno, caratterizzati dalle coppie interno-esterno, particolare-universale, senza che nell'eventuale rinnovamento delle categorie si apra una vera e propria ridefinizione dell'ambito del politico.

### 5. Primi tentativi di pensare il cosmo

Nel dibattito contemporaneo abbiamo però già le tracce per ricombinare i termini delle questioni poste dal destino interrotto del lemma cosmo e delle sue implicazioni politiche per il contemporaneo. Si tratta di elementi che vanno maturando per progressivi tentativi ed errori.

Il primo e più evidente è quello compiuto da Ulrich Beck il quale in *Lo sguardo cosmopolita* constata come l'approccio cosmopolitico possa infine fare i conti con quelle categorie «zombie» caratterizzanti le analisi moderne della convivenza umana in tutti i suoi aspetti, dove classe, potere, giustizia, democrazia venivano fondati sulle identità e appartenenze nazionali. L'auspicio è quello di una svolta epistemologica che accompagni le trasformazioni in corso e che soprattutto offra un'immagine alternativa della vita associata, che tenga in conto l'alterità della natura, delle altre civiltà e delle altre modernità<sup>21</sup>.

Tuttavia la rapidità della formulazione e anche l'attribuzione alla sociologia della capacità regolativa, un tempo attribuita alla filosofia, lasciano la proposta di Beck allo stato di auspicio, quando non passibile di sospetto. In effetti, come osserva Bruno Latour, «per il sociologo la natura, il mondo, il cosmo è semplicemente lì; dato che gli umani condividono le

18 P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione* (2001), Carocci, Roma 2002, p. 12.

19 D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, cit., p. 249. Per una disamina critica e dettagliata degli aspetti geografici e spaziali delle tesi contemporanee sul cosmopolitismo, cfr. in particolare pp. 77-97.

20 T. Jazeel, *Spatializing Difference Beyond Cosmopolitanism. Rethinking Planetary Futures*, in «Theory Culture Society», 28, 2011, pp. 75-97. Cfr. M. Featherstone, *Cosmopolis. An Introduction*, in «Theory Culture Society», 19, 1, 2002, pp. 1-16.

21 U. Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma 2005, in particolare pp. 69-97.

stesse caratteristiche il “cosmo” è uno» e, conclude, imputando al sociologo una concezione umanistica, «troppi pochi esseri sono invitati al tavolo delle negoziazioni»<sup>22</sup>. La proposta di Beck è “mono naturalistica”, sembra riprodurre il monismo universalizzante delle filosofie della natura e della storia sette-ottocentesche.

Sorte analoga sembra incontrare il “cosmopolitismo planetario” formulato da Paul Gilroy in *After Empire*. Per scongiurare la nostalgia Britannica del post impero, Gilroy propone un “cosmopolitismo dal basso”. Il progetto viene presentato a partire dall’immagine del pianeta così come appare nelle fotografie prese dall’Apollo durante la sua missione spaziale nel 1972<sup>23</sup>. Il pianeta diventa ciò che è comune all’umanità, che permette di oltrepassare le linee del colore, delle etnie e delle classi. Porsi da un punto di vista planetario permette, negli intenti dell’autore, di sfuggire ai vincoli della contingenza e dei contesti, accomunando gli umani nella coabitazione in un «luogo piccolo, fragile e finito, un pianeta tra gli altri, con risorse limitate e disugualmente distribuite»<sup>24</sup>. Un immaginario geografico che si traduce in una consapevolezza ontologica e nella sollecitazione etica a una “geopietas” (*geopity*)<sup>25</sup>, che riecheggia la consapevolezza stoica dell’irrelevanza umana nella vastità del cosmo. Se alla tesi di Gilroy è stata rinnovata l’obiezione, come già Harvey con Kant, di un’assunzione problematica della dimensione spaziale del pianeta<sup>26</sup>, si può anche ricordare il pericolo segnalato da Arendt insito in una terra vista dall’alto, che diventa figura non di libertà bensì di sradicamento, di un paradossale – rispetto all’auspicio di Gilroy – “acosmismo”<sup>27</sup>.

### 6. Il cosmo come oikos. Etica, economia ed ecologia

L’obiezione maggiore riguarda tuttavia il mantenimento di quel metaforico confine moderno dello spazio politico che distingue l’*oikos* dalla *polis*. Se nel politico moderno abbiamo visto che l’ambito chiamato in causa è quello della coppia Stato-Nazione, sul versante dell’*oikos* sono necessarie alcune precisazioni. Perché in effetti nella crisi contemporanea dell’ambito politico il mantenimento dei dualismi del moderno – come quello tra *oikos* e *polis*, ovvero tra privato e pubblico – risulta nello sviluppo di quegli ambiti che storicamente hanno costituito il confine di eterogeneità *contro cui* veniva a definirsi il politico stesso: da una parte l’economia e dall’altra l’ecologia che, oggi, condivide la stessa sorte impolitica o pre-politica un tempo assegnato all’etica, quale spazio regolativo del privato-domestico o degli stili di comportamento.

Infatti, una delle cause maggiori degli sconfinamenti rispetto allo spazio politico statale viene attribuita all’invasività della dimensione economico-finanziaria, eterogenea rispet-

22 B. Latour, *Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck*, in «Common Knowledge», 10, 3, 2004, pp. 450-462.

23 P. Gilroy, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, London 2004, p. 81.

24 Ivi, p. 83.

25 Ivi, p. 81.

26 T. Jazeel, cit., p. 78-79.

27 H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 2000, pp. 58-182. Cfr. E. Tassin, *L’azione “contro” il mondo. Il senso dell’acosmismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 136-154.

to alla politica, in una reiterazione plurisecolare della tradizione che relega l'ambito della produzione alla dimensione dell'*oikos* o del privato. Rimane ininterrogata la sua eventuale continuità con ciò che pure fa segno all'*oikos*, l'ecologia. Solo di recente il parallelismo tra dimensione terrestre e dimensione produttiva viene evocato, più che chiamato in causa, quale conseguenza del debordamento dell'economico-finanziario – la cui vocazione assimilativa trionfa nella recente formulazione della *green economy*. Ma più che di una revisione del paradigma politico sembra trattarsi di una preoccupazione politica interna alle analisi economiche<sup>28</sup>.

Tra le linee di sviluppo che si trovano sul versante dell'ecologia, di particolare rilievo è la proposta di ripensare le questioni del contemporaneo secondo le “tre ecologie” dell'ambiente, dei rapporti sociali e della soggettività umana<sup>29</sup>. La diagnosi di Guattari riguarda le relazioni della soggettività con la propria esteriorità – “sociale, animale, vegetale, cosmica” – in un'epoca in cui l'alterità ha perso qualsiasi asperità, consistenza e resistenza. Lo sviluppo della sua diagnosi, tuttavia, anziché dilatare fino a far conflagrare i confini dell'ambito politico moderno, riporta i contenuti di quest'ultimo nel suo polo opposto: l'ecologico. La proposta si assesta su un piano “etico-politico”, dove la politica diventa alternativamente aggiunta o tratto sussunto nella dimensione etica.

Uguale sorte filosofica si può dire corra la prima generazione del pensiero ecologico femminista, come anche il primo dibattito sulla cura o sulla riproduzione, là dove tende – quando si tratta di elaborazioni propositive – a una analogia ma inversa oscillazione pendolare che contrappone la produzione alla riproduzione e tende, se non a sussumere la produzione nella riproduzione, a capovolgere la gerarchia entro cui la modernità le ha organizzate<sup>30</sup>.

Questa via di uscita corre un doppio rischio, tutto concernente le dimensioni non politiche: da una parte, l'assunzione etica delle questioni sollevate da una prospettiva cosmologica rischia di essere votata all'impotenza dell'azione collettiva, dall'altra, lascia l'ambito dell'or-

- 
- 28 G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo*, Feltrinelli, Milano 2008, in particolare pp. 424-425, dove viene ripresa la preoccupazione di Ghandi: «Dio non voglia che l'India imiti mai l'Occidente sulla via dell'industrializzazione [...] spoglierebbe tutta la terra come uno sciame di locuste». La questione ricorre in L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, pp. 38-41 e 107-129. Per altro verso, N. Klein ha delineato l'uso politico delle catastrofi, sia naturali sia politiche, in *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano 2007. In una diversa prospettiva, che considera la gestione politica democratica alla luce di un'ottimizzazione economica – la democrazia come ordinamento politico migliore per evitare le carestie – troviamo le tesi di A. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004 e Id., *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002.
- 29 F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda, Torino 1991. Cfr. anche Id., *Caosmosi*, Costa & Nolan, Genova 1996, in particolare *L'oggetto ecosofico*, pp. 125-139.
- 30 Testo inaugurale e paradigmatico per l'ecologia femminista è quello di C. Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano 1988. Sull'etica della cura, che si contrappone alla tradizione moderna politica, pubblica e produttiva, cfr. il testo inaugurale di C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1987. Per un aggiornamento del dibattito sull'etica della cura in ambito anglosassone, cfr. S. Laugier (a cura di), *Etiche e politiche della cura*, in «Iride», 63, 2011. Sulla contrapposizione tra *Produzione/riproduzione* cfr. la voce omonima in M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, Fondazione Elvira Badaracco, Torino 2002, pp. 146-157. Diverso approccio si trova in E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

ganizzazione e della decisione della convivenza all'altro versante del non-politico, l'economia. Come rivelano conflitti recenti, che contrappongono i rispettivi diritti fondamentali alla salute e al lavoro, è lo stesso ambito del politico che deve riformularsi al di là della coppia produzione-riproduzione, altro modo per nominare le coppie etica-politica, privato-pubblico, al termine della vicenda topologico-politica dello Stato-Nazione<sup>31</sup>.

### 7. Società stellari, ovvero ripensare filosoficamente la cosmo-politica

Si è visto come la politica ripensata a partire dal cosmo richieda un rinnovato senso di alterità. Tuttavia sembra che siano stati mossi solo i primi passi verso un rivolgimento dell'epistemologia politica. Risorse per procedere ulteriormente provengono non a caso da alcune pensatrici che, a titolo diverso, si trovano già collocate nel doppio registro di un'alternativa genealogica all'interno della stessa modernità occidentale – come è il caso di autrici come Haraway, Braidotti e Stengers – oppure di una duplice alterità rispetto alla modernità occidentale e alla modernità *tout court*, come nei casi maggiori di Spivak e Shiva.

Ripensare il politico significa reinterrogarne i bordi, con le inversioni e i mescolamenti che li costituiscono, procedendo anche ad acquisire al pensiero – in un modo del tutto pertinente ai rivolgimenti contemporanei – l'orizzonte «cosmogonico» e «cosmologico», istanze di legittimità e di tassonomia, con cui il politico intrattiene scambi costitutivi<sup>32</sup>, per delineare uno *spazio transizionale*. A un *mundus* che tende a sussumere la natura nella storia e a un *globus* che trasforma la storia in mera geografia umana, arriva dunque la proposta di «sovra-scrivere il globo con il pianeta»<sup>33</sup>.

La prima mossa da fare dunque è quella di restituire al politico il registro di un'alterità immanente e, nella prima serie delle autrici considerate, questo comporta un deciso decentramento dell'umano. L'ambito di un pensiero cosmopolitico deve abbandonare le ripartizioni gerarchiche tra umano e non umano, che eventualmente pongono i termini della giustizia secondo un "egualitarismo biocentrato" assumendo «*zoe* (come) la metà povera di una coppia che mette in primo piano *bios* definita come vita discorsiva e intelligenza»<sup>34</sup>. La proposta di Braidotti si evolve nella prospettiva di un pensiero postumano, che disfa la stessa distinzione di etica e politica, là dove queste corrispondono alla ripartizione tra umano e non umano<sup>35</sup>.

31 Tuttavia le recenti riprese del dibattito femminista sembrano invece delineare uno spazio transizionale tra produzione e riproduzione, evitando il separatismo parzializzato del cosmo, rivisitato come *oikos*, e dell'ecologia. Tra i testi di riferimento che delineano lo spazio transizionale di una cosmopolitica nella letteratura femminista vanno segnalati M. Mies/V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London 1993; I. Praetorius, *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Libreria delle donne, Milano 2011; S. Federici, *Feminism and the Politics of the Commons*, in «The Commoner», 24 gennaio 2011.

32 Cfr. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idée athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1990; Ead., *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991; Ead., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1997.

33 G.C. Spivak, cit., p. 91.

34 R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 160.

35 Il lavoro di Braidotti fa costante riferimento al lavoro inaugurale di D. Haraway, cfr. ad esempio, *Manifesto cyborg* Feltrinelli, Milano 1995. Cfr. anche R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca

La formulazione specifica di una “cosmo-politica” viene avanzata compiutamente da Isabelle Stengers che altera radicalmente le dimensioni dell’appartenenza, della convivenza e delle negoziazioni di alterità, arrivando a sostituire il cosmopolitismo con la nozione di *cosmopolitiche*. Stengers assume il termine cosmo nel suo significato forte: la caratterizzazione cosmica fa resistenza a considerare la politica quale mezzo di un dare-avere tutto umano, mentre la caratterizzazione politica fa resistenza alla chiusura del cosmo nell’ordine eterno, immutabile e al di sopra delle vicende umane dell’epoca antica. La cosmopolitica convoca tutte le entità al tavolo di negoziazione del “parlamento delle cose”<sup>36</sup>. Spazio delle negoziazioni non solo discorsive e linguistiche, non unilaterali e mono naturalistiche, il pensiero cosmopolitico assume come propria dimensione l’ateleologia del *chaosmos*. L’assunto è duplice: da una parte l’esperienza della relazione di alterità si manifesta nel conflitto stesso e non nel suo evitamento – diversamente dalle riprese kantiane in epoca contemporanea – dall’altra la storia non è né unica, né lineare, bensì ritorna nella forma di sequenze che si formano temporaneamente in “assemblaggi” non solo umani.

#### 8. Spazio transizionale I. Dal pluriversum alle storie naturali

Nella letteratura sulla critica all’universalismo ricorre in più punti la ripresa del tema del *pluriversum*<sup>37</sup> alternativamente evocato attraverso Bloch o William James. Sebbene le riprese di derivazione blochiana mantengano la dimensione politica di storie conflittuali diverse e irriducibili a categorie e periodizzazioni della modernità occidentale, per un pensiero cosmopolitico è utile ripartire da un’ulteriore precisazione sulla dimensione temporale del cosmo.

Se è vero che l’antichità classica è caratterizzata dall’«articolazione e compresenza delle due dimensioni, psichica e cosmologica» e che, con la fine del mondo antico, l’unico stato psichico in cui l’«interiorità entra in un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo» è il dolore, un dolore sempre meno avvertito in epoca contemporanea come esperienza reale, quale asperità perduta<sup>38</sup>, è anche vero che il *tempo*, al di là dei fenomeni di riduzione secolarizzante, «non distingue tra il tempo che passa e il tempo che fa», tra *time (Zeit)* e *weather (Wetter)*<sup>39</sup>.

Questa mancata partizione viene ripresa proprio da Chakrabarty, esponente della modernità alternativa che, dopo aver fatto i conti con il “contemporaneo non contemporaneo” delle

Sossella, Roma 2008. Cfr. anche R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, che rimane però sul solo piano epistemologico.

36 I. Stengers, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella, Roma 2005.

37 R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979; D. Chakrabarty, *Provincializzare l’Europa*, Meltemi, Roma 2007, nell’originale il sottotitolo è *Postcolonial Thought and Historical Difference*; J.M. de Cózar-Escalante, *Una nuova intimità con le cose. Epistemologia politica del cambiamento climatico*, eprints.sifp.it/276/ che rimanda a W. James, *Un universo pluralistico*, Marietti, Torino 1973.

38 Rispettivamente G. Marramao, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Luca Sossella, Roma 2007, p. 11; W. Benjamin, *La felicità dell’uomo antico*, cit., p. 265; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, cit.; F. Guattari, *Le tre ecologie*, cit., p. 27.

39 G. Marramao, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 98, che rimanda a M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991.

storie differenti dall'Occidente, sviluppa la proposta di una storia naturale. Va sottolineato come sia proprio il clima – quelle condizioni meteorologiche che nel testo kantiano erano il corrispettivo cosmologico più atto a concepire la storia del genere umano – a essere evocato quale spazio transizionale di una rinnovata storia naturale<sup>40</sup>. In quattro tesi Chakrabarty scandisce l'obsolescenza della distinzione tra storia naturale e storia umana, non tanto attraverso un eventuale processo di rinaturalizzazione, ma per via della creazione di un nuovo spazio di interazione tra umano e naturale. Il divenire dell'essere umano ha dato inizio all'epoca "antropocene", in cui figura come "forza geologica", in relazione con le altre specie, al di là della contrapposizione tra una storia propriamente umana, ricostruita sulla periodizzazione dei conflitti sulla proprietà e i mezzi di produzione (storia del capitale), e una storia di lunga durata, propria della natura non umana<sup>41</sup>. Ecologia, economia, politica vengono dunque ricollocate attraverso una prima declinazione dello spazio transizionale, quello delle storie naturali.

### 9. Spazio transizionale II. Popolazioni, ecoprofughi e mucche pazze

Registrando il monito postmoderno contro l'universalizzazione di un noi, sempre destinato a mostrare la propria parzialità e forza coercitiva nella trasmutazione metaforica della parte per il tutto, più che di un soggetto unico – l'umanità riacomunata nella dimensione planetaria – è bene dunque parlare di nuovi assemblaggi e di figurazioni che abitano lo spazio transizionale cosmopolitico. In effetti in epoca contemporanea, là dove al governo statale subentra la "governamentalità" o il cosiddetto *soft power*, il Popolo dello Stato-Nazione moderno non viene tanto sostituito da comunità più o meno identitarie o cosmopolite, bensì da popolazioni. Queste, oggetto delle politiche delle agenzie governative transnazionali<sup>42</sup>, vengono costruite attraverso strumenti statistici che combinano modelli causali, teorie della complessità e calcolo delle probabilità, delineando soggetti collettivi che non possono più essere concepiti sulla base della prerogativa umana della razionalità. Per altro verso, è stata notata la sovrapposizione tra modelli matematici delle scienze naturali e governo delle atti-

40 D. Chakrabarty, *Le climat de l'histoire: quatre thèses*, in «La Revue Internationale des Livres et des Idées», 25/03/2010.

41 Sul rapporto tra tempo umano e durata, cfr. ancora G. Marramao, *Kairós*, cit., pp. 13-15 e sulla compresenza dei temi economici e capitalistici cfr. *infra* nota 27. Per una rilettura non dualistica della filosofia della natura hegeliana, cfr. C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996.

42 Oltre alle indicazioni inaugurali dell'uso politico della demografia – in cui risuona, ancora una volta, il calcolo kantiano su grande scala delle tabelle annuali su matrimoni, nascite e morti (cfr. *infra* n. 5) – presenti nell'opera di Foucault, cfr. ad esempio, M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, sviluppi contemporanei e pertinenti alle questioni qui trattate si trovano in D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge 1995; Y. Courbage/E. Todd, *L'incontro delle civiltà*, Tropea, Milano 2009 e in Y. Roche/B. Jouve, *Des flux et des territoires. Vers un monde sans Etats?*, Presses de l'Université du Québec, 2006. Per la costruzione statistica delle popolazioni, cfr. D. Byrne, *UK Sociology and Quantitative Methods. Are We as Weak as They Think? Or Are They Barking up the Wrong Tree?*, in «Sociology», 46, 1, 2010, pp. 13-24.

vità economiche umane<sup>43</sup>.

Altro abitante di questo spazio transizionale è il profugo climatico o “ecoprofugo”, figura emersa nei dibattiti internazionali negli anni Settanta, che interroga il bordo del politico, poiché designa una condizione che assembla esseri umani e cambiamenti catastrofici o gradualmente dell’ambiente. In quanto migranti e profughi questi esseri sarebbero contemplati dalla Convenzione di Ginevra del 1951, ma in quanto assemblati a una dimensione del non umano, i cambiamenti climatici, la causa dell’allontanamento dal territorio di appartenenza non può essere contemplata dal politico moderno. Accade dunque che questi assemblaggi non rientrino in alcuna categoria giuridica, che sia statale, interstatale, o del cosmopolitismo dei Diritti umani<sup>44</sup>. Il dilemma moderno di Pombal, il governatore di Lisbona, all’indomani del terremoto che aveva devastato la città e sollecitato il pensiero filosofico di tutta Europa<sup>45</sup>, ha definitivamente perso quelle coordinate tradizionali che riuscivano a distinguere l’imputabilità al divino-naturale da quella all’umano.

Direttamente connesse a questa figurazione dello spazio transizionale della cosmopolitica, sono le “guerre della globalizzazione”, individuate da Vandana Shiva, dove la nozione di guerra viene interamente sottratta alla tradizione moderna occidentale, per essere attribuita a uno spazio che, a meno di non assumere il paradigma cosmopolitico, viene relegato nell’ambito impolitico dell’economia e dei processi di privatizzazione. Si tratta di guerre della biodiversità, che la dimensione economica trasforma in guerra continua attraverso quei «trattati coercitivi di libero commercio» che agiscono alla stregua di veri e propri «strumenti bellici»<sup>46</sup>.

Un’altra figurazione che troviamo nello spazio transizionale della cosmopolitica è la “mucca pazza”, figura paradigmatica delle tante pandemie globali che hanno coinvolto specie diverse, umani inclusi, rendendo impossibile partizioni metaforiche e letterali. Una pandemia in effetti non rispetta i confini nazionali; animali da consumo (ovini, bovini, suini) malati smobilitano i confini tra l’ambito economico della produzione e l’ambito etico della riproduzione di una vita (umana) degna; e, infine, la situazione che si crea non può essere riordinata mantenendo distinte le dimensioni del naturale e del culturale. Interrogando le soluzioni troppo rapide che la cultura occidentale contemporanea apporta alle nuove questioni aperte dalla globalizzazione – sia nella forma di un economicismo riduzionista, sia di una rivoluzione che si attesta sul terreno epistemologico e tende a ridurre in uno umano e non umano – Vandana Shiva offre esempi di “razionalità ecologica”, ugualmente attribuita ai soggetti umani e non umani coinvolti nelle relazioni di convivenza, di produzione e riproduzione<sup>47</sup>.

43 L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, cit., in particolare *Teorie economiche che imitano le scienze naturali*, pp. 85-106.

44 Cfr. P. McGrath/B. Stokes, *Twentytwo Dimensions of the Population Problem*, Worldwatch Paper 5, Worldwatch Institute, Washington D.C. 1976; N. Myers/J. Kent, *Environmental Exodus. An Emergent Crisis in the Global Arena*, Climate Institute, Washington D.C. 1995; E.W. Kates/L.B. Colten/L. Laska, *Reconstruction of New Orleans after Hurricane Katrina: A Research Perspective*, Harvard University Press, Cambridge 2006; O. Brown, *Migration and Climate Change*, IOM Migration research series, paper n. 31, International Organization for Migration, Geneva 2008.

45 Cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma 2011, pp. 235-237 e 269.

46 V. Shiva, *Le nuove guerre della globalizzazione*, UTET, Torino 2005, p. 3.

47 V. Shiva, *Vacche sacre e mucche pazze. Il furto delle riserve alimentari*, Deriveapprodi, Roma 2001, pp. 65-85. Cfr. anche M. Davis, *The Monster at Our Door: The Global Threat of Avian Flu*, Owl

### 10. Spazi transizionali: il paradigma cosmopolitico dei beni comuni

Per una prima considerazione della cosmopolitica sulla scala dei paradigmi, con la complessità che un passaggio di paradigma richiede, può essere utile ricapitolare, attraverso il recente dibattito sulla categoria di beni comuni<sup>48</sup>, lo strumento con cui viene affrontata la radicale trasformazione dei diritti fondamentali che compongono la cittadinanza – dall’istruzione alla salute, dalla mobilità all’ambiente e ai beni culturali – constatando l’inefficacia di tutta la serie di dualismi che hanno istituito, delimitato e legittimato l’ambito del politico moderno. Emerge così una nuova mappatura concettuale che contribuisce a delineare ulteriormente lo spazio transizionale della cosmopolitica<sup>49</sup>.

In effetti, nel giro di dieci anni l’espressione beni comuni, anche nella sua versione al singolare, si è propagata in ogni ambito discorsivo. Un’espressione che sembra godere di una caratteristica rarissima di questi tempi: un’evidenza che riscuote l’accordo delle parti più diverse: il senso comune che circola sembra una questione di orecchio, quasi che qualcosa di fondamentale sia stato toccato, prima di qualsiasi coscienza, consapevolezza, prima di qualsiasi argomentazione. Un sapere del corpo?

Per cogliere questo tratto è bene porsi sul piano dell’immaginario, quella dimensione che, formulata da Jacques Lacan e riletta da Luce Irigaray<sup>50</sup>, individua nella relazione corporea la condizione di possibilità di diventare un qualche soggetto. Si tratta di una relazione corporea costituente che introduce alcuni aspetti dirimenti: è relazionale, è cioè per via di una relazione che il corpo può percepirsi come tale; è strutturante, istituisce cioè il campo delle percezioni, è il radicamento fisico e corporeo delle successive attività conoscitive e pragmatiche; infine, rovescia la precedenza tra interno ed esterno, dato che è dal corpo altrui, al di fuori della coscienza non ancora formata, che è possibile un primo ritorno, costitutivo, su di sé. Considerati secondo la dimensione dell’immaginario, i beni comuni possono allora restituire cosa ne vada di fondamentale, di costitutivo, nella loro evidenza corporea e relazionale.

A cominciare da una dislocazione radicale dell’antropologia moderna dell’individuo proprietario nella doppia versione lockiana e marxiana: se per il primo il *prius* antropologico è il lavoro, che delinea la sfera di una *relazione appropriativa* con l’ambiente, per il secondo il lavoro delinea una sfera di *relazione espropriativa* tra esseri umani<sup>51</sup>. Tornando però alla

---

Books, New York 2005.

48 Cfr. E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Bruno Mondadori, Milano 2006; P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2008; U. Mattei/E. Reviglio/S. Rodotà, *I beni pubblici. Dal governo democratico dell’economia alla riforma del codice civile*, Scienze e Lettere, Roma 2010; U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma 2011.

49 La nozione di spazio transizionale è sviluppata in F. Giardini, *Beni comuni, una materia viva*, in Verlan (a cura di), *Dire fare pensare il presente*, Quodlibet, Macerata 2009 e in Ead., *Politica dei beni comuni. Un aggiornamento*, in «DWF», 2, 2012.

50 Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell’io*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974. L’uso che ne faccio prende a riferimento la lettura inaugurata da Luce Irigaray, in particolare in *Speculum*, Feltrinelli, Milano 1977; cfr. F. Giardini, *Relazioni*, Luca Sossella, Roma 2004, in particolare i capitoli *Corpo e Immaginario*, rispettivamente pp. 67-76 e 115-126.

51 J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 2006, §§ 25-32, pp. 22-26; K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1970, Libro I, sez. I, cap. 1, *La merce*, pp. 47-97.

grande scena della narrazione moderna, ci accorgiamo che la relazione prima che si istituisce non è tanto quella del lavoro umano quanto una *relazione di nutrimento*. Nutrirsi, traccia cancellata in questa narrazione fondativa<sup>52</sup>, è dell'ordine del bisogno e si configura come una relazione tra corpo e oggetto, attività e passività, dominio e dipendenza, appropriazione e alienazione, tra interno ed esterno, dalle caratteristiche ben diverse.

A cominciare dal corpo. Non il corpo che coincide con l'uso che ne fa l'individuo, quale estensione della sua volontà. Corpo strettamente umano, corpo tecnico e strumentale che, in virtù della sua coestensione alle attività volitive, non partecipa dell'ambito naturale, ne è già padrone: come si padroneggiano le proprie attività, così si padroneggia l'ambito naturale. Così denaturalizzato, il corpo è messo dalla parte dell'umano, che consiste nelle proprie azioni che sono coestensive alle relazioni di proprietà. Per quanto radicata nel corpo, la narrazione moderna costituisce così il dualismo tra natura e volontà umana, la prima passiva e disponibile, la seconda attiva e acquisitiva. Strettamente conforme a questo dualismo, sebbene non coincidente, è quello tra natura e cultura: è solo alla seconda che spetta il ruolo di costruire civiltà, valori, leggi e regole. L'agire umano, distinto dalla natura, diventa l'unico referente delle capacità regolative della convivenza; la politica esclude dal proprio ambito le ragioni di quel che non è umano. Si istituisce così anche il dualismo tra un interno umano autoreferenziale e un esterno naturale che, attraverso i secoli finirà per essere inglobato e ridotto al primo. Imparentati con questo dualismo se ne possono riconoscere altri che verranno profilandosi sempre più consistentemente: alla contrapposizione tra sfera riproduttiva e sfera produttiva – la prima delegata alla cura dei corpi e eliminare all'ambito propriamente politico della regolazione della convivenza – si accompagna quella tra natura e tecnica, tra un sostrato biologico inerte e la capacità di trasformazione e manipolazione della scienza, che finirà per sussumerlo senza resti.

Il corpo in gioco nella relazione di nutrimento disfa gli elementi della narrazione moderna ed è il criterio che dispiega l'idea non di un soggetto bensì di uno spazio transizionale. Rende infatti impossibile pensare il corpo su un modello individuale, il nutrimento non può avvenire che in relazione; è un universale e tuttavia rimanda costantemente alla traduzione nella singolarità dei corpi e dei contesti; rende impossibile la ripartizione definitiva tra interno ed esterno, tra proprio e altro, tra umano e ambiente, tra attività e passività. Nel nutrirci siamo attivi o passivi? Siamo acquisitivi o consegnati alla potenza di ciò da cui dipendiamo? Esiste qualcosa di incondizionatamente disponibile? In effetti, ciò da cui si dipende è condizione stessa dell'accrescimento. Non da ultimo, la relazione di nutrimento rende impossibile pensare in termini oppositivi la natura e la cultura, già i primi gesti che soddisfano un bisogno fondamentale iscrivono e scrivono uno spazio di entrata nel mondo, al di là della partizione tra bisogno fisiologico ottuso e campo del desiderio immateriale. Ripartendo dunque da questa relazione corporea costituente, si dispone in altre sequenze quel che viene attribuito come bisogno a un corpo, facendone la sua forma, la sua regola, istituendo a posteriori l'ordine delle sue dipendenze e la funzione cui rispondono, che sia quella dell'ordine sociale o quella

52 «Chi si nutre con le ghiande raccolte sotto una quercia, o le mele colte dagli alberi nel bosco, certamente se ne appropria. Nessuno può negare che quel cibo sia suo. Mi chiedo, dunque: quando quei frutti hanno cominciato a essere suoi? Quando li ha digeriti? O quando li ha mangiati? O quando li ha bolliti? O quando li ha portati a casa? O quando li ha raccolti?». J. Locke, cit., § 28, p. 24.

delle esigenze vitali di accrescimento.

La categoria di “beni comuni”, individuando uno spazio politico specifico e non riconducibile alla grammatica politica moderna, sviluppa dunque ulteriori articolazioni problematiche. Quando la cittadinanza e i diritti correlati non possono più essere garantiti entro il confine nazionale, è necessario delineare un ambito del politico che non si fa situare nell’arco di un di più o di meno di Stato<sup>53</sup>, bensì rimanda a diritti fondamentali – come nel caso delle battaglie contro la privatizzazione dell’acqua – che eccedono la sfera politica nazionale. Viene anche meno il dualismo che distingue e separa l’ambito produttivo da quello riproduttivo – l’acqua, l’istruzione sono risorse non naturalisticamente date, bensì costituite dal plesso relazionale dell’uso e della cura – trascinando con sé le partizioni tra pubblico e privato, etica e politica, economico e statuale. La stessa genealogia premoderna del “comune”, cui spesso si fa riferimento<sup>54</sup>, mettendo l’accento sulla *relazione* “d’uso” più che su quella proprietaria, comporta la fine del dualismo tra politica ed ecologia, tra risorse naturali e ambito politica della decisione e distribuzione. In concomitanza con il decadimento della sovranità statale quale perno dell’ordinamento giuridico, va inoltre delineandosi l’idea di una capacità regolativa diffusa, che si annuncia attraverso l’ossimoro delle Costituzioni civili, e che sembra sollecitare l’approfondimento di un’indagine sulla pluralità delle forme regolative di cui sono capaci gli assemblaggi tra umano e non umano<sup>55</sup>.

Non da ultimo, decade il dualismo tra natura e tecnica, titolo per eccellenza della sussunzione antropica dell’alterità planetaria attraverso il riduzionismo linguistico ad opera dei mezzi di comunicazione. In questo caso sono soggettività e modernità alternative ad aprire una prospettiva: ancora Vandana Shiva mostra come sacro e tecnica possano essere contigui, quando non coincidenti, là dove la produzione è una relazione strettamente connessa al linguaggio, alla nomina e alle pratiche, intese come sinolo di azione e linguaggio. Come esistono nomi per i singoli momenti di incontro tra il fiume Gange e gli esseri che lo frequentano, così esistono almeno venticinque nomi per designare i sistemi idraulici di irrigazione e di trasporto dell’acqua potabile, che fanno del Rajasthan il più fiorente deserto della terra<sup>56</sup>. Anche la tecnica, come il linguaggio, viene dunque riconsiderata come relazione di co-creazione, né creazione *ex nihilo*, né ambito affatto referenziale, che porta a esistenza ciò che già è. L’indicazione che proviene da questa formulazione cosmopolitica transizionale è di particolare interesse perché svela gli ultimi residui di auto-riferimento che permangono nelle etiche della responsabilità: la questione non è tanto di rendere il soggetto umano maggiormente responsabile e dunque imputabile, quanto di togliere al nodo umano della rete relazionale la sua chiusura e l’inadempienza delle sue inclinazioni, ivi inclusa quella della tecnica e del pensiero.

53 M. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012.

54 Cfr. il riferimento a J. Manhood, *Trattato e discorso sulle foreste*, in P. Linebaugh, cit., pp. 278-279 o il dibattito francescano contro la proprietà e a favore di un uso comune citato in G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 151 e 161.

55 Cfr. G. Teubner, *Il diritto come sistema autopoietico*, Giuffrè, Milano 1996; Id., *Costituzioni societarie. Politica e diritto oltre lo Stato*, Franco Angeli, Milano 2011; L. De Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011.

56 V. Shiva, *Le guerre dell’acqua*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 125-126 e 155.

Se “democrazia dell’acqua” è uno dei nomi per lo spazio transizionale della cosmopolitica, un altro nome ci viene dall’intersezione tra temporalità storico-naturali diverse, tra privatizzazione delle risorse naturali di marca occidentale e lotte di popoli eccedenti la modernità, così come si è svolta nella “guerra del gas” in Bolivia, dimensione materiale e volatile insieme, naturale e spirituale, che lega produzione e riproduzione, quotidiano e mercati internazionali<sup>57</sup>.

---

57 A. Potente, *Qualcuno continua a gridare. Per una mistica politica*, Meridiana, Roma 2008, p. 58. Cfr. anche L. Irigaray, *L’oblio dell’aria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.



Adele Bianco

## **CHAOS E KOSMOS COME PROBLEMA SOCIOLOGICO**

### **ABSTRACT: *Kosmos and Chaos as Social Problem***

This paper aims at analyzing the concepts of *kosmos* e *chaos* as sociological issues, both in theoretical and methodological terms. On the theoretical level, the items *kosmos* e *chaos* respectively correspond to “social order” and “social change”. After the second World War the structural-functionalism faces the dualism of *kosmos* e *chaos*, offering a model focused on social integration and structural differentiation, i.e. assigning more importance to *kosmos*. In postmodern society, *chaos* is a peculiar feature of *kosmos* itself. Social life today is indeed a perennial disorder, which makes it difficult to identify a route for a new *kosmos*. On the methodological level the items *kosmos* e *chaos* pose – both on a quantitative and qualitative approach - the problem of finding the best way to analyze the inexhaustibility of the real world. Empirical social research, contrapuntal of the sociological theory, means getting from the *chaos* the empirical data that are deemed relevant; it also means outlining, albeit partially, the *kosmos* we refer to.

**Key words:** Kosmos, Chaos, Social Order, Social Change, Sociology

### 1. *Premessa*

I termini *chaos* e *kosmos* rappresentano, pur se definiti diversamente, uno dei nuclei fondanti della sociologia. Per certi versi si può sostenere che siamo di fronte ad un duplice germe da cui essa si sviluppa, perché in sociologia il tema si propone come tentativo di interpretare il *chaos* dei tempi nuovi e di progettare un nuovo *kosmos*, ovvero un assetto sociale adatto alla epocale trasformazione il cui esito è stato la società industriale. La sociologia, in quanto scienza moderna, non può tuttavia prescindere dal confronto empirico, e questo significa che la relazione dialettica tra *chaos* e *kosmos* trova ulteriore linfa nella questione metodologica, rivelando in ciò tutto l'affanno della neonata disciplina nel tentativo di fare i conti con l'inesauribilità del mondo reale. Svilupperemo pertanto la nostra riflessione lungo questi due assi: dapprima tracciando il profilo teorico del rapporto tra *chaos* e *kosmos* che nell'impostazione sociologica assume i contorni delle nozioni di ordine e di mutamento; successivamente analizzeremo, anche se in via non esaustiva, come le modalità di indagine sul *chaos* sociale contribuiscano a conoscere e delimitare il *kosmos* dei tempi nuovi e in un certo senso a costruirlo e, con l'intento tipico della sociologia applicata, finanche a intervenire su di esso.

Fin d'ora possiamo anticipare che emerge quale carattere distintivo nella trattazione sociologica la costante compresenza di due impostazioni, quella positivista ottocentesca – che nel corso del XX secolo si consoliderà come versante sociologico di lingua e cultura anglosassoni – e quella “comprendente” e continentale con il suo perno nel mondo tedesco.

L'orientamento positivista interpreta i fenomeni in una prospettiva macro sociale, ritenendo che essi seguano una traiettoria definibile e dotata di coerenza interna e che perseguano una finalità. Questo approccio pone la scienza quale principio regolatore oggettivo e impersonale della vita associata, in ciò assimilabile ad una legge. Ad una tale interpretazione si affianca quella elaborata dalla scuola tedesca: essa non ha una visione olistica, né tanto meno è alla ricerca di leggi che regolano il mutamento, ma è piuttosto sulle tracce delle variabili che lo costituiscono. L'analisi condotta esamina selettivamente le trasformazioni che si sono compiute nelle diverse sfere della vita sociale, dando così luogo al sorgere della modernità; questa è una delle ragioni per cui la riflessione tedesca ha una forte caratterizzazione storica.

Per offrire, pur nei limiti di spazio imposti, un quadro delle trasformazioni alle quali il binomio *chaos* e *kosmos* è andato incontro nella riflessione sociologica, ci proponiamo di presentare in una prima parte alcune esemplificazioni "per scorcì" della discussione di tale binomio rintracciabile nel positivismo ottocentesco nelle doppie versioni francese e tedesca e di metterla a confronto con le successive elaborazioni della sociologia novecentesca nel corso del complesso processo di transizione verso nuovi assetti sociali che caratterizza il mondo contemporaneo. La seconda parte della nostra ricostruzione intende indicare alcuni degli strumenti concettuali e metodologici che la ricerca sociologica ha messo in atto per spiegare i fenomeni connessi al *chaos* sociale, vale a dire i processi che accompagnano il mutamento sociale.

### 2. Dal chaos dei tempi nuovi al kosmos della realtà moderna

*Chaos* e *kosmos* corrispondono in sociologia, come già accennato, rispettivamente ai concetti di ordine e mutamento. Si tratta di un binomio chiave fin dai tempi dei padri fondatori della disciplina, i quali si sono trovati di fronte ad un mondo in disordinata evoluzione. Dall'analisi del *chaos*, ossia delle trasformazioni che si svolgevano sotto i loro occhi e che manifestavano fenomeni di scompenso e disgregazione sociale, gli autori classici si sono dedicati a delineare un *kosmos* adatto ai tempi nuovi, volgendo la loro attenzione alla individuazione dei caratteri dell'accresciuta complessità del tessuto sociale e degli elementi che consentono, nonostante l'aumentata articolazione, il raggiungimento dell'equilibrio interno e il mantenimento dell'ordine sociale.

Il passaggio da un *kosmos* ad un altro *kosmos* via *chaos*, ossia la transizione da un ordine sociale di tipo tradizionale ad uno moderno, maggiormente articolato sotto il profilo strutturale e più avanzato dal punto di vista etico si può rintracciare nell'impostazione positivista del tema. Tale transizione si compie passando per una fase turbolenta e il *chaos* che si sperimenta è un "effetto collaterale" dovuto al tumultuoso sviluppo economico e risponde alla necessità insita nella storia dell'umanità di tendere al progresso. Il passaggio dal *chaos* al *kosmos* è un processo evolutivo graduale, cumulativo delle fasi che lo compongono e che si inanellano una sull'altra, irreversibile e orientato verso un assetto sociale progressivamente (ritenuto e auspicato come) perfetto. Sotto questo profilo il pensiero di Karl Marx è significativo: egli pone il *chaos* del conflitto quale mezzo per un *kosmos* caratterizzato da una

maggior giustizia sociale e in quanto tale come fattore di progresso dell'umanità<sup>1</sup>. Ma a sua volta questa trasformazione sociale è un tassello di un più generale movimento storico che, grazie al processo di sviluppo delle forze produttive, scardina il vecchio *kosmos*, rende necessario il suo superamento dando luogo ad una situazione di *chaos* fino a che non si raggiungono nuovi equilibri sociali.

Importando nella sociologia l'orientamento della biologia darwiniana, Herbert Spencer concepisce il *chaos* sociale, dovuto alla concorrenza sul mercato, come riflesso della lotta della sopravvivenza da cui emergono i soggetti più forti e capaci. Si vengono così a determinare posizioni di primazia e di inferiorità. Tuttavia, proprio le disparità e le differenze esistenti tra gli uomini consentono la definizione di un *kosmos* sociale funzionale ai tempi nuovi. In altri termini, far convivere coloro che hanno successo e quanti non lo conseguono, fa sì che anche i "perdenti" abbiano un proprio spazio, ingenerandosi un ordine sociale caratterizzato da un assetto maggiormente articolato e diversificato.

Anche per il versante francese, e segnatamente per Émile Durkheim, il mutamento equivale al non indolore passaggio da una condizione semplice ad una di maggiore complessità. Nel momento del passaggio al *kosmos* della modernità, il problema è come mantenere integro il tessuto sociale. Egli affida questo compito ad un'accentuazione della divisione del lavoro la cui funzione è sviluppare il sentimento di comunanza e solidarietà<sup>2</sup>. Il mutamento strutturale che porta al *kosmos* moderno deve quindi secondo Durkheim andare di pari passo con l'evoluzione del senso di appartenenza condiviso dai membri della collettività, perché solo in questa maniera si garantisce il successo delle trasformazioni che investono l'assetto sociale e può dirsi pienamente realizzato un *kosmos* sociale ordinato e stabile e quindi anche solidale e giusto. In caso contrario ha luogo l'anomia, ossia la perdita dell'armonia e dell'equilibrio sociali con conseguenti manifestazioni di *chaos*, turbolenze e disordine interno, come non infrequentemente avviene nella società moderna. Il secondo caposaldo del positivismo è la convinzione che alla base dei processi vi sia un fondamento regolatore, i cui meccanismi rispondono a principi oggettivi, ovvero scientifici. In proposito ricorderemo come paradigmatica la lezione di Auguste Comte<sup>3</sup>, illustrando egli come dal *kosmos* teologico si transiti per il *chaos* metafisico al fine di giungere ad un nuovo *kosmos*, quello positivo, caratterizzato da ordine e progresso in cui prevale la scienza. Analogamente può dirsi di Spencer il quale conia una «legge universale dell'evoluzione» che interessa sia il mondo naturale che quello umano e sociale.

Successivamente nei decenni centrali del XX secolo lo struttural-funzionalismo elabora un modello di *kosmos* incentrato sulle questioni dell'integrazione e della differenziazione strutturale. Il problema centrale per Talcott Parsons<sup>4</sup> è assicurare le condizioni grazie alle quali il sistema riesce a mantenere coese le diverse componenti e a perpetuare la propria condizione di unità. Essendo il sistema esposto alle fluttuazioni esterne e dovendo adattarsi alle sollecitazioni che provengono dall'esterno, il mutamento è concepito perché contribuisce ad

1 K. Marx/F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 2001.

2 E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

3 A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967.

4 T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1962; Id., *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965.

affinare le capacità del sistema. Pertanto la dimensione del *chaos* è pensata come pilotata verso un *kosmos* sempre più strutturato e funzionale. Un *kosmos*, è bene ricordare, sempre più inclusivo – e da qui l’attrattiva del modello di Parsons e di organizzazione sociale americana – il cui punto di forza stava nella capacità di allargare le maglie del sistema sociale, accogliendo soggetti storicamente considerati marginali e ammettendoli per la prima volta al crescente, diffuso benessere.

Nell’impostazione sviluppata dalla scuola tedesca gli elementi del *chaos* sono maggiormente significativi rispetto a quelli del *kosmos*, come se trasformazione e disordine siano lo stato naturale del contesto sociale rispetto ad una situazione di quiete e di equilibrio che si suppongono raggiunti. Pertanto l’analisi dell’ordine e del mutamento sociali avviene sulla selezione di singoli aspetti. Infine, la concezione tedesca di mutamento sociale manca di un tracciato rivolto verso un approdo finale determinato. Queste tre caratteristiche sono ben rappresentate da Werner Sombart<sup>5</sup> secondo il quale il mutamento economico è legato a figure di *outsiders*. La carica innovativa è espressa da gruppi tenuti ai margini della società come gli stranieri, gli ebrei e gli eretici. Soggetti “diversi”, non conformi all’ordinamento sociale, alternativi diremmo oggi, abbandonano la tradizione, inaugurano un percorso originale e innescano un meccanismo che porta alla modernità: il *chaos* che genera un nuovo *kosmos*.

Una versione particolare del binomio *chaos* e *kosmos* è data da Max Weber, per il quale l’ordine sociale è costantemente messo in discussione; il risultato non è mai definitivo e il percorso nel conseguirlo non è l’unico valido. Ne è esempio il processo di formazione, consolidamento ed evoluzione dello Stato moderno, la sua organizzazione di tipo burocratico, la forma del potere impersonale, le modalità in cui questo si realizza e viene esercitato. Questi “ingredienti” tuttavia non sono esclusivi: la storia del XX secolo ci ha portato vari esempi di potere basati sul carisma, una forma di potere tutt’altro che razionale perché fortemente legata ad una personalità specifica, dai tratti straordinari e perciò dotata di una forte carica emozionale; sotto il profilo organizzativo il carisma ingenera una rottura della *routine* proprio per la sua forza dirompente e fuori del comune<sup>6</sup>.

Analogamente può dirsi riguardo alla genesi del capitalismo, dal momento in cui Weber<sup>7</sup> annovera l’orientamento religioso quale una delle matrici del capitalismo. Le modificazioni strutturali che hanno reso possibile lo sviluppo economico e il decollo industriale nell’Europa centro-settentrionale si sarebbero prodotte nel corso dei secoli grazie ad una cultura e ad un sistema di valori capace di plasmare comportamenti e relazioni sociali, interagendo e saldandosi con il processo di laicizzazione. La nota tesi di Weber mostra come per conseguire il successo nel campo che è per antonomasia regno della razionalità, insospettabilmente giocano un ruolo rilevante variabili che appartengono a dimensioni ritenute remote o superate. L’avvento di un nuovo *kosmos*, pertanto, può essere generato e condotto da forze molto diverse, per non dire contraddittorie tra loro. Il *kosmos* è in costante divenire, perché esposto a continue ventate di *chaos*, quasi che sia quest’ultimo a prevalere sul primo. Il per-

5 W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967; Id., *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Longanesi, Milano 1978.

6 M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1980; L. Cavalli, *Il mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 398.

7 M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, in P. Rossi (a cura di), *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Torino 2002.

corso peculiare compiuto dalla scuola tedesca vede i sociologi classici concedere diritto di cittadinanza agli elementi del *chaos*, non destinandoli a finire imbrigliati e ritenendoli anzi gli elementi più promettenti e significativi per la definizione di un nuovo *kosmos*.

I termini sociologici fin qui ricostruiti inducono a considerare che la sociologia classica, nonostante le diverse posizioni esaminate, ritenga che dal *chaos* non si possa che procedere verso la costruzione del *kosmos*. Le differenze tra i diversi orientamenti teorici stanno nel profilo di tale passaggio: mentre per la posizione positivista l'esito è univoco e per la versione parsonsiana è quella meglio strutturata e funzionale alle esigenze della società moderna, per la scuola tedesca gli esiti dal *chaos* sono più problematici, in quanto il *kosmos* è la risultante di un esito incerto e soprattutto plurale. Comunque sia, in entrambi i casi *chaos* e *kosmos* sono due dimensioni chiare e contrapposte tra loro sebbene strettamente e intimamente legate. È interessante osservare che a questo dualismo di culture sociologiche si affianca una diversa concezione relativamente alla dinamica di *chaos* e *kosmos*, una concezione che potremmo ben definire alternativa. Questa vede il *chaos* farsi, anzi per certi versi essere *kosmos*, nel senso che una situazione non disciplinata proprio per il suo essere caotica assume le sembianze di un ordinamento compiuto. I rappresentanti di una simile concezione in base alla quale il disordine genera *kosmos* – anzi è *kosmos* stesso – possono essere individuati in Georg Simmel e Norbert Elias. Relativamente al primo faremo riferimento all'idea che egli ha di mutamento, ancorché non l'abbia mai esplicitata o formalizzata; quanto al secondo esempio che proviene dalla lezione di Elias, osserveremo che egli si colloca sullo stesso tracciato, sostituendo tuttavia i contenuti a carattere filosofico dell'impostazione simmeliana con quelli che scaturiscono dall'intersoggettività e che disegnano in tal modo delle «configurazioni sociali». Per comprendere l'opera di Simmel è opportuno prendere le mosse dalla sua «filosofia della vita»<sup>8</sup>. Sebbene nella sua concezione siano presenti rimandi alle correnti di pensiero ottocentesche che possono essere considerate romantiche o irrazionali, in essa si radica l'idea di mutamento. È possibile, in altri termini, interpretare la visione di Simmel come il *chaos* vitale che coincide con i processi della natura; questi ultimi come tali si compiono senza perseguire una finalità, né sono attivati da un disegno prestabilito: la loro caratteristica sta nel loro svolgersi. Come base di partenza del suo ragionamento Simmel assume la vita (*Leben*), peraltro nucleo originario di riflessione per ogni speculazione filosofica e a quel tempo argomento di rinnovato interesse a causa dello sviluppo delle scienze naturali e della conseguente fascinazione che esse esercitavano. Egli argomenta che il semplice dato biologico ha necessità di organizzare e assicurare il mantenimento dei processi vitali: in questo senso tale passaggio è dunque da intendersi come «più vita» (*mehr Leben*). A loro volta i processi vitali nel loro organizzarsi assumono dei contorni e, quasi come conseguenza della loro attività, necessariamente si esprimono acquisendo delle forme che non sono più meramente un prodotto biologico-organico, bensì risultato e come tale da considerare come «più che vita» (*mehr als Leben*). La vita si dimostra perciò un flusso di per sé incontenibile e asistemato, e dunque caotico, la cui unica esigenza è quella di adattarsi alle circostanze in cui si trova allo scopo di perpetuarsi. Questo movimento richiede pertanto il superamento

8 C. Mongardini, *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma 1976; A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna 1994; M. Voza, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Bari 2003; A. De Simone, *L'inquieto vincolo dell'umano*, Liguori, Napoli 2010.

dell'equilibrio precedentemente raggiunto e di acquisire nuove conformazioni. Il semplice fatto di compiersi, di dar seguito al libero corso della natura, ancorché non pianificato, né programmabile, disegna un *kosmos* che ci appare dotato di una sua intrinseca razionalità che la scienza moderna si propone di indagare. Come si vede dunque la continuità della vita, sebbene proceda in maniera caotica realizza un *kosmos*, ossia una condizione in cui tutti i passaggi che le assicurano il rigenerarsi riflettono un ordinamento e producono forme organizzative che ogni sistema necessita. In altri termini lo stesso *chaos* per continuare la sua più intima essenza ha necessità di un *kosmos*, ossia di una griglia organizzativa, quale prodotto della sua attività vitale.

Una analoga impostazione è quella che Elias<sup>9</sup> sviluppa alla metà nel XX secolo in antitesi al (prevalente) approccio struttural-funzionalista. In particolare la sua concezione di mutamento sociale poggia su di una serie di cambiamenti lenti e progressivi, imputandoli ai comportamenti degli attori sociali. Per questa ragione le trasformazioni procedono non secondo una traiettoria lineare e mantengono elementi e fattori tra loro contraddittori, anticipando i caratteri attuali della frammentazione e del disordine sempre più generalizzato. Poiché l'interazione tra soggetti è un fenomeno spontaneo e niente affatto programmabile e dunque caotico, siamo in presenza di un movimento perpetuo, incessante e che ha luogo fin tanto che gli esseri umani interagiscono tra loro, senza peraltro avere una meta da raggiungere<sup>10</sup>. Pertanto, l'assetto sociale che di volta in volta si raggiunge non è mai definitivo: questo significa che dal *chaos* dell'interazione emerge un *kosmos* a sua volta transeunte e niente affatto stabile.

La novità del pensiero di Elias è che egli mette in risalto l'asistematicità delle trasformazioni sociali. Questa sua concezione originale si affaccia dopo decenni durante i quali si era pensato di poterle programmare, gestire, regolare, controllare e guidare. In altre parole, Elias rimprovera al pensiero sociologico novecentesco di non saper interpretare il *chaos* e la spontaneità del mutamento e di averlo ridotto ad una categoria priva di dinamismo<sup>11</sup>. Il suo intento è, invece, quello di offrire un'immagine del mutamento come movimento, come frutto di una lenta evoluzione, la cui dinamica si realizza non per fasi più o meno consequenziali tra loro, bensì come processo, la cui fluidità è data dall'interazione e dalla reciprocità dei protagonisti. Tutto questo può essere considerato come frutto di un disordine che procede con casualità nel costruire un nuovo *kosmos*, il che significa che dal *chaos* si formano nuovi equilibri nelle relazioni tra soggetti e che Elias chiama «configurazioni sociali»<sup>12</sup>.

In tal modo Elias ristabilisce il primato del sociale, considerando il mutamento un processo scorrevole dato dall'interazione reciproca dei protagonisti, fautori e non oggetti passibili di cambiamento. In quanto prodotto dell'interazione tra soggetti, le trasformazioni sociali

---

9 N. Elias, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Milano 1990, pp. 119-156; Id., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino 1998, pp. 45-95.

10 N. Elias, *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in «Zeitschrift für Soziologie», 6, 2, 1977, pp. 127-149; S. Tabboni, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 87-91; H. Kuzmics / I. Mörth, *Der unendliche Prozess der Zivilisation: zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1991.

11 N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, cit., pp. 45-95; Id., *Che cos'è la sociologia?*, cit., pp. 119-156.

12 «Con figurazione noi intendiamo il modello mutevole costituito dai giocatori intesi come totalità, modello che i giocatori formano nella loro reciproca relazione non solo col loro intelletto ma con la loro intera persona, con la totalità dei loro modi d'agire». N. Elias, *Che cos'è la sociologia?*, cit., p. 153.

sono un fenomeno spontaneo e niente affatto programmabile, perpetuo e incessante (hanno luogo fin tanto che gli esseri umani interagiscono tra loro), senza un assetto sociale (*kosmos*) da conseguire in via conclusiva: *chaos* allo stato puro. In questo senso il *chaos* è la realtà e la vera natura delle interazioni collettive e gli equilibri di volta in volta raggiunti esprimono *kosmos* alquanto incerti e provvisori.

Il confronto tra le “culture” sociologiche fin qui ricostruito sembra smorzarsi solo oggi di fronte al *chaos* del mondo attuale che investe tutte le discipline. Nel mondo d’oggi sembra che il *chaos* abbia preso il sopravvento. Le trasformazioni procedono non secondo una traiettoria lineare e sono caratterizzate da elementi e fattori tra loro contraddittori, sicché la portata esplicativa ed analitica della teoria sociologica contemporanea si trova a fare i conti con la crescente frammentazione e con il disordine generalizzato, mostrando la propria inadeguatezza nell’affrontare e governare le profonde turbolenze cui siamo esposti. Al giorno d’oggi il *chaos* è considerato il tratto distintivo del *kosmos* stesso, quasi che la dimensione degli uomini e della loro vita associata sia quella di un perenne e incessante disordine.

Per incomprimibili ragioni di spazio non possiamo fornire un quadro esauriente della complessità della situazione e tuttavia proveremo a tracciare le linee essenziali del processo che si è compiuto nell’arco dell’ultimo mezzo secolo. Due sono i fronti principali: il primo è relativo agli equilibri internazionali che, a seguito della globalizzazione, stanno velocemente cambiando e di cui la crisi che attualmente sta vivendo la costruzione europea è solo un riflesso. La primazia occidentale, infatti, sta attualmente subendo profondi cambiamenti, che ne preannunziano il declino e il peggioramento delle prospettive future a causa della ridislocazione del potere principalmente economico-produttivo su scala mondiale a favore dei paesi cosiddetti emergenti, in primo luogo l’India e la Cina<sup>13</sup>. Il secondo riguarda la progressiva diversificazione interna alle società occidentali, che appare in netto contrasto con la tendenziale omogeneità degli anni Settanta.

L’analisi del mutamento in seno ai paesi sviluppati ha il suo avvio negli anni Ottanta con il dibattito sul post-moderno e sul post-industriale<sup>14</sup>. Uno dei caratteri più significativi è la progressiva differenziazione e articolazione interna alle società contemporanee<sup>15</sup>. A ciò si aggiunga che le trasformazioni avvenute nell’ultimo mezzo secolo danno luogo a conseguenze non previste, costringendo ad una revisione critica delle formulazioni acquisite dalla tradizione sociologica: è il caso della riscoperta delle radici etniche e religiose che spesso sfociano in fenomeni di fanatismo violento – o il fatto che la tecnologia, diversamente dal passato quando era propellente di mutamento, appare oggi fattore di rischio, se non anche di morte e distruzione<sup>16</sup>.

Dal punto di vista economico viviamo un’epoca di radicali trasformazioni che rendono

13 G. Balcet/V. Valli (a cura di), *Potenze economiche emergenti. Cina e India a confronto*, Il Mulino, Bologna 2012; A. Goldstein, *BRIC. Brasile, Russia, India, Cina alla guida dell’economia globale*, Il Mulino, Bologna 2011.

14 D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York 1973; D. Harvey, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993.

15 L. Sciolla (a cura di), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2009.

16 U. Beck, *La società a rischio*, Carocci, Roma 2000.

fragile l'intero complesso sociale<sup>17</sup>. I modelli produttivi, sull'onda dei processi di globalizzazione hanno ridotto la manodopera impiegata, chiedendo al contempo flessibilità nell'adattarsi ad un mercato che per essere competitivo è divenuto instabile e fluttuante<sup>18</sup>. Proprio nei paesi ricchi crescono povertà<sup>19</sup> e insicurezza, riducendo i margini di benessere<sup>20</sup>.

La pervasività della crisi che stiamo attraversando è testimoniata dal fatto che essa investe il ceto medio impiegatizio, un tempo gruppo sociale "forte", e colpisce quanti, artigiani e piccoli-medi imprenditori, in precedenza potevano dirsi benestanti<sup>21</sup>. La finanziarizzazione dei mercati<sup>22</sup> ha innescato la crisi più grave dal 1929<sup>23</sup> e sta entrando in collisione finanche con le istituzioni democratiche, rischiando di far implodere la costruzione europea<sup>24</sup>. Peraltro lo Stato da almeno un trentennio è messo a dura prova dai processi di decentramento a livello locale e dai crescenti intrecci sovranazionali<sup>25</sup>; a questo si aggiunga l'infranto rapporto di fiducia tra istituzioni e cittadini e l'emergere di sentimenti populistici se non di rigetto della politica<sup>26</sup>.

La regressione cui oggi si assiste verso categorie e valori di stampo premoderno, basate sulle appartenenze razziali, etniche di genere, e tese a rivalutare le culture, le tradizioni locali, il radicamento territoriale configura un'altra forma di chaos come conseguenza del sorgere della società multiculturale e dei conflitti che ne scaturiscono, ma anche reazione alle difficoltà e incertezze che il mondo globale comporta<sup>27</sup>. Emblema del *chaos* che stiamo vivendo nelle società avanzate è la disgregazione dei comportamenti e l'accentuata individualizzazione<sup>28</sup>. Quest'ultima appare molto marcata perché il singolo è divenuto sempre più perno delle trasformazioni<sup>29</sup>, con la differenza che mentre per la dottrina della modernizzazione il soggetto era forza motrice di cambiamento, oggi invece sulle sue spalle vengono caricati

- 
- 17 M. Regini (a cura di), *La sociologia economica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2011.
  - 18 C. Deutschmann, *Postindustrielle Industriesoziologie*, Juventa-Verlag, Weinheim 2002; S. Negrelli, *Le trasformazioni del lavoro*, Laterza, Roma-Bari 2013.
  - 19 ISTAT, *La povertà in Italia. Anno 2011*, <http://www.istat.it/it/archivio/66983>, Roma 2012; CENSIS, *Rapporto annuale sulla situazione del paese*, FrancoAngeli, Milano 2011.
  - 20 N. Negri, *Disuguaglianze, povertà, esclusione*, in M. Regini (a cura di), *La sociologia economica contemporanea*, cit., pp. 182-204; L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari 2012.
  - 21 A. Brandolini, C. Saraceno, A. Schizzerotto (a cura di), *Dimensioni della disuguaglianza in Italia*, Il Mulino, Bologna 2009.
  - 22 L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.
  - 23 D. Rodrik, *La globalizzazione intelligente*, Laterza, Roma-Bari 2011; K. Rogoff, *La Seconda Grande Contrazione*, [www.ilsole24ore.com/art/economia/2011-08-02/seconda-grande-contrazione-165336.shtml?uuid=AakQ77sD](http://www.ilsole24ore.com/art/economia/2011-08-02/seconda-grande-contrazione-165336.shtml?uuid=AakQ77sD); N. Roubini/S. Mihn, *La crisi non è finita*, Feltrinelli, Milano 2011.
  - 24 A. Quadrio Curzio, *La crisi greca spaccherà Eurolandia?*, in «il Mulino», 3, 2010, pp. 416-24.
  - 25 C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.
  - 26 R. Biorcio, *Trasformazioni della democrazia e declino delle forme tradizionali di legittimazione politica*, in L. Sciolla (a cura di), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 161-187.
  - 27 S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001; M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna 2008; G. Sciortino, *Migrazioni e nuove eterogeneità etniche*, in L. Sciolla (a cura di), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta ad oggi*, cit., pp. 209-228.
  - 28 M. Magatti, *La grande contrazione*, Feltrinelli, Milano 2012.
  - 29 Z. Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002.

compiti in precedenza assolti dallo Stato.

La situazione attuale mostra in ultima analisi come il *chaos* sia prevalente e che parimenti sia difficile individuare la rotta per un nuovo *kosmos* che appare sempre più lontano, sfuocato e gravato di incognite.

### 3. Analisi e interpretazione del chaos sociale: l'affanno metodologico

Il secondo asse lungo il quale si può articolare la riflessione sociologica, correlandola alle nozioni di *chaos* e *kosmos* riguarda la ricerca sociale. Al pari di ogni scienza moderna, la sociologia è tenuta a comprovare empiricamente ogni asserto teorico<sup>30</sup>. La procedura che consente una conoscenza dei fenomeni della vita associata è volta a definire con quanta maggiore chiarezza possibile l'oggetto di indagine, a discernere le sue diverse dimensioni, a determinare la posizione del ricercatore, talché il risultato atteso sia attendibile nel fornire fattezze e consistenza del fenomeno. Ricerca empirica significa dunque non solo ricavare dal *chaos* un dato che riteniamo rilevante, ma anche tratteggiare, ancorché in maniera parziale, il *kosmos* cui ci riferiamo.

Anche in questa circostanza il confronto si ripresenta tra due modalità di ricerca sociale: quella quantitativa di antica matrice positivista e quella "comprendente", maggiormente orientata ad un approccio di tipo qualitativo. Proprio perché, come abbiamo visto, l'orientamento positivista ha ben chiaro il profilo del *kosmos* in cui la condizione di *chaos* si risolverà, l'impostazione della ricerca empirica ricalca questa linearità. Pertanto, esso mutua l'impostazione della ricerca empirica dalle scienze esatte e si avvale del loro *modus operandi*. Pertanto, l'analisi dei fenomeni sociali viene condotta alla stessa stregua delle osservazioni empiriche operate nelle scienze naturali, trattandoli come oggetti esterni al ricercatore sociale, il quale li descrive, li enumera, li misura e li analizza, giungendo all'enunciazione di leggi scientifiche. Si tratta dell'approccio, definito da Durkheim "cosalistico"<sup>31</sup>, in base al quale i fenomeni sociali vanno considerati come "cose" e il sociologo si trova così a dover spiegare i "fatti sociali". Per incomprimibili ragioni di spazio non è possibile dar esaurientemente conto dell'evoluzione subita nel tempo da questa impostazione metodologica. Ci limiteremo tuttavia a ricordare che nel Novecento si affermerà gradatamente l'idea che la conoscenza è condizionata dall'*habitus* mentale, dalla cultura e dalla storia del ricercatore. All'origine di tale nuovo atteggiamento, cui un contributo essenziale è stato fornito dalle teorizzazioni di Karl Popper<sup>32</sup>, va considerato il complesso dei mutamenti maturati nel corso del XX secolo e che faranno maturare la convinzione che le leggi scientifiche non sono più certe e assolute, acquisite una volta per tutte, quasi che *chaos* e *kosmos* sempre più si compenetrino.

Venendo ora al complesso apporto tedesco alla metodologia della ricerca sociale esso è segnato dalla personalità di Max Weber, iniziatore della metodologia qualitativa, nella particolare accezione storico-comparativa. Weber partiva dall'impossibilità di avere conoscenza

30 A. Marradi, *Metodologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2007.

31 E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.

32 K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970; Id., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 2009.

oggettiva ed esauriente della realtà, così come essa effettivamente è, e dall'inarrivabilità di tale conoscenza, date la complessità, la ricchezza e la molteplicità della realtà medesima. L'unico tipo di conoscenza è possibile solo in base ad una scala di valori, che sono determinati storicamente, socialmente e individualmente, in quanto è lo stesso ricercatore a stabilirla. I valori aiutano a selezionare, orientando l'indagine, pena il risucchio in una realtà informe e come tale inconoscibile. In base a tale opzione valoriale, di cui il ricercatore deve essere ben consapevole, vengono operate alcune opzioni che orientano e guidano il processo conoscitivo stesso, consentendo di maturare le scelte riguardo ai fenomeni da studiare.

Tra gli strumenti euristici conati da Weber troviamo il *Verstehen* e il tipo ideale. Il "comprendere" rappresenta la dimensione opposta rispetto a quella positivista: tanto il distacco del ricercatore positivista è garanzia di oggettività, quanto il suo collega weberiano si sente invece parte integrante della realtà che sta analizzando; tanto il primo prende le distanze dal *chaos* per meglio tratteggiare il *kosmos* cui aspira, quanto il secondo considera di essere irrimediabilmente immerso nel *chaos* e solo da questa condizione può individuare alcune linee del profilo del *kosmos* cui appartiene.

Il tipo ideale, a sua volta va definito non come la rappresentazione della realtà, bensì come una sua estrapolazione, un'ipostatizzazione dei fenomeni storico-sociali che ne accentua determinate caratteristiche e mette in risalto i lati caratteristici, le peculiarità del fenomeno che si vuole analizzare. Questo costrutto teorico consente al ricercatore sociale di orientarsi nel *chaos*, nella molteplicità degli eventi e di misurare lo scarto tra il modello teorico il contesto storico-sociale oggetto d'indagine. Il tipo ideale risulta essere, così, quasi una griglia teorica per fare ordine nel *chaos*, un prototipo cui riferirsi e che funge, pertanto, da termine di paragone degli oggetti osservati nella realtà.

Sebbene Weber possa sembrare un teorico del metodo della ricerca più che un ricercatore sociale in senso stretto e sebbene con lui la metodologia qualitativa abbia faticato non poco a guadagnarsi la patente di scientificità proprio per la rinuncia alla neutralità oggettiva tipica invece delle scienze esatte e misurabili, egli ha in realtà condotto ricerche empiriche dai suoi esordi come giovane studioso fino ai quarant'anni<sup>33</sup>. L'indagine più nota è quella sui contadini ad est dell'Elba<sup>34</sup>, ma negli anni a seguire egli imposta anche una serie di studi sulla «grande industria chiusa». In essi Weber vuole analizzare sia l'influsso della fabbrica sulla qualità della vita lavorativa ed extra lavorativa degli operai, sia verificare se esistano delle qualità fisiche, psichiche, etniche, sociali e culturali come la provenienza geografica, costitutive e proprie del singolo lavoratore, compresa la sua preparazione ed esperienza professionali, in grado di influenzare la sua resa produttiva, "condizionando" in tal modo la costruzione del sistema industriale<sup>35</sup>. Si tratta di studi che coltivano una versione totalizzante dell'essere umano, il quale agisce e contribuisce alla costruzione del sociale non solo

33 R. Marra, *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber 1882-1889*, Giappichelli, Torino 1992, p. 190.

34 M. Weber, *Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)*, a cura di F. Ferraresi / S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2005.

35 E. Bosco, *Classi sociali e mutamento in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 1980, pp. 25-35; D. De Masi, *I grandi si cimentano. Due inchieste operaie di Marx e di Weber*, in D. De Masi / A. Bonzanini (a cura di), *Trattato di sociologia del lavoro e dell'organizzazione*, vol. I, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 178-209.

in termini di valori, orientamenti e progetti, in maniera cioè “razionale”, ma con tutto il suo essere. Per questa ragione il ricercatore sociale deve tener conto degli aspetti psichici e fisici dell’attività lavorativa, tramite lo studio delle capacità produttive, delle potenzialità e dei limiti fisiologici della manodopera<sup>36</sup>. Come si vede, anche in questo caso l’impostazione weberiana della ricerca è quella di un *chaos* che il ricercatore sociale si trova a ordinare e interpretare, ben sapendo che il risultato cui perverrà è parziale e che riuscirà ad illustrare solo un segmento del *kosmos*.

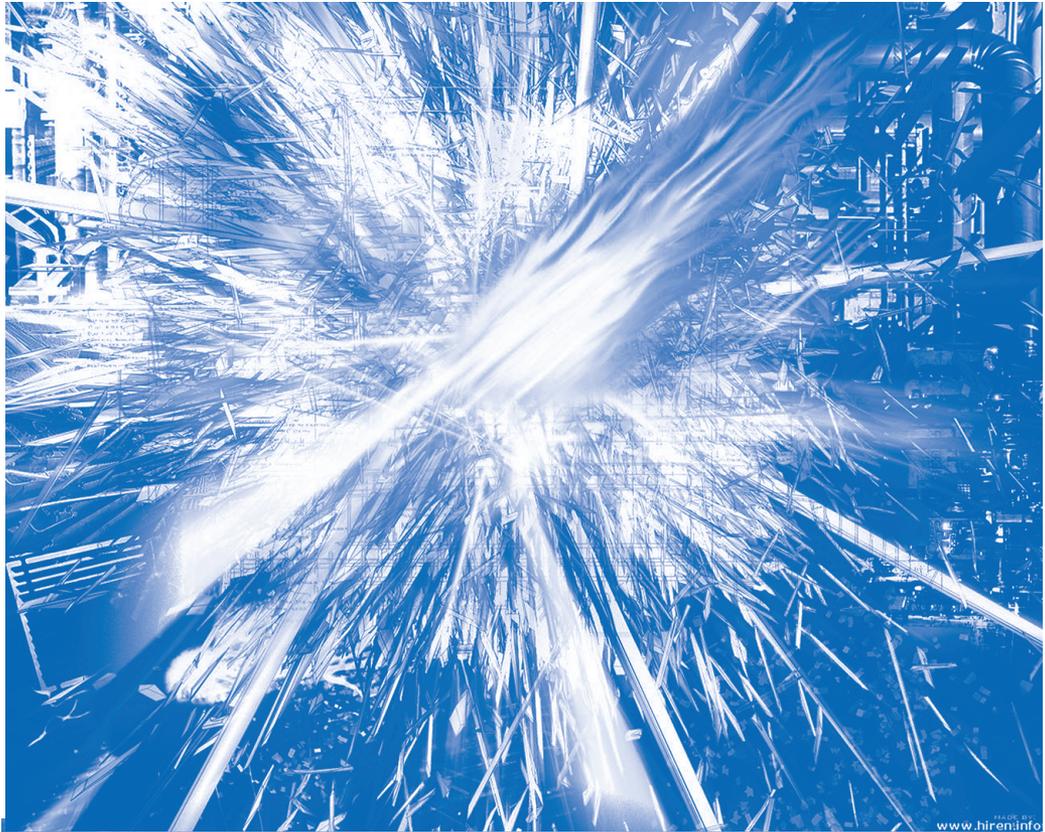
Durante questa lunga esperienza di ricerca sul campo che Weber accumulò, maturò la convinzione che condurre uno studio empirico è materia assai complessa e che richiede specialisti di diversi ambiti. Inoltre, l’attività di indagine empirica era a suo dire minata dalla debolezza concettuale e procedurale ancora intrinseche alle scienze sociali. Per questa ragione, nonostante gli sforzi prodigati, Weber fu deluso dai risultati della ricerca sulla grande fabbrica chiusa<sup>37</sup>. Forse per questa ragione egli deve aver scelto di accantonare la ricerca sul campo, dedicandosi alla definizione di concetti e teorie relativi alla problematica del metodo. L’impegno profuso in questa direzione ha dato i suoi frutti rendendo Weber uno dei padri della sociologia e uno dei protagonisti in campo epistemologico. Questo fatto pone peraltro in una luce più problematica le nozioni e i concetti classici della metodologia weberiana e pone l’esigenza di ripensare la dinamica della loro genesi e maturazione.

Il profilo sociologico delle nozioni di *chaos* e *kosmos* che abbiamo inteso qui tracciare mostra ancora una volta che acquisizioni teoriche della tradizione filosofica sono state e vengono tuttora messe alla prova dal *chaos*, ossia dalla realtà multiforme e in continua evoluzione. Per questa ragione la sociologia, alla ricerca di una temporanea e parziale definizione di *kosmos*, ha dovuto e deve necessariamente utilizzare, pur rinnovandole profondamente, le categorie filosofiche che ancora oggi si rivelano preziose nel tratteggiare lo sfondo di questa (comparativamente) ancora giovane disciplina.

---

36 M. Weber, *Metodo e ricerca nella grande industria*, a cura di M. Protti, FrancoAngeli, Milano 1983, pp. 121-291.

37 *Ibidem*.



Teodosio Orlando

**CHAOS E KOSMOS**  
**Implicazioni metafilosofiche di una celebre dicotomia**

**ABSTRACT:** *Chaos and Kosmos: Metaphilosophical Implications of a Famous Dichotomy*

The debate between Dilthey and Brentano about the method of philosophy, is probably one of the first documents on the divergence between the scientific and 'analytic' philosophical method and the method of philosophy oriented to the comprehension of indeterminate experience structures. Even in the philosophical and scientific historiography there is often a conflict between those who want to track order in the great chain of being and those who want to investigate fractures and discontinuities that characterize the various evolutive phases of the history of thought.

**Key words:** Metaphilosophical Dichotomy, Analytic Philosophy, Hermeneutic, Euclidean/ Non-Euclidean Geometry

*Je juge cette longue querelle de la tradition et de l'invention  
De l'Ordre de l'Aventure  
Vous dont la bouche est faite à l'image de celle de Dieu  
Bouche qui est l'ordre même  
Soyez indulgents quand vous nous comparez  
À ceux qui furent la perfection de l'ordre  
Nous qui quêtons partout l'aventure*

Guillaume Apollinaire, *La jolie rousse*

Nel presente articolo cercheremo di indagare la contrapposizione tra *chaos* e *kosmos* da un punto di vista meta-filosofico.

Lo spunto sarà offerto dal dibattito tra Wilhelm Dilthey e Franz Brentano a proposito del metodo della filosofia, anche se, più che di vero dibattito tra i due filosofi, sarebbe opportuno parlare di confronto a distanza.

Nel 1884 uscì una celebre recensione – siglata da Franz Hillebrand, un discepolo di Brentano, ma unanimemente attribuita o quanto meno ispirata dallo stesso maestro – all'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Wilhelm Dilthey, uno dei fondatori dello storicismo tedesco e precursore dell'ermeneutica. La recensione in realtà si profilava come una sorta di stroncatura, dato che il metodo filosofico messo in opera da Dilthey veniva tacciato di mancanza di rigore argomentativo, ignoranza delle più elementari regole logiche, oscurità stilistiche, imprecisioni ed errori.

L'autore della recensione riteneva, infatti, estremamente problematico il progetto dil-

theyano di voler assicurare una solida fondazione epistemologica alle “scienze dello spirito”, essenzialmente per due ragioni:

1) Dilthey si presenta, sebbene con alcune esitazioni, come un antagonista di quel metodo che vuole trattare le scienze dello spirito in analogia con le scienze della natura. Ma, a parte alcune considerazioni storiche, egli non fornisce alcuna seria motivazione per il rifiuto di tale analogia, rischiando così di condannare queste scienze a un regresso disastroso rispetto al cammino da poco intrapreso con successo.

2) In secondo luogo, Dilthey non combinerebbe quella necessaria chiarezza e quella precisione dai contorni netti (*jene Klarheit und Schärfe*) che solamente permetterebbero un autentico successo alle indagini filosofiche. L'allievo di Brentano adduce come esempio la definizione del concetto di “scienza”, tanto apparentemente elaborata quanto in realtà informe e caotica. Per Dilthey, infatti, la scienza si può definire, in base «all'uso linguistico corrente», come

un insieme di proposizioni, i cui elementi sono concetti, ossia sono pienamente determinati, costanti e validi universalmente in ogni contesto del pensiero, e le cui connessioni sono fondate; in quest'insieme infine le parti sono connesse al fine di servire da mediazione rispetto a un intero, perché attraverso la connessione delle proposizioni o viene pensata una parte costitutiva della realtà nella sua completezza o viene normato un ramo dell'attività umana<sup>1</sup>.

Secondo l'autore della recensione, questa definizione non sarebbe un'autentica delimitazione dell'oggetto.

In primo luogo, essa, nella concezione diltheyana, si connetterebbe a una sprezzante critica a coloro che vorrebbero ridurre la scienza alle varie indagini sulla natura, escludendone la storia. Ma per Hillebrand, la definizione “ristretta” delle scienze come indagini sulla natura risalirebbe allo stesso Aristotele e ci si sarebbe attenuti ad essa fino ai tempi moderni. Inoltre, ritenere che la storia non abbia lo statuto di scienza vera e propria non equivale a un suo ridimensionamento conoscitivo, così come ritenere che la pittura e la poesia non siano scienze non vuol dire negare ad esse la prerogativa di essere alte creazioni della mente umana.

Una concezione simile la sostenne, peraltro, nei suoi primi scritti anche Benedetto Croce, in particolare ne *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, risalente al 1893, ossia di dieci anni successiva all'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey. A nostro avviso, la critica del discepolo di Brentano a Dilthey su questo punto coglie nel segno, ma probabilmente trascura il fatto che nel dibattito dell'epoca le scienze umane (tra cui, non dimentichiamo, la stessa psicologia scientifica, dei cui sviluppi Dilthey era un attento osservatore) tentavano di assumere uno statuto epistemologico che guardasse da un lato alle scienze della natura, ma dall'altro cercasse degli addentellati in altri ambiti del sapere.

---

1 «Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d.h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkkzusammenhang konstant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandteil [5] der Wirklichkeit durch diese Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht oder ein Zweig der menschlichen Tätigkeit durch sie geregelt wird». W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, rist., Teubner, Stuttgart 1990, p. 4; tr. it. di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2009, p. 50.

In secondo luogo, appellarsi, come fa Dilthey, all'uso linguistico corrente può essere fuorviante, come accadde perfino ai botanici che unificarono oggetti non realmente imparentati, come i castagni selvatici e quelli "domestici"<sup>2</sup>: nelle scienze vere e proprie l'uso del linguaggio corrente al posto della terminologia specifica può quindi facilmente condurre a classificazioni generiche e approssimative, quindi sostanzialmente antiscientifiche.

In terzo luogo, Dilthey fa un uso approssimativo del termine "proposizione" (*Satz*), senza riferirsi mai a ciò che rende vero una proposizione o un giudizio. E neppure specifica in che misura le proposizioni debbano essere fondate (*begründet*) per fornire un sistema coerente di conoscenze.

In quarto luogo, Dilthey riterrebbe a torto che soltanto le scienze storiche e teoretiche siano in grado di fornire conoscenze vere, escludendo così da tale novero le scienze "pratiche", come la politica.

Per alcuni versi, i rilievi di Hillebrand potrebbero richiamare quanto Ludwig Wittgenstein osservava a proposito della distinzione tra una conoscenza che distingue le parti del nostro linguaggio che sono essenziali per una descrizione accurata della realtà e quelle che invece non lo sono, come ruote che girano a vuoto<sup>3</sup>.

Secondo Kevin Mulligan<sup>4</sup> questa recensione e la critica di Brentano e della sua scuola all'opera di Dilthey possono essere considerati i primi documenti della polemica che poi vide contrapposti filosofi analitici e continentali.

Pur accettando in gran parte il giudizio del filosofo irlandese, vorremmo piuttosto soffermarci su un elemento di tale recensione, ossia l'insistenza sulla pretesa di Dilthey di poter cogliere la "vita" nella sua totalità. L'idea di totalità viene di solito, sulla scorta della tradizione hegeliana, associata allo spirito di sistema e alla verità che da esso deriva in forma quasi deduttiva (si ricordi la celebre sentenza di Hegel per cui «il vero è l'intero», «das Wahre ist das Ganze»); d'altra parte, nella tradizione ermeneutica e storicista, di cui Dilthey è uno dei più autorevoli esponenti, nonostante le forti influenze hegeliane, non si insiste su questi elementi: Dilthey era in un certo senso un naturalista, più che un idealista sistematico, e non era esente da influssi empiristi, con tutte le conseguenze del caso. Questo vuol dire che l'idea

- 
- 2 F. Hillebrand, *Rezension von Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in «Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart», XI, 1884, pp. 632-639. In particolare si noti questo passo: «Ist es nicht vielmehr sehr häufig vorgekommen, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch sogar Erscheinungen, die ohne jede wahre tiefere Verwandtschaft waren, wie z. B., auf dem Gebiete der Botanik, zahme und wilde Kastanien zusammenfasste?». Ivi, p. 637. «Non è piuttosto accaduto molto di frequente che l'uso comune del linguaggio abbia fuso fenomeni che erano senza alcun rapporto reale più profondo, per esempio, nel campo della botanica, castagne domestiche e selvatiche?», (tr. mia).
  - 3 «Una conoscenza di ciò che al nostro linguaggio è essenziale e di ciò che non lo è ai fini della rappresentazione <dell'esperienza immediata>, una conoscenza di quali parti del nostro linguaggio sono ruote che girano a vuoto, conduce come risultato alla costruzione di un linguaggio fenomenologico». L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1996, p. 3; riportiamo di seguito il testo originale: «Eine Erkenntnis dessen, was unserer Sprache wesentlich und was ihr zur Darstellung unwesentlich ist, eine Erkenntnis, welche Teile unserer Sprache leerlaufende Räder sind, kommt auf die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache hinaus». L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 51.
  - 4 K. Mulligan, *Sulla storia e sull'analisi della filosofia continentale*, in «Iride», VIII, 1992, pp. 183-190.

di totalità che egli aveva in mente era ben diversa da quella hegeliana: si trattava, per Dilthey, di cogliere le connessioni di senso presenti negli *Erlebnisse* di coscienza dei singoli individui immersi in un contesto storico. Il metodo delle scienze dello spirito, o *Geisteswissenschaften* (traduzione tedesca dell'espressione inglese *moral sciences*, presente nel *System of Logic* di John Stuart Mill), si deve basare sulla comprensione individualizzata (o idiografica, come dirà Windelband) di elementi non organici della vita storica. Ciò che è caotico, per così dire, riceve un ordine a partire dalle connessioni di senso stabilite da chi indaga: nell'evoluzione che a queste tematiche daranno i neokantiani, emergerà come fattore rilevante il carattere a priori dell'ordine che deve essere assegnato all'esperienza, in nessuna maniera ricavabile da essa senza l'intervento del soggetto. D'altra parte, anche Brentano e la sua scuola qui apparentemente convergono, cosicché la dicotomia analitici/continentali non si può sovrapporre all'idea che esista da una parte un ordine preconstituito e dall'altra un disordine caotico a cui solo la mente del filosofo e/o dello scienziato è in grado di imprimere un marchio di coerente sistematicità.

Certo, la pratica filosofica della scuola di Brentano e successivamente della filosofia analitica tende a distinguersi sempre di meno dalla pratica scientifica: come ha scritto Franca D'Agostini, «il filosofo analitico di tipo classico mira a individuare un problema singolo, e a tentare di risolverlo come qualsiasi scienziato si occuperebbe dei lamellibranchi o del teorema di Fermat». Del resto, per gli analitici, anche quando il loro approccio, come ad esempio nel cosiddetto secondo Wittgenstein, è ben lontano dallo stile cognitivo delle scienze esatte, sia la pratica filosofica, sia la riflessione metafilosofica, non comportano mai, salvo in casi estremi, una fuoriuscita dalla razionalità scientifica o una critica di fondo alla scienza e alle sue procedure in quanto tali.

Ciò si scontra, tuttavia, con l'idea che il sapere scientifico, a cui la filosofia analitica si ispira, costituisca un'ideale di sistema deduttivo articolato in modo coerente e senza lacune e discontinuità argomentative (visione che coincide in gran parte con quella espressa in *Der logische Aufbau der Welt* di Rudolf Carnap). Peraltro, come ha scritto Michael Dummett, per i circoli filosofici analitici del dopoguerra, soprattutto in ambito anglosassone, «il tentativo di essere sistematici in filosofia era l'errore primario, fondato su un completo fraintendimento del carattere della materia»<sup>5</sup>. In questo contesto, non si arrivava a una contrapposizione tra filosofia e scienza, ma si sottolineava la differenza di piani delle due attività. Fatta salva l'importanza della razionalità scientifica, Wittgenstein sottolineava come la filosofia si differenziasse dalle scienze nella misura in cui non mirava a stabilire delle verità. Mentre la chimica, ad esempio, si occupa delle "verità chimiche", non esistono verità filosofiche *stricto sensu*: ovvero esistono senz'altro verità logiche, ma il compito della filosofia consiste nel rettificare i fraintendimenti che derivano dall'uso scorretto del linguaggio, non nello stabilire in modo conclusivo una verità o nel derivare un teorema. I fraintendimenti vengono paragonati da Wittgenstein a ruote che girano a vuoto, che impediscono al veicolo di procedere. È chiaro allora che il filosofo non deve determinare lui stesso la nozione di verità o di conseguenza logica, ma piuttosto stabilire se queste nozioni sono espresse senza ambiguità e senza errori

---

5 M. Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought it to Be?*, in *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978; tr. it., *Può la filosofia analitica essere sistematica, ed è giusto che lo sia?*, in *La verità e altri enigmi*, a cura di M. Santambrogio, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 46.

di analisi concettuale.

«Se questa è la natura della filosofia – prosegue Dummett – allora essa evidentemente non può essere sistematica»: non esistono mezzi per prevenire, prima di cominciare l'indagine concreta, tutti i possibili malintesi e fraintendimenti. Ognuno di essi va individuato e anche trattato a mano a mano che lo si incontra. È un tipo di approccio, come vedremo, che ricorda in modo estremamente significativo quello rinvenibile in Husserl e in un certo tipo di impostazione fenomenologica: l'idea di filosofia come «scienza rigorosa» (*strenge Wissenschaft*) in questo caso si coniuga con l'idea che a una semplice analisi statica dei concetti vada affiancarsi un'analisi genetica che individui la corretta contestualizzazione di ogni singola nozione nel suo sviluppo a partire dall'esperienza concreta.

Husserl si poneva al crocevia di un periodo in cui le pretese positivistiche di estendere il metodo delle scienze naturali alla filosofia, o di far sì che la filosofia lo imitasse, trovavano forti ostacoli, provenienti non soltanto dallo storicismo, ma anche da altre correnti o stili di pensiero. Si pensi a Nietzsche e al suo percorso intellettuale, che lo porta a passare dalla filologia scientifica a una sorta di filosofia immaginifica, per usare l'espressione di Reinhard Brandt<sup>6</sup>. Per lo studioso tedesco, Schopenhauer e Nietzsche avrebbero perfettamente compreso che la scienza non avrebbe gli strumenti adatti per penetrare oltre l'apparenza dei fenomeni: la verità e il metodo non sono due termini correlativi ma, al contrario, nella conoscenza metodica rischiamo di porci nello stesso *impasse* dei prigionieri della caverna di Platone, i quali avrebbero potuto avere un eccellente metodo per riprodurre la visione delle ombre, ma sarebbero stati distanti dalla verità. Tuttavia, si potrebbe obiettare che Platone quando approfondisce l'essenza del metodo dialettico, pensa a meccanismi di controllo rigorosi (si pensi al doppio procedimento di *synagoghé* [συναγωγή] e *diairesis* [διαίρεσις] del *Sofista*) e controllabili intersoggettivamente, mentre il modo di comprensione della realtà di Nietzsche e di Schopenhauer sono immediati, intuitivi, originari e riservati a un'élite di filosofi, con la sostituzione di una sorta di intuizione estetica (simile all'intuizione intellettuale di Schelling di cui Hegel si faceva beffe nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>7</sup>) alla conoscenza scientifica della verità. Non esistono giudizi conoscitivi che possano determinare la verità di alcune proposizioni o la falsità di altre in un sistema filosofico. La verità si offre nella sua interezza, oppure rischia di rimanere nascosta.

Tesi simili si trovano anche in Walter Benjamin, il quale, nella celebre *Premessa gnoseologica al Dramma barocco tedesco*, scrive:

La dottrina filosofica è basata sopra la codificazione storica. Pertanto, essa non potrà venir evocata *more geometrico*. Se la matematica documenta distintamente che la totale eliminazione del problema della rappresentazione – e in tal modo si presenta ogni dialettica rigorosamente conforme al

6 R. Brandt, *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1984; tr. it. di P. Giordanetti, *La lettura del testo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. XVIII-XIX.

7 Ad esempio nel seguente passo: «e se poi, in terzo luogo, il pensiero unifica con sé l'essere della sostanza e concepisce l'immediatezza o l'intuizione come pensiero, resta ancora da vedere se questa intuizione intellettuale non ricada a sua volta nella semplicità inerte e se non rappresenti la realtà stessa in modo irreal». G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1980; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 67.

proprio oggetto – è il segno della conoscenza autentica, ugualmente vincolante si presenta la sua rinuncia all'ambito della verità che è nell'intenzione linguistica<sup>8</sup>.

Per Benjamin, la filosofia deve rappresentare nella sua stessa forma la verità, ma senza servirsi della mediazione del sistema che possa anticipare la verità stessa. Questo rifiuto della mediazione si esprime nella forma del trattato, inteso come un «decorso ininterrotto dell'intenzione» e contrapposto al mezzo coercitivo della dimostrazione matematica. Da questo punto di vista il trattato, per il filosofo berlinese, somiglia al mosaico, la cui frammentazione in capricciose particelle non lede la maestà dell'immagine globale. Del resto, esiste una sorta di configurazione della verità che precede le nostre facoltà conoscitive; essa è unità nell'essere e non nel concetto, perché quest'ultimo procede dalla spontaneità dell'intelletto, mentre le idee che formano il vero essere si offrono all'osservazione come un qualcosa di già dato e ordinato, indipendente dal soggetto. Come scrive Benjamin con molta efficacia: «la verità è la morte dell'intenzione». Non diversamente Martin Heidegger, nel saggio su *La dottrina platonica della verità*, sosterrà che «le conoscenze scientifiche vengono espresse di solito mediante proposizioni e vengono proposte all'uomo per l'utilizzo come risultati afferrabili»<sup>9</sup>. Ad esse vengono contrapposte le autentiche dottrine dei pensatori, ossia ciò che rimane non detto nel loro dire.

In sintesi, queste visioni del compito della filosofia presuppongono l'inesistenza di un accordo tra le strutture razionali del nostro pensiero e le strutture della realtà. Non esiste un ordine, un *kosmos* identificabile nella realtà, che si può manifestare soltanto nella sua interezza immediata e a cui noi non accediamo con l'ordine dei pensieri e del discorso, ma con un atto immediato che identifichi il nucleo della verità all'interno di un insieme di fenomeni e di eventi senza ordine.

Al di fuori della filosofia analitica, il primo tentativo organico e compiuto di reagire a questo tipo di visione del sapere filosofico è offerto dalla fenomenologia husserliana, in particolare dal su citato libro *La filosofia come scienza rigorosa*.

Il rigore perseguito da Husserl nel suo celebre libro-manifesto del 1911, infatti, consiste nel fondare la fenomenologia trascendentale contro i pericoli che a suo parere si profilano in altre prospettive filosofiche, segnatamente lo storicismo, lo psicologismo naturalistico e la filosofia della *Weltanschauung* (visione del mondo). Si tratta di posizioni filosofiche che conducono inevitabilmente al relativismo o quanto meno all'impossibilità di definire un ordine essenziale in cui si inquadrino gli oggetti della conoscenza e dell'esperienza.

Uno degli obiettivi polemici è chiaramente Wilhelm Dilthey, con la sua peculiare revisione dell'empirismo, che connette l'esperienza non più alla datità dei sensi<sup>10</sup>, bensì al suo

8 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, tr. it., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971, p. 8 (tr. modificata).

9 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 159 (tr. modificata).

10 La comunione dell'esperienza con la datità dei sensi avveniva non solo nell'empirismo classico di matrice anglosassone, da John Locke a John Stuart Mill fino a William James ma, come si può riscontrare, anche nella scuola di Brentano e nelle prime fasi del neoempirismo del circolo di Vienna, segnatamente in Moritz Schlick e Rudolf Carnap, ma non in Otto Neurath, con la sua prospettiva costruttivista.

aspetto costruttivo mediato dalla conoscenza storica. Per gli autori di indirizzo storicista e relativista, le cosiddette scienze dello spirito sono senza dubbio empiriche, ma non dipendono dalla logica “povera” e bivalente dell’esperienza. Scrive ad esempio Dilthey: «Esse sono la costante confutazione del principio spinoziano *omnis determinatio est negatio*»<sup>11</sup>. Una valutazione politica non è né vera né falsa – simili erano anche le tesi di Max Weber, il quale però, come chiarisce lucidamente nei suoi scritti metodologici, voleva evitare ogni deriva relativista – cosicché la conoscenza storica non può basarsi su giudizi e asserzioni fondati sul principio di bivalenza. Qui non abbiamo semplicemente a che fare con una pluralità di esperienze e costruzioni soggettive, ma con una molteplicità di sensi radicata nella realtà oggettiva<sup>12</sup>. Quest’ultimo concetto va inteso, peraltro, nel senso di una fondazione naturalistica delle scienze dello spirito, che appare come un dato di fatto incontrovertibile. Per lui, «la natura è il substrato delle scienze dello spirito»<sup>13</sup>. Lo stesso Dilthey presagiva che assumendo questa prospettiva si sarebbe incorso nel rischio di negare la stessa possibilità della logica, andando verso una sorta di caotica “anarchia dello spirito”. Paradossalmente, un timore del genere, da ben altro punto di vista, era condiviso anche da un autore di formazione e di interessi totalmente diversi, ossia Gottlob Frege<sup>14</sup>.

Per il fondatore del logicismo, sarebbe stato pericoloso pensare a una pluralità di logiche, così come era rischioso ammettere la legittimità teorica di geometrie diverse da quella euclidea: le geometrie non-euclidee minavano alla base l’idea di un universo ordinato dove prevaleva un’unica verità<sup>15</sup>.

La strategia usata dal padre della fenomenologia, Edmund Husserl, per superare questa *impasse* è più raffinata, se la si esplora in profondità, non limitandosi ai testi canonici. Già nella *Filosofia come scienza rigorosa*, in ogni caso, Husserl equipara il naturalismo e lo storicismo a due facce della stessa medaglia: «il naturalismo è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura, della natura cioè intesa come unità dell’essere spazio-temporale regolato da leggi naturali esatte»<sup>16</sup>. D’altro canto, secondo Husserl, «in modo del tutto simile

- 
- 11 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit.; tr. it. in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1969, p. 24.
- 12 Si vedano in merito le osservazioni di F. D’Agostini, *Logica del nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 64-66.
- 13 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, tr. it. *La Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, p. 197.
- 14 G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, Meiner 1983; tr. it. *Scritti postumi*, a cura di E. Picardi, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 285-288.
- 15 Sull’argomento, cfr. I. Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique et spéculation philosophique*, Éditions de l’Éclat, Paris 2009. Secondo Toth, il fondamento della filosofia di Frege è «il postulato metafisico dell’unicità e della priorità ontica dell’essere». Il principio fondamentale della sua teoria della conoscenza, di conseguenza, diventa l’unicità della verità e la posteriorità esistenziale dell’atto conoscitivo. Nel caso della conoscenza matematica, si deve sempre supporre una priorità dell’oggetto la cui esistenza preliminare è un dato sicuro. La conoscenza e la sua espressione linguistica sono posteriori rispetto all’oggetto. La conoscenza matematica si presenta, pertanto, come il frutto di un atto di scoperta, perché il suo oggetto preesiste al di fuori e indipendentemente dal soggetto conoscente: quest’ultimo viene sempre visto come qualcosa di puramente psicologico. Ivi, pp. 73-74.
- 16 E. Husserl, *Die philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana* Bd. XXV, hsg. von T. Nenon und H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; tr. it.,

si è sviluppato più tardi lo storicismo, quale conseguenza della “scoperta della storia” e della fondazione di scienze dello spirito sempre nuove»<sup>17</sup> La contrapposizione tra lo specialista delle scienze della natura e quello delle scienze dello spirito è in realtà fittizia, perché il loro difetto comune consiste nel cogliere la realtà in modo onnicomprensivo e unilaterale. Il primo tende a cogliere tutto come natura, mentre il secondo tende a cogliere tutto come formazione storica: il risultato è che viene frainteso ogni oggetto che non può essere autenticamente colto secondo questi punti di vista unilaterali. Ad esempio, il naturalista vedrà anche nello psichico nient'altro che una mera variabile dipendente dal fisico o, nel migliore dei casi, un fatto concomitante, frutto di una serie di eventi paralleli ma secondari.

A tali concezioni, che rischiano di confondere il necessario ordine degli eventi con un ordine non necessario imposto dalla coscienza naturalizzata o da quella storicizzata, Husserl oppone la sua prospettiva fenomenologica.

Significativamente, Husserl contrappone il suo ideale sobrio e rigoroso di filosofia a quelle correnti che pretendono di insegnare visioni del mondo, come frutto di una sapienza particolare ed elitaria, ma che per lui sono in realtà frutto di un mero scetticismo storicistico. In un passo molto pertinente per i nostri assunti, il filosofo di Prossnitz scrive:

Solo quando la netta separazione tra l'una e l'altra forma della filosofia si sarà imposta nella coscienza contemporanea, la filosofia potrà pensare di assumere la forma e il linguaggio di scienza autentica e di riconoscere come una imperfezione quella profondità [*Tiefsinn*] che spesso in essa viene lodata e anche imitata. *La profondità è un indice del caos, che la scienza autentica intende trasformare in un cosmos, in un ordine semplice, perfettamente chiaro e risolto*<sup>18</sup>.

Per Husserl non è lecito contrapporre una conoscenza folgorativa di frammenti dell'universo a una conoscenza sistematica e organica. I frammenti non sono accessibili a noi attraverso una misteriosa facoltà, ma sono momenti immediatamente evidenti di una totalità concettuale. Cartesianamente, Husserl contrappone la presunta profondità riguardante la cosiddetta sapienza (*Weisheit*) alla distinzione e alla chiarezza concettuale proprie di una teoria rigorosa. Sarà questo il *Leitfaden* che Husserl continuerà a seguire e a perseguire, anche dopo la svolta “trascendentale” del 1913. L'impresa fenomenologica quindi tende a costituirsi come una sorta di cartesianesimo trascendentale, costituito da un'indagine statica e un'indagine genetica. La prima focalizza la costituzione nella coscienza delle formazioni oggettuali dotate di senso (*Sinngebilde*). Il soggetto empirico viene ridotto alla soggettività trascendentale, ossia a una struttura della mente umana che riesce a rendere conto di ogni aspetto della conoscenza, raggiungendo una perfetta integrazione tra il momento dell'*ego cogito* (correlato noetico) e quello dei *cogitata* (correlato noematico).

Scrivendo Husserl: «Tuttavia, con il metodo statico, non solo descrivo le possibilità costitutive in relazione a un oggetto come filo conduttore, ma descrivo anche la tipica delle connessioni nella coscienza, in qualunque grado di sviluppo»<sup>19</sup>.

---

*La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 13.

17 Ivi, p. 13.

18 Ivi, p. 102 (corsivo nostro).

19 E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926, hsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag

In modo analogo, nelle *Idee per una fenomenologia pura*, il filosofo tedesco descrive le strutture della coscienza pura come fondamento di nessi ideali invarianti, che unificano i fenomeni su un piano di pura immanenza.

L'indagine genetica permette invece a Husserl di tener conto delle ragioni di chi pensava impossibile ridurre il caos dei dati dell'esperienza concreta all'ordine delle strutture eidetiche della coscienza. Infatti, quest'indagine non si accontenta della semplice apprensione, e neppure dell'appercezione, dei contenuti già definiti, ma cerca di cogliere come si possa formarsi geneticamente la loro costituzione. Il compito della fenomenologia genetica sarà quello di stabilire le leggi generali e primitive mediante le quali le appercezioni originarie producono tutte le appercezioni successive. Si tratta, sostanzialmente, di radicare la coscienza statica cartesiana alla coscienza del tempo, impresa che sarà meglio condotta a termine nelle *Meditazioni cartesiane*. La fenomenologia statica è detta anche descrittiva, in quanto registra le forme possibili delle cosiddette essenze eidetiche all'interno della coscienza pura, mentre quella genetica è definita "esplicativa", nella misura in cui questi oggetti ideali non vengono assunti come qualcosa di dato in modo trascendente rispetto alla coscienza, ma si costituiscono in essa tramite una riflessione dell'Io sulle formazioni del cosiddetto *a priori* materiale presenti nelle sintesi passive.

Soffermiamoci un attimo su questa distinzione in riferimento all'evoluzione del pensiero husserliano; solo con la codificazione precisa, negli anni '20, della distinzione tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica Husserl oscillava notevolmente a proposito del ruolo da assegnare nel suo sistema di pensiero ai problemi genetici della soggettività. Ad esempio, nella *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl insiste molto sull'origine psicologica (e quindi sulla genesi) dei concetti fondamentali delle scienze matematiche (numero, unità, pluralità, ecc.). Leggiamo tra i vari passi di quest'opera giovanile husserliana:

Ogni oggetto rappresentazionale [*Vorstellungsgegenstand*], che sia fisico o psichico, astratto o concreto, dato per mezzo di sensazione o di fantasia, ecc., può venire unificato con qualsiasi altro oggetto, sia per la qualità che per la quantità, in un insieme, per esempio con un sentimento, un angelo, la luna e l'Italia<sup>20</sup>.

L'atto del collegare o unificare questi oggetti rappresenta, per Husserl, l'unica invariante rispetto alla costituzione di insiemi concreti.

Si tratta, in questo caso, di un atto psichico, che però risulta dotato di una capacità di ordinamento del materiale empirico conferendogli una forma universale. Posizione che Husserl deriva dai suoi maestri, Carl Stumpf (in particolare dal suo libro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, del 1893) e Franz Brentano. Tuttavia, nella *Psicologia dal punto di vista empirico* di quest'ultimo, viene avanzata la tesi per cui le leggi psicologiche sono leggi empiriche e che «conservano un carattere indeterminato e impreciso»<sup>21</sup>. Husserl,

1966; tr. it. *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 75.

20 E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, in *Husserliana* XII, hsg. von Lothar Eley, Nijhoff, Den Haag 1970, p. 298 (tr. mia, brano assente nell'edizione italiana, E. Husserl, *La filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001).

21 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, mit Einleitung, Anmerkungen und Register,

invece, mira a individuare le leggi generali fondanti che siano precise e determinate. Questo lo porterà, parzialmente anche a causa delle celebri critiche rivoltegli da Gottlob Frege nella recensione alla sua *Philosophie der Arithmetik*, a escludere ogni considerazione genetica da quella psicologia descrittiva che nelle *Ricerche logiche* diventa sinonimo di fenomenologia eidetica. I concetti logici sono oggetti ideali hanno un'esistenza in sé ben distinta dalle formazioni psichiche che consentono di rappresentarle nella mente umana: chiarificarli fenomenologicamente non vuol dire indagare la loro genesi soggettiva, ma piuttosto individuare il modo intuitivo ed originario in cui si offrono nella coscienza. La fenomenologia quindi si limita a descrivere gli *Erlebnisse*, ossia i puri vissuti di coscienza, mentre la psicologia empirica descrive la loro genesi<sup>22</sup>.

Il progetto di una fenomenologia che indagli nella sua specificità l'aspetto genetico dei vissuti emergerà solo nel 1917, quando Husserl parla esplicitamente di fenomenologia della genesi. Ma anche in questo caso, Husserl non si prefigge certo di fornire una spiegazione causale ed empirica dei fenomeni psichici, bensì di stabilire il modo in cui la coscienza trascendentale apprende a priori i nessi motivazionali che legano le diverse formazioni di significato<sup>23</sup>. Del resto, la fenomenologia statica ha come presupposto un'ontologia formata da oggetti "stabili", sia reali (i fenomeni della natura), sia ideali (gli enti della logica e della matematica); dopo aver effettuato la cosiddetta riduzione fenomenologica, li esamina nel loro essere correlati oggettuali unitari delle rappresentazioni mentali. Un esempio potrà meglio chiarire che cosa Husserl qui intende dire: se dovessimo percepire la deformazione o il movimento di un corpo, dovremmo prima cogliere percettivamente la sua intera figura. La fenomenologia statica mette così in luce i rapporti di fondazione interni rispetto a ciò che si manifesta alla coscienza appercettiva, che non dipendono dalla soggettività umana, bensì da nessi interni al modo di darsi della cosa stessa<sup>24</sup>. Non è in alcun modo possibile intervenire in modo da configurare, in un primo momento, diversamente la percezione, perché è la cosa stessa che, in una forma per così dire teleologica, non può offrirsi diversamente.

Viceversa, la fenomenologia genetica è qui chiamata a rendere conto di quelle formazioni di senso per cui non è più sufficiente una mera analisi descrittiva: ad esempio per spiegare come da semplici elementi sensoriali la nostra appercezione possa costituire oggetti tridimensionali o come si possa spiegare la coscienza interna del tempo, con le sue strutture ritensionali e protensionali.

L'esito a cui conduce la fenomenologia husserliana è quindi quello di arrivare a una proficua interazione tra un approccio descrittivo, che per alcuni versi richiama la metodologia delle scienze naturali (ma per altri versi ricorda la descrizione di quello che il senso comune ci abitua a ritenere come auto evidente, anche se al netto dei pregiudizi del cosiddetto atteggiamento naturale), e un approccio ricostruttivo, che invece tenta di rendere conto delle

---

hsg. von O. Kraus, Meiner, Hamburg 1973; tr. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 131.

22 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hsg. von U. Panzer; Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1982, pp. 269-274.

23 Cfr. R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1989; tr. it., *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 253-254.

24 V. Costa/E. Franzini/P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p.167.

modalità con cui all'interno della coscienza si formano i costrutti con cui procediamo a una prima interpretazione della natura: in questo caso Husserl perviene a conclusioni simili a quelle della cosiddetta "psicologia ecologica" di James J. Gibson o a quelle della cosiddetta *naïve physics* (o fisica ingenua), in Italia sviluppata da Paolo Bozzi.

In ogni caso, la tensione conoscitiva dell'ultima fase del pensiero husserliano rimase costantemente protesa verso la ricerca della verità, come meta ultima e teleologicamente perseguita con costanza e rigore teoretico.

Non è forse un caso che una simile prospettiva veniva difesa in quegli stessi anni da Moritz Schlick, uno dei capiscuola del *Wiener Kreis*, che pure ebbe una forte polemica con Husserl dopo l'apparizione delle *Idee per una fenomenologia pura* di quest'ultimo. In una conferenza pronunciata negli Stati Uniti nel 1932, dal significativo titolo *The Future of Philosophy*, il filosofo viennese, muovendo dalla significativa domanda «Questo caos che è esistito finora continuerà ad esistere in futuro? (*Will this chaos that has existed so far continue to exist in the future?*)», risponde auspicando una sorta di accordo universale o di unità delle opinioni dei filosofi riguardo le principali questioni della teoria della conoscenza e dell'etica. Schlick, come Husserl, ritiene che un eccesso di storicismo nell'approccio alla filosofia (così da ridurla a mera storia dei singoli sistemi filosofici, senza privilegiarne nessuno) rischi di portarci a una sorta di scetticismo relativista. Il neopositivista Schlick, pur fiducioso nella portata conoscitiva delle scienze, ritiene che la filosofia si distingua da queste ultime in quanto esse costituiscono un sistema di proposizioni vere a proposito del mondo (posizione non radicalmente diversa da quella di Dilthey, come abbiamo visto in precedenza), mentre la filosofia deve occuparsi di questioni concernenti il significato: ci troviamo a che fare con *the pursuit of meaning* non contrapposta, però, ma come necessaria integrazione a *the pursuit of truth*).

Secondo Schlick, anche grandissimi scienziati come Newton e Einstein diventavano necessariamente filosofi, allorché indagavano il significato di concetti come quello di massa o come quello di simultaneità di eventi che accadono negli stessi luoghi. In particolare, Einstein, chiarendo come certe assunzioni relative al tempo non potessero essere giustificate senza l'uso di importanti risultati della fisica, mise in luce l'importanza di chiarire logicamente le proposizioni che includevano tali risultati. In fondo, il significato e la verità sono connessi attraverso il processo della verifica: ma il primo dipende dalla riflessione sui possibili eventi del mondo, mentre la seconda dipende dalla scoperta reale dell'esistenza o della non esistenza di questi eventi. Pertanto, conclude Schlick, benché la filosofia rifletta sui risultati delle scienze, essa non può, a rigore, essere considerata una scienza *stricto sensu*: la ricerca del significato, che essa persegue, è una sorta di attività mentale. Schlick conclude sostenendo che non esistono verità "filosofiche specifiche" che conterrebbero la soluzione di problemi filosofici specifici: la filosofia ha piuttosto il compito di individuare il significato di tutti i problemi e cercare di fornirne soluzioni. In quanto la filosofia viene definita come l'attività che consiste nel reperire il significato (*the activity of finding meaning*), si comprende come essa possa dare un ordine e un senso all'apparente caos del mondo, eliminando anche alcuni apparenti problemi e mostrando come essi dipendano o dai fraintendimenti del nostro linguaggio o come siano problemi scientifici travestiti da questioni filosofiche. E la linea qui prefigurata da Schlick è stata in effetti fatta propria da vari esponenti della successiva filosofia analitica, come da ultimo testimoniano alcuni importanti contributi di Michael Dummett

e Timothy Williamson, dedicati alla natura e al futuro della filosofia<sup>25</sup>.

Queste tesi vengono in qualche modo fatte proprie da alcuni esponenti del pensiero italiano più recente, che, anziché teorizzare esplicitamente un superamento della dicotomia analitici/continentali, la praticano nei fatti. Ad esempio, Maurizio Ferraris<sup>26</sup> ha parlato recentemente di una filosofia “globalizzata” che dovrebbe porsi all’incrocio di tre elementi: a) una competenza di tipo *scientifico*, che in una disciplina dotata di una forte componente umanistica come la filosofia significa anche una competenza di tipo storico-filologico; b) una componente di tipo *teorico*, dove si potrebbe individuare nell’elemento “analitico” la forma e in quello “continentale” il contenuto da strutturare; c) una dimensione di tipo pubblico, ossia la capacità di comunicare con il mondo dei non specialisti che la filosofia deve perseguire costantemente.

In questo contesto, Roberto Casati ha parlato della pratica filosofica come un esercizio costante di negoziazione concettuale, ossia una pratica che richiede insieme rigore e immaginazione<sup>27</sup>. Ad esempio, allorché i filosofi cercano di stabilire se gli oggetti individuali esauriscono la sostanza della realtà oppure esistono delle entità universali di cui essi sono delle mere esemplificazioni, abbiamo a che fare con un negoziato concettuale. I filosofi, poi, negoziano anche tra di loro, quando devono fare i conti con i debiti e i lasciti ereditati dai loro predecessori (come Aristotele con Platone, Kant con Hume, Heidegger con Husserl, Russell e Wittgenstein con Frege). È chiaro a questo punto che la filosofia deve abbandonare gli eccessi iperspecialistici e puntare quasi a diventare un’arte, quella di negoziare concetti. In secondo luogo, rileva Casati, non si può pensare più a un canone univoco della filosofia, come della fisica o della biologia: la filosofia deve semmai spiegare le tecniche del negoziato sulla base di esempi, cosicché le competenze del filosofo diventano simili a quelle dell’artista o del matematico creativo o dell’ingegnere. Cosicché la filosofia, forse non in forma esplicita e “professionale”, è molto più diffusa nella società di quanto si pensi: la stessa storia della filosofia diventa così nient’altro che l’insieme delle tracce lasciate da negoziati concettuali ambiziosi coincidenti con i tentativi degli scienziati e degli intellettuali in generale di far fronte ai grandi mutamenti di paradigma, in senso kuhniano. Ad esempio, quando Cartesio

25 M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, a cura di E. Picardi, Il melangolo, Genova 2001, versione inglese *The Nature and Future of Philosophy*, Columbia University Press, New York 2010; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Malden/Oxford 2007.

26 M. Ferraris, *Introduzione a Filosofia. A cosa servono i filosofi?*, Gruppo Editoriale L’Espresso, Roma 2012, p. 14.

27 R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011. È singolare come l’“analitico” Casati qui si trovi a convergere con i “continentali” Gilles Deleuze e Félix Guattari, in particolare con le tesi esposte da costoro in una celebre introduzione alla filosofia, allorché scrivono: «la filosofia è l’arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti»; G. Deleuze/F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 11. D’altro canto, i due filosofi francesi sottolineano in modo particolarmente incisivo la differenza tra i concetti filosofici e funzioni scientifiche: i primi sono caratterizzati dal fatto di riferirsi ad eventi sul cosiddetto «piano di immanenza», in cui sono inseparabili dalle loro variazioni; i secondi si riferiscono a stati di cose in cui le variabili sono indipendenti. Al di là del gergo un po’ oscuro dei due filosofi, qui vale la pena di osservare il fatto che per loro la filosofia «ritaglia il caos, seleziona dei movimenti infiniti del pensiero e si correda di concetti formati come se fossero particelle consistenti che vanno alla stessa velocità del pensiero», mentre la scienza rinuncerebbe all’infinito per attualizzare il virtuale. Ivi, p. 112.

dovette elaborare un sistema filosofico per giustificare la visione del corpo umano come una specie di macchina; o quando Kant dovette giustificare l'idea che gli uomini decidono autonomamente le loro azioni anziché subordinarsi a un'autorità eteronoma.

Tutto ciò dimostra non solo la vitalità delle pratiche filosofiche e la loro intersezione con altri ambiti delle attività umane, ma anche il fatto che esiste un'attività concettuale comune che va ben al di là di quelle che Pierre Bayle chiamava le "sette filosofiche". E come hanno scritto gli alfiere del cosiddetto *new realism*, «il progresso in filosofia non solo è possibile, ma inevitabile, e frutto di un lavoro collettivo»<sup>28</sup>.

---

28 M. De Caro/M. Ferraris, *Nuovo realismo e vecchia realtà*, in *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione* (a cura di M. De Caro/M. Ferraris), Einaudi, Torino 2012, p. XI.



## POSTFAZIONE

### ALCUNE RIFLESSIONI KANTIANE DI METAFISICA

#### *Nota introduttiva*

Le riflessioni qui presentate per la prima volta in traduzione italiana sono state estratte da *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Band V, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, Walter De Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1929, pp. 160-161. Esse appartengono alla fase  $v-\phi$ , riconducibile agli anni successivi il 1770 nei quali rivestirebbe un ruolo importante la formazione della teoria delle categorie<sup>1</sup>.

Come è noto le riflessioni di metafisica di Kant sono un commento a margine della *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten contenuta nella sua versione latina nel *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Band IV, appena citato. Nel riprodurre la *Metaphysica* di Baumgarten i curatori del *Nachlaß* kantiano hanno utilizzato la quarta edizione del 1757, letta ed annotata da Kant, confrontandola con la seconda edizione del 1753 e tenendo conto, per alcune riflessioni kantiane, sia della terza edizione del 1750 sia dell'edizione postuma del 1763.

Le note critiche alla breve traduzione delle riflessioni kantiane sulla *notio affirmativa* di mondo, qui proposta, terranno conto non solo dell'edizione latina della *Metaphysica*, presente nel *Nachlaß* kantiano, ma anche della traduzione tedesca, realizzata nel 1766 dall'allievo di Baumgarten, Georg Friedrich Meier. Tale traduzione si attiene «quasi completamente» alla terza edizione del 1750, la stessa usata da Kant.

Dagmar Mirbach, curatore della recente edizione della traduzione di Meier, rileva tuttavia come Meier nel tradurre alcuni termini latini si discosti dalla terminologia tedesca offerta dallo stesso Baumgarten nella quarta edizione della *Metaphysica* del 1757 al punto da lasciare del tutto aperta la domanda se Meier, nella sua opera di traduzione, abbia ignorato proprio quella quarta edizione o se, pur avendola presente, abbia scelto una via interpretativa del tutto autonoma rispetto allo stesso Baumgarten<sup>2</sup>. Nella presente traduzione all'inizio di ogni

---

1 Per i criteri di suddivisione delle annotazioni kantiane nelle diverse fasi temporali, si veda E. Adickes, *Vorwort*, in *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Band IV, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVII, Walter De Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926, pp. V-XIV.

2 Cfr. Dagmar Mirbach, *Einführung*. Baumgartens *Methaphysica* und Baumgartens *Metaphysik*, in

riflessione verrà pertanto indicato il § dell'edizione della *Metaphysica* di Baumgarten del 1750, così come è riportato nella *Akademie Ausgabe* del *Nachlaß* kantiano, con l'aggiunta, però, del numero dei §§ della *Metaphysik* tradotta da Meier nel 1766. La differente numerazione dei §§ nelle due edizioni, quella in lingua latina del 1750 e quella in lingua tedesca del 1766, è dovuta al fatto che Meier non è intervenuto autonomamente solo nella scelta della terminologia tedesca, bensì anche nella selezione dei §§ da tradurre; selezione avvenuta seguendo due criteri: accorpando alcuni paragrafi ed espungendone altri, soprattutto nella sezione dedicata all'*Ontologia*. In questo modo la *Metaphysik* del 1766 consta di 743 paragrafi, mentre l'edizione latina è composta da 1000 paragrafi. Il confronto fra l'edizione latina e la traduzione di Meier può risultare utile anche per offrire un termine di paragone fra le riflessioni di Kant e le interpretazioni veicolate dalla stessa scuola baumgartiana cui apparteneva lo stesso Meier.

### Immanuel Kant: RIFLESSIONI DI METAFISICA Cosmologia. Prolegomena<sup>3</sup>

[*Metaphysica* §§ 351-353 (ed. 1750), *Metaphysik* §§ 253-254 (ed. 1766)].

Riflessione 5355

Ausser Ontologie ist nur Cosmologie und Theologie.

Oltre l'ontologia c'è solo la cosmologia e la teologia.

Riflessione 5356

Die eigentliche Metaphysik besteht aus *cosmologia rationali* und *theologia naturali*. Jene hat zwei Theile: Natur und Freiheit, und deren Gesetze a priori.

La metafisica vera e propria consiste nella *cosmologia rationalis* e nella *theologia naturalis*. Quella ha due parti: natura e libertà, e rispettive leggi a priori.

---

Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von Ge. Friedrich Meier. Anmerkungen von Joh. Aug. Eberhard, Dietrich Scheglmann Reprints, Jena 2004, pp. XVIII-XIX.

3 Le riflessioni kantiane interne ai *Prolegomena* commentano la II sezione della *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten intitolata per l'appunto *Cosmologia. Prolegomena*. In essa Baumgarten presenta la cosmologia generale sostenendo che ne fanno parte la cosmologia empirica, derivata dall'esperienza, e la cosmologia razionale, mutuata dal concetto astratto di mondo. In quanto si occupa dei diversi tipi di mondo (o forse potremmo dire di mondanità) la cosmologia contiene – secondo Baumgarten – i principi primi della psicologia, della teologia, della fisica, della teleologia e della saggezza mondana pratica e per questo può, a ragione, far parte della metafisica. La cosmologia tratta dunque del concetto astratto del mondo, delle parti del mondo, della perfezione del mondo. Nella riflessione 5356 Kant, sostenendo che «La metafisica vera e propria consiste nella *cosmologia rationalis* e nella *theologia naturalis*[...]», separa la cosmologia dalla teologia, impostazione che egli cercherà di mantenere, anche all'interno delle antinomie della ragione pura.

*Notio mundi affirmativa*

[*Metaphysica* (ed. 1750) §§ 354-378, *Metaphysik* §§ 255-272 (ed. 1766)].

Riflessione 5357.

[In basso alla pagina della *Metaphysica* di Baumgarten (ed. 1750) di fronte al § 363. Nella *Metaphysik* del 1766 il § 363 dell'edizione latina sembra accorpato ad altri e confluire nel § 261<sup>4</sup>]

Es ist nur eine Zeit und ein Raum, mithin nur eine Welt. Gründet sich auf die Voraussetzung, daß alles (wenigstens das Endliche) in der Zeit und in der Raum sei, und ist ein Beispiel einer *petitionis sensitivae*.

C'è solo un tempo e uno spazio, pertanto solo un mondo. Si basa sul presupposto che tutto (per lo meno il finito) sia nello spazio e nel tempo, ed è un esempio di *petitio sensitiva*.

Riflessione 5358;

[Di fronte al § 377 della *Metaphysica* di Baumgarten (ed. 1750); si veda anche il § 270 della *Metaphysik* (ed. 1766)].

Wir empfinden nicht äußere Substanzen (nur äußere Wirkungen auf uns), sondern wir denken sie nur dazu. Aber nur in dem Verhältnis auf die affectionen unseres Gemüths; also nicht, was sie an sich selbst sind, sondern das *perdurable* in der Erscheinung.

Nella sensazione non percepiamo sostanze esterne (soltanto effetti esterni su di noi), ma le pensiamo soltanto in vista dei loro effetti. Tuttavia solo nel rapporto con le affezioni del nostro animo, [pensiamo] dunque non cosa sono in se stesse, bensì ciò che perdura nel fenomeno<sup>5</sup>.

4 Si riportano qui rispettivamente il § 363 dell'edizione del 1750 e il § 261 del 1766 della *Metafisica* di A.G. Baumgarten: «Nullius mundi partium coniunctio est absolute necessaria, § 362, 102, est tamen [114] coordinatio, § 78. Ergo in omni mundo est ordo in se contingens, § 117, hinc et veritas intrinsecus contingens, § 119. Di alcun mondo è assolutamente necessaria l'unione delle parti, ma lo è la [loro] coordinazione. Dunque in tutto il mondo c'è un ordine in sé contingente, e pertanto anche una verità intrinseca contingente». Si veda *Baumgartens Metaphysica*, in *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Bd. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, cit., p. 104. «In einer jedweden Welt ist eine metaphysische und wesentliche Wahrheit § 256. 69. folglich auch eine Ordnung § 70. und gemeinschaftliche Regeln derselben. § 66. Weil aber auch in einer jedweden Welt Theile sind, deren Zusammenseyn nicht schlechterdings nothwendig ist; §. 260. so ist in einer jeden Welt auch eine an sich zufällige Ordnung und Wahrheit»; si veda Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von Ge. Friedrich Meier. Anmerkungen von Joh. Aug. Eberhard, cit., p. 75.

5 Nelle riflessioni di Baumgarten sulla *notio affirmativa* del mondo i concetti essenziali sono: serie, parte, ente reale, tutto; così Baumgarten inaugura la prima parte della nozione cosmologica positiva: § 354 «Mundus (cf. § 91,403,434, universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius»; si veda *Baumgartens Metaphysica*, in *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Bd. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, cit., p. 103. Questo § corrisponde al § 255 della traduzione tedesca di Fr. Meier: «Die Welt, das grosse All (*mundus universum*), ist eine Reihe (Menge,

Riflessione 5359

[In alto alla pagina. Riferita al § 377 o al § 380 e seguenti della *Metaphysica* (ed. 1750) Per il § 377 si veda anche il § 270 della *Metaphysik* (ed. 1766). Per il § 380 si veda il § 273 della *Metaphysik* (ed. 1766). Si deve inoltre precisare che in entrambe le edizioni i rispettivi §§ 380 e seguenti e 273 e seguenti appartengono alla sezione della *Notio mundi negativa* ed affrontano il tema del regresso all'infinito, del destino, del cieco caso e dell'evento ordinario].

Wenn jemand haben wolte, die Welt solte eher ihren Anfang nehmen, so müßte er doch zeigen, unter welchen Bedingungen dieses stattfinden würde und woran es *in concreto* kennen würde. Wären vor Adam einige Glieder Menschen, so würde man nur sagen: Adam sei später, oder jene sind in Ansehung seiner eher. Also ist alle [all] Prioritaet blos *relatio*. Die Welt kann also nicht eher entstehen, sondern ein Theil eher wie der andere. Wenn zu den Grenzen der Welt noch Materie hinzukäme, so wäre diese nicht zum Raume, sondern zu alten Ganzen gesetzt<sup>6</sup>.

---

ein Inbegrif oder Ganzes) endlicher, wirklicher Dinge, welche kein Theil einer andern Reihe ist/ Il mondo, il grande universo (*mundus universonum*), è una serie (moltitudine, un complesso o totalità) di enti finiti, reali, serie la quale non è parte di un'altra serie» si veda Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von Ge. Friedrich Meier. *Anmerkungen* von Joh. Aug. Eberhard, cit., p. 74. Nelle riflessioni kantiane si assiste ad una rielaborazione dei temi messi sul tappeto dai concetti di Baumgarten, su enumerati; rielaborazione che in definitiva lascia trasparire l'influsso della nozione di sintesi; la rielaborazione «sintetica» del concetto astratto (baumgartiano) di mondo sembra seguire questo ordine: non si dà mondo finito se non in relazione alle forme intuitive della recettività (spazio e tempo); gli enti esterni non sono sostanze in sé, essi vengono rappresentati dalla coscienza come sostanze solo concependole come durate nel fenomeno, cosa del resto messa in evidenza nella prima analogia dell'esperienza all'interno della *Critica della ragione pura*. Nella prima analogia, il concetto di durata è messo in relazione alla forma pura del tempo utilizzando però non più l'espressione *perdurable*, bensì il termine tedesco *Dauer*. Così Kant: «È solo mediante il permanente che l'esistenza acquisisce, nelle diverse parti della serie temporale, una quantità che si chiama durata»; si veda I. Kant *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 367, *Akademie Ausgabe* A 183/B 226.

- 6 Per commentare questa riflessione, che sembra offrire la base alla prima antinomia matematica della *Dialettica trascendentale* di Kant, ci sembra importante metterla in relazione anche con il § 371 della *Metaphysica* di Baumgarten anziché solo con i §§ 377 o 380 indicati, in modo tra l'altro solo ipotetico, dal curatore del *Nachlaß* E. Adickes. Il § 371 contiene infatti il tema dell'impossibilità dell'antecedenza temporale del mondo a se stesso. In Baumgarten l'impossibilità dell'antecedenza di alcunché di reale al mondo, dunque anche del mondo stesso nella sua totalità, è riposta nella supposizione che il mondo non si generi da se stesso, ma dal nulla. La riflessione 5359 di Kant sembra prendere le mosse dalla questione teologica che Baumgarten aveva posto all'inizio della sua seconda serie di riflessioni, ossia dal ruolo del nulla nella formazione del tutto senza però mai nominarlo. L'assenza del termine nulla nella riflessione kantiana potrebbe avere una relazione con la scelta di espungere la teologia dalla cosmologia, facendovi rientrare invece il tema della libertà, come testimonia la riflessione 5356. Trattare la questione dell'inizio del mondo considerando questo come un tutto preceduto solo da se stesso, sembrerebbe, allora, comportare due scelte teoriche da parte di Kant: 1) far rientrare, come già detto, il tema della totalità del mondo e del suo inizio nell'ambito della filosofia naturale, e pertanto in quello della cosmologia razionale che comprende natura, libertà e le loro leggi apriori e non in quello della teologia, 2) introdurre la considerazione che la riflessione sul *prima nel duplice senso della priorità fondata e temporale* (ossia *ciò che è primo e ciò che precede*) debba mantenere un "rapporto" con la nozione logica di *relatio*. Quest'ultimo argomento sembra poi tornare nella *Dialettica trascendentale*

Se qualcuno sostenesse che il mondo dovesse iniziare in un tempo precedente, dovrebbe però indicare anche a quali condizioni ciò avverrebbe e in che cosa ciò sarebbe conoscibile in concreto. Se ci fossero alcuni membri del genere umano prima di Adamo, si direbbe soltanto: Adamo viene dopo, o quelli lo precedono. Dunque ogni priorità è semplicemente *relatio*. Il mondo non può nascere prima, ma una parte può essere prima dell'altra. Se ai confini del mondo si aggiungesse ancora materia, questa non sarebbe collocata nello spazio, bensì nel tutto originario.

*Mariannina Failla*

---

nel momento in cui Kant introduce il tema del rapporto fra la totalità della serie delle condizioni e l'incondizionato.



# **S** spazio aperto

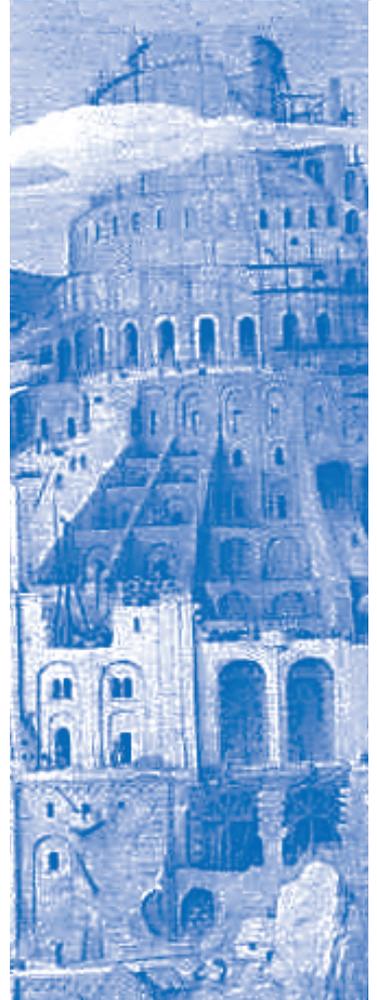
*A cura di Maria Teresa Pansera*

*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.*

**- Marta Nogueroles**

*La crisis del patriarcalismo en el pensamiento español contemporáneo*

# **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



---

Marta Nogueroles

## LA CRISIS DEL PATRIARCALISMO EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO

**ABSTRACT:** *Patriarchy Crisis in Spanish Contemporary Thought*

This article is trying to show the change in mentality that has been produced in philosophy in terms of women, since the middle of the 20<sup>th</sup> century. The four authors that we have chosen to support this thesis are Jesús Mosterín, Fernando Savater, Agustín García Calvo and Salvador Pániker.

**Keywords:** woman, feminine, patriarchal, control

Durante siglos los filósofos han sido los principales perpetuadores de los valores anacrónicos de la sociedad patriarcal así como de la razón patriarcal. Por poner solo un ejemplo – la lista sería inacabable – una mente tan preclara como la del propio Ortega y Gasset no solo reflejó en sus escritos su idea de la inferioridad de la mujer con respecto al hombre, sino que lo manifestó en el trato que le dio a María Zambrano, su discípula más brillante. Afortunadamente, a partir de la segunda del siglo XX, los filósofos han ido cambiando de mentalidad hasta llegar a tomar conciencia del predominio de lo masculino y de la represión de lo femenino a lo largo de la historia y esto es lo que pretendo demostrar en este artículo. Para ello he elegido a cuatro filósofos españoles, dos de la llamada “Generación joven” como son Jesús Mosterín y Fernando Savater y dos de una generación anterior, como son Agustín García Calvo y Salvador Paniker.

Las causas de este desvanecimiento de los valores patriarcales habría que situarlas en el poso que dejó la revolución del Mayo del 68 -una revolución en modo alguno fracasada- dado que las reivindicaciones feministas cobran, a partir de ese momento, una fuerza inusual. Otro tanto habría que decir en relación a aquellas teorías que han contribuido a la toma de conciencia del patriarcalismo de nuestra cultura. Estas teorías sostienen que el matriarcado, destruido posteriormente por el patriarcado, constituye la raíz más profunda de la cultura occidental. A este respecto Salvador Pániker señala:

El caso es que tanto ensañamiento, tanta postración de la mujer, solo podría explicarse como reacción frente a una época anterior en la que la divinidad era femenina y la descendencia matrilineal<sup>1</sup>.

También Antonio Escotado, en su obra *Rameras y esposas*, da cuenta de este hecho, a través de un paseo por lo distintos mitos que han dominado nuestra cultura.

---

1 Pániker, Salvador, *Cuaderno amarillo*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000, p. 116.

En definitiva, de lo que vamos a tratar de dar cuenta en las páginas que siguen es del giro en la apreciación de lo femenino que se está produciendo en la filosofía. Aún así, desprenderse del peso de los viejos roles de antaño está siendo una tarea lenta y ardua. Por otra parte, algunos filósofos, de forma ingenua, han creído contribuir a tal emancipación haciendo declaraciones como la que sigue:

Lo normal en la mujer debería ser la profesión parcial, que ocupase solo una parte de la jornada (lo que se llama en inglés *part time*); no como excepción, sino como regla general. Además del trabajo casero, ese otro trabajo sería como una ventana abierta a otro horizonte, y le permitiría descansar de aquél, cansándose de otra manera; y pondría un límite a la jornada doméstica, que por su propia índole tiene a ser ilimitada<sup>2</sup>.

Este texto pertenece a la obra de Julián Marías titulada *La mujer en el siglo XX*, donde habla de la “crisis de la mujer” y que supone todo menos un esfuerzo por enterrar los viejos tópicos que han cercenado a aquella durante siglos.

Mucho más grave es que un autor más joven que el anterior y de tendencia progresista, como es el caso de Antonio Escotado, siga pensando que la mujer es la que obligatoriamente debe llevar el peso de las tareas domésticas y del cuidado de los hijos:

Con todo, mientras no se inventen robots capaces de atender satisfactoriamente a los niños, dando a estos cuerpos venusianos las enormes cantidades de atención amorosa que precisan, quien sea madre y trabajadora independiente va a multiplicar sin duda sus labores. (...) El sexo femenino ha sido llevado a pensar que el reino doméstico podía ampliarse sin caer en doble explotación<sup>3</sup>.

Ante el problema de la doble explotación Escotado propone soluciones, según él muy revolucionarias, como pagar dos años de excedencia a cualquier madre trabajadora.

Pero dejando de lado estos dos ejemplos, en los que se observa un cierto temor al cambio de papel de la mujer en la sociedad, es un hecho que los filósofos contemporáneos no solo van tomando conciencia de la represión que ha sufrido la mujer a lo largo de la historia, sino que se esfuerzan por integrar en el pensamiento el aspecto femenino de lo real que antes rechazaban. Seguramente, este hecho va a tener, en un futuro, muchas repercusiones a nivel de la razón. Lo femenino no debe entenderse, pues, únicamente como género, sino como una forma distinta de enfrentarse a la realidad.

Los autores que hemos elegido nos confirman, a través de su cuestionamiento de la sociedad patriarcal, un progreso en la racionalidad colectiva y nos revelan que estamos ante una nueva fase de la humanidad que podría calificarse de andrógina y que se caracteriza por la búsqueda de un equilibrio entre lo masculino y lo femenino. De ahí que en todos ellos se advierta un cierto rechazo frente al feminismo radical, al que consideran una amenaza de la misma índole que el machismo. De ahí, también, que no sean partidarios de un feminismo de la igualdad, sino más bien de un feminismo de la diferencia, que garantice las singularidades

---

2 Marías, Julián, *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza, 1980, p. 185.

3 Escotado, Antonio, *Rameras y esposas*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 174.

de ambos géneros, sin restar derechos ni valías ni a uno ni a otro.

El primer autor del que nos vamos a ocupar es Jesús Mosterín. En su obra *La naturaleza humana*, expone desde una perspectiva científica las diferencias que existen entre los dos géneros. Hombres y mujeres se distinguen, según nos dice, desde el punto de vista genético y también en cuanto a su cerebro y a sus capacidades cognitivas. Sin embargo, su conclusión es tajante: “las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres no afectan al nivel general de inteligencia (IQ) que miden los tests de inteligencia, sino a la manera como se llevan a cabo las diversas tareas cognitivas”<sup>4</sup>.

Afirma Mosterín que los hombres están mejor capacitados para las pruebas de representación espacial, para el razonamiento matemático, aunque no para el cálculo numérico. Las mujeres, por otro lado, como tienen el hipocampo más desarrollado, obtienen mejores resultados en tests de velocidad perceptual y poseen mayor fluidez verbal que los hombres.

Mucho más discutible es, a nuestro parecer, su afirmación de que hombres y mujeres difieren en cuanto a sus preferencias por determinadas profesiones y en cuanto a sus capacidades para el desarrollo de las mismas. Nuestro autor se apoya en argumentos como el de la neuróloga Doreen Kimura. Por ejemplo, nos dice que las mujeres están suprarrepresentadas en profesiones que involucran la atención o cuidado de personas- enfermería, medicina, derecho, etc- y subrepresentadas en carreras como matemáticas y física o ingenierías.

En la misma línea, nuestro autor sostiene que los dos géneros se diferencian con respecto a los sentimientos, en determinadas conductas, y en cuanto a la escala de valores. Esto es la causa, según nos dice, de que las mujeres, en general, pongan a su familia por encima de su trabajo y estén en menor medida representadas en las altas jerarquías empresariales. Sin embargo, afirma Mosterín, que hombres y mujeres se igualan en cuanto a la inteligencia general, en cuanto a la responsabilidad y en el sentido de la justicia. De aquí se deriva que no existe ningún motivo para discriminar a ninguno de los dos sexos y tampoco para que la mujer obedezca a su marido ni a la inversa.

Nuestro autor no olvida hacer referencia a la influencia de los factores culturales y de las religiones tradicionales en la demarcación de las diferencias entre géneros: “Las religiones tradicionales han tratado de las relaciones entre hombres y mujeres de un modo inconsciente y lleno de prejuicios”<sup>5</sup>. Estos factores, según Mosterín, han provocado ya no solo el trato discriminatorio hacia la mujer, sino el que se cometan un gran número de atrocidades sobre ella. Por ejemplo, la costumbre china de estrujar los pies de las niñas, cuya finalidad era la de garantizar la castidad y la fidelidad de las mujeres. La practicada en el Pakistán rural, en donde se quita la vida a cualquier mujer sospechosa de un contacto sexual ilícito, incluido una violación. Igualmente la opresión brutal ejercida hacia las mujeres en los países islámicos o la del régimen de los talibanes en Afganistán, o la abominable mutilación genital que se da en gran cantidad de países del Africa islámica central y oriental, Egipto, Sudán, Somalia, etc.

En cualquier caso, la aportación más original de este autor es la palabra “human” que designa conjuntamente al hombre y a la mujer, de modo que los humanos pasan a ser los humanos. Con esta novedosa palabra Mosterín intenta subsanar un defecto que posee el español al igual que el francés y que no tienen la mayor parte de las lenguas del mundo. Este defecto

4 Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, p. 272.

5 *Ibidem*, p. 277.

del lenguaje es discriminatorio con respecto a la mujer pues la palabra hombre casi siempre se refiere al humano macho.

En otra línea muy distinta a la de Mosterín se sitúa el pensamiento de Fernando Savater. Su posición frente a lo femenino ha ido evolucionando de forma progresiva a lo largo de su trayectoria intelectual. En sus inicios manifiesta una postura un tanto ambigua frente a la causa femenina, pues afirma que la incorporación de la mujer al trabajo no contribuye a su liberación:

Otro caso semejante es el de la (mal) llamada liberación de la mujer que, según algunas de sus promotoras, vendría a “acelerar el proceso de incorporación productiva de la mujer a la vida moderna”. Si algún movimiento de este siglo tiene indudablemente su éxito garantizado, es éste; lo difícil sería que la mujer permaneciese al margen de la producción estandarizada. El comienzo de liberación industrial de la mujer se inició el siglo XVIII en Liverpool, cuando se las incorporó a ellas y a los niños a los telares para que realizasen un trabajo “de hombres”: fue un primer y tímido paso<sup>6</sup>.

Nuestro autor, en esta etapa, no parece ser consciente de la gravedad que representa el que el orden imperante siga siendo eminentemente patriarcal, por mucho que se empeñe en afirmar que el sistema propugna la abolición de la familia:

Apostemos, por ejemplo, por la abolición de la familia: pero ¿no es esto, precisamente, lo que el Sistema propugna, enviando al padre y a la madre a trabajar fuera de casa, fomentando el consumismo independiente (incluso anti-paterno) de los hijos, suprimiendo a los criados, reduciendo el hogar familiar mismo a un habitáculo diminuto y transitorio? [...] ¿No molesta más al Orden una familia sólidamente patriarcal que una comuna?<sup>7</sup>

No dejan de sorprendernos estas afirmaciones, mucho más en consonancia con un pensamiento conservador que con la tendencia anarquista del primer Savater.

En la obra *Isabel Villar en el jardín de la madre* (1978) - en la que a través de un lenguaje simbólico comenta los cuadros de esta reconocida pintora - Savater empieza a dar muestras de una cierta crítica hacia la sociedad patriarcal, pues en ella se aprecia un intento de delimitar lo que constituyen dos universos contrapuestos, el de lo femenino y el de lo masculino. El reino de la madre, que corresponde al universo de lo femenino, representa para el filósofo vasco un lugar apacible donde no existe el tiempo y se respira armonía y serenidad. En el reino del padre, por el contrario, todo es tiempo, acciones violentas, rigidez y disciplina, y todo en él va encaminado a la acción y a la producción.

En una obra posterior, *La tarea del héroe*, Savater afirma que en la época contemporánea se produce una esclerosis de los valores paternos, lo que ha traído como consecuencia una desvalorización de lo heroico y una exaltación de las formas de seducción femenina. Así pues, la tesis que sostiene en esta obra de 1981, es que la etapa patriarcal está ya superada

---

6 Savater, Fernando, *De los dioses y del mundo*, Valencia, Fernando Torres, 1975, p. 68.

7 *Ibidem*.

y que nuestra época es “insoportablemente matriarcal”. A pesar de todo en estos textos se advierte un deseo manifiesto de conciliar ambos universos, el de lo femenino y el de lo masculino. En el capítulo “La Asunción de la madre” nuestro autor nos da una visión simbólica de la lucha de géneros, dando a entender que se ha hecho un abuso de los dos arquetipos. Nos dice que hasta hace un tiempo se abusó del arquetipo del padre, con todas las consecuencias que esto ha traído consigo, y que ahora se está haciendo lo mismo con el arquetipo de la madre, lo que también trae consecuencias negativas.

La propuesta de Savater es la de lograr un equilibrio entre estos dos arquetipos, y esta es, precisamente, una de las principales tareas del héroe. El héroe, pues, se realiza asumiendo el reino de la madre y el del padre, idea que nuestro autor desarrolla tomando como punto de partida el famoso cuadro de Tiziano “La Asunción de la Virgen”. El tema del cuadro es el de la consabida cuestión teológica de la Asunción que quedará resuelta en 1950 gracias al Papa Pío XII, momento a partir del cual “se dulcificaba la exclusión del principio femenino que fue sello característico del judaísmo y del primer cristianismo, tal como celebraron Jung y tantos otros”.<sup>8</sup>

En el cuadro aparece el Padre en el cielo y las principales características de Éste son que no tiene cuerpo, que es pura y sola cabeza y supremamente libre. De Él viene la claridad y su máximo atributo es el de creador. En el centro del cuadro aparece María, que es la Virgen y Madre. Ella es la materia, el cuerpo y la fecundidad. María representa lo social, la penetración, el respeto a lo corpóreo y no reconoce las exclusiones de la Ley del Padre.

En la parte de abajo aparecen los hijos, que suplican a la Madre porque el Padre está demasiado lejos. Al hijo se le impone la ley del Padre que le obliga a aceptar la necesidad de la muerte. Sin embargo, el hijo, comenta Savater, puede escoger dos caminos: o bien el del Padre, que es vocación de soledad, o bien el de la Madre, que es el camino de quien es comunitario. Pero la Madre, a su vez, representa dos cosas para los hijos: una esperanza de recompensa o bien una amenaza devoradora. Savater nos dice que habrán dos modelos de hijo dependiendo del tipo de Madre que elijan, aunque ninguno de estos dos hijos tendrá una relación satisfactoria con el Padre y los dos serán por igual ultramaternales, pues dependen en exceso de la figura de la madre.

Al primero de estos modelos nuestro autor le llama el hijo de la demanda infinita y su mayor defecto es la obnubilación. Por obnubilación entiende Savater lo que hace imposible la obra del espíritu, lo caprichoso, lo estéril y lo que defiende la identidad en contra del egoísmo individualizador. Esta forma de actuar es la que corresponde a las Santas Madres Iglesias religiosas o políticas. A este tipo de hijo el filósofo vasco lo identifica con Ismael, el personaje de la novela *Moby Dick*.

El otro modelo de hijo es el hijo-héroe y su mayor defecto es la misoginia. Se caracteriza por ser un héroe inflexible e inhumano que quiere matar a la Madre, y que a su vez ha roto sus lazos con el mundo del afecto y del goce corporal. Por tanto la Madre es para él lo negativo. Este tipo de hijo se identifica con Ahab, el otro protagonista de *Moby Dick* y además nuestro autor lo compara con la actuación de las feministas radicales:

No es raro que incluso a las mujeres les cueste respirar y los mejores ejemplos actuales del hijo-

8 Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1981, p. 93.

héroe matador del dragón materno, se encuentren probablemente entre las militantes feministas radicales, obsesionadas por el todopoderoso arquetipo materno que oprime su individuación, y por ello víctimas misóginas de su aliento devorador<sup>9</sup>.

La propuesta savateriana, como hemos apuntado anteriormente, consiste en superar el abuso que se ha hecho de los dos arquetipos por medio de uno nuevo, al que llama “puer aeternus”. Este “puer aeternus” es un joven dios que es capaz de reconciliarse con la Madre desde el reconocimiento del Padre. Podemos, pues, afirmar, que para Savater la ética se debe sustentar en un equilibrio de fuerzas entre lo masculino y lo femenino, es decir, entre los valores típicos del padre, como pueden ser la dignidad – basada en la justicia y el orden - y los valores típicos de la madre, como pueden ser la humanidad - que están relacionados con el afecto y el cuerpo –.

A principios del nuevo milenio, en la obra *Los diez mandamientos en el siglo XXI* Savater mantiene ya una postura claramente crítica hacia la sociedad patriarcal. Nos dice que le llama la atención el que la mujer, en la mitología popular, haya tenido fama de lasciva y traidora y que el hombre, con un comportamiento, en general, mucho menos decente, haya tenido fama de ingenuo y noble. También le parece injusto evaluar de forma distinta el comportamiento sexual de hombres y mujeres:

Si estamos de acuerdo en aceptar como relativamente natural que el hombre puede tener prácticas sexuales con otras personas que no sean su mujer, habrá que considerar que la mujer tiene el mismo derecho<sup>10</sup>.

En esta misma obra señala que el noveno mandamiento “No desearás a la mujer de tu prójimo”, es especialmente negativo para la mujer. En primer lugar, porque la mujer tiene el mismo derecho a desear el hombre de su prójima y en segundo lugar, y esto es mucho más grave, porque da a entender que la mujer es un objeto o una propiedad del marido, lo cual es el principal desencadenante de la violencia de género:

Los crímenes pasionales están basados en que uno de los implicados considera que le van a quitar algo que le pertenece. Entonces se cree con el derecho a actuar como si estuviera defendiendo la casa contra un asaltante, incluso a castigar a la mujer con la muerte porque, después de todo, es una posesión del hombre<sup>11</sup>.

Otro de los pensadores que hemos escogido para nuestro estudio es Agustín García Calvo, fallecido recientemente. Este autor perteneció a la llamada “Generación de posguerra” y tuvo mucha influencia en los “Filósofos jóvenes” y, muy en especial, en el pensamiento del primer Savater. De entre todos los autores de nuestro análisis, es el que manifiesta un mayor interés por el tema de la mujer, al que ha dedicado muchos de sus escritos. Así, por ejemplo, podemos citar *De mujeres y de hombres*, *El amor y los dos sexos*, *Qué coños*, *Eso y ella*, *Entre sus faldas*, etc.

9 Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, o.c, p. 99.

10 Savater, Fernando, *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, Barcelona, Debate, 2004, p. 117.

11 *Ibidem*, p. 156.

Para García Calvo las mujeres son el sexo dominado y constituyen el primer ejemplo de dominación de la historia. Sostiene en este sentido que la relación entre los dos sexos es una relación de dominio-dependencia, a partir de la cual se funda la historia y la sociedad humana:

Son así las mujeres objeto de posesión (si se quiere, como para Engels el primer objeto de posesión con el que la noción misma de “posesión” o “propiedad” se funda; la primera forma de dinero por lo tanto); son objeto de conquista, campo de labranza, medio de reproducción; son objeto de gobierno, desde la jefatura estatal al pater-familias; son objeto de obediencia<sup>12</sup>.

Para García Calvo la historia humana empieza con la sumisión de la mujer, por lo tanto afirma que la cultura es y ha sido eminentemente masculina. Solo hay que leer el Génesis, apunta, para ver que con la expulsión del paraíso se condena a Adán al trabajo y a la mujer a la sumisión y a la reproducción. Nuestro autor, además, traza un paralelismo entre el poder represor del Estado y el que han ejercido y siguen ejerciendo los machos sobre las hembras. Y nos dice, además, que existen dos graves errores que es preciso señalar; uno es considerar a este dominio como algo natural y otro creer que éste se puede eliminar dentro de nuestra sociedad que es por esencia patriarcal.

Pero ¿Cuál es el origen de este dominio? ¿Dónde reside la causa del sometimiento de la mujer al hombre? Las razones que arguye García Calvo para explicar este hecho son de índole sexual, es decir, residen, en primer lugar, en la angustia que el hombre ha sentido siempre hacia el órgano sexual femenino, al que concibe como una herida y al que compara inconscientemente con la cabeza de Medusa. Considera así que no tiene ningún sentido la teoría freudiana de la “invidia penis”.

En segundo lugar, añade, el terror masculino hacia la mujer radica en la limitación del hombre en cuanto a su capacidad sexual, que contrasta con la cuantía innumerable de la mujer. Para conjurar esta amenaza, el hombre liga la sexualidad femenina con la maternidad: “El truco para conjurar el peligro del sexo amenazante de infinitud de las mujeres es ligarlo con la maternidad, convertirlas en madres”<sup>13</sup>.

Para García Calvo esto no deja de ser algo absurdo, puesto que es el placer masculino el que está ligado necesariamente a la procreación y no el femenino, que no deja de ser un lujo de la naturaleza. Así pues, también en el terreno sexual la mujer es víctima del poder masculino, dado que la sociedad patriarcal no es compatible con el placer femenino, lo que provoca en la mujer una amnesia frente a lo erótico, al tiempo que un terror hacia su propia sexualidad.

Por otro lado, el macho, para García Calvo, ha ido variando a lo largo de la historia sus métodos de dominio hacia la hembra y sus formas de integrar a ésta al orden establecido. Una de estas formas de dominio ha sido el amor, una invención patriarcal destinada al sometimiento de las mujeres, el más perfecto procedimiento de dominación, por medio del cual el señor se asegura la posesión, la obediencia y la fidelidad de su mujer:

12 García Calvo, Agustín, *El amor y los dos sexos*, Madrid, Lucina, 1982, p. 18.

13 VV.AA, *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 48.

## S *pazio aperto*

Pues bien: de esta institución o idea del Amor parece evidente que, dentro de un mundo patriarcal, estando la sociedad histórica constituida por el dominio del sexo masculino sobre el otro, y refiriéndose tal institución a la relación primaria entre los dos sexos, no puede pensarse otra cosa sino que es una invención de los hombres o dominantes para las mujeres o sometidas<sup>14</sup>.

Sin embargo, añade García Calvo que, dentro de esta relación de dominio, el esclavo, es decir, la mujer, ha desarrollado a la par una serie de medios para que el señor dependa de él. Esto explica que las mujeres hayan sido las que más han creído en el amor y las que en definitiva se han hecho cargo de esta institución, porque el esclavo hiere al amo con el arma que tiene más a mano, es decir, con sus propias cadenas. De modo que las mujeres siempre han usado el amor como arma de defensa y de venganza contra sus señores.

En cualquier caso, la aportación más original y, si se quiere, más escandalosa de nuestro autor, es su afirmación de que una de las formas más sutiles de dominio del varón hacia la hembra es la que se da en nuestro tiempo, en la época del Régimen del Bienestar. Esta consiste en igualar las mujeres a los hombres, es decir, en hacer hombres a las mujeres. Este procedimiento es el más eficaz, pues son ellas solas las que se hacen hombres, las que luchan por la igualdad, porque quieren parecerse lo más posible al modelo que es el varón:

Parece que no consiste en la práctica de otra cosa -salvo excepciones- que en hacerse hombrecitos, pero, además, hombres mejores, más perfectos, más cumplidores, más mañosos más puros y fieles al Modelo Patriarcal<sup>15</sup>.

Por tanto, para García Calvo, en la igualdad no hay liberación posible de la mujer, porque el feminismo no consigue deshacer el poder, sino solo reclamar su participación en él.

El último de los autores que hemos elegido para nuestro estudio es Salvador Paniker, un filósofo muy interesante y poco estudiado cuyo pensamiento tiene la virtud de integrar, de forma magistral, la cultura oriental y la occidental. La obra en la que nos hemos centrado es *Cuaderno amarillo*, pues en ella vierte muchas de sus ideas sobre la mujer.

Nuestro autor es plenamente consciente de que pertenece a una cultura patriarcal y neuróticamente masculina, impregnada del miedo a la hembra. Nos dice que el ensañamiento hacia la mujer constituye una reacción frente a la época del matriarcado. También señala, al igual que García Calvo, que el terror hacia lo femenino tiene relación con la capacidad del macho para controlar su cuerpo, pues la prepotencia del macho ha reprimido la poderosa sexualidad femenina: "Ello es que, a mi juicio, existe una clara relación entre las economías endocrinas del macho y el temor agresivo hacia la hembra"<sup>16</sup>.

También afirma que la aversión masculina hacia la hembra tiene que ver con sus funciones fisiológicas (menstruación, embarazo, etc). Todos estos terrores han provocado, entre otras cosas, la desaparición de la hechicería que es la más antigua religión occidental. De ahí que algunas corrientes feministas reivindicquen la figura de la bruja.

Con el patriarcado, señala Pániker, empieza la sociedad jerarquizada, se reprime el sexo,

14 García Calvo, Agustín, *El amor y los dos sexos*, o.c., p. 33.

15 Calvo, García, Agustín, *Contra el hombre*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1997, p. 125.

16 Paniker, Salvador, *Cuaderno amarillo*, o.c., p. 112.

desaparece la sexualidad sagrada y se produce una alianza perversa entre Espíritu-Saber-Poder. A partir de aquí la mujer equivaldrá a ignorancia y a pecado. Desde ese momento se produce una apropiación indebida del logos, por lo que es lícito afirmar que la racionalidad se erige sobre el patriarcado. Pero este fenómeno, nos dice nuestro autor, no es algo que sea exclusivo de la cultura judeocristiana o islámica, pues en la India la misoginia es todavía más fuerte que en la Biblia y el ascetismo hindú es profundamente masculino, represor de lo femenino y del gozo del cuerpo:

Los textos de la Biblia, del Corán, e incluso del hinduismo, ponen en guardia al hombre frente a la mujer. “Las mujeres son feroces y poseen poderes feroces”, leemos en la *Mahabharata*<sup>17</sup>.

De ahí que Pániker se considere afín al tantrismo como aliado que es del feminismo y de la recuperación del cuerpo, porque a partir de la recuperación de la antigua tradición tántrica se vuelve hacia un respeto hacia la feminidad y se rescatan las deidades femeninas, lo que significa un retorno a la androginia y una superación de la fisura entre los dos sexos:

En el tantrismo, en cambio, el cuerpo es sagrado, y cualquier célula del cuerpo es “inteligente”. El tantrismo de la Vía izquierda, otorgando prioridad a los aspectos femeninos del ser humano, se opone al orden patriarcal. Esto resulta históricamente relevante hoy, cuando todo el movimiento ecológico es un recuperación de la religión perdida de la Diosa<sup>18</sup>.

Así pues, Pániker sostiene, al igual que otros muchos autores - entre ellos el francés Michel Onfray - que toda religión monoteísta se opone al cuerpo y por lo tanto a la mujer, porque ésta siempre ha estado asociada a lo corpóreo. Piensa, como el resto de los autores de este estudio, que el cristianismo es machista y patriarcal y que la Iglesia ha sido la culpable de la desaparición del principio sagrado femenino, aunque ha compensado esta carencia con la figura de María. Esto es así porque María, además de significar la negación de la sexualidad, es la que alcanza la plenitud sin someterse al Fallo-Logos, lo cual explica el contrasentido de que las iglesias estén tan llenas de mujeres. En la misma línea Antonio Escotado ha señalado que María “no solo anticipa sino que eleva a niveles míticos el principio feminista”<sup>19</sup> porque, según afirma, María niega la sexualidad y cierto sector del feminismo ha considerado la sexualización de las mujeres como una de las armas del patriarcalismo para mantenerlas bajo su yugo. Siguiendo con Pániker, su propuesta para neutralizar el predominio masculino es la defensa de una cultura andrógina y equilibrada, en donde se concilien los principios, el masculino con el femenino y donde se compensen los componentes ying y yang: “En fin, uno preconiza una cultura de la no-dualidad, a la vez yin y yang, que no sea espiritualista ni materialista, sino que trascienda la antinomia”<sup>20</sup>.

Hay que señalar que también en Pániker aparece la crítica hacia el feminismo radical, pues sostiene que hoy abundan las mujeres masculinizadas y agresivas como resultado de la dominación masculina. Un dominio que, en definitiva, ha sido el causante del empobrecimiento

17 *Ibidem*, p. 117.

18 Paniker, Salvador, *Cuaderno amarillo*, o.c., p. 111.

19 Escotado, Antonio, *Rameras y esposas*, o.c., p. 167.

20 Paniker, Salvador, *Cuaderno amarillo*, o.c., p. 112.

## **S** *pazio aperto*

de ambos géneros y que ha tenido dos consecuencias: o bien el sometimiento al varón o bien la imitación del varón. En este aspecto nuestro autor también coincide con García Calvo, al criticar el que la mujer se quiera igualar al hombre:

Nada de imitar al hombre; al contrario: que se neutralice la cultura abstracta y agresiva de la pura virilidad. Uno defiende la complementariedad anima/animus, yin/yang, en cada ser humano. Lo femenino en el hombre .Lo masculino en la mujer. En todo caso, es hora de neutralizar el predominio masculino<sup>21</sup>.

Así pues, para Pániker la brutalidad masculina solo puede subsanarse mediante una cultura en la cual el varón no tenga que reprimir su feminidad. Por tanto, es necesario que las mujeres comprendan que la igualdad es perfectamente compatible con la diferencia. De ahí que el verdadero feminismo deba apuntar a la liberación tanto de la mujer como del hombre.

Ante este cambio de mentalidad frente a lo femenino del que dan testimonio estos autores, cabría preguntarse si estamos ante el declive de la cultura androcéntrica y ante el principio del fin de la razón patriarcal. A buen seguro, este renacimiento del hasta ahora reprimido principio femenino va a tener consecuencias muy positivas para la humanidad.

---

21 *Ibidem*, p..116.

# V entaglio delle donne

*A cura di Federica Giardini*

*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.*

**- Laura Percoco**

*Scrittura: una pratica per decostruire la politica*

**- Diana Tasini**

*Le giardiniere: società segrete femminili nel Risorgimento*

# 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



---

Laura Percoco

## SCRITTURA UNA PRATICA PER DECONSTRUIRE LA POLITICA

Il lavoro si propone di focalizzare la questione dell'alterità nella scrittura e nella filosofia. Gli autori di riferimento saranno Hélène Cixous, scrittrice e Jacques Derrida, filosofo. Si cercherà, infatti, di muoversi proprio nel passaggio tra l'una e l'altra disciplina e, in senso lato, su quel terreno che non appartiene propriamente né all'una né all'altra essendo uno spazio di frontiera.

### 1. *La scrittura entre-deux/oltre-due*

Come per Jacques Derrida, anche il lavoro di Hélène Cixous risulta piuttosto difficile da classificare. Nelle sue opere letterarie (*fictions*) la scrittura autobiografica si intreccia continuamente alla riflessione filosofica e poetica tanto da rendere quasi impossibile una distinzione tra produzione teorica e opere narrative. Si può tuttavia rintracciare una costante in tutti i suoi lavori che è la ricerca dell'alterità da far emergere nella lingua attraverso il lavoro della scrittura.

Hélène Cixous paragona il gesto di scrivere a una sorta di cecità, o meglio a uno sguardo-altro. Il lavoro di scrittura è come il cammino di un cieco: là dove manca la visione diretta si procede nell'oscurità in un invio di sguardi davanti a sé, cercando di vedere<sup>1</sup>. In questo spazio di frontiera, in cui l'abito mentale non stabilisce più le gerarchie politiche, filosofiche, linguistiche del mondo reale, la cecità dello scrittore non è più intesa come una mancanza, ma diventa una visione alterata, uno sguardo altro, uno sguardo-tatto che conduce, senza che lo si sappia, verso una terra promessa. Il libro a cui si arriva è una meta che non si conosce a priori, ma che si raggiunge lasciandosi guidare da un altro modo di vedere. Quando scriviamo è sempre questa miopia, elemento estraneo che va a intaccare la piena padronanza di sé, a condurci. Non la visione diretta, appropriatrice, ma un "vedere con tatto" in cui è implicata la separazione tra soggetto e oggetto, che permette di preservare la distanza e, dunque, l'alterità. Cixous la spiega come una cecità che più che impedire di muoversi, consente una relazione altra col mondo:

Questi bambini [...] che soffrivano di una cecità congenita, correvano davanti a me come vere e proprie lepri, e io ero terrorizzata perché pensavo "cadranno, si faranno male". Avevano, però, una sorta di... cosa? Non lo so, di relazione con lo spazio, che faceva sì che nella loro agilità corrente non gli succedesse nulla di male [...].<sup>2</sup>

---

1 H. Cixous/J. Derrida *La lingua che verrà*, Meltemi, Roma 2008, p. 42.

2 Ivi, p. 43.

Il gesto di scrivere si compie in una condizione di sguardo velato. È come avere un velo davanti agli occhi che fa insieme vedere e non vedere. È interessante la relazione che si dà in francese tra il nome *voile* e *vois-le ve(di)lo*. L'assonanza tra i due termini suggerisce in modo piuttosto esplicito il legame tra il concetto di velare e quello di vedere, poiché nella scrittura di Hélène Cixous è all'opera una logica irriducibile alle dicotomie (uomo vs donna, colonizzatore vs colonizzato, oppressore vs oppresso) e che gioca sulla compresenza delle alternative.

Ritroviamo la rappresentazione di una vista velata con il personaggio di Edipo, nella tragedia *Edipo a Colono*, a cui fa riferimento Jacques Derrida nel saggio *L'ospitalità*. Oltre che essere la figura paradigmatica dell'esule, si presta bene anche a rappresentare il lavoro dello scrittore: alla fine della sua vita, ormai vecchio e cieco, Edipo procede senza vedere, ma con precisione, verso la sua estrema dimora. Quando si avvicina al momento dell'assoluta espropriazione di sé, la morte, il suo cammino è simile a quello di chi scrive: non ha più bisogno che sia lo sguardo delle figlie a condurlo, procede con la massima precisione, ma senza sapere dove arriverà, senza conoscere a priori la sua meta. Così Derrida lo descrive:

Adesso è lui che conduce. E da cieco va avanti, mostrando il cammino, è lui che indica la via da percorrere<sup>3</sup>.

- 
- 3 J. Derrida/A. Dufourmantelle, *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997; tr. it. *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000, p. 98. Sulla figura di Edipo è interessante fare un breve riferimento a *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso* di Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet. Gli autori mostrano che la tragedia *Edipo a Colono* si gioca tra le due città Tebe e Atene. Nello spazio tra le due c'è la figura di Edipo e la domanda che si fanno gli autori è: «Tra queste due città, qual è lo statuto di Edipo?» (J.P. Vernant/P. Vidal-Naquet *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991, p. 173. Occorre definire Edipo al di là della categoria giuridica di cittadino perché non apparterrà mai né a Tebe né ad Atene (Cfr. *ivi*, pp. 135-221). Esiliato da Tebe, rimarrà sempre straniero e ospite anche ad Atene. Il corpo proprio della città mantiene comunque la sua unità: «[...] quando la città [...] è Atene o un equivalente di Atene, che si tratti dunque dell'Argo delle *Supplici* di Eschilo, dell'Atene delle *Supplici* o degli *Eraclidi* di Euripide o infine dell'*Edipo a Colono*, la città viene rappresentata come Platone vorrà che essa sia: una». (*Ivi*, p. 165). Edipo è lo straniero, senza patria e senza origine perché espulso e rinnegato dalla città natale, non potrà entrare nel tessuto della *polis* che lo ospita se non come interiorizzazione di un'alterità esterna. Egli non sarà mai un autoctono. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che Edipo diviene cittadino ateniese soltanto a partire dalla sua morte: questa è l'ipotesi di Knox citata da Vidal-Naquet a p. 181. L'appartenenza di Edipo inizia con la sua morte perché solamente una volta sepolto farà a tutti gli effetti parte della *polis*. Mentre nell'*Edipo re*, il personaggio principale oscilla ancora tra la condizione del *pharmakos* e quella del re divino, nell'*Edipo a Colono* egli è indubbiamente inquadrato nel ruolo del capro espiatorio (Cfr. *ivi*, p.184). Edipo, morendo, assicurerà la salvezza della città: «Il *pharmakos* candidato all'espulsione diviene l'eroe che guida egli stesso Teseo verso un luogo centrale, la tomba che sarà il segno nascosto della sua presenza salutare per Atene. Edipo è un errante che si accinge a conseguire un domicilio fisso» (*Ibidem*). In tal modo Edipo passa dalla condizione di ospite, di straniero, di *apoptolis*, a quella di eroe. L'eroe non esiste mai nella sua autoreferenzialità, non si è mai eroi per se stessi, ma lo si è in relazione agli altri. Perciò Edipo è in qualche modo integrato come "più di un cittadino" all'interno dello spazio civico. Ma ancora non ha lo statuto di vero e proprio cittadino alla pari, più che altro è un benefattore. Nel titolo stesso della tragedia è iscritta la sua condizione di non-appartenenza. Edipo non è *di* Colono, ma è *a* Colono. Pur divenuto un evergete, le sue figlie non avranno il diritto di cittadinanza. Egli stesso sarà certo considerato un "residente privilegiato" ma comunque sempre un personaggio ai margini.



Anche in questo caso, la cecità di Edipo diventa uno sguardo altro, velato, in un modo che non è di appropriazione, dominazione e subordinazione<sup>4</sup>. Nel mondo della realtà, infatti, inevitabilmente le relazioni si inscrivono in una logica di potere – ed è in questo senso che Edipo non è di questo mondo. Come spiega Cixous, la discussione politica richiede «assegnazione, identificazione, regolazione della definizione»<sup>5</sup>. La politica parla un linguaggio identitario, dice chi si è e chi non si è, l'universo letterario, al contrario, è uno spazio che si sottrae alle opposizioni binarie, infatti, in *Photos de racines*, scritto a quattro mani con Mireille Calle-Gruber, Hélène Cixous afferma:

Et je n'aime pas les régions où l'on fait la loi. [...] Ma vocation, il faut le dire, n'est pas politique, même si je suis bien consciente que toute expression est toujours indirectement politique<sup>6</sup>.

La scrittura della differenza sessuale esplora, più che le identità, le nostre facoltà di identificazione che sono infinitamente di più delle nostre identità. Perciò Hélène Cixous sceglie di muoversi su un terreno non esclusivamente politico. Non c'è da stupirsi se ne *La lingua che verrà* Marta Segarra presenta la sua scrittura come sfuggente a ogni classificazione e afferma che nei suoi lavori di finzione (*fictions*) la narrazione autobiografica e di finzione si intreccia con la scrittura teorica e con la riflessione filosofica e poetica<sup>7</sup>. Infatti, nel dialogo con Mireille Calle-Gruber, Hélène Cixous risponde così:

Mireille Calle-Gruber: [...] Le plus vrai, pour toi, c'est l'écriture poétique.

Hélène Cixous: le plus vrai est poétique. Ce voir, je ne puis l'atteindre qu'à l'aide de l'écriture poétique. « Voir » le monde nu, c'est-à-dire presque é-nu-mérer le monde, je m'y applique avec l'œil nu, obstiné, sans défense, de ma myopie<sup>8</sup>.

## 2. L'altro, il femminile

La scrittura di Hélène Cixous, proprio per la sua caratteristica di essere svincolata dalla logica delle opposizioni binarie, assume un posto di particolare rilievo nel pensiero femminista. La problematizzazione del posto e dell'identità della donna, all'interno del mondo pensato dall'uomo, inizia con Simone de Beauvoir che denuncia come le strategie patriarcali

---

4 Simile al personaggio di Edipo è la figura del *pharmakos* analizzata da Derrida ne *La farmacia di Platone*. Lo statuto del *pharmakos* era quello del capro espiatorio che veniva espulso al fine di purificare la città. Si trattava di un personaggio rappresentante l'alterità, che veniva mantenuto come un parassita, con il ruolo di espiare il male. Quando si abbatteva una calamità sulla città, il *pharmakos* veniva fustigato ed espulso, in quanto rappresentante del male, al fine di ricostituire l'unità della città, il suo corpo proprio. Edipo, proprio come il *pharmakos*, può essere visto come un'intrusione dell'esterno all'interno del perimetro della *polis*. È lo straniero che non diverrà mai cittadino.

5 H. Cixous/J. Derrida, *La lingua che verrà*, cit., p. 86.

6 H. Cixous/M. Calle-Gruber, *Photos de racines*, cit., p. 15.

7 Cfr. H. Cixous/J. Derrida, *La lingua che verrà*, cit., p. 25.

8 H. Cixous/M. Calle-Gruber, *Photos de racines*, Editions des femmes, Paris 1994, p. 13.

annullino l'autonomia della donna trasformandola nell'«Altro dell'uomo»<sup>9</sup>. Dopo di lei Luce Irigaray affermerà che il femminile è una costruzione culturale nata dal riflesso dell'uomo.

Hélène Cixous entra nel dibattito con una posizione analoga a quella di Jacques Derrida criticando l'idea che l'Altro sia definito dallo Stesso. Si tratta di quella stessa critica al "logocentrismo" portata avanti da Jacques Derrida sin dai suoi primi lavori. Siccome nella Storia l'Alterità è sempre stata definita a partire dall'Identità, l'Altro è stato assimilato, addomesticato, appropriato in una sorta di *reductio ad unum* che ne ha annullato esattamente il carattere di Alterità inserendolo in posizione subordinata all'interno di una scala gerarchica. L'Altro è dunque sempre una copia mancante dell'Uno: basti pensare alla relazione tra Francia e Algeria in cui la seconda è sempre stata identificata come una derivazione imperfetta della prima.

Il femminismo di Hélène Cixous come la sua pratica di scrittura, in effetti, non è legato al sesso biologico, ma consiste nel dare la parola a tutti quegli Altri marginalizzati, esclusi, annullati dalla Storia. In questo senso possiamo parlare di scrittura "plurale" o "poetica". "Femminilizzare" la scrittura significa renderla gravida di significati, lasciare che venga attraversata, permeata dall'Altro. Nel saggio *Le rire de la Méduse* l'autrice riconosce nel femminile la capacità di essere molteplice fino al punto di dissolvere la propria identità, cosa che costituisce, invece, la più grande paura dell'uomo<sup>10</sup>. Il femminile non è dunque da intendersi in senso essenzialista, al contrario, nulla di più lontano da una concezione che vuole l'essenza come qualcosa di statico e identico a sé.

### 3. Jacques Derrida e la decostruzione: lo spazio dell'altro

Il termine di decostruzione, che spontaneamente associamo al nome di Jacques Derrida, risulta piuttosto difficile da definire proprio per la sua essenziale a-sistematicità. Sembrerebbe quasi più semplice definirlo in negativo: non è un sistema, né un'opera – da intendersi come qualcosa di concluso –, né nulla di strutturato che si possa tranquillamente delimitare e classificare.

Incontriamo il termine "decostruzione" per la prima volta in *De la grammatologie*<sup>11</sup> come richiamo ai motivi heideggeriani di *Destruktion* e di *Abbau*, a indicare l'operazione di destrutturazione e scomposizione che evidenzia i momenti strutturanti di una costruzione. Jacques Derrida definisce la decostruzione come un evento che ha luogo al di là della coscienza, che non risulta dalla deliberazione del soggetto<sup>12</sup>. È un evento e in quanto tale è singolare e irripetibile: avviene una volta soltanto e non ce ne sarà mai un altro identico. La decostruzione è, in altre parole, la non coincidenza dello stesso, una dislocazione all'opera in ogni momento sia in un testo sia in ogni altra realtà di cui si può fare esperienza<sup>13</sup>.

Se l'identità non coincide mai con se stessa, se permangono delle fessure, degli spazi di non coincidenza ed è proprio in questo terreno di alterazione – lo spazio della non coinciden-

9 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949.

10 Cfr. H. Cixous, *Le rire de la Méduse*, in «L'Arc», 61, 1975, pp. 39-54.

11 J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.

12 Cfr. J. Derrida, "Lettre à un amis japonais", in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987.

13 Cfr. J. Derrida, "Une folie doit veiller sur la pensée" in *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992.

za in cui avviene la scrittura di Hélène Cixous – che si muove il pensiero di Jacques Derrida. La decostruzione è all’opera in ogni presunta unità, in ogni totalità, in ogni sistema e in tutta la tradizione occidentale. La decostruzione è un percorso che va a scomporre, desedimentare, disfare in chiave critico-genealogico la nostra tradizione, senza, tuttavia, la pretesa di arrivare all’origine o al fondamento. Al contrario, si tratta di un lavoro mai concluso che è, dunque, per sua stessa natura, anti-essenzialista.

Il lavoro decostruttivo non è la riproduzione identica dell’eredità occidentale, ma una ripetizione attiva che fa emergere da tutti i suoi testi quell’alterità nascosta nel cuore dell’identico. Decostruire un testo filosofico significa, dunque, lasciar parlare, lasciar uscire dalle fessure un altro discorso che la violenza identitaria ha sempre soffocato.

#### 4. *Le lingue della decostruzione*

Appare evidente, come al discorso fin qui portato avanti, sia strettamente legata la riflessione sul linguaggio. In *Marges – de la philosophie*<sup>14</sup> e in *Mémoires – pour Paul de Man*<sup>15</sup> Jacques Derrida afferma l’importanza di parlare una molteplicità di lingue perché la decostruzione segue una pluralità di voci e di possibilità. Il passaggio tra identità e alterità, infatti, si dice con la lingua dell’altro. L’oscillazione cui dà voce il suo lavoro è, in effetti anche un passaggio tra frontiere linguistiche e implica il problema della traduzione. Il passaggio verso l’altro è da intendersi come una vera e propria traduzione, un movimento di dislocazione presente anche in un altro dei termini chiave del pensiero derridiano, quella “differenza”, in cui è implicita l’idea di uno spostamento, inteso anche in senso linguistico.

La questione della lingua attraversa molti testi che qui non possiamo citare, ma quello in cui viene trattata in modo più interessante (ai fini del nostro discorso) è *Il monolinguisma dell’altro*<sup>16</sup>, in cui alla riflessione linguistica si intreccia quella politica. Lo stesso titolo merita una certa attenzione: il genitivo presente nel titolo (“del”) non indica la proprietà, ma la provenienza. La lingua non appartiene all’altro, ma ci arriva dall’altro. La lingua, infatti, non ha proprietà. Derrida fa emergere quell’alterità nascosta in quel che si sente come più proprio: la lingua materna, quella che parliamo da sempre, dalla nascita e che in realtà ci arriva da quel primo grande altro che è la madre.

Anche la lingua, intesa come evento, dunque sempre come possibilità e come promessa, può avvenire soltanto grazie all’altro. Mi arriva dall’altro e mi rende altro: come un dono che mi viene dall’altro e che viene ad alterare, a contaminare, a rendere impropria la mia identità. La lingua dell’altro finisce, dunque, per scardinare l’egemonia dell’Uno o, come la chiama Derrida, di “omo-egemonia”. Alla luce di quanto detto finora, si intuisce facilmente la portata politica di una tale posizione. L’identità linguistica rivela la sua natura di simulacro che serve a conservare e a legittimare l’autorità di una lingua sull’altra. In altre parole, serve a giustificare ogni colonialismo e imperialismo linguistico – e non solo<sup>17</sup>.

14 J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.

15 J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988.

16 J. Derrida, *Le monolinguisme de l’autre*, Galilée, Paris 1996.

17 Cfr. H. Cixous/J. Derrida, *La lingua che verrà*, cit., p. 18.

## Ventaglio delle donne

Si può, allora, affermare che la minaccia insita in ogni lingua e portata alla luce dal lavoro della decostruzione è in realtà la minaccia democratica. Derrida, infatti, non considera fittizie le tensioni che si instaurano in campo linguistico. Il linguaggio non è lo spazio in cui vanno in scena inoffensivi giochi di parole. L'universo linguistico non è estraneo, non è diverso dal mondo della realtà in cui infuriano le guerre. La minaccia va oltre l'universo puramente linguistico, lo eccede e entra nel campo della realtà politica.

Andando più nello specifico, possiamo ritrovare nella tradizione filosofica occidentale la paura della scrittura in quanto sovversiva del Vero e dell'Uno. Molti sono gli esempi fatti da Derrida, ma quello che può essere letto in chiave esplicitamente politica è quello relativo al mito di Theuth. Derrida ne parla in *La farmacia di Platone*<sup>18</sup>: il Dio presenta al re dei doni, tra cui quello della scrittura, e il sovrano, origine del potere, decide quali accettare. Non accetta quello della scrittura perché andrebbe ad intaccare la sua pienezza e la sua auto-sufficienza. La scrittura, infatti, manca quella Verità che da sempre il pensiero occidentale ha associato alla presenza. È un simulacro che si stacca dal suo creatore e di cui si perde il controllo, come un figlio che, non riconoscendo il suo rapporto di derivazione dal padre, non riconosce come legittima la sua autorità.

### 5. La sovversione della scrittura

Ne *La farmacia di Platone* Derrida non usa esplicitamente l'espressione "democrazia a venire" come farà invece in uno dei suoi ultimi testi che è *Stati canaglia*, il cui titolo originale è *Voyous*<sup>19</sup>. È interessante però notare che già nella versione francese del 1972 de *La pharmacie de Platon* il termine utilizzato dall'autore per definire la scrittura sia proprio *voyou*, canaglia. È un peccato che nella traduzione italiana del 1985, anteriore alla pubblicazione di *Voyous* che esce nel 2003, la parola usata non sia "canaglia" ma "mascalzone". Il francese *voyou* traccia un collegamento implicito tra la scrittura e la democrazia che si perde nel testo italiano. Proviamo a leggere in parallelo le pagine dei due testi che si fanno eco, in cui la scrittura assume connotazioni canagliesche. Nel capitolo *La canaglia che sono (seguo)*<sup>20</sup> si possono ritrovare alcuni motivi presenti anche ne *La farmacia di Platone*, come per esempio, la questione della devianza. Nel termine francese *voyou* troviamo un rimando non troppo implicito alla *voie*, la via. Lo sviamento della canaglia sta nel cattivo uso che fa della strada. Essa corrompe la viabilità urbana<sup>21</sup>.

[lo sviamento consiste] nel bighellonare per le strade, nel "percorrere le strade in lungo e in largo", come si dice secondo questa strana transitività (*courir les rues*): la stessa che permette di "battere il marciapiede" (*faire le trottoir*)<sup>22</sup>.

18 J. Derrida, "La pharmacie de Platon" in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972.

19 J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003.

20 J. Derrida, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 99-107. Il titolo francese del capitolo è *Le voyou que je suis*, in cui la parola *suis* significa "sono", "io sono una canaglia", ma anche "seguo" con tutte le sue accezioni, ovvero la canaglia a cui do la caccia, che inseguo e che non riesco a prendere, la canaglia che mi conduce, che mi fa da guida e da cui mi lascio guidare.

21 Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

22 *Ibidem*.

Nella *Farmacia di Platone* la scrittura è presentata come un *pharmakon* che con un movimento di velamento e svelamento può portare fuori strada. La seduzione della scrittura è quella di una donna di malaffare, di una prostituta se vogliamo. Che passeggiando per strada, avanti e indietro senza una meta, si offre a tutti e a chiunque. In questo senso essa è anche essenzialmente democratica<sup>23</sup>. La connotazione peggiorativa e libidica rimanda certamente anche all'alterità del femminile<sup>24</sup>. Infatti, la democrazia è sempre stata una concezione politica che ha inteso ospitare tutti, ma che di fatto si è sempre rivolta soltanto a una parte. Come sottolinea Derrida, il "tutti" della democrazia si limitava in realtà unicamente ai simili, ai cittadini, ai fratelli, escludendo i non cittadini o i cattivi cittadini e l'altro, il dissimile, l'irricoscibile<sup>25</sup>. Lo sviamento della scrittura è corruzione del *nomos*, della legge, come una prostituta che porta sulla cattiva strada.

## 6. Democrazia a-venire

In *Stati canaglia* vediamo che il confine tra il bravo cittadino e la canaglia coincide con quello tra città e periferia, tra l'interno e l'esterno: «In genere, si suppone che ci siano più canaglie in periferia»<sup>26</sup>. La scrittura democratica disconosce l'autorità da cui derivano le leggi e l'ordine – motivo per cui veniva condannata da Platone – in nome del disordine come ordine "altro". Nella "canagliacrazia" è presente un principio di ordine (*-crazia*). Si tratta di un contro-potere trasgressivo<sup>27</sup>, di una democrazia strutturalmente alterata, abitata da tutti i suoi altri, dalle donne e dalle canaglie. L'ordine stabilito e il principio di autorità vengono minacciati dalla violazione del confine, quando le canaglie si introducono all'interno del perimetro cittadino.

In *Stati canaglia* Derrida nota come, pur non presentando una comune etimologia, la parola *rue*, strada, e *roué*, spregiudicato, si definiscano comunque sempre in relazione a una strada. La canaglia e lo spregiudicato sono così definiti perché sovvertono la via cittadina e i buoni usi della vita urbana.

Il discorso sulla scrittura si fa allora propriamente politico nel momento in cui esso diventa un discorso di confini. L'ordine politico può dirsi democratico se riesce a trasformarsi, in qualche misura, in ciò che Derrida definisce "canagliacrazia". Si tratta di un ordine che si apre al proprio altro, che si lascia sedurre da esso e instaura una relazione con esso, attraverso un lavoro di differenze che non abolisce i confini, ma che li destabilizza, che apre dei passaggi. Un ordine che sia anche ordine dell'altro:

Una politica democratica della città deve sempre iniziare dall'ardua domanda: "Che cosa vuol dire periferia?", ossia: "Che cos'è una canaglia?", "A quali condizioni è possibile una canagliacrazia?"<sup>28</sup>

23 Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 127.

24 Cfr. *ivi*, p. 104.

25 Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 99.

26 *Ivi*, p. 104.

27 Una sorta di contro-concetto di sovranità simile a quello proposto da Georges Bataille che sostituisce al concetto classico di sovranità e di Stato, lo Stato hegeliano, quello di una sovranità che coltiva il male e la trasgressione sia sessuale che poetica.

28 *Ivi*, p. 104.

## Ventaglio delle donne

Mantenere i confini vuol dire anche salvaguardare la differenza. A questa condizione è possibile aprirsi all'alterità destabilizzante ed evitare che la democrazia scivoli nel suo altro: la demagogia. Derrida ricorda infatti come i peggiori regimi politici, «il fascismo e il nazismo, il populismo e i movimenti di estrema destra»<sup>29</sup>, abbiano trovato e trovino ancora oggi ampio consenso proprio nei luoghi periferici. Derrida è ben consapevole di questo rischio quando definisce la democrazia «l'orgia, la dissolutezza, il bazar, il mercato delle pulci»<sup>30</sup>. Per Derrida decostruire il politico vuol dire ripensare lo spazio politico a partire dall'articolazione del suo interno con il suo esterno.

---

29 Ivi, p. 105.

30 J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 128.

---

Diana Tasini

## LE GIARDINIERE SOCIETÀ SEGRETE FEMMINILI NEL RISORGIMENTO

Poniamo, innanzitutto, un punto di partenza. Le donne sono quelle creature che – pur ripudiando, da sempre, la guerra e la violenza – la combattono con gli stessi mezzi per realizzare un ideale sentito, da alcune più sfocatamente da altre in modo più netto, fin nell'intimo femminile: libertà, nelle più ampie accezioni del termine, e democrazia.

Nell'argomentare perché le donne respingono la guerra, sarebbe scontato rifarsi al determinismo biologico e limitarsi a sostenere che la donna è portatrice di vita, che è dalla parte della pace per natura – perché è donna – ma io credo che lo siano in quanto soggetti democratici che scelgono di inseguire un obiettivo libertario a cui sono particolarmente sensibili in quanto tanto hanno subito nelle limitazioni personali e sociali. Intrecciano dunque la battaglia per la vita a quella per la libertà, fondendole in un *unicum* nel quotidiano: il loro impegno non è più solo lotta armata, ma anche atto di protezione, di comunicazione, di amore, che a volte le ha portate fino alla morte.

Le donne sono anche quell'altra metà (abbondante) del genere umano che costituisce un paradosso: sono numericamente la maggioranza, ma sono sempre rientrate nella minoranza, come dimostra il loro ruolo in ambito familiare, sociale, lavorativo od economico.

Analizzando brevemente la condizione della donna nell'Italia risorgimentale, ci si rende facilmente conto che la nostra realtà non fa eccezione né sul fronte della valenza dei ruoli femminili né su quello numerico: le serie storiche statistiche ci dicono che se oggi siamo circa il 51,5% della popolazione anche che nel 1861 eravamo il 49,1%<sup>1</sup>; ma lo status femminile dell'epoca era caratterizzato da una totale subordinazione all'uomo, da radicati e diffusi pregiudizi e da una mancanza di qualsivoglia diritti. La donna era in pratica un orpello del capofamiglia (padre o marito che fosse), posta sotto una sua non richiesta protezione della quale si riteneva che necessitasse, con un'istruzione scarna, mirata solo alla formazione come moglie e madre, e relegata alla custodia del focolare domestico nonché all'educazione delle figlie femmine e dei figli maschi finché piccoli. Nel 1804 era stato emanato il Code Napoléon<sup>2</sup> che, se innovativo nel proporre un modello “nuovo” di famiglia come comunità d'affetti, finiva comunque per confermare la condizione d'inferiorità e di soggezione della donna, dando corpo all'idea della donna come proprietà dell'uomo e con il compito principale di mettere al mondo figli. Nel periodo risorgimentale il dibattito italiano sui diritti delle donne e la loro emancipazione fu piuttosto convenzionale: molti pensatori si limitarono a

---

1 Fonte: *Serie Storiche Istat*. Il primo censimento italiano rilevò tutta la popolazione di fatto presente nella notte dal 31 dicembre 1861 al 1° gennaio 1862.

2 Il Codice civile Napoleonico influenzò a lungo la condizione giuridica delle donne in tutti i Paesi europei in cui venne preso a modello, tra cui l'Italia.

## Ventaglio delle donne

ribadire la naturalezza della soggezione femminile e della predestinazione alla cura della famiglia e della prole, mentre riservavano all'uomo le funzioni civili e politiche. Ma ancora nel 1865 (quindi ad Unità avvenuta) il Codice civile Pisanelli – ispirato al Code Napoléon – accentuava la potestà del *pater familias*, in omaggio al tradizionale principio della *infirmas sexus*, con l'obbligo dell'autorizzazione maritale per qualsiasi attività, sia in campo giuridico sia commerciale (la capacità di rendere testimonianza o di esercitare tutela sui figli, l'acquisto e la vendita di proprietà) e persino nelle piccole quotidianità come, ad esempio, il permesso di aprire la propria corrispondenza che la donna doveva ottenere dal proprio congiunto.

Il Risorgimento declinato al femminile vide incontrarsi o scorrere parallele le storie di tantissime donne il cui operato è stato quanto mai prismatico ma, salvo alcune eccezioni, senza mai assurgere al ruolo di protagonista: infatti, le consuetudini culturali ed anche le norme giuridiche fecero sì che, anche se influente, la loro partecipazione rimanesse in secondo piano, sullo sfondo degli uomini, legata a quei pochi stereotipi immaginari che le rappresentavano come madri, figlie, sorelle, mogli impegnate a cucire il tricolore o ad aspettare il ritorno del combattente oppure come mitiche figure epiche, le “donne dei capi” di cui a volte condividevano la battaglia e la sorte e che le avrebbero, semmai, trascinate sulla scena pubblica a condividere la fama conquistata. Insomma “*ospiti occasionali in una storia non loro*” dove si vogliono far convergere solo momentaneamente<sup>3</sup>.

Mentre una parte delle insorte cospirava nella Carboneria, si occupava di reperire fondi, cibo e vestiario, di distribuire informazioni e materiali, di fare azione propagandistica nei salotti, nelle piazze e tanto altro ancora, un numero più limitato partecipava ai combattimenti. Compiti svolti con efficienza, spesso sottovalutate dalla sorveglianza nemica che non sospettava di chi giudicava capace di intendersi solo di faccende domestiche o di futili gingilli. Dunque se alcune agirono nello scontro aperto col nemico, altre diedero un contributo – con altrettanti sacrifici ed abilità – non meno interessante ed eroico ma forse meno evidente perchè collettivo, dove non poterono emergere tutte le singole personalità: si tratta dei comitati di benefattrici, delle forme di associazioni che si richiamavano a ideali politici o religiosi, delle società segrete. Per molte delle signore alto borghesi e nobili a volte l'associazionismo culturale e filantropico dei primi decenni dell'Ottocento, teso alla realizzazione di uno scopo socialmente utile, si politicizzò evolvendosi in redazione di periodici patriottici o in comitati clandestini e queste donne, nella dura repressione seguita ai primi moti risorgimentali, si dedicarono a tessere ed a supportare reti cospirative tra i detenuti politici e le società segrete, di cui la più famosa e longeva fu la Carboneria, diretto corollario della Massoneria.

Spesso si pensa, erroneamente, che questa fosse una società esclusivamente maschile<sup>4</sup>. In realtà, meno conosciuta ma non meno impegnativa, vi fu la variante femminile, cosiddetta la “Società delle Giardinieri”, perché le dame affiliate si incontravano nei “giardini” delle

3 Fiorenza Taricone “*Patriote e apolidi nel Risorgimento italiano*” – Convegno “*L'esperienza e l'eredità delle Patriote dal primo Risorgimento all'Italia post-unitaria*”, Roma 19 novembre 2010.

4 La Massoneria italiana si aprì, a sua volta, alle donne solo dopo l'Unità d'Italia, raccogliendo l'esperienza della Carboneria femminile risorgimentale, tramite le c.d. logge femminili di adozione nate ai margini dell'Ordine ufficiale. Queste, in realtà, ripresero solo alcuni aspetti della Massoneria ma rappresentarono, comunque, dei movimenti femminili di diffusione dei principi massonici e laici nella società civile.

loro abitazioni, poco importa che fossero reali e lussureggianti, come avveniva a Napoli, o convenzionali e sfarzosi, come erano i salotti di Milano.

Grande fu la loro utilità nella diffusione di notizie segrete e dispacci, nelle azioni di spionaggio, nel mantenere i rapporti con i carbonari sparsi ovunque, sfruttando ogni mezzo a loro disposizione, anche – se necessaria – l’arma della seduzione. Le Giardiniere, a ridosso del primo ventennio del secolo, avviarono le loro attività a Napoli ed in Lombardia, dove aderirono ai tentativi insurrezionali del 1821, ma ben presto si diffusero in tutta la penisola. In un primo momento, molta fu l’incredulità sul fatto che potessero esserci degli elementi femminili nella Carboneria<sup>5</sup>: nell’immaginario collettivo la donna era ancora troppo legata all’idea di casa, famiglia, maternità, un essere inferiore tanto da dover essere soggetta alla potestà maritale o paterna, senza molti diritti, facilmente influenzabile nelle opinioni; insomma non vi era nulla di più lontano dalla politica e dalla sfera pubblica. Ma l’appoggio ai moti del ’21, l’aver appreso che le Giardiniere napoletane portavano un pugnale nella giarrettiera, lo spirito di sacrificio delle affiliate, la loro irrinunciabile convinzione e le loro capacità cospirative e di resistenza agli interrogatori, fecero ben presto mutare l’atteggiamento dei loro increduli nemici tanto che quando vennero scoperte, specialmente a Napoli ed a Milano, furono arrestate, processate e torturate, giustiziate o incarcerate per anni e, nel migliore dei casi, esiliate, schedate e a lungo e strettamente controllate dalla polizia reazionaria.

Molto suggestivi i loro rituali d’iniziazione così come il loro linguaggio segreto. Per essere considerata a pieno titolo una Giardiniera si doveva passare attraverso tre fasi: nella prima lunga fase, che aveva come motto “costanza e perseveranza”, le “apprendiste” venivano messe a parte dei progetti e delle cospirazioni in atto in quel momento; quelle che riuscivano a conquistare la totale fiducia delle proprie “sorelle” venivano ammesse alla seconda fase iniziatica, il cui motto era “onore e virtù e probità” e prendevano il nome di Maestre Giardiniere. In questa fase ricevevano anche l’autorizzazione a girare armate. A completamento di tutto si entrava nell’ultima fase, la più importante, in cui erano promosse al rango di Sublimi Maestre Perfette e potevano allora coordinare e dare ordini. Per riconoscersi tra loro passavano la mano dalla spalla sinistra alla destra, a formare un ideale semicerchio, e a seguire si battevano tre colpetti sul cuore: in questo modo potevano comunicare la loro presenza anche in pubblico senza essere scoperte. Il richiamo alla simbologia del tre, numero perfetto, si ritrovava anche nella costituzione delle cellule di base che erano composte da nove affiliate.

Tra loro cito ad esempio, traendole da una misconosciuta moltitudine, le Sublimi Maestre Perfette Maria Erminia Gambarana Frecavalli e Matilde Viscontini. La prima, come facevano le staffette partigiane di oltre un secolo dopo, sosteneva l’arrivo delle truppe sabaude portando i messaggi dalla Lombardia al Piemonte; arrestata nel 1821, insieme ad altri fautori del complotto antiaustriaco, ebbe poi gli arresti domiciliari. Stesso destino per Matilde, moglie separata del generale polacco Dembowki ma più nota ancora per aver fatto innamorare di sé, senza speranza, lo scrittore Stendhal: arrestata nel 1822 e duramente interrogata, fu però rilasciata poco dopo, vista la sua tenacia nel non rivelare le cospirazioni in atto. Tra le altre Giardiniere mi piace ricordare l’ingegno della pittrice Bianca Milesi, che si inventò un originale sistema crittografato con cui i congiurati comunicavano, la famosa carta frastagliata:

5 In una lettera del 1819 il card. Consalvi accennava, con noncurante disprezzo, ad una “romantica società segreta” della quale “fanno parte le donne”.

## Ventaglio delle donne

un foglio di carta bianco che, grazie a dei tagli orizzontali, permetteva di leggere messaggi segreti in testi in apparenza innocui. Ma è impossibile non ricordare Cristina Trivulzio di Belgioioso, patriota e molto altro ancora, una Giardiniera mazziniana destinata a diventare la “principessa rivoluzionaria” delle Cinque Giornate milanesi e delle barricate romane.

Storie lontane di donne, che sembrano travalicare i limiti del tempo mostrando un’attualità inaspettata in un presente in cui tutto ciò che era stato conquistato sembra svanire nel nulla. L’ideale risorgimentale di una patria unita si trasfonde idealmente nel desiderio di una nuova società politica in cui acquistare identità e cittadinanza. Anche se un ideale comune, come quello di una patria libera e democratica, univa le motivazioni di lotta sia per gli uomini che per le donne, non per questo furono considerati sullo stesso piano in termini di diritti e di riconoscimenti storici; infatti le patriote risorgimentali subirono una contraddizione che nel succedersi degli anni e dei maggiori eventi bellici del nuovo secolo si rivelò sempre più evidente: lottare, soffrire e morire per una patria che non riconosceva loro una cittadinanza sociale e politica.

Ma, nonostante ciò, c’è stata nel loro operato, ed è doveroso prenderne atto, la presenza di quella “*trasgressione eroica*” – per citare la studiosa Gianna Pomata – che conduce un grande numero di donne a valicare i confini imposti loro da leggi e costumi. Proprio a partire dal suo coinvolgimento nel Risorgimento, la donna acquisì maggiore consapevolezza di sé, delle proprie peculiarità e delle potenzialità che poteva raggiungere al di fuori delle mura domestiche: pur chiusa nell’ambiente circoscritto della famiglia (del proprio “giardino”) stava però già assumendo, in questo ambito, un ruolo di carattere gestionale e ciò aveva contribuito alla volontà di una sua partecipazione alla vita sociale. Il superamento di questa scissione costituiva un ostacolo difficile da superare per tutta la comunità sociale: ci sarebbe voluto perciò ancora molto tempo perché le donne italiane ottenessero i diritti politici e sociali.

È solo da pochi anni che si è iniziato ad indagare su quello che la storiografia tradizionale, ancora troppo agganciata ai combattimenti, agli sbarchi, allo studio delle strategie belliche, non è riuscita a fare: ridare “dignità storica” a protagoniste che “non fanno storia”. Una gran fetta della storiografia tradizionale del Risorgimento ha rivolto l’attenzione verso le figure femminili focalizzandosi sulle avventure di Anita, la compagna di Garibaldi, o, al massimo, verso gli intrighi di una *femme fatale* come la Contessa di Castiglione, ma non certo sulle tante patriote rimaste sconosciute ai più.

Ritengo che anche da qui passi quell’aspirazione al riconoscimento della cittadinanza al femminile, basata sulla partecipazione attiva – nella vita pubblica e politica – al processo di democratizzazione cercando di allontanarsi dal *cliché* della *mater dolens* di figli donati alla patria o dal ruolo di sostegno morale del combattente, concetti che si sono prolungati nei decenni successivi e trasfusi poi nell’ideale fascista di donna italiana.

Per le Giardinieri e le altre donne che concorsero a “fare l’Italia”, essere cittadina italiana significava dimostrarsi meritevole di far parte della propria patria ed essere pronta a sacrificarsi per essa, non solo in quanto madre e moglie, ma anche in quanto individuo<sup>6</sup>. Il ruolo

---

6 Tra le associazioni carbonare e massoniche si insegnava: “È doloroso il vedere quelle donne che si dicono italiane educare i loro figli alle dottrine nemiche della libertà, di quella libertà sì gloriosamente guadagnata colla mente del grande pensatore Mazzini, col braccio del venerato esule di Caprera, con

  
  
  
V

Diana Tasini  
*Le giardiniere: società segrete femminili...*

avuto dalle patriote risorgimentali in quei momenti cruciali per la costruzione delle nostre unità e libertà nazionali è una realtà di cui non si può fare a meno per una visione completa ed esauriente del lungo processo che ci ha portato, oggi, ad essere una paese unito, a dispetto di alcuni, libero e democratico, a dispetto di altri.

---

le vite più nobili di tanti martiri”.



# **F**ilosofia e...

*A cura di Francesco Ferretti*

## **...biologia**

*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.*

**- Catia Carrarini**

*I passi dell'epigenetica: l'affermazione del milieu*

**- Maria Grazia Rossi**

*Giudizi morali e gerarchie emotive*

**- Eleonora Severini**

*Una lettura critica della grammatica morale di Marc D. Hauser*

# **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



---

Catia Carrarini

## I PASSI DELL'EPIGENETICA L'AFFERMAZIONE DEL *MILIEU*

La tematica che ci siamo prefissi di approfondire muove dalle riflessioni suscitate dalle recenti scoperte avvenute nel campo della biologia molecolare. In particolare nella prima parte dell'intervento ci occuperemo del lamarckismo accantonato già a partire dalla seconda metà del XIX sec. e ripreso oggi in considerazione grazie a delle scoperte che hanno dimostrato che un tratto acquisito può essere ereditato senza coinvolgere direttamente il DNA. Nella seconda parte invece entreremo più nello specifico occupandoci dell'intricato rapporto tra genotipo e fenotipo ed introdurremo quello che sarà il terreno di indagine dell' EVO-ECO-DEVO<sup>1</sup>.

### 1. *La rivincita di Lamarck*

Se da una parte il '600 con la sua ricerca di cause reali e lineari, con il suo isolare oggetti, separarli, rappresenta un passo fondamentale per la modernità, dall'altro abbandona lo studio dell'organismo in relazione al suo ambiente, al suo spazio vivente.

Si dovrà attendere la seconda metà del '700 per far sì che alcuni pensatori sensisti, medici, naturalisti, enciclopedisti inizino a riflettere sulla circolarità trasformativa tra viventi e i loro ambienti, anticipando quelli che sono oggi i nuclei tematici dell'ecologia, sebbene nel XX secolo essa si svilupperà come disciplina a sé stante.

Gli ambienti per questi pensatori non sono più esterni al corpo vivente e l'ambiente non risulta più solamente il loro fuori, bensì rappresenta il loro elemento costitutivo.

Tra gli esponenti più noti troviamo Diderot, Cabanis, D'Alembert, fino ad arrivare a Lamarck che per primo introduce il termine *milieu* e traccia quella che è l'area di pensiero nella quale si potrà parlare insieme di mondo esterno ed interno all'organismo.

Il botanico e zoologo Jean Baptiste de Lamarck, nella sua opera *Filosofia Zoologica* del 1809 fu tra i primi a proporre una compiuta teoria dell'evoluzione delle specie.

Queste trasformazioni sono dovute secondo Lamarck a due processi:

La spontanea tendenza all'aumento della complessità dell'organizzazione.

Le sfide dell'ambiente.

L'organismo, per conservarsi di fronte alle perturbazioni che lo minacciano, deve modifi-

---

1 Questa riflessione è stata suscitata dall'intervento di Elena Gagliasso dal titolo *Il cosmo della complessità organica: ambiente esterno/ ambiente interno*, durante la scuola filosofica estiva "Chaos/ Kosmos", 9-10 settembre 2011.

care la propria organizzazione; tende perciò ad usare un organo o a non usarne un altro e così facendo ne determina o lo sviluppo o l'atrofia. Quindi i caratteri acquisiti da un individuo nel corso della propria vita vengono trasmessi ai discendenti e si stabilizzano come caratteri della specie.

L'ambiente diventa perciò il soggetto principale per le dinamiche dell'organismo: i mutamenti delle circostanze portano a mutamenti nei bisogni di animali e piante, e i bisogni mutati mutano i comportamenti<sup>2</sup>; questi ultimi poi secondo Lamarck passano alla progenie e le specie cambiano nel tempo per progressivo trasformismo.

Prima però che questo tipo di ragionamento ambiente/organismo entri nella metodologia delle scienze dovranno compiersi due passaggi fondamentali:

La rivoluzione dell'evoluzionismo di Darwin.

Il rapporto biologico fondamentale di un vivente per Darwin è con gli altri viventi e proprio questi danno consistenza all'ambiente relazionale di ciascuno. Considerazione questa importante che rappresenta un elemento di novità rispetto ad esempio alle teorie lamarckiane.

La nascita di una vera e propria scienza dello studio dell'ambiente: l'ecologia.

L'ambiente pertanto non è qualcosa di separato, esterno al nostro corpo e molto spesso è il risultato del nostro intervento di trasformazione, manipolazione, produzione, distruzione.

In particolare questa contaminazione da parte dell'uomo dell'ambiente a lui circostante, svolge un ruolo importante nel determinare cambiamenti epigenetici negli organismi<sup>3</sup>.

L'epigenetica è quella branca della biologia molecolare che studia i cambiamenti ereditari dovuti spesso a stimoli ambientali. Quest'ultimi modificano l'espressione genetica agendo su meccanismi che non comportano però un'alterazione della sequenza delle basi del DNA.

Il merito di avere coniato, nel 1942, il termine epigenetica, viene attribuito a Conrad Waddington (1905-1975). Già alla metà del diciannovesimo secolo però si trovano tracce dell'epigenetica in letteratura, sebbene le sue origini concettuali risalgano ad Aristotele (384-322 a.C.), il quale credeva nell'epigenesi, ossia nello sviluppo di forme organiche individuali a partire dal non formato.

Gli studi di epigenetica oggi hanno contribuito ad evidenziare come le modificazioni genetiche si riflettano in modo significativo sullo sviluppo di alcune patologie e di diverse forme di cancro. L'esposizione a contaminanti ambientali nella fase pre e postnatale può infatti alterare la programmazione epigenetica, determinando modificazioni fenotipiche interindividuali e modificando la suscettibilità individuale a specifiche patologie. A loro volta differenze interindividuali dello stato epigenetico potrebbero influenzare la suscettibilità agli xenobiotici (molecola di qualsiasi tipo naturale o sintetica estranea all'organismo).

A titolo esemplificativo si ritiene opportuno richiamare l'attenzione su di uno studio comparativo condotto su un gruppo di gemelli omozigoti di diversa età vissuti in differenti ambienti per i quali è stata condotta una caratterizzazione del profilo epigenetico.

La ricerca ha dimostrato che nei primi anni di vita i gemelli sono epigeneticamente non distinguibili. Al contrario, i gemelli di età adulta mostravano notevoli differenze nel contenuto e nella distribuzione globale della metilazione del DNA genomico e dell'acetilazione

2 G. Barsanti, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005.

3 E. Gagliasso, *Eco-evoluzione: dallo spazio geografico all'ambiente vivente*, in «Life and Time», a cura di S. Casellato/P. Burighel/A. Minelli, CLEUP, 2009, pp. 285-294.

degli istoni.

Altri studi condotti su topi hanno dimostrato come diversi xenobiotici attraverso meccanismi epigenetici possono determinare l'alterazione delle attività degli ormoni sessuali durante il differenziamento sessuale celebrale, producendo cambiamenti persistenti nell'orientamento e nel comportamento, riproduttivo e sociale. Essi infatti mostravano una ridotta attrazione verso potenziali compagni senza la possibilità di evidenziare una giustificazione funzionale.

Come sappiamo l'evoluzione si basa sul successo riproduttivo che si realizza attraverso una scelta di un compagno/a che permetta un'ottimale complementarietà genetica o una trasmissione di geni migliori per la sopravvivenza.

Pertanto l'epigenia è un equilibrio dinamico e quindi suscettibile di continui cambiamenti nella risposta a xenobiotici ambientali e a cambiamenti fisiologici non solo durante periodi critici dello sviluppo ma anche nel corso della vita. Infatti xenobiotici, fattori fisiologici e comportamentali possono agire a diversi livelli nell'attivare o bloccare i diversi *pathways* di *signaling*, che possono provocare le alterazioni nella struttura della cromatina, oppure possono agire direttamente sulla "macchina enzimatica epigenetica". Tutto questo può avere effetti a lungo termine sulla salute dell'uomo e condurre a malattie come il cancro o a disturbi comportamentali. Inoltre un'esposizione a tossici ambientali può avere conseguenze fenotipiche persistenti nel corso della vita.

Importante è anche un'altra scoperta recente condotta sui nematodi *Caenorhabditis elegans* (piccoli vermi del suolo) e pubblicata nel numero di dicembre di *Cell*, da tre biofisici e biochimici molecolari del *Medical Center* della *Columbia University*, che dimostra come un tratto acquisito possa essere ereditato senza coinvolgere il DNA. I nematodi *Caenorhabditis elegans* che avevano sviluppato resistenza a un virus sono riusciti a passare alla loro progenie l'immunità acquisita sotto forma di piccoli agenti virus repressivi, detti viRNA, che funzionano indipendentemente dal genoma dell'organismo.

Le modificazioni epigenetiche che dipendono spesso dalle sfide dell'ambiente circostante e che quindi regolano il destino e l'identità delle cellule sono un processo plastico e dinamico. La comprensione degli intricati meccanismi epigenetici, potrebbe costituire un promettente obiettivo per la riprogrammazione delle cellule differenziate e lo sviluppo di terapie antineoplastiche che possono contrastare le modificazioni del differenziamento che sono alla base della genesi dei tumori<sup>4</sup>.

## 2. Organismo e ambiente: binomio inseparabile

Passiamo ad approfondire ulteriormente la tematica in questione spostando un po' l'attenzione all'interno dell'organismo. Consideriamo seppur brevemente l'importanza del genotipo e del fenotipo per il funzionamento del vivente che si pone come argomento di grande attualità alle soglie del 2000. Come già abbiamo cercato di dimostrare l'organismo è il risultato di una stretta collaborazione di geni influenzata però da stimoli ambientali.

---

4 B. Ficociello/E. Sturchio/C. Minoia/L. Casorri/P. Imbriani/S. Signorini, *Epigenetica ed esposizione ambientale a xeno biotici*, in «Giornale Italiano di Medicina del Lavoro e Ergonomia», 2010, 32, 1, pp. 13-22.

Per genotipo intendiamo quell'insieme di geni che compongono il DNA di un organismo. Rappresenta la possibilità del realizzarsi di una particolare caratteristica fenotipica.

Per fenotipo intendiamo l'insieme di tutte le caratteristiche osservabili di un organismo, quindi la sua morfologia, il suo sviluppo, le sue proprietà biochimiche e fisiologiche ed anche il comportamento. Il fenotipo è la manifestazione del genotipo ed è il risultato dell'interazione tra espressione genetica e fattori ambientali.

Il dualismo genotipo/fenotipo risale a prima della nascita della genetica in seguito alla riscoperta delle leggi di Mendel agli inizi del 1900 e nei termini che lo definiscono, alla fine dell'Ottocento, col dualismo somatico-germinale di Weismann. Weismann nega ogni possibilità di ereditarietà dei caratteri acquisiti in quanto arriva ad affermare che l'informazione non può passare dall'organismo ai gameti. Egli è considerato il fondatore del "neodarwinismo", termine coniato da George J. Romanes per indicare il darwinismo privo dell'ipotesi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Si dovrà aspettare il 1911 quando Johannsen formulerà il termine di genotipo per il complesso di elementi ereditari che vengono trasmessi generazionalmente, cioè i geni, e quello di fenotipo per indicare i caratteri che si manifestano nell'individuo a seguito del suo sviluppo.

Il genotipo diventa il campo d'indagine della genetica mentre il fenotipo quello dell'embriologia e si arriva così al divorzio fra queste due fondamentali scienze biologiche. Tale divorzio durerà fino alle ultime decadi di questo secolo, quando lo sviluppo della biologia molecolare dimostrò che genetica ed embriologia sono intimamente legate. Nel 1953 Watson e Crick scoprirono il fondamento biologico del gene dimostrando la struttura a doppia elica del DNA e prospettarono la sua capacità di duplicarsi. All'inizio degli anni '60 si arrivò a definire il dogma centrale della biologia secondo cui l'informazione passa dal gene alla proteina e non viceversa. Il gene codifica le proteine, ed il fenotipo è del tutto subordinato al genotipo. Questi concetti saranno ribaditi dal neodarwinismo estremo di Dawkins<sup>5</sup> definito da alcuni "ultradarwinismo" che insieme al ruolo fondamentale della selezione naturale porteranno ad un estremo riduzionismo: i fenotipi non sono solo prodotti dai geni ma a loro servizio. Nonostante numerosi dissensi il neodarwinismo è tuttora largamente condiviso dalla comunità scientifica. Tuttavia, soprattutto negli anni '80 e '90, con gli sviluppi della biologia molecolare, si sono fatti strada nuovi orientamenti, che alle soglie del 2000, delineano il nuovo panorama dell'era postgenomica dopo quello dell'era genomica.

Conseguenza del dualismo fra genotipo e fenotipo era stato, come si è detto, il divorzio fra genetica ed embriologia. Un momento significativo del rapporto fra genetica ed embriologia si ebbe negli anni '70 e '80, quando venne sottolineato il concetto di *constraints* (vincoli) di sviluppo che operano nell'evoluzione insieme ai fattori propriamente neo-darwiniani e con la diffusione di nuovi concetti (equilibri punteggiati, "pennacchi di San Marco" e *exaptation*) ad opera di Gould<sup>6</sup>.

Nasce allora quella corrente di pensiero che coniuga evoluzione e sviluppo, filogenesi ed ontogenesi e che è stata definita recentemente EVO-DEVO. Anche qui si manifesta un contrasto tra coloro che spiegano la conservazione genetica di strutture e funzioni negli organismi, in particolare negli animali, e coloro che mostrano come i processi regolativi del

5 R. Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1994.

6 Cfr. S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press, Cambridge 1977.

genoma mediati dal citoplasma possono dare origine alle novità evolutive.

In effetti il paradigma del rapporto tra genotipo e fenotipo elaborato dal neo-darwinismo si fonda su due concetti che sono contraddetti da alcuni dati della ricerca biologico molecolare e sulla base della teoria della complessità:

Che i geni operino prescindendo da tutto il contesto biologico di cui fanno parte

Che il flusso dell'informazione scorra solo dal genotipo al fenotipo e non in entrambe le direzioni e che quindi la selezione naturale sia l'unico agente che indirizzi il corso dell'evoluzione.

Esiste invece una serie di *constrains* della selezione che operano a più livelli, genetici ed epigenetici.

L'epigenetica con lo studio delle modificazioni ereditarie nell'espressione genetica rappresenta una fondamentale connessione tra genotipo e fenotipo. Gli stati epigenetici sono ereditati attraverso le divisioni cellulari<sup>7</sup> ma normalmente essi si perdono al momento della riproduzione sessuale. Tuttavia vi è una crescente evidenza che alcuni stati epigenetici acquisiti possono essere ereditati meioticamente.

L'introduzione nei fenomeni ereditari dei processi epigenetici e quindi di aspetti fenotipici, sia per la partecipazione attiva di metaboliti extra DNA di origine nucleare o citoplasmatica, sia per l'importanza delle configurazioni spaziali (disposizione spaziale dell'elica), si accompagna ai fattori dell'ambiente sia esogeno che endogeno che incidono su effetti dell'ereditarietà e quindi dell'evoluzione.

Si è mostrato che paramutazioni ed epimutazioni sono indotte da fattori ambientali, quali shock termici, temperatura, luce, ecc. Infine risultati parentali non mendeliani, indicati anche come effetti materni possono produrre conseguenze ambientali ereditati generazionalmente<sup>8</sup> (IEE) e allo stesso modo possono esistere anche effetti genetici indiretti (IGE) fra differenti individui conspecifici con fonti ambientali di variazione che possono essere trasmesse attraverso le generazioni e contribuire ai cambiamenti evolutivi<sup>9</sup>.

Comunque per comprendere meglio l'integrazione tra fenotipo e genotipo occorre approfondire un campo praticamente sconosciuto la cui esplorazione rappresenta un compito prioritario dell'era postgenomica, cioè l'intervento dell'ambiente nei processi genetici ed epigenetici dell'organismo. E perciò l'EVO-DEVO deve trasformarsi in un EVO-ECO-DEVO, realizzando così il legame fra ecologia, embriologia e genetica, e quindi fra ecologia e biologia molecolare. Questo perché organismo ed ambiente formano un binomio inseparabile. È quindi fondamentale soffermarsi su quei fenomeni ambientali che agiscono su fenotipo e genotipo dell'organismo.

La plasticità fenotipica è il fenomeno diffuso in tutti gli organismi per il quale essi con modificazioni del loro fenotipo rispondono alle continue sollecitazioni dell'ambiente. Nel quadro del neo-darwinismo si è data scarsa rilevanza a questo fenomeno perché le modi-

7 Cfr. E. Jablonka/M.J. Lamb, *The inheritance of acquired epigenetic variations*, in «J. Theor. Biol.», 1989, 139, pp. 69-83; E. Jablonka/M.J. Lamb, *Epigenetic inheritance and Evolution. The Lamarckian dimension*, Oxford University Press, Oxford 1995.

8 Cfr. M.C. Rossiter, *Incidence and Consequences of inherited environmental effects*, in «Annu. Rev. Ecol. Syst.», 1996, 27, pp. 451-476.

9 Cfr J.B. Wolf/E.D. Brodie III/J.M. Cheverud/A.J. Moore/M.J. Wade, *Evolutionary consequences of indirect genetic effects*, in «Tr. Ecol. Evol.», 1998, 13, pp. 64-69.

ficazioni fenotipiche non sono ereditarie, in quanto risultano della norma reazione di uno stesso genotipo. La norma di reazione secondo Schlichting e Pigliucci<sup>10</sup> non è un'espressione statica del cambiamento ma un fenomeno dinamico che si verifica sotto l'azione dell'ambiente e che va esteso a tutti i processi di sviluppo. Questi sono influenzati dai parametri ambientali ed i loro cambiamenti sono soggetti ad assimilazione genetica entrando così a far parte della storia evolutiva della specie. Inoltre in tempi recenti è stato sottolineato che anche se la singola modificazione fenotipica non viene ereditata la presenza e la plasticità fenotipica attenuano e quindi cambiano i regimi selettivi cui le specie sono sottoposte<sup>11</sup>. Ciò è utile soprattutto quando l'ambiente presenta condizioni molto variabili nel tempo e nello spazio. Possono quindi essere favoriti gli individui che hanno più ampia norma di reazione. Vi è perciò una evolvibilità della plasticità.

Vi è anche l'opinione che le modificazioni di un carattere prodotte negli organismi da uno stimolo ambientale possono essere canalizzate nell'organismo e quindi assimilate geneticamente partecipando in tal modo al processo evolutivo. Ma questa opinione di impronta Lamarckiana contrasta con il pregiudizio neodarwinista che l'adattamento all'ambiente è legato solo alla selezione naturale.

La produzione di un nuovo assetto genetico che determina l'assimilazione genetica del nuovo fenotipo è certo favorita, nel corso delle generazioni, dalla selezione naturale ma il fenomeno è canalizzato, guidato da precisi stimoli ambientali. Numerosi sono i dati raccolti a sostegno di un'assimilazione genetica generalizzata, ipotesi rivoluzionaria nei confronti della biologia evolutiva del neodarwinismo di stretta osservanza<sup>12</sup>.

In conclusione, sono molte le tematiche affrontate e le questioni poste ancora tutte da approfondire e monitorare grazie anche alle numerose scoperte avvenute durante tutto il corso del 2011.

Il compito principale dell'era postgenomica e soprattutto dell'EVO-ECO-DEVO, sarà quello di spostare l'attenzione sull'ambiente circostante l'organismo e più in particolare sull'ambiente cellulare, perché è ormai evidente che l'intervento di manipolazione dell'uomo sia genetica che ambientale porta importanti cambiamenti sugli habitat, sul clima e sui delicati equilibri all'interno dei *milieu interieurs* di diverse specie compresa quella umana.

---

10 Cfr. C.D. Schlichting / M. Pigliucci, *Phenotypic evolution. A reaction norm perspective*, Sinauer, Sunderland (Ma) 1996.

11 Cfr. S.E. Sultan, *Evolutionary implications of phenotypic plasticità in plants*, in «Evolutionary Biology», 1987, 21, pp. 127-178.

12 Cfr. M. Sarà, *L'integrazione di genotipo e fenotipo alle soglie del 2000*, in «Systema Naturae», 2002, Vol. 4, pp. 181-208.

---

Maria Grazia Rossi

## GIUDIZI MORALI E GERARCHIE EMOTIVE

«Fare il bene agli altri – fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te – è la prima pietra della moralità. Non è perciò possibile esagerare l'importanza che nei tempi più primitivi ebbero il piacere della lode e la paura del biasimo». In questo passaggio tratto da *L'origine dell'uomo*, Charles Darwin<sup>1</sup> riconosce nella regola aurea della reciprocità l'essenza della morale umana. Perfettamente in linea con la tradizione filosofica dominante, in questa prospettiva l'intero impianto del giudizio etico si organizza a partire da un canone o valore morale fondamentale. C'è però anche un elemento di forte novità: la storia dell'origine di questa capacità, così centrale per la comprensione della natura umana, è una storia naturale; vale a dire, una storia che deve dispiegarsi all'interno del quadro esplicativo della teoria dell'evoluzione per selezione naturale. A tale proposito, insistendo sul nesso di continuità tra i comportamenti sociali di alcuni animali e la moralità umana, Darwin costruisce una cornice interpretativa sulla storia naturale del giudizio morale legando la questione dell'origine e della natura del giudizio di lode o biasimo direttamente alle emozioni.

Tanto la tesi della moralità come canone morale quanto la tesi della dipendenza del giudizio morale dalle emozioni sono tuttora al centro di un'aspra controversia in filosofia e psicologia morale. Muovendo dalle osservazioni di Darwin, in questo scritto illustreremo i termini di questa controversia validando soltanto in parte le tesi del naturalista inglese. Più nello specifico, la nostra convinzione è che queste due tesi possano essere mantenute distinte e che addirittura la validità della seconda renda il ricorso alla prima problematico: i modelli della moralità cambiano in conseguenza del ruolo che si è disposti a riconoscere alle emozioni. Contro un modello della moralità come canone morale sosterremo che la morale umana debba essere interpretata piuttosto nei termini di una pluralità di valori, percepiti e organizzati gerarchicamente perché dipendenti dall'organizzazione gerarchica sottostante dei nostri dispositivi emotivi<sup>2</sup>.

### 1. Dal ragionamento morale alle ragioni intuitive

Al di là delle differenti formulazioni, il riferimento alla regola aurea della reciprocità è interessante per individuare una comunanza di famiglia ben precisa: il modello della moralità come canone morale dipende da un certo modo di intendere la natura del giudizio etico. Da

---

1 Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871, tr. it. *L'origine dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 174.

2 Cfr. M.J. Brandt/C. Reyna, *The Chain of Being: A hierarchy of Morality*, in «Perspectives on Psychological Science», 6(5), 2011, pp. 428-446.

questo punto di vista, emettere un giudizio di appropriatezza o inappropriatezza morale significa ricorrere a un principio di giustificazione razionale che ha un carattere universale. Come scriveva Kant<sup>3</sup> nella prima formulazione dell'imperativo categorico «agisci soltanto secondo la massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale». Un'azione particolare è giustificata, e cioè moralmente accettabile, se può essere messa al vaglio dell'imperativo categorico e dunque se supera il test di universalizzabilità: se chiunque altro, in quella data situazione, dovrebbe agire allo stesso modo. E questo vale, come del resto riconosceva lo stesso Kant, a dispetto di come poi le cose vadano a finire sul piano della scelta pratica, quello dei comportamenti morali<sup>4</sup>.

Fino alla fine del secolo scorso, la psicologia morale ha fatto propria questa idea filosofica riconoscendo un ruolo prioritario ed esclusivo alla dimensione della giustificazione, quindi del ragionamento morale: in questo quadro, un verdetto morale è essenzialmente il prodotto causale di un ragionamento logicamente corretto<sup>5</sup>. Adottando un modello «cognitivo» o «razionale» dello sviluppo morale, Colby e Kohlberg<sup>6</sup> hanno affidato lo sviluppo della moralità e il raggiungimento del *punto di vista morale* propriamente detto a una singola organizzazione strutturale: l'abilità cognitiva di assumere la prospettiva e il punto di vista dell'altro. Questa abilità sorregge il funzionamento dell'intero dominio morale e regola stadi di sviluppo sempre più sofisticati; alla fine del percorso di sviluppo i giudizi tendono a divenire universali e imparziali raggiungendo, appunto, l'ideale kantiano.

Prima di entrare nel merito della validità di questo modello, ci sono due aspetti di ordine generale che meritano di essere presi in considerazione ai fini del nostro discorso. Entrambi hanno a che fare con l'adozione di una certa posizione filosofica, quella razionalista, la cui validità deve essere valutata non tanto sul piano normativo del che cosa debba intendersi per moralità, quanto sul piano descrittivo di che cosa sia la percezione di moralità per gli umani. Le nostre osservazioni interessano questo secondo piano di analisi.

Il primo aspetto poco convincente riguarda il restringimento del dominio morale ai giudizi che riguardano la sfera della giustizia, dei diritti e del benessere<sup>7</sup>. Sottolineando l'inadeguatezza esplicativa di questo restringimento, dipendente da una definizione a priori di quali debbano essere i contenuti dei giudizi che classifichiamo come morali, Joseph e Haidt<sup>8</sup> hanno sostenuto che l'intero settore degli studi di psicologia e sociologia morale ha per oggetto la psicologia e la sociologia morale delle culture moderne

3 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1993, p. 49.

4 A. Da Re, *Filosofia morale*, Mondadori, Milano 2003.

5 Cfr. J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Alcan, Parigi 1932, tr. it., *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti Barbera, Firenze 1972; L. Kohlberg, *The psychology of moral development: Moral stages and the life cycle*, Harper & Row, San Francisco 1984.

6 Cfr. A. Colby/L. Kohlberg, *The measurement of moral commitment*, Cambridge University Press, New York 1987.

7 Cfr. E. Turiel, *The development of social knowledge: Morality and convention*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

8 Cfr. C. Joseph/J. Haidt, *The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules*, in P. Carruthers/S. Laurence/S. Stich (a cura di) *The Innate Mind*, Vol. 3, Oxford, New York 2007, pp. 367-391.

occidentali più che la psicologia e la sociologia della moralità nella sua interezza. Ma l'aspetto che non convince affatto è il secondo: il ruolo causale delle giustificazioni e del ragionamento morale è l'effetto di un'operazione di moralizzazione della psicologia che è ormai stato messo definitivamente in discussione<sup>9</sup>. Riguardo a questo tema, gli studi pionieristici di Johnathan Haidt hanno dato avvio a una letteratura critica sconfinata: quando giudichiamo situazioni con una qualche rilevanza morale, non possediamo quasi mai ragioni giustificate; siamo guidati da ragioni intuitive. Nella maggior parte dei casi i giudizi morali sono il prodotto di intuizioni morali che, al contrario dei ragionamenti (coscienti, espliciti e discorsivi), sono tipi di valutazioni basati su processi rapidi, automatici e non coscienti<sup>10</sup>. La priorità della dimensione intuitiva è una tesi che gode di un ampio consenso all'interno del dibattito psicologico e neuropsicologico<sup>11</sup>. Ciò che è ancora in discussione alla luce delle evidenze sperimentali a nostra disposizione è invece che cosa possa intendersi oggi per ragionamento morale<sup>12</sup> e soprattutto, quale sia la natura che bisogna essere disposti a riconoscere alle intuizioni morali<sup>13</sup>. Su quest'ultima questione, la nostra idea è che le emozioni abbiano un ruolo prioritario<sup>14</sup>.

- 
- 9 Cfr. D. Narvaez/D. Lapsley, *The psychological foundations of everyday morality and moral expertise*, in D. Lapsley / C. Power (a cura di) *Character Psychology and Character Education*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005.
- 10 Cfr. J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, in «Psychological Review», 108, 2001, pp. 814-834; M. D. Hauser / F.A. Cushman / L. Young / R.K. Jin / J. Mikhail, *A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications*, in «Mind & Language», 22, 2007, pp. 1-21.
- 11 Per una critica cfr. R. Mallon / S. Nichols, *Dual Processes and Moral Rules*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 284-285; S. Nichols / R. Mallon, *Moral dilemmas and moral rules*, in «Cognition», 100, 2006, pp. 530-542.
- 12 Cfr. F.A. Cushman / L. Young / M. Hauser, *The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment: Testing three principles of harm*, in «Psychological Science», 17, 2006, pp. 1082-1089; F.A. Cushman / D. Murray / S. Gordon-McKeon / S. Wharton / J.D. Greene, *Judgment before principle: engagement of the frontoparietal control network in condemning harms of omission*, in «Social Cognitive and Affective Neuroscience», 2011, doi: 10.1093/scan/nsr072; G. Harman / K. Mason / W. Sinnott-Armstrong, *Moral reasoning*, in J.M. Doris & the Moral Psychology Research Group (a cura di), *The handbook of moral psychology*, Oxford University Press, Oxford 2010; J. M. Paxton / J. D. Greene, *Moral reasoning: Hints and allegations*, in «Topics in Cognitive Science», 2, 2010, pp. 1-17. Per una discussione di questo aspetto cfr. anche M.G. Rossi, *Dilemmi morali*, in «Sistemi Intelligenti», 1, 2011, pp. 187-206.
- 13 Cfr. J. Haidt, *The New Synthesis in Moral Psychology*, in «Science», 316, 2007, pp. 998-1002; J. Haidt / S. Kesebir, *Morality*, in S. Fiske / D. Gilbert / G. Lindzey (a cura di), *Handbook of Social Psychology*, 5<sup>th</sup> Edition, Wiley, Hoboken, NJ 2010, pp. 797-832; B. Huebner / S. Dwyer / M. Hauser, *The role of emotion in moral psychology*, in «Trends in Cognitive Sciences», 13, 2009, pp. 1-6; M.D. Hauser / L. Young / F.A. Cushman, *Reviving Rawls's Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Action*, in W. Sinnott-Armstrong (a cura di), *Moral Psychology: Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, The MIT Press, Cambridge 2008; J. Mikhail, *Universal moral grammar: theory, evidence and the future*, in «Trends in Cognitive Sciences», 11, 2007, pp. 143-152; J. Mikhail, *Elements of Moral Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; Sunstein C.R., *Moral heuristics*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2005, pp. 531-573.
- 14 Cfr. M.G. Rossi, *On the nature of moral conflicts*, in P. Graziani / M. Sangoi (a cura di), *Open Problems in Philosophy of Sciences*, College Publications, London in stampa.

## 2. *Quale ruolo riconoscere alle emozioni? Il caso del disgusto*

Quando si discute del ruolo delle emozioni nella moralità si fa riferimento a tre tesi molto diverse. In una rassegna recente su questo tema, Pizzarro *et al.*<sup>15</sup> discutono queste tesi esaminando il caso specifico dell'emozione di disgusto. A un livello di analisi generale è possibile considerare le emozioni (1) come conseguenze che seguono l'emissione di un giudizio; (2) come amplificatori di giudizi già emessi; (3) come fattori determinanti nella formazione dei giudizi.

Attraverso l'analisi della relazione tra emozione e moralità intendiamo difendere soprattutto la terza tesi, quella che assegna un ruolo causale nella determinazione dei giudizi di lode o biasimo ai dispositivi emotivi. In questo senso, le emozioni devono essere ritenute (non soltanto metaforicamente) i guardiani dell'ordine morale. In effetti, le prime due tesi non sono per nulla problematiche. Per quanto riguarda la prima, il punto in questione non è determinare se le emozioni abbiano un ruolo nel comportamento morale, come agenti motivanti delle nostre azioni. Questa idea, sulla quale c'è per altro larga intesa, è ovviamente troppo debole per i nostri scopi: è possibile riconoscere un ruolo causale alle intuizioni, senza attribuire alcun ruolo ai dispositivi emotivi sul piano del giudizio; le intuizioni, nonostante siano automatiche e inconsce, hanno in queste ipotesi un carattere cognitivo o razionale. Le emozioni arrivano soltanto dopo, rappresentano al più un ponte che mette in connessione il piano dei giudizi con il piano dei comportamenti<sup>16</sup>. Per quel che invece riguarda la seconda tesi, che guarda alle emozioni come a dispositivi di amplificazione, basti notare che il riferimento alla nozione di amplificazione è, ancora una volta, un modo per insistere sull'idea che le emozioni si limitino a potenziare verdetti morali già formulati.

Veniamo ora alla terza tesi. Se i giudizi morali sono causalmente influenzati da valutazioni emotive intuitive, allora sarà sufficiente manipolare la componente emotiva per manipolare i verdetti morali dei soggetti. Uno studio condotto da Wheatley e Haidt<sup>17</sup>, i cui esiti sono stati replicati più recentemente da Schnall *et al.*<sup>18</sup>, mostra che l'induzione in soggetti ipnotizzati di una breve fitta di disgusto durante la lettura di una particolare parola (nell'esperimento metà dei soggetti sono indotti a sentire disgusto quando leggono *take* e metà quando leggono *often*) è sufficiente per ottenere, nella valutazione di storie contenenti proprio quelle parole, giudizi di inappropriata moralità più severi. Gli autori dell'esperimento sostengono che il sentimento di disgusto legato esclusivamente a una parola arbitraria (*take* o *often*) sia usato inconsciamente dai soggetti durante la valutazione delle storie come informazione circa l'immoralità dell'atto. È ancora più sorprendente che i soggetti utilizzino l'informazione emotiva indotta per giudicare anche un caso in cui nessuna violazione è presente. Il testo presentato è il seguente:

---

15 Cfr. D. Pizzarro / Y. Inbar / C. Helion, *On Disgust and Moral Judgment*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 267-268.

16 Cfr. M.D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco/Harper Collins Publisher, New York 2006, tr. it., *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, il Saggiatore, Milano 2007.

17 Cfr. T. Wheatley / J. Haidt, *Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, in «Psychological Science», 16, 2005, pp. 780-784.

18 Cfr. S. Schnall / J. Haidt / G.L. Clore / A.H. Jordan, *Disgust as embodied moral judgment*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», 34, 2008, pp. 1096-1109.

Dan is a student council representative at his school. This semester he is in charge of scheduling discussions about academic issues. He [tries to take/often picks] topics that appeal to both professors and students in order to stimulate discussion<sup>19</sup>.

I partecipanti, solo quelli nel cui testo è presente una delle due parole cariche di disgusto (*take* o *often*), condannano lo studente Dan anche se, paradossalmente, il solo atto “immorale” che Dan può aver commesso è l’aver promosso una migliore discussione tra professori e studenti. A tale proposito, le giustificazioni fornite da alcuni soggetti sono illuminanti, sottolineano bene l’inefficacia sul piano causale del ragionamento morale: per qualcuno Dan è uno snob che cerca popolarità, mentre diversi soggetti abbandonano qualsiasi tipo di spiegazione esclamando, rassegnati, che l’unica motivazione che li spinge a giudicare questa azione come moralmente inappropriata è il fatto che la percepiscono, per qualche ragione che non sanno spiegare, come disgustosa.

La quantità di studi teorici e sperimentali che a vario titolo mettono in evidenza il ruolo moralizzante di questa specifica emozione è impressionante<sup>20</sup>. Alcune tra queste evidenze danno certamente prova del ruolo causale dell’emozione di disgusto<sup>21</sup>. Tuttavia, non sembra sufficiente riconoscere questo livello di causalità per difendere la tesi della rilevanza morale delle intuizioni emotive: neppure il caso che abbiamo esaminato poc’anzi è facilmente utilizzabile per validare la nostra tesi. Riguardo a questo, si faccia memoria del fatto che proprio l’esempio preso in considerazione non offre alcuna azione e/o situazione interpretabile nei termini di una violazione morale: il comportamento dello studente Dan è moralmente indifferente, non merita una valutazione dalla quale ci si aspetta un giudizio di lode o biasimo.

Per dirimere questa questione, torna utile la distinzione presa in considerazione da Royzman e Kurzban<sup>22</sup> tra «disgusto moralmente indotto» e «disgusto morale in senso proprio». Sebbene possiamo fare affidamento su casi di disgusto moralmente indotto (il caso di Dan, per esempio), soltanto l’esistenza eventuale della seconda classe di casi potrebbe mostrare che il giudizio morale è il risultato diretto della valutazione emotiva. Infatti ciò

- 
- 19 Cfr. T. Wheatley / J. Haidt, *Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, in «Psychological Science», cit., p. 782.
- 20 Cfr. per esempio J.S. Borg / D. Lieberman / K.A. Kiehl, *Infection, Incest, and Iniquity: Investigating the Neural Correlates of Disgust and Morality*, in «Journal of Cognitive Neuroscience», 20(9), 2008, pp. 1529-1546; K.J. Eskine / N.A. Kacirik / J.J. Prinz, *A Bad Taste in the Mouth: Gustatory Disgust Influences Moral Judgment*, in «Psychological Science», 22(3), 2011, pp. 295-299; J. Haidt / M. Hersh, *Sexual morality: The cultures and reasons of liberals and conservatives*, in «Journal of Applied Social Psychology», 31, 2001, pp. 191-221; A. Jones / J. Fitness, *Moral Hypervigilance: The Influence of Disgust Sensitivity in the Moral Domain*, in «Emotion», 8(5), 2008, pp. 613-627; P. Rozin / J. Haidt / C.R. McCauley, *Disgust*, in M. Lewis / J. M. Haviland-Jones (a cura di) *Handbook of emotions, 2<sup>nd</sup> edition*, Guilford Press, New York 2000.
- 21 Nonostante in questo lavoro si faccia riferimento esplicito soltanto al caso dell’emozione di disgusto, l’argomento in questione può essere considerato valido anche per le altre emozioni, incluse quelle positive. Cfr. per esempio G.D. Sherman / J. Haidt, *Cuteness and Disgust: Thee Humanizing and Dehumanizing Effects of Emotion*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 245-251.; P. Valdesolo / D. De Steno, *Manipulations of emotional context shape moral judgment*, in «Psychological Science», 17, 2006, pp. 476-477.
- 22 Cfr. E. Royzman / R. Kurzban, *Minding the Metaphor: The Elusive Character of Moral Disgust*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 269-271.

che è in discussione non è tanto se il contenuto emotivo possa essere utilizzato come informazione moralizzante: è certamente così. Il punto dibattuto è se tali casi possano essere considerati morali in senso proprio oppure no. Come mostra l'esempio di Dan già discusso in precedenza, l'impressione è che le emozioni funzionino piuttosto come una sorta di distrattore: l'effetto moralizzante delle emozioni è cioè dovuto a errori di performance non rilevanti sul piano morale; un'informazione non rilevante sul piano morale viene trasferita su quest'ultimo a causa di un'interpretazione morale indebita dell'informazione emotiva stessa. È davvero così?

### 3. *Moralità patologica*

Se il coinvolgimento delle emozioni nei giudizi morali fosse interpretabile esclusivamente nei termini di quelli che abbiamo detto essere meri errori di performance o, in altre parole, se le emozioni non avessero una connessione semantica stretta con il contenuto morale propriamente detto, allora si dovrebbe supporre che le relazioni tra emozioni e giudizi morali siano dovute a un semplice effetto di amplificazione indifferenziato. Ci troveremmo più o meno a che fare sempre con situazioni di questo tipo: emozioni negative o positive dovrebbero portare, indipendentemente dai contenuti specifici delle situazioni valutate, a giudizi tendenzialmente più negativi o più positivi (e cioè meno o più appropriati sul piano morale rispetto alla norma).

Contro questa conclusione, Holdberg *et al.*<sup>23</sup> hanno sostenuto che è possibile riconoscere un collegamento semantico più specifico: l'ipotesi è che emozioni diverse influenzano diverse classi di giudizi morali<sup>24</sup>. Nello specifico, è possibile distinguere due tipologie differenti di specificità nel modo in cui le emozioni agiscono sui giudizi morali: «effetto di specificità di dominio» (*domain specificity effects*) e «effetto di specificità dell'emozione» (*emotion specificity effects*). Sulla base di queste tipologie di effetti, questi autori mostrano che emozioni distinte agiscono su domini morali distinti (in particolare, il disgusto è legato alle sfere della purezza e della divinità; la rabbia alla sfera della giustizia e dell'equità).

Su questo aspetto specifico del dibattito in psicologia morale, il lavoro è quasi tutto ancora da fare: per iniziare, sarebbe necessaria un'operazione di sistematizzazione più convincente delle diverse emozioni morali<sup>25</sup>. Una tale operazione è indispensabile per compiere il passo successivo e verificare, con un'analisi a grana fine, fino a che punto e in che modo agiscano le tipologie di effetti di cui si diceva sopra. Dalla ricerca futura si aspettano modelli teorici e sperimentali più solidi.

23 Cfr. E.J. Holdberg / C. Oveis / D. Keltner / A.B. Cohen, *Disgust and the moralization of purity*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 97, 2009, pp. 963-976.

24 Cfr. anche E. J. Holdberg / C. Oveis / D. Keltner, *Emotion as Moral Amplifiers: An Appraisal Tendency Approach to the Influences of Distinct Emotions upon Moral Judgment*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 237-244.

25 Cfr. per esempio J. Haidt, *The moral emotions*, in R.J. Davidson / K.R. Scherer / H.H. Goldsmith (a cura di), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 852-870; J. Haidt / C. Joseph, *Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues*, in «Daedalus Fall», 2004, pp. 55-66.

Fatta questa precisazione, alcune indicazioni che vanno in questa direzione potrebbero arrivare, inaspettatamente, dallo studio dei giudizi morali nei soggetti psicopatici e/o con tendenze psicopatiche. Di fatto, quando si analizza il problema della moralità negli psicopatici, prevale soprattutto l'interesse per quegli aspetti che hanno a che fare con l'inadeguatezza del comportamento morale, quasi a voler sottolineare una prestazione morale anormale a dispetto di una competenza morale intatta o comunque nella norma sul piano dei giudizi<sup>26</sup>. Le prove a sostegno di questa ipotesi sono ben documentate: il profilo comportamentale e cognitivo di questi soggetti, qualificato da alti livelli di comportamento antisociale, è messo spesso in connessione con i deficit al sistema emotivo<sup>27</sup>. In tal senso, questa patologia fornisce sicuramente prove in favore della tesi generale che una compromissione dei dispositivi emotivi comporti il declino dei comportamenti che in genere classifichiamo come comportamenti morali.

Sebbene il dibattito su questa questione sia quanto mai aperto, è possibile sostenere che questi soggetti abbiano dei deficit anche sul piano dei giudizi morali<sup>28</sup>. La tesi specifica che ci interessa prendere in esame è la seguente: dal momento che i disturbi psicotici sembrano essere il prodotto patologico di un circuito emozionale soltanto parzialmente deficitario, dovremmo aspettarci una corrispondente compromissione parziale anche sul piano dei giudizi morali. I dati di Glenn *et al.*<sup>29</sup> sembrano confermare la bontà di questa ipotesi. Nonostante i giudizi siano meno rigidi in tutti i domini morali esaminati (i soggetti sono disposti a valutare come appropriato un atto immorale in cambio di un compenso pecuniario con più facilità rispetto al gruppo di controllo), l'anomalia dei giudici coinvolge soprattutto i domini legati alla sfera della giustizia e dell'equità ma non quelli legati alla sfera della purezza e della divinità: un esito perfettamente in linea con i rispettivi deficit ai dispositivi emotivi che coinvolgono, appunto, i circuiti della rabbia ma non quelli del disgusto<sup>30</sup>.

#### 4. Conclusioni

Quando si prende in esame la relazione tra emozioni e moralità diventa difficile sostenere un modello incentrato su un unico canone morale. Le evidenze psicologiche e psicopatologiche sembrano spingere verso una concezione della moralità incentrata su un'organizzazione gerarchica, basata su una molteplicità di valori emotivi distinguibili. Come aveva già notato Darwin<sup>31</sup>, la percezione della moralità è in primo luogo un fatto che riguarda la comunità, e

26 Cfr. per esempio M. Cima/F. Tonnaer/M.D. Hauser, *Psychopaths know right from wrong but don't care*, in «Social Cognitive & Affective Neuroscience», 5, 1, 2010, pp. 59-67.

27 Cfr. R.J.R. Blair/D. Mitchell/K. Blair, (a cura di) *The psychopath: emotion and the brain*, Oxford, Blackwell Publishing 2005.

28 Cfr. R.J.R. Blair, *The amygdala and ventromedial prefrontal cortex in morality and psychopathy*, in «Trends in Cognitive Sciences», 11, 9, 2007, pp. 387-392.

29 Cfr. A.L. Glenn/R. Iyer/J. Graham/S. Koleva/J. Haidt, *Are all types of morality compromised in psychopathy?*, in «Journal of Personality Disorders», 23, 4, 2009, pp. 384-398.

30 Cfr. anche R.J.R. Blair, *Moral Judgment and Psychopathy*, in «Emotion Review», 3(3), 2011, pp. 296-298.

31 Cfr. Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871, tr. it. *L'origine dell'uomo*, cit.

## ***F*** *ilosofia e...*

cioè coloro che percepiamo come vicini e simili, non la specie nella sua interezza. In questo senso, le valutazioni morali non hanno quasi mai un valore universale, sembrano piuttosto graduali e parziali: il carattere intuitivo delle emozioni stabilisce delle gerarchie regolate da priorità.

Eleonora Severini

## UNA LETTURA CRITICA DELLA GRAMMATICA MORALE DI MARC D. HAUSER

In questo intervento verrà proposta una lettura critica del paradigma morale elaborato da Marc D. Hauser a partire dall'analisi del modello linguistico di Francesco Ferretti<sup>1</sup>. Si tratterà, in sostanza, di muovere ad Hauser le obiezioni che Ferretti solleva nei confronti di Noam Chomsky. Questo rappresenterà l'occasione anche per individuare e discutere le condizioni di possibilità con cui una teoria linguistica – così come un'etica – deve fare i conti: la plausibilità evoluzionistica e la plausibilità cognitiva. Obiettivo del saggio è mostrare come talvolta le convinzioni teoriche vincolino a tal punto l'indagine speculativa da rappresentare un ostacolo alla corretta impostazione di un problema. In particolare ciò verrà messo in luce discutendo una criticità metodologica alla base della grammatica universale tanto in rapporto al linguaggio quanto alla morale.

### 1. *La plausibilità evoluzionistica*

Gran parte della tradizione filosofica occidentale ha trattato la morale come una “disciplina dello spirito” vale a dire come un oggetto di studio estraneo alle metodologie empiriche. Uno dei meriti di Hauser<sup>2</sup> è quello di contribuire a un sempre più diffuso programma di ricerca teso a fornire un resoconto naturalista della nostra facoltà morale a partire da evidenze scientifiche<sup>3</sup>. Questa “scienza della morale” non mira a definire quale sia il corretto contenuto dei giudizi morali, bensì ad elaborare un nuovo, e presumibilmente più opportuno, modello della capacità umana di esprimere giudizi di questo tipo. Per fare questo, Hauser intreccia la sua riflessione teorica con le acquisizioni di diversi campi di indagine scientifica come neuroscienze, psicologia cognitiva, biologia evolutiva, per plasmarle infine sull'analogia con il linguaggio.

Tuttavia la sua argomentazione presenta alcuni aspetti discutibili da ricondurre all'adozione di un modello (la grammatica universale) che eccede in astrattezza e arbitrarietà. Ciò che innanzitutto pone dei problemi è l'ordine metodologico con cui procede Hauser, il quale

- 1 F. Ferretti, *La navigazione nello spazio e il linguaggio*, relazione tenuta nel corso della scuola filosofica estiva «Chaos/ Kosmos», Montecompatri, 9-10 settembre 2011.
- 2 M.D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Harper Collins/ Ecco, New York 2006, tr. it. *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, il Saggiatore, Milano 2007.
- 3 Per “naturalismo” si intende, in breve, l'idea per cui le conoscenze scientifiche sulla realtà e sull'essere umano debbano trovare un posto all'interno della riflessione filosofica (M. De Caro/D. Macarthur (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005).

parte da un paradigma teorico estremamente formale per risalire successivamente alle condizioni che lo fondano. Alla base vi è l'idea che per comprendere la natura e il funzionamento di un determinato meccanismo, si possa provare a ricostruirlo a partire dal modello di spiegazione attuale. Si tratta così di un metodo di indagine che procede "dall'alto" e lascia aperti molti problemi. Quando ad essere in gioco, infatti, sono questioni così complesse e sfaccettate come il linguaggio e la morale, il rischio cui si va incontro è di assumere a priori, talvolta anche con una certa arbitrarietà, una determinata idea e tentare poi di giustificarla.

Nel dibattito contemporaneo quando si discute della facoltà linguistica spesso si fa riferimento ad una specifica descrizione di linguaggio: la grammatica universale<sup>4</sup>. Questa è stata elaborata da Chomsky a partire dagli anni Cinquanta del Novecento ed è tutt'ora uno dei principali modelli di riferimento all'interno della scienza cognitiva. La grammatica universale si caratterizza per il fatto di descrivere il linguaggio come un "organo" che ci permette di comunicare con gli altri sulla base di regole inconsce. Si tratterebbe di una sorta di programma che, implementato nella mente, fornisce inconsapevolmente gli strumenti necessari per la costruzione dei vari linguaggi specifici.

Hauser sviluppa la sua teoria morale proprio sulle orme della grammatica universale applicando le caratteristiche del modello chomskiano alla capacità di esprimere giudizi morali. In questo modo argomenta a favore di un "istinto morale", vale a dire una capacità che cresce spontaneamente all'interno di ogni individuo e che è funzionale a generare giudizi rapidi su ciò che è moralmente giusto o sbagliato. Questi giudizi attingono a intuizioni che provengono da un altro istinto: il linguaggio appunto. Così come il linguaggio, anche la facoltà morale è dotata di una grammatica universale, vale a dire un insieme di strumenti inconsapevoli attraverso cui costruire sistemi morali precisi, ossia le norme specifiche di ciascuna cultura. In sostanza, secondo Hauser, nasciamo con dei principi astratti, dopodiché l'educazione costituisce quello sfondo che permette a ciascuno di sviluppare le proprie regole attraverso cui passa la variazione interculturale<sup>5</sup>.

Ora, proprio perché si tratta di un istinto, il linguaggio è innanzitutto un dispositivo innato vale a dire inscritto nella dotazione biologica dell'essere umano. L'idea della facoltà linguistica intesa come un organo incarnato nella biologia umana al pari del cuore o dei polmoni, è un principio cardine del pensiero di Chomsky. Sostenere che il linguaggio sia un organo potrebbe lasciare intendere che esso sia al contempo un adattamento biologico dovuto alla selezione darwiniana. Questo argomento, in realtà, non è poi così scontato. Il fatto che Chomsky insista sulla descrizione del linguaggio come un organo biologico e innato non deve trarre in inganno: a suo avviso questo non è il prodotto della selezione darwiniana. Ciò che della concezione del linguaggio di Chomsky fa problema alla teoria dell'evoluzione è l'irriducibile "complessità" delle competenze grammaticali<sup>6</sup>. Si tratta in sostanza del problema – comune ai sostenitori della posizione teorica del Disegno intelligente – della "complessità irriducibile", il quale si fonda sulla presunta impermeabilità alla spiegazione evoluzionistica di alcune

4 N. Chomsky, *Language and Mind*, Harper & Row, New York 1968 tr. it. di A. De Palma/C. Ingraio/E. Levi, *Mente e linguaggio*, in *Saggi linguistici* vol.3, Bollati-Boringhieri, Torino 1969.

5 Cfr. M.D. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, cit., pp. 167-168.

6 Cfr. N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988, tr. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998.

strutture particolarmente complesse. Una versione di questo argomento è ripresa proprio da Chomsky a proposito della grammatica universale spiegando che «nel caso di sistemi come il linguaggio o le ali non è facile nemmeno immaginare uno sviluppo della selezione che abbia dato loro origine. Un'ala rudimentale, per esempio, non è “utile” per il movimento, anzi è più un impedimento. Perché mai dunque deve svilupparsi quest'organo negli stadi primitivi dell'evoluzione?»<sup>7</sup>.

Dal canto loro, Pinker e Bloom<sup>8</sup> si sono adoperati proprio nello sforzo di rendere la grammatica universale compatibile con la teoria dell'evoluzione, mostrando che la facoltà linguistica debba essere intesa come un adattamento biologico. In particolare questi autori riprendono l'idea chomskiana del linguaggio come entità complessa per parlarne però nei termini di una “complessità adattativa”, laddove un sistema viene definito “complesso” quando l'assemblaggio delle parti che lo compongono mostra i segni di un progetto volto all'esecuzione di una funzione. Il linguaggio in effetti, secondo Pinker e Bloom, mostra i segni di un progetto poiché ha una funzione molto specifica: comunicare strutture proposizionali<sup>9</sup>. In questo modo, poiché il linguaggio risulta essere al servizio di specifiche finalità funzionali, sembra plausibile ipotizzare che costituisca un caso di complessità adattativa.

Analogamente Hauser – sulla scia della descrizione di grammatica universale fornita proprio da Pinker – ripensa la facoltà morale come «un organo perfettamente progettato»<sup>10</sup> dalla selezione naturale e dotato di una inconsapevole grammatica dell'azione, la quale permette l'acquisizione della capacità, immediata e inconsapevole, di esprimere giudizi morali. Questa facoltà, definita da Hauser come la “grammatica morale universale”, inevitabilmente vincola a priori il raggio dei sistemi etici, vale a dire delle variazioni culturali possibili<sup>11</sup>.

Questa impostazione presenta delle criticità. Indubbiamente nella storia filogenetica degli esseri umani ci sono dei vincoli strutturali che limitano la gamma delle variazioni possibili della loro evoluzione. In particolare la capacità di formulare giudizi, in una prospettiva darwiniana, è frutto di un'evoluzione dovuta quantomeno a contingenze storiche ma anche allo sviluppo parallelo di certe strutture cerebro-mentali. Ora descrivere la morale come una capacità universale partendo dai principi innati e inaccessibili in essa implementati, può rivelarsi fuorviante. A stridere con il darwinismo, è il fatto che Hauser proponga un tipo di spiegazione “rovesciata”: una volta individuata la condizione *finale* della morale (la grammatica universale con i suoi principi innati), applica a questa il motore dell'evoluzione. In altri termini, si interpreta il processo evolutivo alla luce dell'idea che il risultato della selezione naturale sia sostanzialmente il corretto funzionamento di un organo, per cui si cerca di ricostruire lo sviluppo, ad esempio, dell'“organo morale” sulla base della funzione che attualmente svolge. Così facendo, si sorvola del tutto sul più ampio spettro di fattori che effettivamente entrano in gioco, tra cui la storicità di processi contingenti che hanno portato al consolidamento di certi meccanismi o, per dirla come Hauser, di certi “istinti”, producendo

7 Ivi, p. 149.

8 Cfr. S. Pinker/P. Bloom, *Natural language and natural selection*, in «*Behavioral and Brain Science*», 13(4), pp. 707-784 tr. it. F. Ferretti/M. Primo, *Linguaggio e selezione darwiniana*, Armando, Roma 2010.

9 Ivi, p. 53.

10 M.D. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, cit., p. 9.

11 Ivi, p. 184.

spiegazioni *ad hoc* e non supportate da un effettivo fondamento empirico.

A questo proposito l'istinto trae la sua efficacia proprio dal susseguirsi degli eventi selettivi che lo hanno prodotto, per cui quando proviamo un sentimento di approvazione di fronte ad esempio a una promessa mantenuta oppure quando ci sentiamo obbligati a mantenerla, tali sentimenti sono presumibilmente il risultato di un lungo passato di relazioni e scambi sociali che li hanno premiati in quanto vantaggiosi per la società. In questo senso può essere utile sottolineare un altro problema legato agli esempi citati da Hauser. Egli dedica ampio spazio al dilemma del carrello ferroviario impazzito<sup>12</sup> riproposto in numerose varianti<sup>13</sup>, sostenendo che il vantaggio dei casi non familiari sia quello di garantire l'imparzialità e l'isolamento dei pregiudizi «che intralciano il raggiungimento di una teoria morale universalmente valida»<sup>14</sup>. In realtà la debolezza di un esempio simile consiste proprio in ciò che Hauser considera il suo punto di forza, ossia la totale artificialità e mancanza di familiarità dei dilemmi morali presi in esame: in casi simili è normale che non vi sia nulla di storicamente depositato. Un modello che può funzionare nel caso del carrello impazzito, il quale non a caso di primo acchito ci appare insolito e stravagante, diventa del tutto insoddisfacente nei casi reali, come la promessa, in cui vi sono innumerevoli esempi e esperienze che inducono ad approvare certi comportamenti e disapprovarne altri<sup>15</sup>.

Così, se da un lato Chomsky non sembra avere difficoltà a rinunciare alla compatibilità con la teoria dell'evoluzione, la questione è diversa per Pinker e Hauser. Entrambi questi autori però sembrano commettere innanzitutto un errore metodologico: appoggiano le loro argomentazioni sull'«ingegneria inversa» approdando a conclusioni fuorvianti<sup>16</sup>. Sembra infatti che per verificare la plausibilità evoluzionistica della grammatica universale, questi proiettino all'indietro un certo modello del linguaggio e della morale alla ricerca delle tappe che lo hanno realizzato. In altri termini, si tratta di partire dal modello del funzionamento attuale di un dispositivo per risalire alle condizioni originarie che lo hanno prodotto. Tuttavia quando si tratta di un modello astratto e formale, come la grammatica universale, il pericolo costante è quello di considerare la genealogia del meccanismo in questione nei termini delle tappe «logiche» e non «storiche». Una concezione astratta, come quella della grammatica universale, conduce così ad una posizione che per quanto possa essere coerente dal punto di vista concettuale, rischia di essere implausibile dal punto di vista evoluzionistico<sup>17</sup>. Il che, per noi, si traduce nella necessità di cambiare modello interpretativo<sup>18</sup>.

12 Si tratta di un esperimento mentale elaborato per la prima volta da Philippa Foot e ampiamente ripreso in P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in «Oxford Review», 5, 1967, pp. 5-15.

13 Cfr. M.D. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, cit., pp. 117-125.

14 Ivi, p. 45.

15 Peter Singer si è mostrato scettico verso il dilemma del carrello impazzito sostenendo che tale esempio non ha nulla in comune con le circostanze in cui abbiamo vissuto noi e i nostri antenati (P. Singer, *Ethics and Intuitions*, in «The Journal of Ethics», IX, 2005, pp. 331-352).

16 Cfr. F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, cit., pp. 46-48.

17 Cfr. M. Tommasello, *Language is not an instinct*, 1995, in «Cognitive Development», 10, pp. 131-156.

18 Un altro aspetto critico della grammatica universale è la sua tiepida vicinanza all'innatismo di tradizione cartesiana. Pinker critica fortemente l'idea secondo cui il linguaggio umano dipenderebbe da una evoluzione di sistemi di comunicazione animale; al contrario, l'uso che i primati non umani fanno dei gesti non sarebbe altro che una «rozza pantomima» priva di sintassi (S. Pinker/P. Bloom, *Linguaggio*

## 2. La plausibilità cognitiva

«Se un modello di linguaggio non è compatibile con la teoria dell'evoluzione, allora non si tratta di un buon modello»<sup>19</sup>. È questa la posizione di Ferretti che nello specifico ritiene che la grammatica universale non si accordi con le tesi evolucionistiche e che pertanto sia opportuno cambiare strada elaborando un modello alternativo e in linea con il paradigma darwiniano. Per queste ragioni propone un'indagine del linguaggio che – a differenza dell'ingegneria inversa – parte dal basso, ossia dalle abilità più semplici e di base già presenti in altri animali e nelle specie di ominidi precedenti all'*Homo sapiens*.

In particolare, nell'ipotesi avanzata da Ferretti l'origine del linguaggio dovrebbe essere indagata attraverso lo studio di sistemi di elaborazione alla base del suo *funzionamento effettivo*, vale a dire attraverso lo studio dei processi di produzione-comprensione linguistica. I dispositivi in questione sono quelli coinvolti nell'elaborazione degli aspetti “pragmatici” del linguaggio più che in quelli “grammaticali”. In questo modo Ferretti propone un modello di linguaggio interpretabile nei termini di un adattamento biologico e che trova fondamento nella priorità logica e temporale della pragmatica sulla grammatica<sup>20</sup>.

L'idea che per analizzare “cosa sia” qualcosa sia fondamentale prendere in esame “come funzioni” effettivamente quel qualcosa, è un passo in avanti decisivo suggerito dalla scienza cognitiva alla speculazione filosofica. Questa indicazione metodologica rappresenta un punto di vista irrinunciabile, poiché non è pensabile costruire modelli in astratto del linguaggio o dell'agire etico senza avere idea di come essi possano essere realizzati sul piano delle architetture cognitive. Detto questo, qualsiasi modello interpretativo circa la natura della mente deve conformarsi al criterio della plausibilità cognitiva.

Alla luce di queste considerazioni, piuttosto che vincolare la speculazione teorica ad un paradigma astratto scelto a priori (ad esempio la grammatica universale), sarebbe più opportuno procedere nella direzione opposta e partire dalle acquisizioni empiriche delle neuroscienze.

Se la grammatica universale offre un modello del linguaggio scisso dal contesto fisico e sociale, occorrerà ripensare tutte le abilità cognitive della nostra specie a partire dal fatto che gli esseri umani sono in primo luogo sistemi fisici ancorati all'ambiente in cui vivono. Percipire il mondo e muoversi nell'ambiente fisico è la condizione di base del comportamento di qualsiasi organismo, il quale infatti non occupa semplicemente lo spazio in cui vive bensì agisce nell'ambiente a cui è inevitabilmente radicato modificandolo. Questo dinamismo tro-

---

*e selezione darwiniana*, cit., p. 329). In maniera analoga, Hauser descrive la grammatica morale come una «dotazione innata della nostra specie» (M.D. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, cit., p. 9). Questo aspetto tuttavia non è oggetto della nostra discussione e ci limiteremo a sottolineare che una concezione del genere presenta dei problemi rispetto alla lezione darwiniana, secondo cui le differenze nelle capacità possedute dalle diverse specie debbano essere considerate come differenze di grado e non qualitative.

19 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolucionistico*, cit., p. 41.

20 Questo comporta il passaggio da un livello di “microanalisi” ad uno di “macroanalisi”: secondo il primo, ciò che un dispositivo cognitivo deve fare per produrre e comprendere il linguaggio è prendere in esame le parole; secondo Ferretti questa concezione non riesce a rendere conto di un aspetto importante vale a dire che la produzione-comprensione linguistica comporti uno sforzo di elaborazione. Il nucleo essenziale pertanto non è la frase ma il discorso.

va il suo fondamento proprio nel nesso inscindibile tra “percezione” e “azione” che mette gli esseri umani nella condizione di proiettare le proprie possibilità di azione già nella percezione della realtà fisica in cui vivono<sup>21</sup>.

Per molto tempo percezione e azione sono state considerate da filosofi e scienziati cognitivi processi separati e periferici, nonché privi di qualsiasi valore cognitivo intrinseco<sup>22</sup>. Le indagini sperimentali che più hanno contribuito alla revisione di questa concezione riguardano la scoperta dei neuroni specchio, vale a dire quella specifica classe di cellule nervose la cui peculiarità consiste nel fatto che rispondono selettivamente a determinate azioni e ciò avviene sia quando un individuo compie l'azione sia quando osserva passivamente un altro eseguire lo stesso atto<sup>23</sup>. A questo proposito, Rizzolatti e Sinigaglia sostengono che questi neuroni sono alla base di un sistema interpretativo in grado di distinguere l'“agire” dal semplice “movimento”<sup>24</sup>.

Da questo punto di vista il sistema motorio può essere considerato un centro di elaborazione coinvolto nella produzione e nel riconoscimento di “atti” in senso proprio. A questa rivalutazione del sistema motorio, fa da cornice una reinterpretazione delle capacità percettive: contro le ipotesi contemplative della percezione, viene ripresa l'idea secondo cui percepire significa innanzitutto individuare le caratteristiche degli oggetti che fanno da “appigli” alle possibili azioni su di essi. In questa prospettiva, più che per le sue *proprietà geometriche*, un oggetto è riconosciuto per le *opportunità pratiche* che offre all'organismo che lo percepisce<sup>25</sup>. Fare appello a una concezione della percezione di questo tipo è un modo per sostenere che il riconoscimento degli oggetti è affidato a una “rappresentazione pragmatica”, prima che a una “rappresentazione semantica della realtà”. Una descrizione simile spinge anche ad ipotizzare il primato della pragmatica sulla semantica: senza il riconoscimento pragmatico degli oggetti, quello semantico non potrebbe mai avere luogo<sup>26</sup>.

Lo stesso Hauser rivolge un certo interesse alla scoperta dei neuroni specchio ponendo questo dispositivo neurale alla base dei processi di simulazione e riconoscendogli un ruolo chiave anche nella produzione dei giudizi morali. Tuttavia, ancora una volta lo schema interpretativo entro cui inquadra il meccanismo specchio solleva alcune perplessità. Hauser infatti parla di «computazioni [...] essenziali per la nostra facoltà morale»<sup>27</sup>, le quali spiegherebbero in che modo l'hardware cerebrale implementa il software mentale della simulazione.

21 Cfr. M. Jeannerod, *Motor Cognition: What Actions Tell to the Self*, Oxford University Press, Oxford 2006.

22 Questa visione è stata paragonata ad un sandwich: percezione e azione sarebbero le due fette di pane separate e dipendenti l'una dall'altra, mentre la farcitura sarebbero le facoltà cognitive centrali. Questa metafora, da un lato, mette bene in luce la rigida distinzione tra i vari livelli coinvolti nei processi di informazione sensoriale che sono scanditi da un processo lineare e unidirezionale; dall'altro, evidenzia il ruolo preminente riconosciuto ai processi cognitivi (la parte più sostanziosa del panino) rispetto a quelli sensoriali e a quelli motori (le fette di pane) (Cfr. S. Hurley, *Perception and Action*, 2001, in «*Sinthese*», 129, pp. 3-40).

23 Cfr. G. Rizzolatti et al., *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, 1996, in «*Cog. Brain Res*», 3, pp. 131-141.

24 Cfr. G. Rizzolatti / C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

25 Ivi, p. 35.

26 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, cit., p. 91.

27 M.D. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, cit., pp. 223-224.

In questo modo, Hauser abbraccia una teoria della mente in linea con il computazionalismo classico<sup>28</sup> proponendo una spiegazione che si trova a fare i conti con le restrizioni impostagli dal “principio di formalità”, vale a dire dall’idea che gli esseri umani siano sensibili unicamente alle proprietà non semantiche delle rappresentazioni<sup>29</sup>. Senza entrare nel merito del dibattito sulla questione di quanto un modello simile di architettura cognitiva sia in grado di descrivere realmente gli scambi comunicativi, vale la pena sottolineare il fatto che le spiegazioni computazionali forniscono una concezione del linguaggio totalmente *disancorata* dalla realtà. Questi modelli, infatti, che si attengono al principio di formalità spiegano i processi mentali come elaborazione di simboli implementati nel cervello, gestendo le relazioni tra simboli senza occuparsi del rapporto tra questi e la realtà extralinguistica. Questa posizione è problematica in quanto nel nostro caso depotenzia, se non tralascia del tutto, la portata dei neuroni specchio a livello della cognizione sociale<sup>30</sup>.

Ora, se per lungo tempo il modello prevalente in scienza cognitiva è stato quello del computazionalismo classico, ciò è avvenuto perché era considerato una spiegazione plausibile del funzionamento dei processi mentali. Oggi la plausibilità cognitiva deve certamente continuare ad essere una guida per i modelli interpretativi, ma a fronte della disponibilità di architetture cognitive non più vincolate al principio di formalità, diventa possibile prendere in considerazione alcuni aspetti dei processi mentali troppo spesso esclusi dall’indagine. In particolare, assumere un modello incarnato e radicato della cognizione significa enfatizzare le motivazioni pratiche degli individui che si muovono in un preciso contesto spazio-temporale. Una volta abbandonate quindi le restrizioni imposte dai modelli formali, a vantaggio di modelli della mente fondati sulle attività concrete di radicamento dell’organismo nel mondo, diventa possibile ripensare alcune questioni che nella prospettiva classica restavano fuori dalla portata dell’indagine empirica: l’etica è uno di questi temi. In particolare la concezione incarnata della cognizione offre una nuova cornice di riferimento entro cui pensare l’agire etico.

### 3. Conclusioni

La posizione di Ferretti si inserisce in quella che ritiene l’unica strada da percorrere per fornire una descrizione soddisfacente del linguaggio: la prospettiva naturalistica. Il naturalismo filosofico si fonda sull’idea di base per cui la riflessione filosofica debba fondarsi su un resoconto empiricamente informato degli esseri umani e della realtà in cui vivono. In quest’ordine di idee le scienze biologiche occuperanno un posto privilegiato nell’aiutarci

28 Cfr. J. Fodor, *The modularity of mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1983, tr. it. *La mente modulare*, il Mulino, Bologna 1988.

29 Questa descrizione pone dei problemi dal momento in cui vi sono evidenze comportamentali e introspettive per cui i processi cognitivi degli esseri umani sono dipendenti dal significato. Una confutazione famosa è quella proposta da Searle ricorrendo all’immagine della “stanza cinese” (J. Searle, *Minds, Brains and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 1980, n. 3, pp. 417-424).

30 Oltre a ciò sono presenti echi cartesiani nella constatazione di Hauser che «curiosamente» il meccanismo specchio non è unico degli esseri umani, confermando ancora una volta l’assunto di base che pone un salto netto tra le strutture cognitive umane e quelle degli altri animali.

a rispondere alle domande teoriche circa l'origine e la natura, ad esempio, del linguaggio e della moralità. La costituzione biologica degli esseri umani, infatti, pur non essendo un universale immutabile, rappresenta indubbiamente una delle condizioni più stabili di questi. Ciò tuttavia non implica che la biologia debba necessariamente essere la nostra fonte esclusiva di conoscenza; al contrario, anche l'antropologia, la storia, le arti possono dirci molto sulle forme di vita e di esperienza elaborate dagli esseri umani in diversi tempi e luoghi. Ad essere aperta non è, quindi, la questione se sia o meno opportuna la presenza delle conoscenze empiriche nell'elaborazione teorica, bensì quali debbano essere i caratteri, i contenuti e gli usi che di queste vengono fatti<sup>31</sup>. Accanto a ciò, qualsiasi descrizione degli esseri umani che voglia essere naturalizzata e secolarizzata non può prescindere dalla teoria di Darwin, ossia dall'idea che quei tratti posseduti dagli animali umani non sono apparsi dal nulla ma sono il risultato progressivo dei meccanismi dell'evoluzione per selezione naturale.

L'esigenza da soddisfare sarà pertanto quella di proporre un modello interpretativo che dia conto dell'origine e del funzionamento del linguaggio avendo come scopo prioritario la compatibilità con la teoria dell'evoluzione. – in questo senso che Ferretti prova a mostrare che le capacità verbali possono essere interpretate come una forma di adattamento biologico dovuto alla selezione naturale<sup>32</sup>.

Diversamente da Pinker, però, Ferretti abbraccia l'ipotesi che l'origine del linguaggio trovi spiegazione nella cooptazione per nuovi scopi funzionali (la comunicazione) di dispositivi cognitivi nati per altre finalità. Affermare un'idea del genere significa far riferimento alla teoria dell'*exaptation*<sup>33</sup>, l'ipotesi per cui le strutture che attualmente svolgono una certa funzione non sono state plasmate dalla selezione naturale per quella funzione. Questo significa che se le capacità verbali sfruttano strutture di elaborazione selezionate per altri scopi, il linguaggio non è propriamente un adattamento biologico specifico. Ora sostenere che la comunicazione verbale nasca sfruttando dispositivi nati per altri scopi non implica, di per sé, l'idea che la facoltà del linguaggio non possa essere considerata una forma di adattamento biologico. Si tratta bensì di un "adattamento secondario", vale a dire che strutture nate originariamente per funzioni diverse da quelle attuali possono col tempo essere selezionate per svolgere la funzione corrente. A questo proposito Ferretti parla di una coevoluzione tra linguaggio e cervello, secondo cui il linguaggio ha certamente origine da specifici meccanismi cognitivi ma una volta che un codice espressivo prende forma, modificando l'ambiente, agisce a sua volta e selettivamente sui meccanismi cognitivi rendendoli adattamenti specifici al linguaggio. Così è possibile sostenere l'ipotesi del linguaggio come una forma di adattamento biologico senza aderire alla grammatica universale.

Cosa accadrebbe se ripensassimo anche la morale come una forma di adattamento biologico secondario<sup>34</sup>? Indubbiamente la vita morale non sarebbe possibile senza alcune capacità di base (ad esempio la porosità alla sofferenza altrui); d'altro canto, se adottiamo una

31 Per una rassegna delle varie posizioni naturaliste si veda M. De Caro / D. Macarthur (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, cit.

32 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, cit., cap. 2.

33 Cfr. S.J. Gould/E.S. Vrba, *Exaptation: a missing term in the science of form*, 1982, in «Paleobiology», 8, pp. 4-15.

34 In particolare Telmo Pievani ha preso in considerazione e sviluppato questa ipotesi (T. Pievani, *Biologia dell'altruismo*, in «Micromega», Almanacco della Scienza ottobre 2010, pp. 45-63).

prospettiva evolucionistica, le capacità che contraddistinguono gli esseri umani sono tratti che non si manifestano improvvisamente, ma si realizzano attraverso un processo storico che porta all'affermazione di determinate caratteristiche anatomiche e al contempo di loro specifici usi. Pertanto le capacità che gli esseri umani possiedono non sono sempre state quelle che oggi conosciamo. Questo ha conseguenze importanti nel nostro modo di considerare la moralità, dal momento che i comportamenti e le relazioni che consideriamo "moralì" discendono da comportamenti più antichi e più elementari posseduti dall'*Homo sapiens* e dai suoi predecessori. Non solo, ma tali atteggiamenti per essere stati selezionati e preservati devono anche aver costituito un vantaggio per la sopravvivenza di chi li possedeva. Ecco che la stessa morale diventa un fenomeno *storico* che si innesta, a sua volta, sulla storia della natura umana.

Alla luce di ciò, possiamo a maggior ragione comprendere i limiti della grammatica morale di Hauser, la quale è riconducibile ad un calcolatore che opera attraverso quei codici mentali che gli sono stati iscritti. Così facendo, infatti, Hauser ripropone la dicotomia tra mente e mondo, facendo della morale un fenomeno prevalentemente mentale e tralasciandone sia la dimensione spaziale che temporale, in quanto mette in secondo piano da un lato l'interazione con l'ambiente e dall'altro la sua storia evolutiva. In questo senso, per quanto riguarda l'interazione con l'ambiente, nell'argomentazione di Hauser è presente una chiara dissimmetria tra stimolo esterno e risposta interna. Prima infatti il bambino possiede quei principi universali, privi di contenuto e inconsapevolmente operativi, necessari per acquisire qualsiasi sistema morale; in un secondo momento, l'ambiente interviene fornendo gli input necessari all'acquisizione di un sistema morale specifico. In questo modo l'output è molto più ricco dell'input per il fatto che anche da un'esperienza ambientale relativamente povera, il bambino può ricavare i raffinati principi alla base della grammatica universale. Per quanto riguarda invece la storia evolutiva della morale – come è già stato sostenuto – Hauser incorre principalmente in un errore di metodo aderendo prima ad uno specifico modello, per altro fortemente astratto e arbitrario, e tentando successivamente di legittimarlo sul piano evolutivo. Tanto più, infatti, che una funzione corrente non necessariamente coincide con quello storica, questo modo di procedere rischia di rivelarsi errato.

Da queste considerazioni deriva l'esigenza di interrogarsi sull'origine della morale intraprendendone innanzitutto una genealogia storica. A questo punto però è necessaria un'osservazione ulteriore dovuta al fatto che, rispetto al linguaggio, una ricostruzione genealogica della morale costituisce una questione più delicata. – infatti opportuno precisare che nel proporre una spiegazione genealogica della morale, non si vuole suggerire che sapere come sia nata la moralità equivale a risolvere i nostri dilemmi etici; e neppure che i meccanismi che hanno prodotto la moralità umana, coincidano con il bene morale<sup>35</sup>. Ma allora qual è il vantaggio di questo tipo di indagine? Occorre certamente tenere distinto il piano della ricostruzione genealogica della nostra capacità di esprimere giudizi etici dalla riflessione normativa su quali siano i giudizi corretti. Tuttavia proprio questa confusione è stata spesso al centro delle etiche tradizionali, le quali hanno derivato da una concezione specifica dell'origine

35 Il problema che si pone è quello classico della fallacia naturalistica, vale a dire confondere piano descrittivo e quello normativo derivando le prescrizioni dalle descrizioni.

della morale conclusioni su ciò che si deve ritenere moralmente legittimo<sup>36</sup>. Proprio qui si colloca l'interesse di un'operazione che rende conto della genesi della moralità in un quadro alternativo, un quadro che mette da parte spiegazioni extranaturali o metafisiche. Si tratta in sostanza di ricondurre l'indagine sulla morale – come quella sul linguaggio – in quel mondo indagato dalle scienze empiriche e dall'esperienza sensibile comune agli esseri umani.

La stessa idea di natura umana, per quanto problematica e talvolta fuorviante, è in un certo senso inevitabile. Che si tratti di morale, di linguaggio o di altri campi di ricerca, se vogliamo rendere conto delle diverse attività umane dobbiamo avere a monte – più o meno consapevolmente – una teoria di come gli esseri umani siano fatti e di come “funzionino”. Come si è cercato di sostenere precedentemente, occorre innanzitutto evitare errori metodologici: anziché partire da “ciò che ci dovrebbe essere”, rischiando di fare della propria riflessione filosofica una ideologia astratta, sarà necessario partire *dal basso* ossia da “ciò che c'è”. Questa osservazione è del resto in linea con l'intuizione, oggi di grande attualità, che la selezione non agisca come un ingegnere che ottimizza i suoi modelli, ma più spesso come un artigiano che rimaneggia a seconda delle circostanze il materiale a disposizione<sup>37</sup>.

Che la nostra vita morale dipenda da come gli esseri umani si siano evoluti e che sia strettamente connessa alla nostra «attrezzatura biologica»<sup>38</sup> è un fatto. Ammettere ciò vuol dire riconoscere che «l'etica si deve nutrire di senso di realtà, non di miti o pregiudizi moralistici»<sup>39</sup>. Negarlo significa richiamarsi a spiegazioni non empiriche e collocarsi al di fuori del quadro del naturalismo. Questa strategia rischia di rivelarsi estremamente pericolosa per la riflessione filosofica, condannandola ad essere semplicemente un discorso di risentimento verso il disincanto del mondo prodotto dallo sviluppo della scienza.

---

36 E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

37 Cfr. T. Pievani, *Tra Darwin e Chomsky*, in «il Manifesto», 28 luglio 2007.

38 S. Pollo, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008, p.114.

39 L. Boella, *La morale e la natura*, in a cura di A. Lavazza/G. Sartori, *Neuroetica*, il Mulino, Bologna 2011, p. 91.

# **I** *mmagini e Filosofia*

*A cura di Daniella Iannotta*

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.*

**- Daniela Angelucci**

*Dal caos al caosmo attraverso l'arte*

# **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



---

Daniela Angelucci

## DAL CAOS AL CAOSMO ATTRAVERSO L'ARTE

*Chiediamo soltanto un po'  
di ordine per proteggerci  
dal caos.*

Gilles Deleuze

I - Se pensare il caos significa anche pensare il cosmo, la natura, l'universo intero, chiedersi come affrontare le conseguenze dell'esistenza del caos e quali siano le possibilità e i modi di arginarlo vuole dire in primo luogo porre la domanda diretta su che cosa sia la filosofia. Ed è proprio questo che fa Gilles Deleuze quando, nel 1991, dopo un intero percorso filosofico in cui il caos come luogo di un divenire continuo riaffiora costantemente sotto varie spoglie – virtualità, differenza, serie divergenti<sup>1</sup> –, scrive insieme a Félix Guattari il libro intitolato, appunto, *Che cos'è la filosofia?* Questo testo, all'interno del quale appare una folla paradossale di concetti e personaggi descritti nella più totale libertà, quasi a fare da contraltare al tono manualistico del titolo, tematizza direttamente la questione del caos come campo virtuale, uno stato non informale né confuso ma caratterizzato dal continuo movimento e dalla fugacità, come si legge nella parte centrale del testo:

caos non indica tanto il disordine, quanto la velocità infinita con cui si dissipa qualunque forma che vi si profili. È un vuoto che non è un niente, ma un virtuale che contiene tutte le particelle possibili e richiama tutte le forme possibili, che spuntano per sparire immediatamente, senza consistenza né referenza<sup>2</sup>.

La possibilità di intraprendere il percorso cui il libro aspira – ovvero presentare la filosofia come pratica che è in grado di affrontare il caos, senza tuttavia rinunciarvi completamente – sembra offerta agli autori dalla compresenza di due prerogative che a prima vista appaiono tuttavia stranamente opposte: la vecchiaia e l'ingenuità. Alla vecchiaia gli autori fanno cenno nella citatissima introduzione al libro, come stato di grazia che concede l'opportunità, finalmente, di domande concrete, sobrie, pazienti – non più troppo oblique, né troppo frenetiche o astratte – e di risposte sovranamente libere e quindi puramente necessarie. Così,

- 
- 1 Le opere di Deleuze cui si fa riferimento sono: *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968, tr. it. *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971; *Logique du sens*, Minuit, Paris 1968, tr. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975; *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, tr. it. *Mille piani*, Castelvecchi, Roma 2003; *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988, tr. it. *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.
  - 2 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*(1991), Einaudi, Torino 2002, p. 112.

## I Immagini e filosofia

la vecchiaia ha reso possibile un'opera sul superamento dei limiti delle facoltà dell'animo come la «sfrenata» *Critica della facoltà di giudizio*, o un film folle come *Io e il vento*, diretto e interpretato dal novantenne Joris Ivens nel 1988, un anno prima della sua morte, così come tutti gli esperimenti artistici e di pensiero che si impongono nel momento in cui con saggezza si rinuncia allo stile, in cui è ormai tardi e davvero «non c'è più niente altro da chiedere».

L'ingenuità di un approccio diretto e apertamente speculativo, al di là di ogni presunzione e di ogni modestia, è lo stesso Deleuze a riconoscerla come propria specifica qualità in una intervista raccolta in *Pourparlers*, ed anche in questo caso si tratta di una caratteristica direttamente collegata alla possibilità di intraprendere senza troppi indugi la filosofia come pratica:

ero il più ingenuo tra i filosofi della nostra generazione. [...] Non il migliore, ma il più ingenuo, una specie di arte grezza, per così dire; non il più profondo, ma il più innocente (quello con meno sensi di colpa per il fatto di “fare filosofia”)<sup>3</sup>.

Terzo elemento, che si aggiunge alla vecchiaia e all'ingenuità in questa descrizione dello stato più adatto al pensiero, in questa lista delle condizioni di possibilità per il pensiero stesso, è quello dell'amicizia, amicizia tra i due autori del libro e amicizia per i concetti, caratterizzata dalla fiducia, dalla confidenza ma anche da una certa dose di rivalità che si instaura solo tra uomini alla pari e liberi.

A partire da questi ingredienti, la risposta alla domanda sulla natura e il compito della filosofia rimane paradossalmente sempre la stessa, quella che Deleuze ha dato in altre sue opere, e che tuttavia ora si arricchisce attraverso nuove immagini (e soprattutto tramite il paragone, che vedremo più avanti, con la scienza e l'arte): la filosofia è creazione di concetti. Questa posizione presuppone naturalmente un'idea della pratica filosofica molto diversa da quella predominante nella storia del pensiero occidentale: la filosofia non è contemplazione o riflessione, non è comunicazione o discussione, ma è l'attività di rispondere alle domande urgenti, quelle che con cui ci scontriamo e che ci incalzano, con delle idee che non sono lì già pronte, ma che occorre creare. Ecco le parole semplici e dirette utilizzate da Deleuze durante una conferenza tenuta nel 1987 agli studenti, aspiranti registi, della FEMIS (École nationale supérieure des métiers de l'image et du son) di Parigi:

La filosofia non è fatta per riflettere su qualunque cosa. Se trattiamo la filosofia come la potenza di “riflettere su”, sembra che le concediamo molto e invece le togliamo tutto. Perché nessuno ha bisogno della filosofia per riflettere. [...] Se la filosofia esiste, è perché ha il suo contenuto proprio<sup>4</sup>.

E ancora:

È molto semplice: la filosofia è una disciplina che crea e inventa come le altre. Crea o inventa concetti. E i concetti non esistono già belli e fatti in una specie di cielo dove aspettano che il filosofo li afferri. I concetti bisogna fabbricarli. Certo non si fabbricano così. [...] Ci vuole una necessità, in filosofia come altrove, altrimenti non c'è proprio niente. Uno che crea non lavora per il suo piacere. Uno che crea fa solo ciò di cui ha assolutamente bisogno<sup>5</sup>.

3 G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, p. 122, traduzione mia.

4 G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2010, p. 10.

5 *Ibidem*.

Si tratta dunque di pensare a una pratica concettuale che non ha a che fare con il vero e il falso e non è per nulla astratta, ma anzi molto concreta: propriamente una fabbricazione di concetti che possano aprire uno spazio di problemi.

In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari si propongono allora – non rinunciando all'ingenuità di un approccio diretto, ma arricchito ora dalle acquisizioni della vecchiaia, anzi dalle sue rinunce – di definire nel capitolo di apertura del libro il contenuto specifico della filosofia, ovvero il concetto: è un tutto frammentario, è composto da elementi eterogenei che si uniscono tuttavia in maniera inscindibile, è una sorta di punto di condensazione delle proprie componenti. Ancora, il concetto è compresente a tutte le sue variabili, mai molto distante da esse e tuttavia non coincidente, si realizza nelle cose, ma non è uno stato di cose, quanto, piuttosto, un "ritornello". Infine, esso non è discorsivo, non è una proposizione, né un concatenamento di proposizioni, ma un evento. «Il concetto si definisce tramite l'inseparabilità di un numero finito di componenti eterogenee percorse da un punto in sorvolo assoluto», e a partire da esso il filosofo può lavorare ad una sempre nuova invenzione, poiché egli «non smette di rimaneggiare i concetti, di cambiarli; per far questo basta talvolta un dettaglio che si ingrandisca e produca una nuova condensazione, aggiunga o sottragga delle componenti»<sup>6</sup>. E questo rimaneggiamento, questo manipolare e ricomporre è, propriamente, la storia della filosofia: un concetto, infatti, è migliore del precedente, di quello a cui si ispira, quando il suo rimaneggiamento produce nuove risonanze, variazioni inedite sul tema, ma in fondo allo stesso modo in cui faceva il precedente nel contesto di pensiero in cui è stato inventato. Per questo motivo è possibile considerarsi, ancora oggi e a buon diritto, platonici o kantiani, quando si crede necessario riattivare i concetti dei filosofi della tradizione entro un nuovo ambito di problemi, ispirarsi ad essi e usarli per proporre una diversa condensazione di elementi. E per questo si può raccontare la storia, anzi il divenire, della filosofia non tanto come successione di sistemi quanto come coesistenza di piani.

Creando i concetti – queste unità frammentarie che appartengono di diritto alla pratica filosofica e solo ad essa – la filosofia instaura contemporaneamente, infatti, anche un piano, che non si configura come la somma di tutti i concetti, ricomposti magari a costituire una sorta di puzzle, ma come il loro orizzonte, il campo che da essi viene popolato. Tale campo composto da linee di fuga e da movimenti continui, che garantisce il raccordo tra i concetti e la loro perenne connessione, è ciò che Deleuze anche altrove chiama «piano di immanenza». Lo sforzo di circoscrivere questa figura del pensiero traspare nella pagine che gli vengono dedicate, ricche soprattutto di definizioni *ex negativo*: non si tratta di un metodo, né di un insieme di conoscenze sul funzionamento del cervello, non si tratta dell'opinione che si ha del pensiero, né di una specie di concetto di tutti i concetti. Il piano di immanenza è piuttosto «l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero»<sup>7</sup>. Ed è un'immagine costituita da un movimento infinito e dalla orizzontalità, da un divenire superficiale che non implica alcuna trascendenza. Ma procediamo con ordine, perché è descrivendo il piano di immanenza che Deleuze può affrontare anche il tema, che tuttavia per certi versi rimane impensabile, del caos.

6 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 11-12.

7 Ivi, p. 27.

## I Immagini e filosofia

Il piano di immanenza è come un taglio del caos e agisce come un setaccio. Il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazioni quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono. [...] Il caos non è uno stato inerte o stazionario, non è un miscuglio casuale. Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza. Il problema della filosofia è di acquisire una consistenza, senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso<sup>8</sup>.

Se il caos è una virtualità definita non tanto dalla confusione quanto da una fugacità che non permette rapporti tra determinazioni, poiché, semplicemente, nel momento in cui appare un qualsiasi aspetto determinato un altro è già svanito, la filosofia ha il compito di dare consistenza a queste determinazioni senza trasformarle in qualcosa di totalmente diverso, senza attualizzarle, senza rinunciare alla virtualità e all'infinito. Fendere il caos, «passarlo al setaccio», significa appunto instaurare un piano di immanenza, attraverso la creazione di concetti.

Tale operazione, compiuta per la prima volta nella Grecia classica con il taglio sul caos attuato dal piano del logos, non prevede la costruzione di un ordine trascendente, né la trasformazione del concetto in un universale. Un compito quasi inattuabile, quello di rimanere nell'immanenza della superficie e del divenire, poiché, «appena si arresta il movimento dell'infinito, la trascendenza scende e ne approfitta per risorgere, per rimbalzare e fare capolino»<sup>9</sup>. Parrebbe, in fondo, che il pensiero non riesca in alcun modo a pensare l'immanenza in sé, ma che debba sempre immaginarla come immanenza rispetto a qualcosa, reintroducendo così, fatalmente, un pensiero dal movimento verticale. Sembra insomma, in termini ancora più semplici, che si imponga un *aut aut*: o la trascendenza o il puro caos impensabile. È in fondo una lotta perenne quella del pensiero che voglia rifiutare un ordine trascendente, e la domanda se sia possibile non soccombere al caos si trasforma nella questione se possa esistere un «piano migliore», in grado di pensare una immanenza pura che non mimi più nulla di trascendente. Secondo gli autori, soltanto Spinoza ha saputo assolvere alla perfezione questo compito, allestendo «lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto». Questa «intimità del fuori», che richiama esplicitamente il pensiero di Michel Foucault e di Maurice Blanchot, propone alla filosofia un compito in apparenza più modesto, in realtà quasi sovrumano, che può infine essere espresso così: «non tanto pensare il piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là»<sup>10</sup>.

II - Tra i modi in cui il pensiero affronta il caos, intraprendendo questo cammino impossibile, non viene annoverato soltanto quello della filosofia, ma anche le modalità proprie della scienza e dell'arte. Se il contenuto specifico della filosofia è il concetto, quello della scienza la funzione e quello dell'arte la produzione di aggregati sensibili, queste tre forme del pensiero e della creatività – sebbene, appunto, ognuna con i propri mezzi e mirando a differenti risultati – sono accomunate dalla spinta a fronteggiare il caos, tracciando dei piani, tagliandolo, «passandolo al setaccio», estraendo delle entità determinate dalla variabilità caotica.

Questa vicinanza, argomentata e descritta nella parte centrale di *Che cos'è la filosofia?*,

8 Ivi, p. 33.

9 Ivi, p. 37.

10 Ivi, p. 48.

era già stata tematizzata da Deleuze in modo radicale nella già citata conferenza sulla creatività tenuta, non a caso, al cospetto degli studenti della scuola di cinema (produttori di immagini che hanno la inaspettata e sorprendente capacità, aveva detto Deleuze qualche anno prima, in *Immagine-tempo*, di mostrare la vita del pensiero). La relazione tra la filosofia, che fabbrica concetti, la scienza, che inventa funzioni, e l'arte, che produce aggregati sensibili, viene descritta durante la conferenza come un rapporto di mutua risonanza, non perché l'una rifletta sull'altra, prendendola come proprio oggetto, ma per ragioni intrinseche, come se si trattasse di tre linee melodiche che non smettono di interferire reciprocamente. Affinità non significa però una fusione indiscriminata delle forme del pensiero, che non tenga conto, per esempio, dei differenti mezzi espressivi e delle diverse possibilità, poiché le medesime scosse scatenate dall'urgenza della domanda avvengono su terreni diversi. Dichiara Deleuze confrontandosi con i registi della scuola parigina:

[...] da una parte, tutti sanno che avere un'idea è un evento che accade raramente, è una specie di festa, abbastanza rara. E poi d'altra parte, avere un'idea non è qualcosa di generale. Non si ha un'idea in generale. Un'idea – proprio come colui che ha l'idea – è già consacrata a questo o a quell'ambito. Può essere un'idea in pittura, in narrativa, in filosofia, oppure in scienza. Ed evidentemente non è la stessa persona che può avere tutto questo. Le idee bisogna considerarle dei potenziali già impegnati in questo o in quel modo di espressione e inseparabili dal modo d'espressione<sup>11</sup>.

Quando avviene l'incontro tra queste attività convergenti e risonanti, esso avviene perché ci si accorge che tutte devono risolvere, con i propri specifici strumenti e per proprio conto, lo stesso problema. Ma al di là dei problemi specifici, dei contenuti e delle tonalità particolari di un pensiero, di una poetica, o di una teoria, la questione fondamentale che queste diverse forme del pensiero affrontano grazie alle loro possibilità creative è quella al centro del testo del 1991, e cioè la lotta (irrinunciabile ma, si potrebbe dire, già persa in partenza) con il caos. Se la virtualità pura del caos richiede, richiama un lavoro che la dissolva, la attualizzi o le dia consistenza, essa si caratterizza sempre di più nel corso del libro come una risorsa vitale per la filosofia, una dimensione non-filosofica che è tuttavia richiesta, necessaria al pensiero.

Quali sono allora le differenze nel modo di affrontare questa dimensione incombente e necessaria? La filosofia, come abbiamo visto, passando al vaglio la virtualità del caos, instaura un piano e propone dei concetti che danno consistenza a ciò che era indeterminato senza abbandonare però il livello della virtualità, senza rinunciare al divenire infinito. La scienza invece attualizza la materia, la rallenta operando sul caos con una «sorta di fermo-immagine»:

i concetti filosofici hanno per consistenza degli eventi, mentre le funzioni scientifiche hanno per referenza degli stati di cose [...] la filosofia non cessa di estrarre dallo stato di cose un evento consistente, una sorta di sorriso senza gatto, mentre la scienza non cessa, attraverso le funzioni, di attualizzare l'evento in uno stato di cose<sup>12</sup>.

Da questa fondamentale differenza, si diparte poi una serie di altre distinzioni che vanno a comporre un ritratto del lavoro scientifico – in grado di far fronte al caos collocando le varia-

11 G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 9.

12 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 121.

## I *immagini e filosofia*

bili in un sistema di coordinate – dettagliato e colmo di ammirazione. È il rallentamento che permette alla scienza – che vuole «afferrare e addomesticare una parte di ciò che la minaccia, il segreto del caos alle sue spalle, la pressione del virtuale»<sup>13</sup> – di penetrare la materia, di renderla attuale e di spiegarla attraverso proposizioni. Il concetto si differenzia quindi dalla funzione scientifica in quanto non può che rimanere vago e sfumato, non perché in assoluto senza contorni, quanto perché, sempre in movimento, si presenta come un'entità dai confini perennemente variabili: le entità estratte dalla virtualità del caos grazie alla pratica filosofica e concettuale, pur ottenendo una loro propria consistenza, non si attualizzano mai completamente in stati di cose, ma rimangono incorporee e soprattutto sul piano del divenire. D'altra parte, quando i filosofi costruiscono un'immagine della scienza che si occupa solo del «già fatto», riservandosi in esclusiva l'incombenza del «da farsi», ne propongono un ritratto inefficace e caricaturale, poiché anch'essa affronta il divenire creando le sue funzioni. Il punto non è, insomma, quello di stabilire una gerarchia tra filosofia e scienza, si tratta piuttosto di mostrare l'aspetto creativo di entrambe e di rivendicare ad ognuna il compito suo proprio.

E l'arte? Come si colloca l'attività artistica rispetto alle altre forme di pensiero, e di fronte al tema del caos?

III - Caratteristica principale dell'arte è secondo Deleuze e Guattari quella di conservare, ovvero di creare un blocco di sensazioni che, divenendo immediatamente indipendente dal suo modello, dall'eventuale fruitore così come dall'artista, si sostiene da solo e si conserva in sé anche quando chi ha provato o prova tali sensazioni non esiste più. In altri termini, affermare l'autoposizione dell'opera d'arte, il suo sostenersi su di sé, significa per gli autori in primo luogo rifiutare l'idea dell'arte come esperienza dipendente da un soggetto. Il blocco di sensazioni che viene creato non è composto infatti di percezioni ed affezioni, ma di «percetti» e di «affetti», cioè sensazioni e sentimenti indipendenti, totalmente sganciati dal vissuto soggettivo. La questione della conservazione ha certamente a che fare con quella riguardante il materiale di cui è fatta l'opera, che ne costituisce la condizione di fatto, ma non è questo, però, che rende autosufficiente l'opera d'arte, quanto l'insieme di sensazioni che esso rende possibili.

Lo scopo dell'arte, attraverso il materiale, è di strappare il percetto alle percezioni di oggetto e agli stati di un soggetto percipiente, di strappare l'affetto alle affezioni come passaggio da uno stato a un altro. Estrarre un blocco di sensazioni, un puro essere di sensazione<sup>14</sup>.

Se le arti, la letteratura in particolare, hanno potuto convivere a lungo con un equivoco riguardo ai contenuti mostrati o narrati, come se si potesse trattare semplicemente di ricordi o di esperienze vissute, Deleuze e Guattari, attraverso l'invenzione dei percetti e degli affetti – stati percettivi e affettivi che sono divenuti esseri in sé, non più soggettivi e in questo senso non più umani – insistono giustamente nel difendere l'idea di un'arte come qualcosa che eccede sempre il vissuto o la memoria, che può vedere oltre e spesso scorgere qualcosa

13 Ivi, p. 152.

14 Ivi, p. 165.

di intollerabile. Tra l'autore e i suoi personaggi non c'è dunque un rapporto di conoscenza, di identificazione o di somiglianza, ma una strana vicinanza, quella che viene definita una zona di indiscernibilità, di indeterminazione, che non può essere spiegata se non attraverso il passaggio di sensazioni divenute autosufficienti. L'arte vive allora in queste zone di passaggio tra autore e personaggi, tra i personaggi e gli ambienti in cui vivono e tra i personaggi stessi:

Achab non imita Moby Dick [...]; non è imitazione o simpatia vissuta, e neanche identificazione immaginaria. Non è somiglianza anche se una somiglianza c'è [...]; si tratta piuttosto di un'estrema contiguità, in una stretta fra due sensazioni senza somiglianza, o al contrario nell'allontanamento di una luce che le capta entrambe in uno stesso riflesso<sup>15</sup>.

Se questa contiguità particolare caratterizza le figure estetiche come dei divenire (divenire-altro, divenire non-umano poiché sganciato dal soggetto), il divenire-altro dell'arte è ben diverso dal divenire assecondato dal concetto filosofico, nella sua capacità di dare consistenza alla virtualità del caos senza rinunciarvi, come pure è differente dall'operazione propria della scienza, che ferma il divenire trasformandolo in attuale. L'arte piuttosto incarna l'evento, lo coinvolge nella materia di espressione e lo incorpora nella sensibilità costruendo un'armatura, una cornice, un piano di composizione dove inserirlo. È necessaria, perché vi sia un'opera d'arte, una congiunzione che tenga insieme il blocco di sensazioni mantenendo però un'apertura verso il mondo:

è necessario un vasto piano di composizione che operi una sorta di *dequadratura* secondo delle linee di fuga, che passi attraverso il territorio solo per aprirlo sull'universo, che vada dalla casa-territorio alla città-cosmo<sup>16</sup>.

La composizione estetica non viene prima della sensazione, né dopo, piuttosto esse si configurano come complementari, poiché l'una può esistere soltanto in virtù dell'altra. Per dirla con termini deleziani spesso abusati: la sensazione composta di percetti e affetti, dunque slegata dalla soggettività, si «riterritorializza» in una composizione che la conduce però, con le aperture e le vie di fuga proprie dell'arte, in una «deterritorializzazione» di ordine superiore.

In questo senso, pur con il pudore di usare parole altisonanti, si può davvero dire che l'arte restituisce l'infinito nella finitezza, poiché, da una parte, non rinuncia alla variazione infinita, allo stesso modo in cui non vi rinuncia la filosofia instaurando un rapporto con il virtuale, ma, dall'altra, può concedersi una sosta nel finito, come in modo diverso fa la scienza, incarnando l'evento in una cosa, un'opera, una composizione.

Non si creda però che l'arte – scrivono i due autori – sia come una sintesi di scienza e filosofia, della via finita e di quella infinita. Le tre vie sono specifiche, tutte altrettanto dirette e si distinguono

15 Ivi, p. 172.

16 Ivi, p. 189. Il concetto di dequadratura, o disinquadratura (*décadra*), sottolineato con il corsivo dagli autori, è di provenienza cinematografica: lo inventa ed utilizza Pascal Bonitzer per descrivere l'inquadratura tipica del cinema moderno, non più autosufficiente e regolare, ma ripresa da un punto di vista spesso obliquo e paradossale, frammentato e aperto, che rinvia necessariamente alla scena precedente o successiva.

per la natura del piano e ciò che lo occupa. Pensare è pensare per concetti, oppure per funzioni, oppure per sensazioni, e ciascuno di questi pensieri non è migliore dell'altro, e nemmeno più pienamente, più completamente, più sinteticamente pensato<sup>17</sup>.

Le tre vie del pensiero sono modi diversi di instaurare quello che Deleuze e Guattari, riprendendo un termine coniato da James Joyce nel *Finnegans wake*, chiamano *caosmo*<sup>18</sup>, un ordine, un cosmo che tuttavia mantiene il contatto con la variazione infinita del caos: l'arte non attraversa il piano del virtuale e del divenire come fa la filosofia, che pure estrae dall'indifferenziato degli elementi consistenti, non instaura un piano di referenza in cui collocare le entità variabili dell'universo, come fa la scienza, ma permette un «salto» che conduce l'artista dal caos alla organizzazione della composizione estetica (pensiamo, nel dire «salto» ad alcune dichiarazioni di Picasso – «non cerco, trovo» – di Francis Bacon – «sono un medium del caso» – che descrivono l'incipit del loro lavoro artistico come un lancio di dadi, un gesto casuale in grado di trovare, intercettare qualcosa)<sup>19</sup>.

Eppure, se l'arte non è la forma di pensiero più diretta, né quella più sintetica, come gli autori tengono a ribadire a conclusione del testo, rappresenta la via più frequentata e percorribile per avvicinarsi al caos stesso, per sfiorare da vicino idee e sensazioni che solitamente si dileguano, senza però soccombervi, grazie al nuovo ordine, alla nuova concatenazione che si attua nell'incontro tra le cose e il pensiero.

L'arte non è il caos, ma una composizione del caos che dà la visione o sensazione, cosicché essa costituisce un caosmo, come dice Joyce, un caos composito – e non previsto o determinato<sup>20</sup>.

E in questa visione il caos non viene dissolto, ma incarnato e illuminato per un istante. Se quella contro il caos è una lotta, negli affetti e nei percetti, ovvero nei blocchi di sensazioni pure dell'opera d'arte, si può riconoscere certamente la maggiore affinità con il nemico.

---

17 Ivi, p. 200.

18 Questo termine sarà al centro di un libro di F. Guattari pubblicato nel 1992, *Caosmosi*, Costa & Nolan, Genova 1996.

19 Per il tema del caso nella creazione artistica, si rinvia a D. Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, cap. 10.

20 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 207.

# G iardino di B@bel

*A cura di Claudia Dovolich*

*Suggerimenti, questioni,  
interrogativi e riflessioni affidate  
a delle "prove di scrittura"  
di chi si incammina lungo i sentieri  
del pensiero filosofico.*

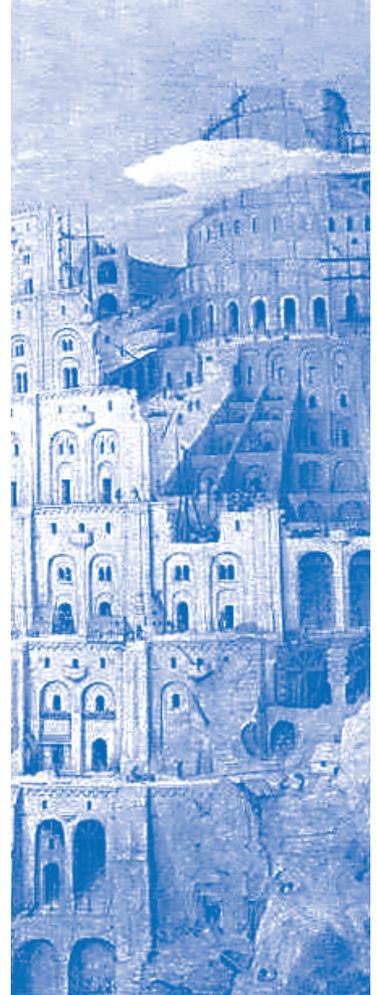
## **- Raffaele Pellegrino**

*La musica tra redenzione e inferno concetrazionario*

## **- Chiara Torrente**

*Essere, nulla e linguaggio  
Rudolf Carnap e Martin Heidegger*

# B @bel



Editoriale

Il tema di Babel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Raffaele Pellegrino

## LA MUSICA TRA REDENZIONE E INFERNO CONCENTRAZIONARIO

### 1. *Musica e redenzione*

Quando si parla di utopia o trascendenza nella musica il rischio è sempre quello di cadere in un'evasione onirica astratta dalla realtà, senza considerare la cifra dell'ulteriorità come concretamente legata alla materia musicale e al suo sviluppo storico-linguistico.

Di certo, l'universo musicale romantico, soprattutto dei decenni 1820-40, non poteva non accogliere con entusiasmo tutta la temperie di cromatismi e dissonanze che minavano la razionalità, la *clarté* e l'impulso unitario della forma-sonata del 1780-90<sup>1</sup>, dirigendosi verso quella lacerazione e quella inquietudine indispensabili per Hegel, il quale affermava: «Il vero concetto è, sì, unità in sé, ma non solo unità immediata, bensì essenzialmente unità in sé scissa, disgiunta in opposizioni»<sup>2</sup>.

La stessa temporalità musicale, generatrice di un proprio tempo, *ideale* nella lettura dell'opera di Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, vive nell'età romantica una *Zerrissenheit* (*scissione*) tra «l'universale, cioè l'idea, e il particolare, vale a dire il sensibile disperso nella frammentarietà della quotidianità a cui il soggetto si sente incatenato»<sup>3</sup>. Lo spirito romantico prende coscienza della sua dimensione finita per volgersi, attraverso una tensione temporale eternamente minata dall'insoddisfazione della propria condizione di contingenza, verso l'assoluto in forma di «*Sehnsucht* (*nostalgia*) di qualcosa che va al di là della propria inautenticità temporale, della propria situazione esistenziale»<sup>4</sup>.

Bloch stesso parla di nostalgia (naturalmente in altri termini), innestando proprio in essa il cominciamento della musica, intesa come richiamo verso ciò di cui si manca, e riportando il mito ovidiano di Pan e Siringa: Pan, figlio di Ermes si innamorò della ninfa Siringa. Quest'ultima, per sfuggire a Pan, scappò nei pressi di una palude fino alla sponda del fiume Ladone, dove, vedendosi raggiunta, invocò le Naiadi che la mutarono in canne palustri. Pan, nel momento in cui pensava di aver afferrato la ninfa, si trovò davanti ad un fascio di canne che, mosse da vento, mandavano un suono delicato. Allora il dio utilizzò le canne per costruire uno strumento musicale: la siringa. Il suono del cosiddetto flauto di Pan rappresenta la meta utopica, la presenza di qualcosa che è scomparso, l'intuizione di un mondo a misura del soggetto. Responsabile di tutto ciò è, dunque, il suono. Come intendere il suono, secondo

1 Di questo avviso è G. Pestelli, *L'età di Mozart e di Beethoven*, EDT, Torino 1991, pp. 120-121.

2 G.F.W. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Mercker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978, p. 1174.

3 C. Migliaccio, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 25.

4 *Ibidem*.

Bloch? Di sicuro la teoria pitagorico-kepleriana, di cui Schelling si fa portatore, è da rigettare: la musica sarebbe solo un numero, architettura cosmica. Bloch, invece, pensa il suono sotto l'aspetto di due dimensioni:

in relazione alla musica il suono viene considerato non come mezzo, ma come fenomeno; in relazione alla filosofia, invece, il suono viene visto come fondamento, sia in senso ontologico come substrato materiale dell'utopia, sia in senso esistenziale come vincolo essenziale alla pienezza del soggetto<sup>5</sup>.

Uomo e musica sono strettamente connessi, al contrario di ciò che sosteneva Schopenhauer, il senso del suono risiede «nel soggetto che vive, crea ed esperisce il suono»<sup>6</sup>. Alla nostalgia, «è direttamente connesso il tema della intrinseca moralità della musica, data anche dal suo carattere extraterritoriale». Il presente non è più già dal momento in cui lo affermiamo, il presente si dà solo come passato, ci sfugge, si colora di una patina notturna. Da qui ci accorgiamo che non si può percepire l'*hic et nunc* del reale nel momento in cui lo vivo, perché ciò che vivo diventa vissuto *in actu exercito*; allora l'attimo appena vissuto «lo attendo, mi raffiguro qualcosa che non c'è ancora. Se questo raffigurarsi è riferito al futuro genuino, allora ne nasce il pensiero utopico»<sup>7</sup>. Questo *sogno ad occhi aperti* si colloca nel *non-ancora* (*Noch-Nicht*) ed è veicolato proprio dal suono come «conoscenza che avviene nel futuro, nell'oltre confine non ancora giunto»<sup>8</sup>.

Anche in Benjamin emerge la dimensione fuggevole del tempo che si carica al tempo stesso di una funzione messianica: «Ma le cose passate diventano future. Con gli eventi il diario scrive la storia del nostro essere futuro. E quindi ci profetizza il nostro destino passato»<sup>9</sup>. La musica redime «un passato non vissuto in un futuro da compiere»<sup>10</sup>, supera il tempo e realizza nella redenzione ciò che nella notte era ancora legato all'illusorio e seducente *Schein*. Secondo Benjamin, nella figura dell'Otilia goethiana emerge con vigore proprio il momento dialettico «della sola apparenza che si sta spegnendo»<sup>11</sup>, perché superato «dalla musica, l'arte per eccellenza meno compromessa con l'apparenza»<sup>12</sup>. Redenzione e speranza sono i due momenti dialettici della musica che completano il processo triadico partito dalla negatività della colpa. E se, Goethe riduce la musica a una funzione di *sedazione* degli affanni perché troppo ancorato all'apparenza, Dante si fa carico della disperazione di Paolo e Francesca, dando senso all'accadere. La musica non ci fornisce un'immagine sonora del futuro che do-

5 S. Zacchini, *Chimica delle idee musicali: filosofia del suono e musica in Bloch*, in F. Abbri/E. Matassi (a cura di), «Quaderni interdisciplinari», 2000, 3, p. 76.

6 Ivi, p. 79.

7 Ivi, p. 82.

8 E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, a cura di F. Coppellotti/V. Bartolino, La Nuova Italia, Firenze 1991, p. 184.

9 W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, in *Metafisica della gioventù, Scritti 1910-1918*, a cura di I. Porena/A.M. Solmi/R. Solmi/A. Moscati, Einaudi, Torino 1962, p. 104.

10 E. Matassi, *Benjamin e la musica*, in F. Abbri/E. Matassi (a cura di), «Quaderni interdisciplinari», cit., p. 140.

11 Ivi, p. 146.

12 Ivi, p. 147.

vrebbe accadere, ma «ci invita a pensare la reale possibilità della possibilità stessa»<sup>13</sup>.

Una diversa idea di redenzione legata alla musica si trova anche in Pascoli, nel poemetto *Rossini*, quando la *parvoletta* innalza la *bestia* alla dimensione pura, onirica e profetica del fanciullo, nella reminiscenza neoplatonica della divina armonia cosmica, e in Fogazzaro, dove una redenzione di ascendenza cristiana ci permette di vivere in uno stato musicale perenne e mistico; il dolore morale de *Il dolore nell'arte* si configura come *momento artistico* necessario per guardare la nebbia inconscia dell'animo umano, quel fondo oscuro che cela una bellezza, una perfettibilità morale ancora imprigionata in una sublimazione latente verso la grandezza di cui l'uomo ha l'idea innata<sup>14</sup>.

E se la musica, l'arte, il Bello, si allontana dal Bene, cosa succede?

## 2. Il naufragio morale della musica

Gli studi di Gadamer su Platone sottolineano senza dubbio una simbiosi nel rapporto tra bello e bene: il bello è riportato a «quella vita buona che ha a che fare con l'educazione, la *paideia*, e si sottrae alla sfera dell'utile»<sup>15</sup>. Tuttavia, il filosofo tedesco, rileggendo il *Filebo*<sup>16</sup>, constata una fondamentale asimmetria tra i due poli che permette loro di dialogare secondo una fertile dinamica *anagogica* se è vero che «nella ricerca del bene ciò che si mostra non è l'indicibile, l'inafferrabile [...], ma è il bello, ossia quel soprasensibile che per sua natura si manifesta nel sensibile»<sup>17</sup>. Rispetto al bene, la bellezza è chiara, cioè è la più percepibile dai sensi<sup>18</sup>, ha forza attrattiva, conduce (*epagoghein*) al bene, «perché è nella sua natura ontologica mostrarsi, apparire, manifestarsi per ciò che è in se stesso»<sup>19</sup>.

Tuttavia, cosa cambia «quando si rivela infondato il pregiudizio che fa equivalere e corrispondere la Bellezza al Bene? Possiamo, dunque, fare definitivamente a meno “[d]ella bellezza come simbolo della moralità”, come recita il titolo del § 59 della kantiana *Critica del giudizio?*»<sup>20</sup>.

- 
- 13 G. Richter, *Bloch's dream, music traces*, in J. Hermand-G. Richter (a cura di) *Sound Figures of modernity. German music and philosophy*, The University of Wisconsin Press, Madison 2006, p. 146, tr. it. mia.
- 14 Imprescindibili a tal riguardo sono i lavori originali del giovane intellettuale e musicista A. Cazzato. Cfr. A. Cazzato, *La musica delle parole. Giovanni Pascoli*, Florestano Edizioni, Bari 2011, e A. Cazzato, *Musica, mistero e mito. Antonio Fogazzaro*, Florestano Edizioni, Bari 2011.
- 15 M. Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al "Filebo"*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 63.
- 16 Si vedano H.G. Gadamer, *Studi platonici*, Vol. I, Marietti, Genova 1983, pp. 278 e ss., e H.G. Gadamer, *Studi platonici*, Vol. II, Marietti, Genova 1984, pp. 118 e ss.
- 17 M. Failla, *Microscopia*, cit., p. 64.
- 18 Si veda H.G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, ed. it. a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 973 e ss.
- 19 M. Failla, *Microscopia*, cit., p. 67.
- 20 F.R. Recchia Luciani, *La bellezza e il male totalitario. La natura ambigua e dolente della produzione artistica e musicale a Terezín*, in J. Karas, *La musica a Terezín 1941-1945*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di F.R. Recchia Luciani/R. Pellegrino, il nuovo melangolo, Genova 2011, p. 35. Circa l'opera kantiana, si veda I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1992, § 59, pp. 172-175.

Si narra che un giorno Atena, per riprodurre il lamento lanciato dalle Gòrgoni quando Perseo decapitò la sorella Medusa, inventò uno strumento a fiato, l'*aulòs*, un flauto a doppia canna. Qualche tempo dopo, al termine di un banchetto degli dei, Atena prese il suo strumento ed iniziò a suonare per compiacere Zeus e gli altri invitati. Nonostante la gradevolezza della musica, Era e Afrodite scoppiarono a ridere, prendendosi gioco di lei. Offesa, la dea fuggì dall'Olimpo, fermandosi nei pressi di un lago; qui riprese a suonare lo strumento, ma, vedendo il suo volto riflesso nell'acqua, capì il motivo dell'ilarità delle due dee: soffiando nelle canne del flauto, infatti, il viso della dea si gonfiava, arrossava e deformava. Adirata, Atena gettò via lo strumento musicale maledicendo chiunque l'avesse raccolto. L'*aulòs* fu trovato e raccolto da Marsia, un satiro di origine frigia, abilissimo nel suonarlo. La fama acquisita era tale che un giorno il satiro osò lanciare una sfida ad Apollo, dio della musica, certo di poterlo battere. Il dio accettò e chiamò le Muse a giudicare la contesa. In un primo momento la giuria rimase molto colpita dalle melodie dell'*aulòs* di Marsia; Apollo quindi, temendo una sconfitta, iniziò a suonare la sua lira e a cantare contemporaneamente, sfidando il rivale a fare altrettanto: chiaramente, la natura stessa dello strumento a fiato del satiro non glielo avrebbe consentito, e così la vittoria fu assegnata al dio. Come punizione per aver osato sfidare un dio, Apollo sottopose Marsia ad una tortura atroce: legatolo ad un albero, lo scorticò vivo. Satiri, ninfe e fauni accorsero per piangere un'ultima volta il compagno, e dalle loro lacrime nacque un fiume che prese il suo nome<sup>21</sup>.

Francesca Recchia Luciani osserva che il processo che segna l'allontanamento della Bellezza dal Bene si avvia verso la metà del XVII secolo con la comparsa nella società europea della «figura dell'uomo di gusto»<sup>22</sup>. In età contemporanea il buon gusto, oltre a sostituirsi al bello, mostra inesorabilmente la «tendenza a pervertirsi nel suo opposto, esso è, in qualche modo, il principio stesso di ogni perversione e la sua apparizione nella coscienza sembra coincidere con l'inizio di un processo di rovesciamento di tutti i valori e di tutti i contenuti»<sup>23</sup>. La catastrofe assiologica derivante dalla dislessia perversa dell'estetica del buon gusto trova il suo apice nell'uso e nel consumo dell'arte nel totalitarismo nazista, in particolare nel fenomeno della musica nei lager. Come non ricordare le parole di Primo Levi quando descrive l'anomalia folle del sistema concentrazionario:

un esercito sfila al passo militare, in ordine chiuso, al suono di una banda: perciò ci dev'essere una banda anche nel Lager, e la sfilata deve essere una sfilata a regola d'arte [...], a suon di musica. Questo cerimoniale è talmente necessario, talmente ovvio, da prevalere addirittura sulla legislazione antiebraica del Terzo Reich: con sofisticeria paranoica, essa vietava alle orchestre ed ai musicisti ebrei di suonare spartiti di autori ariani, perché questi ne sarebbero stati contaminati. [...] Auschwitz era l'unico luogo tedesco in cui musicanti ebrei potessero, anzi dovessero, suonare musica ariana: necessità non ha legge<sup>24</sup>.

La musica era presente in numerosi campi di concentramento, compresi quelli di stermi-

21 Per maggiori approfondimenti si veda B. Leclercq-Neveu, *Marsyas, le martyr de l'aulos*, in «Métis», 1989, n. 4, pp. 251-268.

22 G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata 1994, p. 25, in F.R. Recchia Luciani, *La bellezza e il male totalitario*, cit., p. 36.

23 *Ibidem*.

24 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, p. 87.

nio (con camere a gas e crematori); dunque, in molti lager vi erano musicisti cui era concesso di suonare e tenere concerti, sebbene spesso le loro performance erano *obbligate* dalle SS per accompagnare i detenuti a lavoro, per far *svagare* le autorità del campo, per scandire torture ed esecuzioni o per denigrare gli artisti stessi; non sempre gli internati potevano assistere agli spettacoli, eccezion fatta per i *Prominenten*, cioè per i prigionieri che svolgevano mansioni specifiche per le autorità (compresi i musicisti), godendo, perciò, di alcuni *privilegi*.

È difficile, se non impossibile, fornire con sicurezza e in maniera esaustiva tutte le motivazioni che spinsero i musicisti (e gli artisti in genere) a esprimersi attraverso il loro talento: la paura o la certezza di morire (se avessero trasgredito un ordine), che poteva anche condurre a una immedesimazione con le figure del potere<sup>25</sup>, aveva un'importanza non indifferente; collegata a questa prima osservazione, si aggiunga l'incapacità di alcuni prigionieri di rendersi conto dell'universo in cui si trovavano; infine è innegabile come la pratica della musica fungesse da veicolo di unità spirituale, da *medicina* per il morale della comunità degli internati (e quindi speranza in un domani migliore) – questo terzo macro-aspetto, evidentemente, toccava anche i non musicisti<sup>26</sup> e valeva soprattutto per le rare performance “clandestine” nei vari Blocchi –, oltre a presentarsi come un'opportunità per molti professionisti di continuare le attività che svolgevano prima della deportazione.

Ma la musica salvava la vita ai prigionieri?<sup>27</sup>

Naturalmente, un mero discorso quantitativo non rispetterebbe la complessità del problema, inducendo e riducendo il fuoco della nostra attenzione solo sul fatto che quasi tutti i musicisti trovarono la morte nelle camere e gas (nonostante le loro capacità artistiche), e trascurando l'altrettanto articolato rapporto tra prigionieri *normali* (cioè che, nel caso specifico, non avevano attitudini musicali) e il potere che la musica esercitava su di loro. Così, per rispondere alla domanda, non possiamo parlare *tout court* della salvezza di musicisti (comunque di pochi, consideratone il grande numero presente nei lager) grazie al loro talento, sebbene abbiamo ascoltato straordinarie testimonianze di internati che ci hanno raccontato di come saper cantare o saper suonare poteva valere non solo un pezzo di pane o qualche giorno di vita in più, il che non era affatto trascurabile in quelle condizioni, ma addirittura un prolungamento dell'esistenza fino alla liberazione definitiva; a mio modo di vedere, invece, è necessario recuperare la categoria dell'umano, cioè quel fattore che definisce l'uomo come tale (e che cercheremo subito di definire), tenendo conto della sua assenza nel *Muselmann*, un prigioniero che

aveva abbandonato ogni speranza ed era stato abbandonato dai compagni, non possedeva più un ambito di consapevolezza in cui bene e male, nobiltà e bassezza, spiritualità e non spiritualità potessero confrontarsi, un cadavere ambulante, perché ridotto a un fascio di funzioni fisiche ormai

25 Rousset afferma che «[...] la lezione dei campi è la fraternità dell'abiezione», citato in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 15.

26 Tuttavia, si noti che non tutti gradivano ascoltare musica, soprattutto nel caso dei prigionieri che si avviavano verso le camere a gas, circostanza in cui le melodie di accompagnamento si svuotavano ovviamente di ogni carica positiva.

27 Per un approfondimento sul tema, mi permetto di rinviare a R. Pellegrino, *Musica di un altro mondo*, in «Music@», n. 26, Rivista bimestrale del Conservatorio di Musica “Alfredo Casella” de L'Aquila, pp. 22-25.

in agonia<sup>28</sup>.

L'umano è quella scintilla spirituale che trascende la stessa definizione di uomo nella sua mera identità bio-fisiologica, che lo innalza verso possibilità e traguardi di bellezza di cui lui stesso può stupirsi (nonostante ne sia l'artefice), come ad esempio la composizione di una poesia, la creazione di un'opera d'arte, un'interpretazione struggente, ma anche un ascolto sincero e appassionato<sup>29</sup>, di un brano musicale, avvenuti persino, nel nostro caso, in un luogo di morte come il campo di concentramento.

Da un lato il *Muselman*, annientato dall'universo concentrazionario fin nella fibra più profonda della sua umanità, dall'altra parte i musicisti (e i prigionieri ancora in grado di preservare l'attitudine a provare sentimenti, di rabbia o di speranza, di rifiuto o di nostalgia, ascoltando note musicali nell'inferno), volti diversi di una stessa sofferenza, che ci permettono di dire che la missione delle Muse nell'orrore e nella menzogna non consisteva (fondamentalmente) nel salvare la vita ai prigionieri né coincideva con la creazione di contesti di resistenza spirituale (comunque essenziali), ma si realizzava, se non nella certezza, almeno nella *possibilità* di preservare l'umano, quella fiamma incontenibile che rende l'uomo capace di grandi cose anche nell'abisso più profondo della sua ragione.

«Avevo sentito di nuovo quanto male possa farci la bellezza, come possa gettarci nella vergogna e in una nostalgica disperazione, e annientare anche il coraggio e la capacità di vivere la vita comune»<sup>30</sup>. Il tempo contingente, crudele, del presente può e deve essere sopportato, dunque dominato e superato nel segno del tempo musicale. Nella musica l'uomo può riconciliarsi con la vita, provando un'emozione originaria (l'emozione musicale stessa, *metafisica*) che gli permette di illuminare «tutte le altre emozioni che la musica può all'occasione tradurre»<sup>31</sup>. Il tempo musicale ha una funzione emancipatrice perché trasfigura liberando: così come nell'attesa musicale

l'ascoltatore non ha bisogno di aspettare la fine dell'opera per possederla poiché il suo svolgimento trascorre nella pienezza sempre uguale dell'istante musicale che converte incessantemente l'attesa in possesso<sup>32</sup>,

nell'attesa del domani l'anima viene alleggerita dal peso del quotidiano per appagarsi in questa nuova temporalità verso cui tende ininterrottamente, ove il tempo è «riconquistato e finalmente posseduto nel segno della pienezza e della gioia»<sup>33</sup>. La musica, dunque, crea il tempo, riscattando quello ordinario dall'angoscia (verso il futuro), dal tormento (del presente) e dal rimpianto (nel ricordo). L'emancipazione temporale permette all'opera musicale di

28 Sono parole di Jean Améry, citato in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 37.

29 Naturalmente ci riferiamo alla capacità di provare ancora emozioni, positive o negative, da parte del pubblico prigioniero dei lager.

30 T. Mann, *I Buddenbrooks*, tr. it. di F. Jesi / G.S. Scalia, Garzanti, Milano 1983, pp. 633-634.

31 G. Brelet, *Le temps musical. Essai d'une esthétique nouvelle de la musique*, PUF, Paris 1949, p. 717; tr. it. dell'estratto citata in C. Migliaccio (a cura di), *Introduzione alla filosofia della musica*, UTET, Torino 2009, p. 247.

32 G. Brelet, *Le temps musical.*, cit., p. 735, in C. Migliaccio, *Introduzione alla filosofia della musica*, cit., p. 247.

33 C. Migliaccio, *Introduzione alla filosofia della musica*, cit., p. 247.

fornire una griglia di lettura, una matrice di rapporti che filtra e organizza l'esperienza vissuta, si sostituisce ad essa e procura l'illusione benefica che le contraddizioni possano essere superate e le difficoltà possano essere risolte. Evidentemente queste osservazioni ci stanno conducendo nella suggestiva dimensione creatrice della temporalità musicale:

così la sonorità e la forma sonora sono il simbolo dell'atto con cui la coscienza costruisce il mondo, un idealismo vissuto dove sembra agevolmente effettuarsi il passaggio da un'attività che distingue e lega a un'attività che produce e crea<sup>34</sup>.

La peculiarità del potere musicale sta nel fatto che esso affonda le sue radici nell'essenza stessa del pensiero, nella purezza e nell'innocenza del cuore umano, cioè il suono non è medium tra *Nous* e realtà esterna, come potrebbe esserlo un qualunque segno o simbolo, ma è proprio l'oggetto noetico diretto, la stessa realtà creata dal pensiero.

Il pensiero musicale è pensiero pensante: non è un pensiero particolare, ma *l'essenza stessa del pensiero*, nella purezza e nell'universalità dei suoi atti<sup>35</sup>.

### 3. Jazz e nazismo. *Questione d'identità*

«Jazz significa qualcosa di più che far musica in tempo di guerra»<sup>36</sup>.

Lo sapeva bene Erich Vogel, trombettista dei Ghetto Swingers (l'ensemble jazz del ghetto di Terezín)<sup>37</sup>, il quale affidava al jazz la difficile missione di comprensione e fratellanza fra i popoli. Compito molto arduo, considerando lo statuto di *musica degenerata*<sup>38</sup> (*Entartete Musik*) riservato dai nazisti a questo genere, che vantava nel mondo, tra i suoi massimi esponenti, musicisti del calibro di Django Reinhardt (di etnia sinti, dunque zingaro), Duke Ellington (americano, *ma* di colore) e Benjamin David Goodman (americano di origine ebraica), gente, secondo l'ideologia nazista, di razza inferiore e dunque da censurare<sup>39</sup>. Numerose sono le valenze che il jazz ha assunto nel corso di tutto il Novecento: epifenomeno della modernità, prodotto commerciale, *primus inter pares* rispetto alle altre arti, simbolo dell'identità nera, metafora di una dimensione politica (libertà sotto i totalitarismi, democrazia partecipativa, espressione rivoluzionaria)<sup>40</sup>.

Tuttavia, è innegabile come la maggior parte del pubblico colto europeo abbia inizialmente accolto la nascita del jazz applicandogli etichette negative: prodotto triviale della comunicazione di massa, *degenerata musica americana*, scarto sub-culturale di una civiltà primi-

34 G. Brelet, *Le temps musical*, cit., p. 481, in C. Migliaccio, *Introduzione alla filosofia della musica*, cit., p. 240.

35 *Ibidem*.

36 M. Zwerin, *Musica degenerata. Il jazz sotto il nazismo*, EDT, Torino 1993, p. 15.

37 Per una introduzione sulla musica nel ghetto di Terezín mi permetto di rinviare a R. Pellegrino, *Musica tra le nuvole*, in J. Karas, *La musica a Terezín*, cit., pp. 43-60.

38 Definizione emersa dalla mostra *Musica Degenerata* tenutasi a Düsseldorf nel 1938, in occasione delle *Reichsmusiktage (Giornate musicali del Reich)*.

39 Suonare musica jazz nei territori tedeschi poteva implicare la deportazione.

40 Cfr. F. Bergoglio, *Jazz! Appunti e Note del Secolo Breve*, Costa & Nolan, Milano 2008.

tiva e rozza<sup>41</sup>. Esso inficiava la purezza, la regolarità e la stabilità rassicurante dell'estetica nazista. Il jazz si raffigurava come corruttore della gioventù, portatore di disordine sessuale, primitivo in quanto espresso da un gruppo etnico *inferiore*<sup>42</sup>. L'instabilità, l'irrequietezza misteriosa, è ben rappresentata dalla figura dell'improvvisatore jazzistico, il quale, in continua mutazione nel corso dei suoi sussulti creativi, magma mai domo alla ricerca della propria identità, mentre si definisce, smarrisce ad ogni istante il suo volto, stridendo fortemente con la «natura ossessiva della ricerca di riconoscimento del profilo identitario che connota il popolo tedesco»<sup>43</sup>; il fulcro di ricerca identitaria sembra essere l'aspirazione comune di jazz e nazismo, ma c'è un punto di svolta: «poiché, nell'arco della sua storia, resta vitale per la Germania la «costruzione di un mito»<sup>44</sup> che consenta l'edificazione di un processo identitario solido»<sup>45</sup>, è palese la frattura con il principio in sé già contraddittorio della musica jazz:

esiste in questo una contraddizione crudele implicita nella stessa forma artistica. [...] ogni autentico momento jazz [...] scaturisce da un contesto nel quale l'artista sfida tutto il resto; ogni volo solistico, o improvvisazione, rappresenta (come le tele di un pittore) una definizione della sua identità [...]. Siccome il jazz scopre la sua vita più autentica improvvisando su materiali tradizionali, il jazzista deve perdere la sua identità anche mentre la trova<sup>46</sup>.

Nel caso del nazismo, dall'appropriazione mimetico-mitica della greicità classica scaturisce un'apparente antinomia, derivante dall'impossibilità di assumere un altro modello al di fuori di quello greco e dalla contemporanea repulsione verso lo stesso perché già imitato da altri, che si risolve in un *Aufhebung* non speculativo, bensì estetico: la scelta di una soluzione "estetica" sembra la sola in grado di facilitare l'adozione "mimetica" di una "greicità altra e diversa", caratterizzata dal rifiuto del modello neoclassico di cui altri si sono serviti in passato, dalla capacità di offrire energia o "forza identificatrice", dalla volontà di dare luogo a "un'opera d'arte totale" che fa il paio con la brama di totalizzazione nell'ambito politico e che, in definitiva, consente "una fusione della politica e dell'arte, *la produzione del politico come opera d'arte*". Così si genera il *mito nazi*: esso è

la costruzione, la formazione e la produzione del popolo tedesco nell'opera d'arte, mediante l'opera d'arte, come un'opera d'arte. [...] solo il *mito ariano* può salvare l'identità e la nazione tedesca, ricompattando intorno ad una potente ideologia d'appartenenza i suoi membri nella misura in cui ad esso è associata l'immagine vagheggiata di una purezza e di un'integrità originaria della razza e della tipologia umana cui si riferisce<sup>47</sup>.

41 Cfr. F. Bergoglio, *Hot jazz and cool media. Il jazz nella società della comunicazione di massa*, consultabile su <http://users.unimi.it/~gpiana/dm14/Hot.pdf>.

42 *Ibidem*.

43 F.R. Recchia Luciani, *La bellezza e il male totalitario*, cit., p. 24.

44 Ph. Lacoue-Labarthe / J.L. Nancy, *Il mito nazi*, tr. it. a cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova 1992, p. 42.

45 F.R. Recchia Luciani, *La bellezza e il male totalitario*, cit., p. 30.

46 R. Ellison, *Shadow and Act*, Random House, New York 1964, p. 234; l'estratto, citato in traduzione italiana, figura in P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, tr. it. di M. Mellino / L. Barberi, Meltemi, Roma 2003, p. 160.

47 F.R. Recchia Luciani, *La bellezza e il male totalitario*, cit., pp. 30-31; fondamentali per questa analisi risultano le coordinate dell'efficace saggio di Ph. Lacoue-Labarthe / J.L. Nancy, *Il mito nazi*, cit., pp.

Nel caso del jazz, invece, al musicista si aprono infinite e mutevoli identità che egli crea nel flusso del divenire musicale, riconoscimento e incompiutezza sono i poli di un'ontologia negativa che a me piace definire ontologia della rarefazione irrisolta, cioè il jazzista rischia di disperdersi in un mondo che lui stesso tenta di varcare, ma non può naufragare in maniera definitiva perché note identitarie lo richiamano, seppur mai definitivamente, alla composizione del suo riconoscimento. Le scintille *delle* identità si spengono e riaccendono in un mosaico multiforme di colori mai appagato.

E se l'ideologia totalitaria ritiene che «una sola idea [ad esempio il concetto di razza] basti a spiegare ogni cosa nello svolgimento dalla premessa, e che nessuna esperienza possa insegnare alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica»<sup>48</sup>, nel jazz chi pratica l'improvvisazione non ha necessariamente bisogno di elaborare un *concetto* di improvvisazione. Perché dovrebbe, dato che tale impresa concettuale non garantisce un guadagno estetico?<sup>49</sup> La questione si pone in termini sociali, addirittura politici: il jazz, che nello swing trova il suo elemento “fisico”, cioè caratterizzante, drammatico e allo stesso tempo popolare, si ergeva a protesta di massa, «catarsi purificatoria dopo la tensione»<sup>50</sup>. Merito di quell'*élan vital*, di quell'«energia creatrice esplosiva»<sup>51</sup> che germina anche sulla e contro la folle premessa ideologica alla base del totalitarismo nazista, la razza, tanto che Umberto Eco ha sottolineato l'entusiasmo che il jazz accese nei giovani europei antifascisti, esprimendosi così:

non solo perché era musica d'avanguardia che essi non sentirono mai diversa da quella di Stravinski o di Bartok, ma anche perché era musica degenerata, prodotta dai negri nei bordelli. Furono antirazzisti la prima volta per amore di Louis Armstrong<sup>52</sup>.

Il jazz, come una mina che non si può disinnescare, incontrollabile dal potere, un urlo di protesta immanente alla musica verso la dimensione della libertà<sup>53</sup>.

### *Conclusioni: la musica oltre la redenzione?*

Si è detto che i musicisti nel lager godevano di alcuni privilegi (ad esempio un pezzo di pane in più); Primo Levi, secondo le pregevoli riflessioni di Distaso<sup>54</sup>, li collocherebbe nella

40-44.

48 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, pp. 643-644.

49 Cfr. D. Sparti, *L'identità incompiuta. Paradossi dell'improvvisazione musicale*, il Mulino, Bologna 2010.

50 M. Zwerin, *Musica degenerata. Il jazz sotto il nazismo*, cit., p. 36.

51 Cfr. J. Škvorecký, *Il sax basso*, Adelphi, Milano 1993, pp. 4-5.

52 U. Eco/G. Ceserani/B. Placido, *La riscoperta dell'America*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 14-16.

53 Cfr. J.E. Berendt, *Il libro del jazz - dal New Orleans al free jazz*, Garzanti, Milano 1973, in cui l'autore sottolinea come l'improvvisazione, paradigma della categoria della scelta individuale e dunque di spontaneità, implicasse, in maniera congenita, l'aspirazione e l'esercizio della libertà.

54 L. Distaso, *Pensare contro se stessi*, in G. Di Giacomo (a cura di), *Volti della memoria*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 379-394. L'autore, in particolare, si riferisce all'attività musicale del campo di Terezín, dove la fioritura artistica è stata superiore rispetto a quella degli altri campi di concentramento.

categoria di prigionieri privilegiati che svolgevano le funzioni terziarie (innocue, talvolta utili), comunque soggetti a disagi e fatiche supplementari e non esonerati dalla disciplina e dalla sofferenza che pativano gli altri, la cui speranza di vita era simile a quella dei non privilegiati<sup>55</sup>. Secondo Distaso è necessario superare la lettura concettuale secondo cui gli artisti del lager riuscissero a redimersi attraverso l'arte, cioè a riscattarsi dalla loro condizione di vittime, perché immersi in una dimensione di idealità consolatoria, e da quella di internati privilegiati, opacizzati da quell'alone, seppur effimero, di correttezza con i nazisti. In fondo, i nazisti

potevano condividere il carattere consolatorio (o addirittura redentivo) della musica, rimanendo all'interno del progetto di distruzione degli ebrei (pur sapendo che niente, neppure l'arte, li avrebbe salvati), poiché tale prospettiva rientra all'interno di una visione classico-teologica dell'arte, condivisa dalla stessa estetica nazionalsocialista<sup>56</sup>

Seguendo la *Teoria estetica* di Adorno, l'arte deve invece rivolgersi contro ciò che costituisce il suo proprio concetto, divenire la rivolta dell'arte contro l'arte di fronte al mondo storico<sup>57</sup>. Solo in questo modo l'arte, svuotandosi di ogni traccia consolatoria o redentiva, riuscirà a installarsi nella contingenza storica, cioè «l'identità dell'opera deve poter sostenere il non identico, schiacciato anch'esso nella costrizione all'identità che ha luogo nella realtà»<sup>58</sup>; l'arte, assumendo il carattere di "radicale", «restituirebbe alla realtà empirica ciò che le viene negato (che può essere anche il senso della barbarie estrema o del non senso della distruzione)»<sup>59</sup>; essa, attraverso la sua forma (musicale), «si identifica con la contingenza storica, conservata e tenuta viva in questa identità immanente fino al momento in cui può tornare ad aprirsi quel contenuto di verità di cui tale musica ha reso testimonianza dall'interno dell'orrore che essa stessa non era»<sup>60</sup>.

---

55 Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 30 e ss.

56 L. Distaso, *Pensare contro se stessi*, cit., p. 392.

57 T.W. Adorno, *Teoria estetica*, tr. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977, pp. 5-8, in L. Distaso, *Pensare contro se stessi*, cit., pp. 393-394.

58 L. Distaso, *Pensare contro se stessi*, cit., p. 394.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*.

---

Chiara Torrente

## ESSERE, NULLA E LINGUAGGIO Rudolf Carnap e Martin Heidegger

### 1. Carnap, Heidegger e il “sentimento della vita”

Nel 1932 Rudolf Carnap notava come buona parte dei problemi filosofici non fossero altro che pseudoproblemi, ovvero questioni fondate su proposizioni prive di senso, legate ad una carenza logica della lingua. La questione del senso risulta qui, come anche negli altri esponenti del neopositivismo logico, strettamente connessa, o meglio coincide, con la possibilità di avvalersi di un criterio di verifica, e con la disponibilità di condizioni di verità o di falsità dell’asserto in questione<sup>1</sup>. In assenza di tali punti di riferimento la parola o la proposizione considerate risulterebbero prive di senso.

Nel saggio intitolato *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*<sup>2</sup>, Carnap manifesta l’esigenza di risolvere i numerosi pseudoproblemi, che attanagliano l’indagine filosofica, attraverso la costruzione di una sintassi logica e dunque di un linguaggio logicamente corretto, fondato sulla perfetta corrispondenza tra sintassi logica e sintassi grammaticale<sup>3</sup>.

Al fine di mostrare gli errori logici più frequenti, Carnap assume come esempio alcune particolari pseudoproposizioni. La scelta di tali enunciati si indirizza su una serie di passi decisivi di *Che cos’è metafisica?*<sup>4</sup> di Martin Heidegger, a partire dai quali Carnap traccia una chiara delimitazione di ciò che può essere interpretato alla maniera di un arricchimento della conoscenza<sup>5</sup>. L’argomentazione si sviluppa nel modo seguente:

- 
- 1 «Stabilire il significato di una frase equivale a stabilire le regole, in accordo con le quali deve essere usata, il che è lo stesso che stabilire il modo in cui essa deve venir verificata (o falsificata). Il significato di una proposizione è il metodo usato per verificarla» (M. Schlick, *Meaning and verification*, in «The Philosophical Review», 45, 1936, pp. 339-69; tr. it. di E. Picardi, *Significato e verifica*, in Id., *Tra realismo e neopositivismo*, a. c. di L. Geymonat, il Mulino, Bologna 1974, p. 189).
  - 2 Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* [conferenza del 1930 ripetuta in versione modificata nel 1932], in «Erkenntnis», 2, 1932, pp. 219-41; tr. it. di R. Rosini, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli, *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-532.
  - 3 Ivi, p. 515.
  - 4 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in Id., *Wegmarken (1919-1961)*, in *Gesamtausgabe* (d’ora in poi GA), Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Che cos’è metafisica*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
  - 5 Uno degli aspetti particolarmente interessanti della critica che Carnap rivolge a Heidegger riguarda il fatto che essa non è più direttamente connessa all’impostazione della *Costruzione logica del mondo*, in quanto il punto cruciale di tale critica non concerne primariamente il fatto che gli enunciati heideg-

Vogliamo ora considerare alcuni esempi di pseudoproposizioni metafisiche, nelle quali si può riconoscere in modo particolarmente chiaro la violazione della sintassi logica, pur nel rispetto della sintassi storico-grammaticale. [...] Se non è possibile specificare il significato di una parola o se la successione di parole non è formata secondo le regole della sintassi, allora non ci troviamo neppure di fronte a una domanda. [...] Ciò che per noi è inconcepibile, senza senso, non può diventare affatto sensato con l'aiuto di un altro, per quanto egli ne possa sapere. Quindi, non c'è dio, né diavolo, che possa procurarci una conoscenza metafisica<sup>6</sup>.

Muovendo da simili considerazioni, è possibile rilevare in primo luogo i tratti di incompatibilità tra le due opposte prospettive che tanto hanno influito sulla filosofia del Novecento e che Heidegger, nell'*Appendice*<sup>7</sup> del 1964 alla conferenza *Fenomenologia e teologia*<sup>8</sup>, indica

geriani non siano verificabili empiricamente ma pone in evidenza come tali proposizioni si rivelino prive di senso se considerate dal punto di vista dell'analisi logica del linguaggio. In tale considerazione emerge, a mio avviso, lo spostamento carnapiano dall'attenzione genuina verso l'ambito fenomenico ad un allontanamento da tale ambito, rivolto alla preoccupazione esclusiva per la dimensione formale del linguaggio. A tale proposito cfr. Pasquinelli, il quale afferma che: «superando la stessa generica posizione sostenuta nell'*Aufbau*, secondo la quale il discorso metafisico, coll'oltrepassare i limiti dell'esperienza, fuoriesce comunque dall'ambito di validità del sapere scientifico [...] il Carnap vi ha propugnato la tesi "che le presunte proposizioni della metafisica si rivelano, all'analisi logica, pseudoproposizioni"» (A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap*, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 43-44). In merito a tale problematica cfr. anche M. Friedmann, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Carus Publishing Company 2000; tr. it. di M. Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, pp. 21-23).

- 6 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., pp. 515-20. Per poter meglio comprendere tali affermazioni può essere utile fare un salto indietro verso *La costruzione logica del mondo* e verso il ruolo che la dimensione della concretezza del vissuto assume in quest'opera. Nello scritto del 1928, infatti, Carnap si propone di realizzare una ricostruzione razionale del sistema della conoscenza a partire dalla corrente individuale dei dati vissuti elementari che costituiscono l'esperienza immediata. Tuttavia, la difficoltà incontrata nel rendere conto della forma logica delle proposizioni elementari condurrà ad un progressivo slittamento verso quelle proprietà strutturali che, secondo Carnap, concorderebbero in tutte le correnti di dati vissuti. Si tratta, a mio avviso, del tentativo di fondare la conoscenza su una base fenomenica togliendo però a quest'ultima ciò che essa ha di più autentico, ovvero la propria unicità e irripetibilità. L'idea sembra essere quella di voler fondare l'oggettivo partendo da una dimensione soggettiva, dalla quale però bisogna uscire conservando esclusivamente «quanto dell'«io» è strutturale e assimilabile ad un ordinamento» (R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der philosophie* [1928], Meiner, Hamburg 1961; tr. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino 1997, p. 326). Qualsiasi enunciato che risulti incompatibile con una simile impostazione e che esuli dall'ambito puramente formale non solo non può in alcun modo arricchire il sistema delle conoscenze ma diviene, nella prospettiva carnapiana, incomprensibile e privo di significato: «La serie dei dati vissuti è diversa per ogni soggetto. Se, nonostante ciò, si deve pervenire a una concordanza nel conferimento dei nomi per le formazioni che sono costituite sul fondamento dei dati vissuti, allora ciò non può avvenire mediante un riferimento al materiale, che è completamente diversificato, ma solo mediante una caratterizzazione formale delle strutture delle formazioni» (R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 136).
- 7 M. Heidegger, *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über »Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«* [1964, *Anhang von Phänomenologie und Theologie*]; tr. it. di F. Volpi, *Appendice alla conferenza Fenomenologia e teologia*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit.
- 8 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* [conferenza del 1927]; tr. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit.

da un canto come la concezione tecnico-scientistica e, dall'altro, come l'esperienza speculativo-ermeneutica del linguaggio, ponendo come loro rispettivi rappresentanti Carnap e se stesso; in secondo luogo, il confronto tra l'impostazione carnapiana e quella heideggeriana si presta a far emergere come l'opposizione radicale tra le due prospettive sia connessa al tema del «nulla» e come la diversa interpretazione del rapporto tra l'essere e il nulla, e del legame con la modalità specifica in cui tale rapporto diviene esprimibile, ne determini il punto cruciale di separazione, e consenta alla riflessione heideggeriana di raggiungere una dimensione di senso che differisce significativamente da quella carnapiana.

Per quanto concerne il primo nucleo problematico, ritengo che proprio l'inconcepibilità cui Carnap fa riferimento nel passo sopra citato funga da base per la forte opposizione tra i suddetti punti di vista. Essa si delinea attraverso tre momenti fondamentali: quello concernente la concezione dell'esistenza alla base di ciascuna angolazione, quello inerente l'assunzione dei presupposti a partire dai quali una determinata interpretazione può avere luogo e, infine, quello relativo al rapporto tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e la modalità pratico-poietica di aver a che fare con il mondo. L'analisi di ciascuno dei tre momenti si rivela strettamente connessa alla difficoltà che scaturisce dall'intendere il problema del senso in modi del tutto diversi.

Nel § 5 del saggio in questione, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*<sup>9</sup>, l'autore introduce uno schema fondato sulla distinzione tra proposizioni dotate di senso e proposizioni che ne sono prive e, mediante tale discriminazione, giunge a formulare, ove possibile, gli enunciati privi di senso in proposizioni facenti parte di un linguaggio logicamente corretto.

L'esempio riportato nel saggio riguarda la proposizione «fuori non c'è nulla» la quale, nel passaggio ad una presunta correttezza logico grammaticale, si trasforma in «non c'è (non esiste, non è presente) qualcosa che sia fuori»<sup>10</sup>. Come emerge da questo delicato passaggio, la concezione carnapiana dell'esistenza rientra in quella tradizione di pensiero con cui Heidegger si rapporta in modo costante e a cui egli attribuisce la caratteristica fondamentale di aver pensato l'essere a partire dal privilegio dell'ente e della modalità temporale del presente. Lo stesso Carnap, dal canto suo, si trova a criticare la metafisica come tentativo di prendere in esame ciò che sta al di là dell'esperibile e che, pertanto, non dispone di criteri di verifica ritenuti attendibili; tuttavia, egli non sembra tenere in grande considerazione né le griglie interpretative tipiche del pensiero metafisico, né i presupposti a partire dai quali tale pensiero non solo è scaturito ma si è affermato sulle possibili ulteriori interpretazioni.

In tal modo, Carnap critica duramente la metafisica, poiché priva di senso, aderendo purtuttavia in modo acritico a quel senso a partire dal quale, almeno secondo Heidegger, il pensare metafisico si configura come tale, ovvero a partire da quello specifico orizzonte di significatività che conferisce uno speciale privilegio al presente e alla semplice presenza e che, pertanto, confonde l'esistenza con la mera sussistenza. Infatti, se nell'interpretazione carnapiana esistere coincide con il semplice essere presente di qualcosa, così come avviene esplicitamente nell'esempio precedentemente riportato<sup>11</sup>, tale prospettiva esclude un'inter-

9 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit.

10 Ivi, p. 517.

11 *Ibidem*.

pretazione dell'uomo, come quella sviluppata da Heidegger, che si fondi sul costante oltrepassare se stesso di un esserci inteso alla maniera di un progetto gettato e deietto; una simile restrizione non consente di accedere ad una dimensione di senso in cui il nulla, lungi dal significare la mera assenza dell'essere, rivela una pienezza inattesa<sup>12</sup> e conduce ad una inconsueta radicalità del domandare.

Il secondo punto concerne l'assunzione esplicita dei presupposti a partire dai quali una determinata impostazione può avere luogo<sup>13</sup>; si tratta, più semplicemente, di ciò che Heidegger, già a partire da *Essere e tempo*<sup>14</sup>, tematizza come il "circolo del comprendere".

In effetti, Carnap, ad un certo punto della propria indagine sulle pseudoproposizioni della metafisica<sup>15</sup>, prende in esame la possibilità di incontrare degli «esseri animati» portatori di un «nuovo senso». Seguendo il ragionamento carnapiano, tali esseri potrebbero condurre verso un arricchimento della nostra conoscenza se e solo se si rivelassero in grado di offrire al giudizio degli interlocutori qualcosa di verificabile attraverso gli abituali criteri di verifica della comunità cui tale nuovo senso si rivolge.

In breve, ogni conoscenza innovativa sarebbe tale solo sulla base di una preliminare conformità di quest'ultima all'intero complesso di conoscenze e convinzioni cui il membro di una qualsiasi comunità umana si rapporta costantemente, attraverso il suo stesso esistere. Si tratta di una conformità che riveste un ruolo particolarmente importante se utilizzata al fine di sostenere una delle idee centrali del neopositivismo logico, ovvero quella secondo cui l'intero sapere è dato dall'insieme di proposizioni atomiche, raffiguranti i fatti, unito alle proposizioni analitiche appartenenti alla logica. Ciascuna proposizione estranea a tale sistema interpretativo diviene, secondo tale prospettiva, del tutto incomprensibile e risulta, pertanto, esclusa da ogni comunicazione dotata di senso<sup>16</sup>.

12 Sulla problematica relativa alle possibili interpretazioni del nulla risultano interessanti le considerazioni presenti in Hoseki Schinichi Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Neske, Pfullingen 1980; tr. it. di C. Angelino, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen*, il melangolo, Genova 1989.

13 Per quanto riguarda l'esplicitazione dei presupposti a partire dai quali una certa concezione diviene possibile, ritengo interessante rilevare come i presupposti filosofici del neopositivismo logico si rivelino cruciali sia per la critica alla metafisica sia per l'intera riflessione carnapiana. Essa infatti è costantemente guidata da un'idea di senso scaturente dal criterio di verificabilità e da una concezione della filosofia intesa come analisi logica del linguaggio. Tali linee guida del pensiero di Carnap sono chiaramente esposte nel manifesto ufficiale del neopositivismo logico, *Una visione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*, steso da Hahn, Carnap e Neurath e pubblicato nel settembre del 1929: «Abbiamo caratterizzato la concezione scientifica del mondo essenzialmente con due attributi. Primo, essa è empiristica e positivistica: si dà solo conoscenza empirica, basata sui dati immediati. In ciò si ravvisa il limite dei contenuti della scienza genuina. Secondo, la concezione scientifica del mondo è contraddistinta dall'applicazione di un preciso metodo, quello, cioè dell'analisi logica. Il lavoro scientifico tende, quindi, a conseguire, come suo scopo, l'unità della scienza, applicando l'analisi logica al materiale empirico» (H. Hahn / O. Neurath / R. Carnap, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Artur Wolf Verlag, Wien 1929; tr. it. di A. Pasquinelli, *La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 80).

14 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], in GA, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010 (condotta sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969<sup>2</sup>), p. 189.

15 Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 521.

16 Sulla presunta indubitabilità della conoscenza immediata, sulla possibilità di porre quest'ultima a fondamento della conoscenza umana, e sul legame tra tale concezione e la possibilità di verificare o con-

La differenza tra la prospettiva di Carnap e quella di Heidegger si fa ancora più netta: mentre il primo esclude dall'orizzonte del senso, e dalla possibilità di un domandare sensato, tutto ciò che non si può afferrare mediante le abituali griglie interpretative, il secondo ritiene che solo ciò che risulta in prima battuta inconcepibile, insolito, ovvero non categorizzabile mediante il modo consueto di interpretare il mondo, può condurre all'interrogazione più radicale e all'esplicitazione del senso in quanto tale.

Così Carnap articola la questione nel saggio del 1932 in cui, attraverso l'esposizione della propria teoria sul senso, critica aspramente il pensiero metafisico e, in modo specifico, i contributi heideggeriani alla riflessione sul nulla<sup>17</sup>:

Se questi esseri ci sapessero dimostrare il teorema di Fermat, o inventare un nuovo strumento fisico, o proporre una fin qui sconosciuta legge naturale, allora la nostra conoscenza si arricchirebbe con il loro aiuto. Infatti, cose simili le possiamo poi verificare, allo stesso modo che il cieco può capire e mettere alla prova l'intera fisica (e con ciò tutte le proposizioni di coloro che possiedono la vista). Ma se quegli ipotetici esseri ci dicono cose che non possiamo verificare, allora noi non le possiamo neppure capire; in tal caso non ci troviamo di fronte a una comunicazione, ma a meri suoni vocali senza senso, anche se, per avventura, dotati di associazioni rappresentative<sup>18</sup>.

Emerge qui, con maggiore precisione, il nucleo centrale della prospettiva carnapiana e del neopositivismo logico: ciascun enunciato ha senso se e solo se risulta verificabile attraverso considerazioni empiriche e attraverso le regole di quella logica fondata sul principio di non contraddizione, al di fuori della quale tutto diviene illogico e privo di senso. Se gli esseri animati di cui parla Carnap potessero svelare un senso davvero nuovo, ovvero radicalmente diverso da ciò che si configura come solito e abituale, e del tutto inafferrabile mediante le griglie interpretative di cui si dispone fino a quel momento, tale prospettiva non avrebbe la possibilità di accedere ad una dimensione di significatività apparentemente così distante e così altra rispetto alla propria. La possibilità di incontrare un senso radicalmente diverso si lega, infatti, in modo imprescindibile all'assunzione dei propri presupposti, ovvero di quella pre-struttura formata da pre-possesso<sup>19</sup>, pre-visione e pre-cognizione su cui tanto insiste Heidegger nel trattare la questione del senso e del circolo della comprensione<sup>20</sup>.

---

futare definitivamente ciascun enunciato dotato di senso, cfr. R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a cura di P. A. Schilpp, Open Court, La Salle 1963; tr. it. di M. G. Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 57.

17 In questa occasione Carnap riporta alcuni passi di *Che cos'è metafisica?* definendoli in termini di «proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso» (R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 516).

18 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 521.

19 Per quanto concerne il tema della *Vor-Struktur*, mantengo la traduzione di Chiodi-Volpi sia nel caso della «pre-visione» (*Vor-sicht*), sia nel caso della «pre-cognizione» (*Vorgriff*), termini che Marini traduce rispettivamente come «prespezione» e «precezione»; tuttavia, nel caso del termine *Vor-habe* ritengo più efficace la traduzione di Marini resa con «pre-possesso», in quanto essa evita, diversamente dalla traduzione di Chiodi-Volpi, la possibilità di intendere la situatività propria dell'esserci, e il preliminarizzare avere a che fare con una determinata dimensione di senso, alla maniera di un mero essere disponibile, ovvero alla mano, di qualcosa. Per ulteriori approfondimenti cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 2001<sup>18</sup>; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2008.

20 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 183-89. A tale proposito, un passo nel § 32 di *Essere e tempo*

Alla luce di tali considerazioni, ritengo che l'espulsione dalla sensatezza, da parte di Carnap, di tutto un insieme di relazioni significative mostri come il circolo ermeneutico funzioni qualora esso non venga esplicitamente preso in considerazione e agisca, piuttosto, in modo latente e inconsapevole<sup>21</sup>. Il grande pericolo che tale condizione porta con sé consiste nell'assumere la propria prospettiva come se fosse l'unica possibile o, almeno, l'unica corretta e dotata di senso<sup>22</sup>.

Quanto al terzo punto, ovvero quello concernente la relazione tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e la modalità pratico-poietica dell'aver a che fare con il mondo, il confronto tra le due prospettive considerate risulta problematico sia in merito al rapporto tra teoria e prassi, sia in relazione al ruolo proprio della filosofia. Infatti, nel § 7 del saggio in questione, Carnap dichiara in modo esplicito che la filosofia che egli auspica non è altro che l'analisi logica del linguaggio e che il suo scopo consiste esclusivamente nel chiarire i concetti e gli enunciati dotati di senso e, al contempo, nel tentativo di smascherare le parole insensate e le pseudoproposizioni. La filosofia verrebbe dunque a coincidere con il metodo dell'analisi logica e mirerebbe alla costituzione di una "filosofia scientifica" posta in netta opposizione alla metafisica, intendendo quest'ultima come il tentativo oscuro e insensato di trascendere la dimensione empirica.

---

spiega in modo particolarmente esplicito cosa Heidegger intenda dire quando parla di *vor-Stuktur* (pre-struttura) e di assunzione dei propri presupposti: «L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella particolare forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa volentieri appello al "dato immediato", in realtà il "dato immediato" è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già "posto" a base di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 186).

- 21 La nozione di «orizzonte di senso» assume nella riflessione heideggeriana un ruolo fondamentale, il quale emerge attraverso la definizione di senso che lo stesso Heidegger offre nel § 32 di *Essere e tempo*: «Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. Chiamiamo senso ciò che è articolabile nell'aprire comprendente. [...] Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. [...] Il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerte all'ente o che gli sta "dietro" o che vaga in qualche "regno intermedio"» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 187). I passi appena citati mostrano come per Heidegger la nozione di senso sia una nozione intuitiva inscindibilmente connessa all'interpretazione della verità come *alétheia* e come essa sia, pertanto, distante da una nozione di senso scoperta teoricamente e, come quella carnapiana, fondata sulla possibilità di una presunta verifica.
- 22 Il rischio insito nel pensiero di Carnap è, a mio avviso, strettamente connesso con una concezione del senso che viene a coincidere con la verifica empirica. Nonostante ciò, bisogna ricordare come, specialmente nella seconda fase della riflessione carnapiana, e dunque attraverso l'avvicinamento al fiscalismo di Neurath, il tema della verità si sposterà dall'ambito della corrispondenza tra enunciati e stati di cose ad una dimensione di coerenza tra gli stessi enunciati. Il rischio di considerare insensato tutto ciò che non rientra nella propria prospettiva rimane, ma non è più primariamente legato ad una presunta certezza empirica, quanto al predominio della logica su ogni possibile interrogazione filosofica. Per un'attenta trattazione del passaggio dal fenomenismo al fiscalismo nella riflessione carnapiana, e per un approfondimento sul rapporto tra dimensione osservativa e presupposti teorici delle proposizioni cfr. G. Rigamonti, *Teoria e osservazione*, CLUEB, Bologna 1984. Sulla distinzione tra un modo formale ed uno contenutistico, concernente gli enunciati, nel pensiero di Carnap cfr. M. G. Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap. Tra empirismo e trascendentalismo*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 15-26. Su questi temi cfr. anche A. Gatti, *Il superamento*, in M. Ferraris, *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 382-400.

Tali affermazioni conducono direttamente all'esclusione, dall'ambito teoretico, di tutte le proposizioni, vere e false, che non servono a rappresentare dati di fatto; esse fungono da base per attribuire a questi particolari enunciati, propri del pensare metafisico, ciò che per Carnap si rivela essere qualcosa di non filosofico, ovvero la possibilità di esprimere il «sentimento della vita».

Il pericolo insito nella metafisica consisterebbe nel fatto che essa esprime tale sentimento in modo inadeguato e ingannevole: essa non solo non rientra nell'ambito della teoria, in quanto non si occupa di esprimere dati di fatto empirici, ma pretende persino di ignorare tale discriminazione, rendendo vago il limite che separa la teoria dalla dimensione propria del sentimento.

La metafisica viene dunque ad assumere lo stesso ruolo dell'arte<sup>23</sup>, con la differenza che il suo contenuto proprio si manifesta all'interno di una relazione di implicazione solo apparente, la quale tenta di imitare la forma di una teoria, pur essendo sprovvista dei presupposti che le consentirebbero di far parte dell'ambito teoretico:

I metafisici non sono che dei musicisti senza capacità musicale. In compenso, possiedono una forte inclinazione a lavorare con strumenti teoretici, combinando concetti e pensieri. Ma ecco che, in luogo di concretare questa inclinazione nell'ambito della scienza, da una parte, e di soddisfare separatamente il bisogno espressivo nell'arte, dall'altra, il metafisico confonde le due cose e crea un miscuglio che risulta tanto inefficiente per la conoscenza, quanto inadeguato per il sentimento<sup>24</sup>.

- 
- 23 Sul rapporto tra arte e metafisica nel pensiero di Carnap, risulta interessante un passo dello scritto programmatico del 1929 nel quale Hahn, Neurath e Carnap presentavano personalità, opere e scopi scientifici del circolo di Vienna: «Il metafisico e il teologo credono, a torto, di asserire qualcosa, di rappresentare stati di fatto mediante le loro proposizioni. Viceversa, l'analisi mostra che simili proposizioni non dicono nulla, esprimendo solo atteggiamenti emotivi. Espressioni del genere possono certo avere un ruolo pregnante nella vita; ma, al riguardo, lo strumento espressivo adeguato è l'arte, per esempio la lirica o la musica. Si sceglie, invece, la veste linguistica propria di una teoria, ingenerando un pericolo: quello di simulare un contenuto teorico inesistente» (H. Hahn / O. Neurath / R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, cit., p. 76.).
- 24 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 531. La distinzione tra il nuovo modo di fare filosofia, caratterizzato dall'affinità con l'atteggiamento rigoroso del ricercatore scientifico e, d'altro canto, il modo di filosofare del «filosofo di vecchio stampo» che, in tale prospettiva, viene assimilato a quello del poeta o dell'artista, è già presente nell'opera del 1928, *La costruzione logica del mondo*. Il tentativo compiuto in quest'opera di fondare la conoscenza sul vissuto concreto individuale si rivelerà problematico a causa dell'inesprimibilità della dimensione soggettiva e, attraverso la «disputa sui protocolli» realizzatasi all'interno del Circolo di Vienna, condurrà Carnap ad abbandonare l'idea di un possibile raggiungimento dell'origine fenomenica della conoscenza per dedicarsi esclusivamente all'aspetto formale di quest'ultima e agli asseriti di cui essa è composta, attraverso la possibilità di stabilire regole e condizioni per la sua espressione linguistica. Per quanto concerne l'accostamento tra il filosofo inteso in senso tradizionale e il poeta, leggiamo ne *La costruzione logica del mondo*: «Il nuovo modo di filosofare si è formato a stretto contatto col lavoro delle scienze specializzate, particolarmente della matematica e della fisica. Ne viene che anche nel comportamento fondamentale di chi lavora in campo filosofico si mira a realizzare quello stesso comportamento fondamentalmente rigoroso e consapevole delle proprie responsabilità, che è proprio del ricercatore scientifico; mentre il comportamento di vecchio tipo assomiglia di più a quello di uno che fa poesie» (R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., pp. 110-111).

L'impostazione heideggeriana e quella carnapiana si muovono sullo sfondo di orizzonti di senso radicalmente diversi<sup>25</sup>; tuttavia ritengo necessario, proprio a questo punto dell'analisi, chiarire ulteriormente cosa Carnap intenda per "teoria" e cosa per "sentimento della vita", in modo da poter porre il confronto tra le due prospettive, una volta che siano stati fissati ed esplicitati questi due importanti presupposti<sup>26</sup>. Tale discriminazione emerge in modo particolarmente chiaro nel paragrafo conclusivo di *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in cui Carnap rintraccia nella musica il modo più puro di esprimere l'ambito del sentimento e spiega che essa si manifesta come tale poiché è in grado di «affrancarsi nel modo più radicale da ogni riferimento oggettivo»<sup>27</sup>.

Il tratto principale della distinzione sembra perciò riguardare una presunta base oggettiva, ovvero una corrispondenza tra le proposizioni esaminate e i dati di fatto dell'esperienza. Nel caso della metafisica tale corrispondenza verrebbe a mancare; ciò provocherebbe una restrizione del proprio campo d'indagine alla dimensione emotiva, ovvero a quello specifico ambito la cui elaborazione spetterebbe propriamente agli artisti. Nella prospettiva carnapiana la filosofia rimane del tutto fuori da tale dimensione poiché essa deve occuparsi esclusivamente di chiarificare la struttura logico-sintattica degli enunciati attraverso l'analisi logica del linguaggio, ovvero di rendere esplicita quella connessione tra linguaggio e mondo, tra proposizioni e dati di fatto, a partire dalla quale diviene possibile fissare le condizioni di verità e di falsità di cui l'auspicata «filosofia scientifica» deve avvalersi e con cui essa deve inevitabilmente avere a che fare. Il sentimento della vita non può in alcun modo far parte della dimensione teoretico-scientifica in quanto non è soggetto a specifici criteri di verifica e poiché, come tale, trascende la mera osservazione empirica.

Ma è questa l'unica interpretazione possibile del rapporto tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e l'atteggiamento pratico-poietico proprio dell'aver a che fare con il mondo? Inoltre, per quanto riguarda lo specifico ruolo dell'indagine filosofica, è possibile giungere ad una prospettiva secondo la quale l'aspetto emotivo non sia soltanto parte dell'ambito d'indagine della filosofia stessa, ma ne sia la parte fondamentale?

25 La nozione di orizzonte di senso cui faccio riferimento corrisponde a quella heideggeriana, su cui mi sono precedentemente soffermata (in particolare nella nota 21 del presente lavoro). Come già accennato, nel pensiero di Carnap manca una nozione di senso inteso come un esistenziale, in quanto la sensazione coincide con la verificabilità e diviene possibile solo in seguito ad un'operazione intellettuale che, nell'ottica heideggeriana, risulta secondaria rispetto al commercio ambientalmente preveggen- te. In tale prospettiva, infatti, l'atteggiamento dell'aver a che fare con il mondo si rivela strettamente connesso con l'originaria capacità di orientarsi dell'esserci, a partire dalla quale l'interpretazione heideggeriana del senso diviene comprensibile.

26 Per un ulteriore approfondimento del contrasto tra la prospettiva heideggeriana e quella carnapiana, cfr. il *Poscritto* del 1943 a *Che cos'è metafisica?* in cui Heidegger, pur non nominando Carnap in modo esplicito, risponde alle accuse che questi gli aveva rivolto nel trattare la propria impostazione come una «filosofia del mero sentimento» e nell'aver inteso la prolusione come pronunciantesi contro la logica; in questa occasione Heidegger affronta la questione del dominio della logica nella filosofia, dal quale scaturirebbe il pensiero esatto come modalità dell'oggettivazione calcolante, e distingue tale prospettiva dalla propria, intesa come «pensiero essenziale», ovvero come «quel pensiero i cui pensieri non solo non calcolano, ma in generale sono determinati dall'altro rispetto all'ente (M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* [1943]; tr. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 263).

27 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 530.

Vediamo ora come si manifesta la dimensione concernente la vita umana e il peculiare modo di esistere dell'uomo nel pensiero dello Heidegger di *Essere e tempo*, e quali rapporti essa intrattiene con la filosofia e con lo specifico ruolo che questa riveste all'interno dell'analisi esistenziale.

Una questione si rivela particolarmente interessante a tale proposito: essa riguarda il ruolo che la *Umsicht* («visione ambientale preveggennte»; «*circumspectio*»)²⁸ assume nella riflessione heideggeriana. Tale dimensione, infatti, si presta a rendere in modo particolarmente chiaro il rapporto tra teoria e prassi inteso come un'originaria unitarietà²⁹. In questo senso, però, la teoria non va interpretata come l'atteggiamento di tipo oggettivante che constata l'ente in maniera disinteressata intendendolo come un oggetto semplicemente presente. Si tratta, piuttosto, di una particolare modalità di comprensione preontologica, la quale si manifesta come lo specifico orientamento che accompagna ogni pratica e ogni aspetto del commercio (*Umgang*) quotidiano con l'ente che si incontra nel mondo³⁰.

Peraltro, tale unità di teoria e prassi coincide con quella che ritroviamo nel capitolo relativo all'«in-essere come tale» della prima sezione di *Essere e tempo*, nel quale Heidegger

28 Per quanto concerne la *Umsicht*, è possibile avvalersi delle due traduzioni alternative attribuibili l'una a Chiodi e mantenuta da Volpi, l'altra a Marini. La traduzione di Chiodi-Volpi rende *Umsicht* con «visione ambientale preveggennte», dove con «preveggennte» viene posto in evidenza quel particolare tipo di comprensione preontologica e pretematica che, pur rimanendo vaga, raccoglie in sé in modo implicito ciò che l'interpretazione andrà ad esplicitare in un secondo momento. Preferisco seguire tale traduzione proprio perché essa consente di rendere più evidente l'essere preveggennte dell'esserci e la sua preliminare capacità di orientarsi nel mondo. Nel caso della traduzione di Marini, invece, la *Umsicht* è resa con «*circumspectio*» nel tentativo di recuperare e mantenere il nesso etimologico tra le parole derivate da *Sicht-*, esplicitandone il senso attraverso il ricorso alla radice latina *spectio*. Per tali motivi cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 2001¹⁸; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2008., pp. 1485-1487.

29 Chiodi rintraccia nel tema della visione ambientale preveggennte la realizzazione di una vera e propria unione tra teoria e prassi: «tutte le relazioni del genere del “secondo cui”, “presso cui”, sono possibili solo in seno ad un processo comprensivo. Si badi bene però: processo comprensivo in inscindibile correlazione con le relazioni stesse. Così l'incontro con l'utilizzabile, realizzante il mondo-ambiente, ha una sua specifica modalità comprensiva, l'*Umsicht*. In breve, in seno a tutti i fenomeni sovra descritti si realizza una piena ed indiscriminata unità fra teoria e prassi. Questo è del resto il carattere fondamentale dell'esistenza come comprensione dell'essere» (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947, p. 41). Ciò è sicuramente vero se riferito al fatto che la teoria è sempre derivata dall'atteggiamento pratico del prendersi cura e, il prendersi cura, è, a sua volta, sempre guidato da una particolare modalità di comprensione che Heidegger identifica con la visione ambientale preveggennte. Bisogna però fare attenzione a non confondere quest'ultima con ciò che Heidegger intende per teoria, ossia quell'atteggiamento dell'esserci distaccato e contemplativo, in seguito al quale l'ente intramondano si mostra nel suo modo di essere derivato dalla modalità originaria dell'utilizzabilità, ossia come semplice-presenza. Se questo è ciò che si intende per teoria, essa si distingue in modo radicale da quella particolare modalità di comprensione preontologica, preteorica e non tematica, che la visione ambientale preveggennte rappresenta. Sullo stesso argomento si vedano le considerazioni di A. Fabris: «Dunque, l'atteggiamento “pratico” non risulta affatto “ateoretico”, quasi che ad esso mancasse una visione preliminare. Al contrario, esso risulta già da sempre guidato da uno specifico orientamento, tanto che ogni pratica e ogni uso sono sempre “avveduti”» (A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, p. 91).

30 Per l'analisi del commercio quotidiano ambientalmente preveggennte cfr. in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 85-143, 163-220.

indica l'esserci nei termini di una *Erschlossenheit* («apertura»; «schiusura»)<sup>31</sup> originaria, ovvero come comprensione emotivamente situata e articolata mediante il discorso<sup>32</sup>. L'esserci si manifesta come unità originaria di situatività e comprensione, dove quest'ultima non si determina come inglobamento neutrale dell'oggetto compreso da parte del soggetto comprendente ma, al contrario, viene a coincidere con le modalità fondamentali del «prendersi cura» (*Besorgen*) e dell'«aver cura» (*Fürsorge*) che formano la «cura» (*Sorge*) stessa, ovvero l'esserci nel suo proprio esistere e nel suo avere a che fare con il mondo, inteso non come insieme di oggetti, ma come complesso di rimandi di significatività.

Il sentimento della vita, ovvero ciò che Carnap esclude dal campo d'indagine della filosofia in quanto non soggetto a criteri empirici di verifica, si manifesta, attraverso l'importanza della situatività e della dimensione emotiva nella costituzione ontologica dell'esserci, come parte costitutiva dell'indagine heideggeriana. La filosofia non può sbarazzarsi dell'esistenza, nei suoi molteplici aspetti, poiché ogni comprensione, ogni interpretazione e ogni presunta correttezza logica perderebbero di vista il proprio punto di partenza, ovvero il loro scaturire da un progetto gettato, da un comprendere che già sempre si trova in un determinato complesso di significatività e che è, pertanto, emotivamente situato.

La dimensione emotiva si rivela come il tratto imprescindibile di tale indagine poiché consente alla stessa, attraverso lo spaesamento (*Unheimlichkeit*) e mediante il crollo delle abituali griglie interpretative, di assumere esplicitamente i propri presupposti e di aprire orizzonti di senso radicalmente nuovi<sup>33</sup>. La filosofia non solo non può perdere di vista l'esserci se vuole giungere ad ulteriori chiarimenti sulla questione dell'essere, ma si rivela, come afferma lo stesso Heidegger, nella modalità di un'«ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine *sorge* e su cui infine *si ripercuote*»<sup>34</sup>.

31 Nel caso del termine *Erschlossenheit*, che Chiodi traduce come «apertura», Marini adotta una traduzione a mio avviso più efficace, la quale rende il termine in questione come «schiusura». Tale traduzione esplica con maggiore chiarezza il movimento dell'esserci che, muovendosi nell'ambito della comprensione esistenziale, va da una chiusura, da un occultamento, legato al suo essere primariamente nella dimensione esistentiva dell'inautenticità, verso un'apertura, un disoccultare. Al fine di porre in modo esplicito l'importanza di tale movimento, preferisco seguire la traduzione del termine *Erschlossenheit* come «schiusura».

32 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 166.

33 Con ciò non intendo dire che la tonalità emotiva dell'angoscia consente all'esserci di non avere più a che fare con il contesto di senso nel quale ha vissuto fino a quel momento ma, più semplicemente, che essa conduce alla possibilità di approcciarsi ad una dimensione di senso prescindendo dalla pretesa di far corrispondere tale dimensione a quell'insieme di credenze e di significati che, secondo Carnap, renderebbero questo nuovo ambito dotato di senso, ovvero verificabile.

34 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54. A questo proposito cfr. quanto afferma Franco Volpi in un'intervista del 2005, rilasciata all'associazione "Asia", in cui egli sostiene che *Essere e tempo* si sviluppa alla maniera di «un'indagine che parte dalla vita e sulla vita si ripercuote, nel tentativo di orientarla verso la propria riuscita» ("Asia – Associazione Spazio Interiore Ambiente", *Essere, tempo, esistenza. Intervista a Franco Volpi*. Dal sito <http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=508>).

## 2. Il nulla come “nulla di utilizzabile”

Una conseguenza importante della considerazione heideggeriana del ruolo della sfera emotiva nell’ambito dell’indagine filosofica riguarda il mantenersi o, nel caso opposto, il degradarsi e l’essere soggetti a contraffazione dei significati; più esplicitamente, si tratta del loro rimanere o meno all’interno dell’originario contesto di senso<sup>35</sup>. La funzione specifica dei significati sarebbe dunque quella di far emergere non solo ciò che con essi è da intendere, ma, ad un livello più profondo, quel contesto di senso all’interno del quale si sono formati, e dunque quei particolari modi di esistere che li hanno incontrati e le modalità peculiari in cui ciò è accaduto e può nuovamente accadere.

Non si tratta dunque, come avviene nel pensiero di Carnap, di rispettare le regole della connessione tra significati singoli all’interno di un’auspicata correttezza logica e grammaticale ma, al contrario, si tratta di ripristinare l’esistenza effettiva che tali significati, seppur logori, portano con sé. Essi, infatti, non si rivelano significativi se considerati isolatamente: ciò che essi manifestano non può astrarre dal contesto di senso che fa loro da sfondo, pena la perdita, anche se solo parziale, del senso originario che quei significati esprimono<sup>36</sup>. Così

35 Attraverso il termine «originario» intendo quell’insieme di rimandi in cui il singolo significato viene incontrato dall’esserci ed entra a far parte del progetto da cui quest’ultimo è costituito. Heidegger affronta esplicitamente la questione del possibile degradarsi dei significati nel § 33 di *Essere e tempo* dove, a proposito del passaggio dall’«in quanto» ermeneutico all’«in quanto» apofantico, egli afferma: «L’“in quanto”, nella sua funzione di appropriazione del compreso, non arriva più a cogliere una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva del mondo ambiente» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 149).

36 A proposito della possibilità dei significati di logorarsi e di perdere il loro senso originario, ritengo particolarmente interessante rilevare la vicinanza di temi tra alcuni passi del § 33 di *Essere e tempo* su *L’asserzione come modo derivato dell’interpretazione* e il § 5 c) del corso, appena tradotto in italiano, intitolato *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre estivo del 1920. In particolare in questo paragrafo, Heidegger tenta di far emergere come la filosofia sia sempre «un momento dell’esperienza effettiva della vita» e, a tale scopo, pone in evidenza l’importanza di un’analisi accurata dell’originario contesto di senso di questa stessa esperienza. Ma tale analisi si rivela problematica proprio in riferimento ad una caratteristica fondamentale dell’esperienza effettiva che qui Heidegger indica come il «logorarsi della significatività» e che nel § 33 di *Essere e tempo* svolgerà un ruolo cruciale. Così leggiamo nel § 5 c) su *Filosofia ed esperienza effettiva della vita* appartenente al corso estivo del 1920: «Essa [il logorarsi della significatività] non è uno scomparire ma un logorarsi, cioè un passaggio della significatività allo stadio e alla modalità della non-originarietà, in cui l’autenticità dell’attuazione e il rinnovamento dell’attuazione vengono meno, i rapporti stessi si allentano e “ad essere oggetto di interesse” è solo il contenuto stesso della significatività, non più posseduto in modo originario. Il logorarsi non ha niente a che fare con “il perdere qualcosa dalla memoria”, con il “dimenticare” o con il “non nutrire più interesse per”. Il contenuto dell’esperienza effettiva della vita si stacca dal rapporto esistenziale ad altri contenuti; ciò che si stacca si mantiene in una condizione di accessibilità; l’accessibilità stessa, però, può, a sua volta, logorarsi come un carattere di senso del rapporto e trapassare alla condizione di semplice utilizzabilità. (“logorarsi”, “trapassare” ecc. sono concetti esistenziali)» (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; tr. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 37). Per tali motivi cfr. anche la postfazione

leggiamo in uno dei pochi passi davvero esplicativi riguardo il linguaggio presenti in *Essere e tempo*:

L'ente mantenuto nella sua pre-disponibilità, ad esempio il martello, è innanzi tutto utilizzabile come mezzo. Se questo ente diviene "oggetto" di un'asserzione, fin dal principio si attua con la proposizione asseverativa un mutamento nella predisponibilità. L'*utilizzabile* che costituiva il conche dell'aver a che fare, del manipolare, diviene l'"intorno-a-che" dell'asserzione manifestante. La pre-visione tende a scorgere nell'utilizzabile una semplice-presenza. *Mediante* questo modo di vedere e *per* esso, l'utilizzabile è velato come utilizzabile<sup>37</sup>.

Innanzitutto ritengo che quanto Heidegger afferma relativamente all'ente utilizzabile non sia in alcun modo riducibile a ciò che va inteso strettamente come strumento fisico, ma debba essere esteso ad un discorso più ampio concernente i significati in generale. L'utilizzabilità, infatti, non riguarda gli enti primariamente in quanto oggetti, ma in quanto rinvii di senso i cui rapporti coincidono con lo specifico orizzonte che si configura come condizione di possibilità della situazione storico-fattizia in cui l'esserci si trova ad essere. Peraltro Heidegger sviluppa tali considerazioni poco prima di affrontare il tema dell'asserzione e, in modo particolare, del ruolo che essa riveste nella sua funzione comunicativa. Attraverso tale analisi emerge in modo chiaro il pericolo insito nella modalità della trasmissione e della comunicazione di «un ente che si è manifestato nella sua determinatezza»<sup>38</sup>, qualora tale trasmissione si trasformi in chiacchiera perdendo, in tal modo, il suo senso autentico.

Ciò che secondo Heidegger costituisce il tratto fondamentale della comunicazione sta precisamente nel tentativo di «compartecipare all'altro il proprio essere-per», ovvero il proprio essere-presso il mondo e dunque l'essere costitutivamente presso l'ente intramondano che in esso si incontra. Tuttavia, nel passaggio da una dimensione comunicativa ad un'altra è possibile che tale legame fondamentale vada perso, o meglio venga occultato, e si trasformi nel mero oggetto di un'asserzione. Inoltre, la trasmissione continua del proprio legame con un determinato ente o significato può avvenire, e avviene per lo più, lontano dall'ente cui ci si riferisce e dal contesto di senso in cui originariamente il legame si è venuto a manifestare.

Ciò che si perde all'interno di tali passaggi coincide con l'ambito che Carnap intende escludere dalla riflessione filosofica, ovvero con l'insieme di relazioni e interconnessioni inscindibilmente legate alla concretezza e alla fatticità di un singolo che, in quanto tale, non può astrarre dal suo essere inevitabilmente gettato in e condizionato da un contesto di senso che determina significativamente le proprie scelte, opponendo resistenza ad ogni possibile tentativo di oltrepassare la propria situazione ermeneutica.

In secondo luogo, mi sembra di poter rintracciare proprio nel passaggio precedentemente evidenziato il derivare, in ambito linguistico, dell'atteggiamento teoretico-speculativo dalla

---

di Costa, curatore dell'edizione italiana in M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., pp. 171-181.

37 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 194.

38 In ciò si veda il legame che l'asserzione intesa come comunicazione mantiene con gli ulteriori significati di asserzione che Heidegger individua, nel § 33 di *Essere e tempo*, nella manifestazione e nella predicazione.

modalità pratica dell'averne a che fare con il mondo<sup>39</sup>. L'essere dell'utilizzabile, infatti, si trasforma in semplice presenza e perde parzialmente il suo essere radicato in un contesto significativo che lo rende strettamente legato con il progetto all'interno del quale entra a far parte. In questo senso Heidegger parla di un cambiamento del mezzo che va dall'utilizzabilità alla semplice presenza, ovvero dall'essere il "con-che" dell'averne a che fare, proprio dell'esserci, al diventare l'"intorno-a-che" dell'asserzione manifestante, proprio dell'ambito della semplice presenza. Ed ancora in questo senso va considerato il mutamento della pre-disponibilità, ovvero di quel possesso implicito di un complesso di significatività che consente all'esserci di orientarsi nel mondo, e che mostra la sua centrale importanza nel momento in cui, attraverso l'analisi del nulla e della tonalità emotiva dell'angoscia, esso consente o meno all'esserci di accedere ad un determinato orizzonte di senso.

L'ente scoperto si manifesta dunque in modo primario non come un oggetto semplicemente presente ma come un utilizzabile che entra a far parte del progetto dell'esserci e che, proprio per questo, viene incontrato nella via che quest'ultimo percorre; d'altro canto, ad una riflessione più profonda, anche l'asserzione non risulta essere originariamente una semplice presenza, ma si rivela nella modalità di un utilizzabile in quanto consente di partecipare all'altro l'ente scoperto, e il legame che con esso si intrattiene.

Il presente quadro, però, cambia in modo significativo attraverso la continua trasmissione in cerchie sempre più ampie di comunicazione e mediante il progressivo allontanamento dal contesto originario di senso in cui la scoperta è divenuta possibile. Come afferma lo stesso Heidegger,

l'asserito, in quanto comunicato, può essere "compartecipato" dall'asserente e da altri senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista. L'asserito può essere "riferito". L'ambito dei compartecipi che vedono si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che, nel riferire, il già manifesto venga nuovamente coperto, benché il sapere e il conoscere scaturenti da tale sentir-dire continuino ad essere riferiti all'ente stesso e non a un "senso corrente" su cui si "conviene"<sup>40</sup>.

39 Tale passaggio viene esplicitamente affrontato nel § 16 di *Essere e tempo* attraverso i modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza. Inoltre, sul derivare dell'atteggiamento puramente cognitivo da una dimensione originariamente pratica concernente un essere concreto vivente, cfr. anche Friedman, il quale pone chiaramente in rilievo come, a livello linguistico, ciò avvenga nella trasformazione dell'«in quanto ermeneutico» in «in quanto apofantico», trattata nel § 33 (su *L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione*) di *Essere e tempo*. Friedman, nel suo contributo relativo al rapporto tra Carnap e Heidegger fa notare come, pur essendosi entrambi formati in ambito neo-kantiano, essi finiscano per orientarsi verso direzioni nettamente contrastanti che hanno contribuito notevolmente a delineare l'opposizione contemporanea tra filosofia analitica e filosofia continentale. Per tali motivi cfr. M. Friedman, *Overcoming metaphysics: Carnap and Heidegger*, in R.N. Giere/A. W. Richardson, *Origins of logical empiricism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 45-79; cfr. in particolare pp. 59-64, 69-70. Il saggio di Friedmann è stato tradotto in italiano ed è ad oggi reperibile in M. Friedmann, *La filosofia al bivio*, cit., pp. 21-35.

40 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 191. E ancora: «e poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso. Ciò che-è stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. In questa diffusione e in questa ripetizione del discorso, nelle quali la incertezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza, si costituisce la chiacchiera»

A questo punto, tentiamo di comprendere se è possibile rintracciare, nella riflessione heideggeriana, una via che consenta di uscire dall'occultamento tipico di una determinata pre-visione che, come Heidegger sottolinea nel passo sopra citato, «tende a scorgere nell'utilizzabile una semplice-presenza»; se una simile via si offre alla comprensione dell'esserci, diviene possibile ritornare a quell'originario contesto di senso che fa da sfondo a ciascuna scoperta e a ciascuno specifico significato e che, nella ripetizione impropria e nella chiacchiera rassicurante, sbiadisce e si logora.

Nella prolusione del 1929 intitolata *Che cos'è metafisica?* Heidegger riprende il nodo problematico che aveva costituito il tema centrale dei §§ 40 e 68 b di *Essere e tempo*, concernenti l'angoscia, il nulla e lo spaesamento. L'aspetto interessante sta nel fatto che, per Heidegger, l'angoscia si rivela come la sola strada in grado di condurre verso una dimensione genuina della scoperta, lontana dall'imposizione preliminare del privilegio di una particolare modalità d'essere (in questo caso della semplice presenza) e capace di restituire all'esserci un senso radicalmente diverso da quello che inerisce agli enti utilizzabili e agli oggetti intesi come mere cose sussistenti.

Ciò vuol dire che, mentre nel pensiero di Carnap il «sentimento della vita» deve essere espulso dalla riflessione filosofica in difesa di un'astratta correttezza logica e di una conformità a presunti dati di fatto dell'esperienza cui la filosofia, per essere tale, deve attenersi, nella prospettiva heideggeriana la dimensione emotiva (*Befindlichkeit*), rendendo instabile ogni validità considerata assolutamente certa e ogni convinzione reputata indubitabile, apre la via ad un'indagine filosofica intesa come decostruzione critica dei presupposti acriticamente assunti e come costante esercizio del «disabituarsi all'ovvio»<sup>41</sup>. In modo particolare,

---

(M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 207). Sempre riguardo la possibile contraffazione dei significati cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 268. A questo proposito ritengo interessante rilevare la consonanza di temi tra la distinzione heideggeriana concernente una comunicazione fondata sul sentito dire o, all'opposto, sull'appropriazione genuina del fenomeno, e le riflessioni di Paci sulla «vera società» intesa come scaturente dalla comunità delle persone e non dalla «collettività meccanica degli individui». Per questi motivi cfr. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo* [1950], Bompiani, Milano 1988, in particolare pp. 16-43.

- 41 Per quanto concerne la distinzione heideggeriana tra un'appropriazione genuina del fenomeno e il coprimento di quest'ultimo, scaturente dalla rassicurante ovvietà del modo di essere quotidiano, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 15, 35, 370-371. A questo riguardo, condivido le interessanti osservazioni di Lazzari relative alla problematica dell'"inizio della filosofia" nel pensiero di Heidegger, e alla differenza significativa che tale impostazione presenta rispetto a quella husserliana, in cui tale inizio è reso possibile dall'*epoché*, attraverso cui si realizzerebbe un mutamento dell'atteggiamento proprio dell'essere umano da naturale a fenomenologico. Prima della pubblicazione di *Essere e tempo*, il fenomeno che, nel pensiero di Heidegger, rende possibile tale inizio è rappresentato dalla *Bekümmerng*, una sorta di contromovimento che si dirige dalla parte opposta rispetto alla tendenza innata dell'Esserci a «scadere al mondo» e a interpretarsi sulla base di esso: «L'esperienza fondamentale della "preoccupazione" [*Bekümmerng*] assume così la valenza di indicare la motivazione del movimento per cui la filosofia si istituisce in un rapporto di rivolgimento rispetto alla tendenza da cui la vita è essenzialmente animata, ovvero alla sua inclinazione a cadere nelle significanze oggettive del mondo-circostante e ad interpretarsi alla luce riflessa di queste. Heidegger sembra così inserire il problema husserliano di un inizio radicale del filosofare all'interno di una ontologia dell'essere della vita fattizia e delle sue "motilità" di fondo» (R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger* (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask), Franco Angeli, Milano 2002, p. 158). Per quanto riguarda *Essere e tempo*, risulta molto interessante la tesi secondo cui il ruolo precedentemente assunto dalla *Beküm-*

la situazione emotiva eminente dell'angoscia consente all'esserci di prendere le distanze da ciascuna logica prestabilita e da ogni possibile impostazione che si fondi sul senso sbiadito della trasmissione impropria tipica del "sentito dire", e che non faccia i conti con il contesto originario di significatività, ovvero con la fatticità dell'esistenza, e delle esistenze, che i significati possono portare ad espressione.

Il fatto che tale presa di distanza da parte dell'esserci non sia né volontaria né consapevole, se per consapevole si intende l'afferramento chiaro e distinto della stessa situazione emotiva, aiuta a comprendere la potenza straniante e destabilizzante propria dell'angoscia; nella prospettiva heideggeriana, infatti, essa isola l'esserci facendo sì che quest'ultimo perda ogni appiglio nei confronti dell'abituale dimensione significativa, gli impedisce di utilizzare le normali griglie interpretative e non gli consente di comprendersi a partire da esse. Attraverso l'angoscia e il conseguente senso di spaesamento, l'esserci scopre se stesso come instabile e indeterminato: esso non trova definizioni in grado di cogliere il suo essere costantemente trascendente nella modalità del *Seinkönnen* («poter-essere»).

In tal modo, la radicalità della differenza tra il modo di essere dell'esistenza e le modalità dell'utilizzabilità e della semplice presenza diviene accessibile all'esserci stesso e, come tale, non solo rende possibile l'accesso a nuovi orizzonti di senso, ma si rivela essere la condizione di possibilità per un'interpretazione ulteriore e più esplicita di quel modo di essere che, in prima battuta, risulta all'esserci così lontano e così altro da sé. Il senso sbiadito che normalmente si attribuisce all'ente nella sua totalità sprofonda nell'inquietante insignificatività; l'esserci scopre la possibilità di oltrepassare la propria prospettiva in direzione di una situazione ermeneutica altra. Nel § 40 di *Essere e tempo* Heidegger affronta la questione come segue:

Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, l'unico che il discorso preveggenante quotidiano comprende, non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel "qualcosa" di assolutamente originario, nel *mondo*. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*<sup>42</sup>.

La critica carnapiana al concetto di nulla come privo di senso muove da presupposti che non colgono il senso autentico del nulla come «nulla di utilizzabile», il quale si differenzia radicalmente da un nulla totale o da un nulla assoluto, inteso come vuoto e come mera mancanza d'essere; lungi dal costituirsi in opposizione all'essere, il nulla, nel pensiero di

---

*merüng* venga successivamente svolto dalla particolare situazione emotiva dell'angoscia (*Angst*): «A noi sembra che la funzione della *Bekümmerng*, di costituire nella vita stessa l'inizio del filosofare, sia successivamente riassorbita dal fenomeno dell'"angoscia". [...] l'angoscia costituisce infatti una schiusura privilegiata dell'essere-nel-mondo, nella misura in cui singolarizza l'esserci e lo toglie dallo scadimento. Essa realizza sul piano della dinamica emotiva del "trovarsi" [*Befindlichkeit*] dell'esserci quella conversione metodica alla filosofia, che nella fenomenologia husserliana era riservata all'*epoché*, intesa come un atto di libertà immotivato dal punto di vista mondano, e che nelle sue prime lezioni Heidegger spostava sul piano della ricerca di un'esperienza fondamentale della vita fattizia» (ivi, p. 159).

42 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 228-229.

Heidegger, si manifesta come un modo d'essere fondamentale, ovvero come la peculiare modalità d'essere di quell'ente del tutto particolare che si distingue dagli altri enti proprio perché trascende costantemente ogni contenuto e ogni mera sussistenza, e si determina come progetto gettato e deietto.

Quello che Carnap non può accettare è che non solo tale nulla non consente di essere scisso dalla dimensione umana cui ogni indagine filosofica, in quanto tale, non può non relazionarsi ma, ad un livello più profondo, esso si manifesta come la condizione di possibilità di ogni ulteriore interpretazione del nulla, inclusa la propria, secondo la quale esso risulta insensato poiché non corrisponde a dati di fatto dell'esperienza e poiché contraddice le regole di quella logica su cui si fonda la propria analisi<sup>43</sup>.

Seguendo i risultati dell'analitica esistenziale, condotta in *Essere e tempo*, emerge come il "nulla di utilizzabile" non è altro che il modo di essere dell'esserci stesso, ovvero quell'atteggiamento originariamente pratico da cui l'osservazione teoretica e oggettivante scaturisce come modalità derivata. Tale dimensione emerge attraverso il dileguare della totalità dell'ente<sup>44</sup>, ovvero nel momento in cui l'esserci si sente minacciato da un certo modo di essere che non corrisponde né all'utilizzabilità né alla semplice presenza. Proprio a questo punto l'esserci avverte la presenza di un modo di essere altro da quello che, fino a quel momento, aveva considerato essere il proprio: esso scopre l'indeterminatezza «del nulla e dell'in-nessun-luogo» come la modalità d'essere peculiare del proprio essere-nel-mondo.

La tonalità emotiva dell'angoscia riveste pertanto un ruolo fondamentale, in quanto essa va a riprendere l'esserci dalla sua tendenza ad immedesimarsi con l'ente utilizzabile e con la mera sussistenza. Essa fa sì che la sicurezza di ciò che è ritenuto ovvio e la familiarità con una determinata interpretazione dell'essere sprofondino nell'insignificatività, lasciando all'esserci la possibilità di interpretarsi a partire da se stesso ed impedendogli di assumere in modo acritico un pre-possesso, una pre-visione ed una pre-cognizione temporaneamente dominanti.

A differenza del nulla come pseudoconcetto, il nulla inteso in senso heideggeriano sfugge all'analisi carnapiana poiché questa muove dall'interpretazione dell'essere come ciò che sussiste e che, mantenendosi presente e disponibile, può essere contemplato, definito e successivamente sottoposto a criteri empirici di verifica. L'atteggiamento osservativo-oggettivante, dal quale scaturisce quella che Heidegger indica come la concezione tecnico-scientistica del linguaggio, comprende l'essere in questa precisa maniera e, di conseguenza, non può incontrare il nulla nella modalità del nulla di utilizzabile pur essendo, in quanto atteggiamento derivato, da quello scaturente.

---

43 Proprio perché ritengo che Carnap e Heidegger muovano da presupposti radicalmente diversi in direzione di fini altrettanto differenti, mi trovo in disaccordo con quanto afferma Stone relativamente ad una comunanza di scopi tra il pensiero di Carnap e quello di Heidegger i quali, secondo tale interpretazione, starebbero entrambi reagendo in modo simile ad un comune *background* intellettuale. Stone sostiene inoltre che Carnap avesse compreso bene il metodo heideggeriano e che, ritenendolo non corretto, criticasse Heidegger in quanto credeva che quest'ultimo stesse portando avanti in modo logicamente scorretto il loro comune obiettivo che, secondo Stone, coinciderebbe con una critica alla fenomenologia husserliana. Cfr. A. Stone, *Heidegger and Carnap on the overcoming of metaphysics*, in S. Mulhall, *Martin Heidegger*, Ashgate publishing, Aldershot – Burlington 2006, pp. 217-244.

44 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 53.

Non tener conto del nulla nella modalità del nulla di utilizzabile significa non tener conto dell'esserci e, cosa ancor più carica di conseguenze, non tener conto del tratto fondamentale che distingue l'esserci da ogni altro ente: il suo essere costitutivamente trascendente e dunque il suo essere irriducibile alla mera sussistenza.

Il tentativo carnapiano di ridurre la questione del nulla a mero pseudoproblema si scontra con la potenza destabilizzante di tale dimensione e con l'originarietà che Heidegger le attribuisce rispetto a ciascuna operazione logica determinata. Emerge in tal modo, attraverso il differire radicale dei possibili orizzonti di senso, come la possibilità di considerare o di non considerare il nulla, nella modalità del nulla esistenziale, determini situazioni interpretative essenzialmente differenti e, per molti aspetti, incompatibili.



# **Ai** 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.*

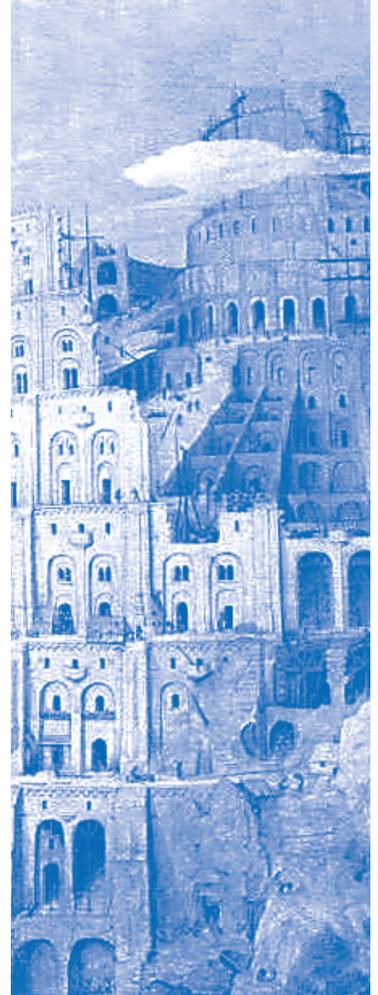
**- Maria Merante**

*La vita etica della persona nella filosofia di Max Scheler*

**- Maria Letizia Parisi**

*L'apriorismo etico di Kant e l'apriorismo emozionale di Scheler*

# **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



---

Maria Merante

## LA VITA ETICA DELLA PERSONA NELLA FILOSOFIA DI MAX SCHELER

*Una persona, ad esempio, “agisce”, “va a passeggio”, o simili.  
Un “io”, al contrario, non ha la possibilità di farlo.*

Max Scheler

### 1. *L'autonomia della persona tra comunità e alterità*

Quella di Max Scheler è un'indagine etico-antropologico-esistenziale. Vagliando attentamente questi tre campi, l'autore tenta di comprendere quale posizione occupi l'uomo all'interno del cosmo. Per quella sua riflessione che conduce ad una concezione unitaria quel particolare essere che può porsi domande sul proprio *status* – quali: “Chi sono?” oppure “Dove sono?” – Scheler può pertanto essere indubbiamente considerato uno dei padri dell'antropologia filosofica

Ne *La posizione nell'uomo nel cosmo*, Scheler denuncia l'assenza di un'idea unitaria di uomo, il quale, mai come in questa epoca, appare enigmatico e problematico<sup>1</sup>. Il filosofo si sofferma lungamente sulla figura dell'uomo, sottolineando differenze con gli animali, come vedremo più dettagliatamente nel secondo paragrafo, puntualizzando, tuttavia, come la persona non sia semplicemente un animale con “in più” la capacità di agire, perché: «La persona “esiste” unicamente in quanto unità concreta degli atti che essa compie e solo “nel” loro compimento»<sup>2</sup>.

La persona è il fulcro della riflessione scheleriana, all'interno della quale viene confutata la visione dell'uomo come mero spettatore, mentre viene evidenziata l'importanza dell'azione che lo rende un centro d'atti continui, sempre diversi fra di loro. Attraverso l'atto la persona si dona nella sua interezza. A questo proposito le parole di Arnold Gehlen mi sembra estremamente pertinenti: «L'uomo è l'essere che agisce. [...] egli non è “definito”, è cioè ancora compito a sé medesimo; è, come si può anche dire, l'essere che prende posizione verso se stesso e “fa di se stesso qualcosa”»<sup>3</sup>. Tra le varie azioni umane, quella di gran lunga più

---

1 Ci vengono in mente le parole di Nietzsche contenute ne *L'Anticristo*, a proposito di come l'uomo sia sì manchevole e l'essere “peggio riuscito”, ma nessuno potrà mai negare come sia l'animale “più interessante” che popoli il mondo.

2 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, tr. it. di G. Caronello, San Paolo, Milano 1996, p. 591.

3 A. Gehlen, *L'uomo. La natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, introduzione di K.S. Rehberg, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 69.

considerevole è il porsi dei fini, diventare cioè il principale obiettivo della propria esistenza nonostante ci sia perennemente il rischio di fallire.

Scheler tiene molto a non confondere la persona con l'io – protagonista del pensiero moderno –, perché l'io non è che un oggetto, mentre sia la persona sia gli atti di volta di volta da essa compiuti sono ciò che più si allontanano dall'oggettualità. È l'inoggettivabilità della persona a rendere impossibile una definizione, infatti con Gehlen Scheler condivide l'idea nietzscheana che sia l'indefinibilità a caratterizzare la persona.

Nessun singolo atto inoltre può essere oggettivato e la sola relazione che la persona ha con il proprio oggetto –, ovvero il proprio io, che è l'oggetto della propria percezione – consiste nel riuscire a coglierne il valore. Inoltre l'autonomia della persona rispetto all'io viene evidenziata da Scheler a livello linguistico. È appunto sì possibile esclamare “io vado a passeggio”, collocando l'io come soggetto dell'azione, ma si tratta di un mero soggetto occasionale che termina con il finire del discorso, mentre la persona è indipendente dal discorso.

A proposito di quest'ultima importante affermazione vediamo come oltre ad avere un posto nel mondo – di cui è alla perenne ricerca come scrive Gehlen – la persona sia la sola a poter porre un mondo. Diamo direttamente la parola a Scheler: «La “persona” non è in alcun caso una “parte”, ma sempre e solo il “correlato” d'un “mondo”, cioè del mondo nel quale essa ha di sé un'esperienza-vissuta»<sup>4</sup>.

Tra le varie tematiche, quello della comunità umana è assai caro all'autore, perché rappresenta il solido terreno su cui le persone possono realizzarsi. Scheler dimostra in più opere come ogni persona sia sì un'individualità, legata al prossimo, da cui però non dipende. I due caratteri che contraddistinguono la persona sono la partecipazione all'ambiente e la comprensione dei vissuti altrui fino a sentirli come propri. Per tale ragione secondo l'autore si è originariamente corresponsabili, si risponde cioè delle proprie azioni come di quelle altrui<sup>5</sup>. Inizialmente però, a causa della famiglia e dell'ambiente in cui vive, la singola persona viene valutata socialmente, cioè in merito al ruolo che adempie all'interno della società, per essere riconosciuta solo in seguito come individuo. Il rapporto interpersonale tra un individuo e gli altri si fonda in particolar modo per mezzo della simpatia, che consiste nel fatto che ogni persona è capace di comprenderne un'altra – seppur diversissima da sé – mantenendo intatta la propria identità. La simpatia dunque «[...] permette di conservare l'autonomia della persona e di essere al contempo aperti alla comunicazione e alla comprensione degli altri»<sup>6</sup>. Attraverso la simpatia il singolo ha la possibilità di aprirsi all'altro. Tuttavia è soltanto l'amore che permette la comprensione totale dell'altro, divenendo per quest'ultimo più simile di quanto nessun altro lo sia mai stato prima. Le parole di Scheler ricordano uno dei *leitmotiv* della poesia leopardiana, quello della “social catena” con cui il poeta di Recanati invita tutti

4 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 486.

5 Tornando ancora una volta a Nietzsche, se egli avesse letto il tema della solidarietà umana in Scheler lo avrebbe criticato a gran voce. Ricordiamo infatti come l'autore dello *Zarathustra* condanni tutti i sentimenti umani, soprattutto l'altruismo, la partecipazione e la compassione, ritenendoli simbolo dell'infrollimento del genere umano. Inoltre in Nietzsche è completamente assente quel principio di “corresponsabilità” fondamentale in Scheler, considerando invece la persona responsabile solo per se stessa.

6 M.T. Pansera, *Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 19.

gli uomini ad aggrapparsi gli uni agli altri, come fossero anelli della medesima catena. Ed è proprio nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* che Leopardi esprime con maggior chiarezza l'importanza del sodalizio umano: «Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Si bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegherà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora»<sup>7</sup>.

Nell'*opus magnum Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Scheler dapprima parte da un punto di vista teoretico per poi approdare ad una prospettiva etica. Proprio in questa sede l'autore adopera una procedura discorsiva, secondo la quale partendo da cosa l'uomo non è si chiarisce quello che l'uomo è. A non essere uomo (persona) è innanzitutto il malato di mente, perché la salute mentale è condizione della relazione con la vita altrui. Non può neppure essere considerato persona il minorenne, e quindi il bambino, perché è solo con il raggiungimento della maggiore età che si acquisisce «[...] la capacità di intuire in termini di vissuto la diversità dell'agire, del volere, del sentire, del pensare come "propri" e come "altrui"»<sup>8</sup>. In terzo luogo Scheler analizza la figura dello schiavo, del quale sostiene – con qualche eco aristotelica – il suo non essere persona. Non potendo esprimere liberamente il proprio volere e non avendo padronanza del proprio corpo, lo schiavo è da considerarsi al pari dell'animale. Ucciderlo non è di conseguenza un assassinio, bensì un semplice anientamento. Stando alle parole di Scheler, quindi, non è detto che un uomo sia anche una persona. Positivamente la persona può essere qualificata, anche se mai in maniera definitiva e definitiva, autonoma. Ma anche attuale, cioè continuamente in atto, ma mai attualizzata completamente. Scrive infatti Scheler:

L'uomo è un ente così vasto, vario e poliforme che ogni definizione si dimostra troppo limitata. I suoi aspetti sono troppo numerosi<sup>9</sup>.

## 2. Il risentimento della morale. Scheler a confronto con Nietzsche e Gehlen

Una delle opere scheleriane maggiormente incentrate sullo studio delle questioni morali è *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*. Già dal titolo si evince come il risentimento eserciti nella filosofia di Scheler un ruolo di grande importanza. In particolare viene rivalutata la figura del cristiano visto non più come la massima espressione del risentimento, bensì come simbolo della forza vitale. Per sostenere questa tesi, Scheler utilizza la *Genealogia della morale* come costante controcanto. Secondo Lambertino: «La particolare attenzione che Scheler riserva alla sfera vitale dell'uomo e al superamento dello "spirito borghese", erede del mondo capitalistico, mediante un nuovo modello di uomo conscio del proprio valore e

7 G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1986, p. 251.

8 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 586.

9 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2006, p. 54.

in contatto vissuto col mondo, non può non risentire dell'influsso di Nietzsche»<sup>10</sup>. Vediamo appunto come Scheler liberi il cristiano dalla condanna in cui l'aveva relegato Nietzsche, secondo il quale il cristianesimo è la religione degli spiriti deboli, difatti abbraccia tutti quei valori propri della *décadence*.

Secondo Scheler invece il risentimento è un "avvelenamento dell'anima" che nasce laddove vi è un'impossibilità di attuare una vendetta. Una vendetta dovuta a cosa? All'impossibilità di realizzare determinate passioni. Ma diamo la parola direttamente a Scheler: «Una condizione per l'insorgere del risentimento sussiste soltanto laddove una particolare violenza di queste passioni vada di pari passo con il sentimento dell'incapacità di tradurle in atto»<sup>11</sup>. La vendetta dunque coincide con l'insoddisfazione, ma non ha niente a che vedere con il popolo cristiano, contrariamente a quanto riteneva Nietzsche. Egli, infatti, accusa la morale cristiana di falsità senza però indagare a dovere sulla questione; inoltre si scaglia solo sul cristianesimo, piuttosto che sulla religione in generale, definendolo "platonismo per il popolo". Se prendiamo in esame le due opere nietzschiane in cui viene maggiormente discussa la questione del cristianesimo – *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale* –, vediamo come l'autore consideri la fede cristiana asservimento e automutilazione, nonché la massima espressione della miseria. I cristiani sono privi di forza, mentre in Scheler il cristiano assume in sé la forza vitale per mezzo dell'ascesi. La critica di Nietzsche in realtà è volta a smascherare tutte le religioni e le morali, e coloro che non riescono a farne a meno non sono che dei deboli, in quanto incapaci di darsi autonomamente dei valori. Nietzsche mette costantemente in guardia il lettore sul fatto che nel momento in cui vige una data morale questa non viene mai messa in discussione. Scrive l'autore: «In ogni "scienza della morale" è mancata finora, per strano che possa suonare, il problema stesso della morale; è mancato il sospetto che ci fosse qui qualcosa di problematico»<sup>12</sup>. Nietzsche è dunque a pieno titolo il maestro del sospetto verso ogni religione e morale, soprattutto verso quella morale che «[...] dice ostinata e implacabile: "Io sono la morale stessa, e non c'è altra morale all'infuori di me"»<sup>13</sup>, e qui Nietzsche si riferisce alla morale del gregge, che è la sola che domina in Europa, nonostante l'esteriore indebolimento del cristianesimo. Pur trovandosi su una posizione esattamente opposta, Scheler riconosce a Nietzsche il merito di aver compreso l'importanza che il risentimento riveste nelle formulazione dei giudizi morali.

Scheler ritiene che il fondamento della morale sia la gerarchia dei valori, perciò può definire la morale:

Un sistema di regole di preferenza tra i valori stessi, un sistema che si deve scoprire oltre le valutazioni concrete di un'epoca e di un popolo quale sua "costituzione morale" che a sua volta può subire un'evoluzione che nulla ha a che fare con il crescente adattamento del giudicare e dell'agire sotto il dominio di una data morale alla mutevole realtà del vivere!<sup>14</sup>.

10 A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, a cura di M.S. Frings, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 66.

11 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 35.

12 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, intr. e tr. di S. Giametta, Rizzoli Milano 1992, p. 129 (aforisma n. 186).

13 Ivi, p. 148 (aforisma n. 202).

14 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, cit., p. 74.

Si badi come Scheler non faccia riferimento ad una morale bensì a molte, conferendo alla modernità il merito di aver creato questa pluralità. Inoltre, l'infelice parallelismo nietzscheano fra il cristiano ed il borghese viene superato da Scheler, il quale osserva come il borghese sia molto più affine al moderno filantropo, il vero risentito, – nonostante la maschera indossata per camuffare la sua vera identità – che al cristiano. Ancora Lambertino osserva come l'uomo borghese «[...] lungi dall'ispirarsi all'amore genuino, si radica nel cosiddetto "utilitarismo", che è odio camuffato, nato dal risentimento»<sup>15</sup>. Per Scheler, quindi, non si devono confondere l'amore cristiano e la filantropia moderna, come invece fece Nietzsche, restituendo un'immagine dell'amore cristiano totalmente falsa. Non a caso sostiene con fermezza: «[...] ci si accorgerà di respirare l'aria di tutt'altro "mondo" passando dall'"amore cristiano" alla "filantropia universale"»<sup>16</sup>. L'amore è considerato da Scheler come la massima esaltazione dell'individualità, in quanto incarnata dalla persona amata. Tale amore raggiunge la sua suprema espressione nel cristianesimo, considerato quel momento in cui «[...] l'atto d'amore si realizza nella creazione e arriva fino al sacrificio volontario di sé per la salvezza dell'altro»<sup>17</sup>. La filantropia avendo il culto dell'individuo, si scaglia contro l'umanità, come se i due concetti non si coappartenessero e legge quell'amore per l'altro professato dal cristianesimo come odio verso il mondo. Scheler osserva come «Si può riconoscere che il nocciolo della filantropia universale moderna poggia sul risentimento già dal fatto che questo movimento storico-sociale [...] si rifà ad una "protesta", ad una "reazione" (odio, invidia, vendicatività, ecc.) nei confronti di minoranze dominanti, che si sa in possesso di valori positivi»<sup>18</sup>. La filantropia si oppone ad ogni comunità e ad ogni aspetto legato alla partecipazione e alla condivisione. L'idea della solidarietà umana – tanto cara a Scheler – è scomparsa nella prospettiva dell'uomo moderno, soppiantata dall'irruenza della tecnica. I valori del filantropo moderno «[...] si rifanno a coloro che sono sicuri del loro valore, che affermano il loro io e il loro essere più profondo, che vivono nella pienezza della loro ricchezza»<sup>19</sup>. La filantropia non fa che scagliarsi contro Dio e contro tutte le forme di alterità, e così come il borghese non crede nel colloquio con l'altro ma assume come propri principi la diffidenza e il guardarsi le spalle. La nostra è una civiltà dell'utile, dedita cioè al godimento del piacevole come soluzione di tutti i problemi. Scheler spiega come la corsa all'utile abbia fatto in modo che le persone non riuscissero più a godere delle cose, a trarne cioè l'effettivo vantaggio. Sembra quasi che la nostra epoca abbia intrapreso una battaglia personale contro la vita ascetica. Quest'ultima, infatti, aveva come principale obiettivo quello di ottenere piacere utilizzando in minima parte le cose utili. Al contrario la modernità mira a raggiungere il minimo godimento avvalendosi quanto più possibile del piacevole e dell'utile. Ma ciò di cui più si sorprende Scheler è come sia avvenuto «[...] il rivolgimento "più profondo" della gerarchia dei valori comportato dalla morale moderna è comunque la "subordinazione dei valori vitali ai valori dell'utilità"»<sup>20</sup>. Il tutto viene esemplificato nella seguente formula: «Chi

15 A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, cit., p. 77.

16 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, cit., p. 113.

17 M. T. Pansera, *Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, cit., p. 22.

18 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, cit., pp. 122-123.

19 Ivi, p. 147.

20 Ivi, p. 167.

non è in grado di adattarsi al meccanismo della civiltà dell'utile e al suo incessante "bisogno" di attività umana, "deve" soccombere»<sup>21</sup>. L'uomo del risentimento è agli occhi di Scheler un insicuro, ed è colui che più necessita dell'approvazione altrui, ed è solito a cercare «[...] un appoggio nella domanda: tu che cosa ne pensi? Che cosa ne pensano tutti?»<sup>22</sup>.

Viene inoltre proclamato a gran voce dalla modernità il valore delle "tecniche della vita", e si attribuisce maggior rilevanza alla morta tecnica (ad esempio quella degli ingranaggi della macchina) rispetto alla vita in sé. Sia il borghese sia il moderno filantropo non potranno far altro che abbracciare *in toto* tutti i vantaggi della tecnica, sposando i principi su cui regge, quali la competizione e la massima soddisfazione che si può ricavare.

Ma è proprio Scheler a paragonare il nostro organismo ad una macchina e i nostri organi a degli strumenti molto simili agli utensili forgiati dall'uomo. Quello della tecnica è un tema lungamente discusso in Scheler, leggiamo dal *Formalismo* come «L'uomo "moderno", nella sua vorace volontà di "sottoporre a controllo", ha voluto ammettere come esistente nell'anima [...] solo "il controllabile", cioè solo l'aspetto meccanico-associativo dell'anima stessa, accecando con ciò il proprio sguardo interiore rispetto a quanto vi è in essa di non meccanico»<sup>23</sup>. Scheler spiega come l'uomo, imbattendosi nella civilizzazione, abbia compiuto un passo falso, mostrandoci così la sua concezione negativa sull'umanità. Scheler reputa l'uomo moderno «[...] un animale costituzionalmente malato, nel quale la vita ha fatto un *faux pas* e che si è smarrito in un vicolo cieco»<sup>24</sup>. Anche Gehlen dedica l'opera *L'uomo nell'era della tecnica* a questo tema, valutando la tecnica positivamente fino a quando non si finisce per abusarne. Di più, la tecnica assume nell'antropogenesi il fondamentale compito di sopperire all'insufficienza organica che caratterizza l'uomo *ab origine*. Gli utensili – a differenza di Scheler – in Gehlen servono per sostituire e rimpiazzare ciò di cui siamo originariamente privi, intensificando e agevolando l'azione dei nostri organi, adempiendo così a tre funzioni principali: sostituire, rimpiazzare e potenziare gli organi.

Scheler intravede una forte somiglianza fra utensili e arti – in particolare la mano – entrambi considerati dei mezzi. Spiega Scheler: «[...] l'adattamento in grazia di utensili ha esito e senso solo là dove l'attività vitale "ristagna" e "non" è più in grado di intraprendere un autentico "ampliamento" dell'ambiente mediante una nuova formazione di organi»<sup>25</sup>. Qui la vicinanza con Gehlen è esplicita. Per quest'ultimo il mondo è sì costruito dall'uomo, il quale può potenzialmente vivere in ogni angolo della terra, "grazie" alla sua carenza di un corredo istintuale adeguato che lo lega una volta per tutte ad un determinato ambiente. Sono gli animali, invece, ad essere imprigionati in un dato ambiente, a loro originariamente assegnato, in cui non devono fare altro che re-agire a determinati stimoli. Gli uomini, al contrario, devono avvalersi puntualmente all'azione, senza la quale probabilmente non sopravvivrebbero neanche un giorno. Gli animali sono inoltre legati alla pressione della situazione contingente costretti a vivere perennemente nel loro rassicurante guscio. Scrive Scheler: «L'animale ignora [...] un vero e proprio "spazio mondiale", il quale permane come un sottofondo sta-

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 152.

23 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 522-523.

24 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 66.

25 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, cit., p. 181.

bile e indipendente dai movimenti locali che gli sono propri, e non concepisce altresì quelle “forme vuote” di spazio e tempo, entro le quali l’uomo coglie originariamente le cose e gli avvenimenti»<sup>26</sup>. È inoltre da notare che l’animale «[...] vive completamente immerso nella realtà “concreta” del suo immediato presente»<sup>27</sup>. Più precisamente Scheler parla di *milieu*, ovvero l’*Umwelt* che racchiude tutti i vissuti della persona. Anche Gehlen parla di *milieu*, inteso però come ciò cui l’uomo non può mai assuefarsi, vista la sua non stabilizzazione che lo rende costantemente e alla ricerca di un nuovo “posto nel mondo”. Entrambi gli autori attribuiscono all’uomo la qualità di essere “aperto al mondo”, libero cioè dalla morsa raffigurata dall’*hic et nunc*, e avente a disposizione un “campo di sorprese dalle strutture imprevedibili”. L’uomo pertanto, secondo Scheler, potendosi sottrarre al peso del contesto effettivo ha la capacità di negarsi. L’uomo è il solo a poter dire “no”.

Secondo Scheler l’uomo seleziona una parte dell’ambiente che ha a disposizione, leggiamo da *Il risentimento*: «L’“ambiente” al quale noi uomini adattiamo i nostri utensili è di fatto soltanto l’angolino che la nostra organicità vitale si è scelto nell’area intera del tutto»<sup>28</sup>. Gli utensili hanno dunque grande valore per Scheler, grazie ai quali l’uomo impara a forgiare una civiltà. Egli deve continuare a farlo, in quanto è indispensabile alla sopravvivenza, ma si badi come non vada confuso con l’organo umano. Spiega a tal proposito il Nostro: «Se si considera il capovolgimento dei valori nel rapporto organo-utensile nella sua totalità, lo spirito della civiltà moderna non costituisce affatto [...] un “progresso” ma al contrario un “declino” nello sviluppo dell’umanità»<sup>29</sup>.

---

26 M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 149.

27 Ivi, p. 150.

28 M. Scheler, *Il risentimento nelle edificazioni delle morali*, cit., p. 181.

29 Ivi, p. 185.



---

Maria Letizia Parisi

## CONFRONTO FRA L'APRIORISMO ETICO DI KANT E L'APRIORISMO EMOZIONALE DI SCHELER

I problemi dell'etica coincidono con l'indagine di quell'animale particolarissimo che è l'uomo, la cui natura non è ascrivibile né ad una condizione di necessità assoluta né di libertà assoluta. Le risposte dei Kant e Scheler circa la questione morale sono sicuramente in sintonia con lo spirito del loro tempo: spirito illuminista il primo mentre il secondo, alla luce delle nuove scienze, percorre una nuova strada, quella dell'antropologia filosofica. Scheler insiste sulla necessità della filosofia di assolvere il suo compito mediante la fondazione di una scienza dell'*essenza* e della *costruzione essenziale dell'uomo*; una scienza della sua origine metafisica e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo, perché qui sono contenuti il problema psicofisico anima-corpo e il problema noetico-vitale. Egli sostiene che mai come nel suo tempo l'*essenza e l'origine dell'uomo* sono state più incerte e l'uomo è divenuto completamente "problematico" per se stesso. Tutto il percorso storico-filosofico deve essere reinterpretato come una *storia dell'autocoscienza che l'uomo ha di se stesso*. Egli afferma:

A questo punto ecco una questione decisiva per il nostro problema. Se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, se vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza*? Ossia: [...] c'è nell'uomo anche qualche cosa di altra natura, che gli compete perciò specificatamente, e non riducibile all'intelligenza e alla capacità di scelta in generale?<sup>1</sup>.

La separazione dell'uomo dal resto della natura è iniziata nella greicità con l'individuazione del fattore *logos*, che lo colloca al di sopra di tutti gli altri esseri e lo pone in rapporto con la divinità. Anche Scheler individua nel linguaggio il fattore che differenzia in modo irriducibile l'uomo dall'animale, e non c'è passaggio o ponte evolutivo che può giustificare il possesso della parola, perché questa è un *fenomeno originario* e strumento fondamentale mediante il quale è stata possibile la costruzione storica della continuità di ogni conoscenza intorno all'essere e al divenire. Altro fattore è lo *strumento*, ma non nel senso di oggetto utilizzato come mezzo per raggiungere uno scopo biologico (come fanno gli animali), ma come parte di una formazione più elevata qual è la cultura, risultato di quell'attività spirituale propria dell'uomo che attribuisce senso e valore alle proprie manifestazioni vitali. Scheler sostiene che l'intelletto è la risposta alla originaria mancanza istintiva nella specie umana, ovvero mancanza di capacità di formare organi atti a rispondere istintivamente a necessità vitali. Quindi l'uomo è un animale costituzionalmente malato, che ha fatto un passo falso

---

1 Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Roma 1997, p. 142.

e si è smarrito in un vicolo cieco. Questo vicolo cieco è la “civilizzazione”: l’intelletto, gli utensili, la cultura nascono da un’esigenza vitale. «L’animale malato, l’animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili – senza dubbio qualcosa di assai deforme – diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua possibilità di trasformarsi in un *essere che trascende ogni* forma di vita, e nell’ambito di questa, anche se stesso, proprio in virtù di quella attività che, relativamente alla “conservazione della vita” e ai suoi fini, appare estremamente risibile»<sup>2</sup>. Ma Scheler non è convinto che ciò che differenzia l’uomo da altri esseri comunque ragionevoli sia solo l’intelligenza e la capacità di scelta perché l’essenza dell’uomo trascende queste due facoltà e questo principio nuovo si trova fuori da tutto ciò che chiamiamo, in senso lato, “vita”. Scheler chiama questo principio *Spirito*, i cui contenuti sono non solo il *logos* ma anche una certa *intuizione* e una classe di *atti emozionali e volitivi*, quali la bontà, l’amore, il pentimento, il rispetto, la meraviglia, l’estasi, la disperazione e la libera decisione. Egli quindi si chiede:

Ora che cosa è questo *Spirito*, questo nuovo principio così radicale? Raramente si è fatta tanta confusione intorno a una parola a proposito della quale solo pochi hanno un’idea precisa. Se noi poniamo al sommo del concetto di spirito la sua particolare funzione conoscitiva, quella sorta di sapere che solo lo spirito può fornire, allora la caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con *quanto è organico*, dal legame con la *vita* e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria “intelligenza” ancora sottomessa alla tendenza<sup>3</sup>.

Per Scheler l’uomo è un essere “spirituale” quindi libero e non più assoggettato al mondo ma capace di reagire all’ambiente e di creare il suo mondo, senza sottostare agli impulsi vitali. L’uomo è quindi illimitatamente aperto al mondo e capace di creare i suoi oggetti. Questa capacità è resa possibile in virtù dello *Spirito* e in forza del suo spirito l’uomo è in grado di oggettivare ogni singolo aspetto di sé, sia psichico che fisiologico ed è l’unico essere vivente capace di distaccarsi dal mondo collocandosi al di sopra del mondo ed arrivare a porsi la domanda sulla propria origine e sul perché della propria esistenza.

Kant non ammette soluzione al problema della definizione del carattere distintivo della specie umana in quanto *essere razionale terrestre* perché non abbiamo un termine di paragone (esseri razionali non terrestri) che ci permetta di classificare esseri razionali in generale e determinare di conseguenza le proprietà che caratterizzano la specie umana. Il problema è insolubile in quanto l’unica modalità di conoscenza dell’uomo è l’esperienza. La sua classificazione dell’uomo nel sistema della natura vivente è quella di un animale fornito di razionalità capace di perfezionarsi secondo fini scelti da lui stesso; così egli può conservare se stesso e la sua specie, può istruire ed educare questa specie in vista di una società domestica e governarla come un tutto sistematico. Ma la natura ha voluto che nella specie umana fosse presente il germe della discordia e la conseguenza di ciò è la tendenza di questa specie verso un progressivo incivilimento. Inoltre le altre caratteristiche dell’uomo anche nei confronti

2 Cfr. *ivi*, p. 66.

3 Cfr. *ivi*, p. 143.

degli altri esseri viventi sulla terra sono: l'attitudine tecnica a manipolare le cose, l'attitudine pragmatica che gli permette di relazionarsi con gli altri uomini per raggiungere i propri fini, e l'attitudine morale per cui egli agisce nei confronti di se stesso e degli altri secondo il principio della libertà in conformità a leggi. La presenza nell'uomo dell'attitudine morale fa sorgere il problema se esso sia per natura buono o cattivo; la risposta è conseguente perché un essere dotato della facoltà della ragion pratica e della coscienza della libertà del proprio volere agisce secondo giustizia o ingiustizia nei confronti di sé e degli altri. «Ecco, in conclusione, ciò che l'antropologia pragmatica giunge a dire a proposito della destinazione dell'uomo e della caratteristica del suo sviluppo. L'uomo è destinato dalla sua ragione a formare una società con gli altri e in questa società a coltivarsi, civilizzarsi e moralizzarsi mediante l'arte e le scienze; per forte che sia la sua tendenza animale ad abbandonarsi passivamente agli stimoli dell'agiatezza e del benessere, che egli chiama felicità, è destinato a rendersi attivamente degno dell'umanità, in lotta con gli ostacoli frapposti dalla rozzezza della sua natura»<sup>4</sup>.

Le soluzioni dei due filosofi sulla possibile definizione dell'essenza umana evidenziano l'impostazione analitica del problema da parte di Kant, mentre Scheler utilizza un'impostazione sintetica avventurandosi in spazi che oltrepassano la nostra capacità oggettiva di conoscenza, aggiungendo qualcosa di nuovo nella descrizione dell'essere umano. Scheler infatti introduce i concetti di *Spirito* e di *libertà* in modo assoluto, mentre Kant attribuisce all'uomo qualità e attitudini, di cui la natura lo ha fornito, senza fare ipotesi speculative per non correre il rischio di oltrepassare le "colonne d'Ercole dell'umano". Kant aveva rappresentato questo atteggiamento con la metafora della colomba e dell'aria, questa considerata dalla colomba come un impedimento al volo ma in effetti è la condizione senza cui essa precipiterebbe a terra.

Nella sua analisi dei moventi della Ragion Pura Pratica, Kant, escludendo che legalità e moralità possano coincidere, sostiene che la volontà libera può agire moralmente solo previa eliminazione di ogni impulso sensibile e di qualsiasi inclinazione contrastante con la moralità. Ma inclinazioni e impulsi sensibili sono fondati sul sentimento e l'effetto negativo del sentimento che contrasta le inclinazioni è anch'esso un sentimento. Fra queste inclinazioni c'è l'amor proprio (egoismo) e la presunzione (compiacenza verso se stesso) che hanno come fine la felicità. La ragion pura pratica danneggia l'amor proprio e lo costringe ad accordarsi alla legge morale. Come riesce la legge morale a dissolvere amor proprio e presunzione? Essa è in sé libera, quindi in opposizione al suo contrario oggettivo, le inclinazioni, che hanno origine dall'esperienza. «Questo sentimento (sotto il nome di sentimento morale) è quindi prodotto esclusivamente dalla ragione. Esso non serve né al giudizio delle azioni né a fondare una legge morale oggettiva, ma serve solo da movente per fare di questa legge in se stessa una massima. Ma quale potrà essere il nome più adatto a questo sentimento singolare che non può esser paragonato a nessun sentimento patologico? Esso è di una specie così singolare che sembra esclusivamente a disposizione della ragione e precisamente della ragion pura pratica»<sup>5</sup>. Kant sostiene che questo sentimento è il *rispetto* e concerne sempre e

4 Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Critica della Ragion Pratica e altri scritti morali*, UTET, Torino 2006, p. 748.

5 Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, ivi, p. 218.

soltanto le persone perché verso le cose possiamo provare ammirazione ma mai rispetto. Il rispetto non è un sentimento di piacere perché solo malvolentieri lo si concede ad un uomo. Possiamo non lasciarlo trasparire esteriormente ma non possiamo fare a meno di provarlo interiormente. Tutti i nostri tentativi di sbarazzarci della legge morale e di adattarla alle nostre inclinazioni falliscono a causa di questo sentimento. Il rispetto della legge morale rappresenta l'unico movente morale, e la determinazione della volontà nel giudizio della ragione limita tutte le inclinazioni e anche la stima della persona, producendo una sensazione di dispiacere e, essendo motivo di umiliazione del lato sensibile, costituisce un accrescimento della stima morale. La legge morale è riconosciuta quindi dalla nostra coscienza in base a principi oggettivi. «Quindi il rispetto per la legge morale deve essere giudicato anche come un effetto positivo ma indiretto di questa legge sul sentimento, perché rende più debole l'influenza opposta delle inclinazioni, umiliando la presunzione, quindi come principio soggettivo dell'attività, cioè come movente per l'osservanza di questa legge e come fondamento di massime di condotta ad esso conforme»<sup>6</sup>.

Scheler, invece, insistendo sul confronto fra l'uomo e l'animale, superiormente o inferiormente organizzato, descrive quest'ultimo come un essere in cui ogni azione o reazione, compresa quella intelligente, proviene da uno stato fisiologico del suo sistema nervoso, al quale si collegano gli istinti. Un essere che ha lo spirito è completamente diverso: il suo comportamento viene motivato dalla "quiddità pura di un insieme di intuizioni o rappresentazioni elevate a oggetto", del tutto indipendenti dallo stato fisiologico e psichico del suo organismo. Ne consegue la capacità dell'uomo di inibire gli impulsi e di mutare l'oggettività di una cosa secondo valutazione soggettiva di validità. Il comportamento dell'uomo è quello di un essere illimitatamente aperto al mondo mentre l'animale vive estaticamente entro il suo ambiente, attaccato alla realtà vitale corrispondente ai suoi stati organici. Questa capacità dell'uomo di oggettivare rappresenta *la categoria più formale dell'aspetto logico dello spirito*. La consapevolezza che l'uomo possiede della propria capacità corrisponde all'*autocoscienza*, definibile "coscienza che il centro spirituale degli atti ha di se stesso".

L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini<sup>7</sup>.

Da questa descrizione dell'uomo, cosciente di sé e capace di oggettivare se stesso e il mondo intero, si può dedurre come egli possa essersi posto al di fuori della natura, collocandosi in una sfera che trascende le forme di questo mondo spaziale e temporale. Dalla sua osservazione distaccata del mondo ha origine la domanda circa la possibilità del nulla assoluto da cui nasce la coscienza formale di Dio, cioè di un "essere per sé". Scheler sostiene che l'esistenza di questa dimensione trascendente viene esattamente a coincidere con l'apparizione dell'uomo.

Occorre non lasciarsi sfuggire la *rigorosa necessità essenziale di questo rapporto* tra la coscienza

6 Ivi, p. 221.

7 Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 158.

umana del mondo, la coscienza del proprio io e la coscienza formale di Dio; e per “Dio” qui si intende un “essere per sé”, di cui si può solo predicare la “santità”, e che è suscettibile di accogliere innumerevoli e multiformi contenuti. Tuttavia questa *sfera* di un essere assoluto in generale, indipendentemente dal fatto se sia accessibile o meno all'*Erlebnis* o alla conoscenza, è costitutiva dell'essenza dell'uomo, allo stesso modo l'autocoscienza e la coscienza del mondo<sup>8</sup>.

Il “no” detto al mondo, il rifiuto della risposta istintuale all'ambiente, l'oggettivazione della natura e il dominio su di essa hanno fondato la ricerca umana di un centro posto al di fuori della contingenza di questo mondo. Questo segna la nascita della *metafisica*. Il desiderio di salvezza per sé e la propria specie spinge l'uomo a rifugiarsi nel gruppo e nel mito, originato nel gruppo stesso, poi nella religione e infine nello Stato. Scheler, ripercorrendo la storia di alcune concezioni religiose, dimostra come, nella rappresentazione del rapporto dell'uomo con la divinità, egli appaia, secondo la struttura della società, ora come “servo”, ora come “alleato”, ora come “figlio”. La posizione filosofica di Scheler, negando la rappresentazione di un Dio onnipotente personale e spirituale, sostiene l'identità di Dio e uomo, in quanto essere spirituale e vivente. Spirito e impulso rappresentano l'unità funzionale presente solo nell'uomo in cui l'Esser-per-sé cerca la propria autorealizzazione, manifestandosi nella storia dello spirito umano e nell'evoluzione della vita universale.

Il bisogno di trovare salvezza e protezione in un'Onnipotenza che trascende l'uomo e il mondo è identificata con la Bontà e la Salvezza, è troppo forte perché non travolga, in tempi di minorità dell'uomo, tutti gli argini del buon senso e della riflessione. A quell'abisso aperto in parte per infantilità in parte per debolezza tra l'uomo e Dio il cui rapporto è stato *oggettivato*, e quindi falsato, nella contemplazione, nell'implorazione, nella domanda; noi sostituiamo quell'atto *elementare*, onde l'uomo *si inserisce personalmente* nella divinità, autoidentificandosi con l'orientamento di ogni suo atto spirituale. La “realtà” ultima e vera dell'Esser-per-sé non è quindi oggettivabile, così come non lo è la persona altrui<sup>9</sup>.

Quindi la tendenza dell'uomo verso la realizzazione dei valori universali esclude la possibilità di far discendere questo impegno dalla conoscenza teoretica dell'Esser-per-sé, perché il processo verso la trascendenza ha origine nell'uomo attraverso i due attributi dell'Essere, lo Spirito e l'Impulso, che sviluppano se stessi manifestandosi nella storia dello spirito umano e nell'evoluzione della vita universale.

Entrambi gli autori sembrano seguire lo stesso procedimento di analisi dell'origine del comportamento morale: per Kant la moralità ha origine da un particolare sentimento, il rispetto, non assimilabile con gli altri sentimenti che trovano il loro fine negli oggetti della sensibilità. Il rispetto contrasta le inclinazioni umane e umilia l'amor proprio e il compiacimento di sé; dal rispetto nasce la sottomissione alla legge morale. Per Scheler la differenza fra l'uomo e gli altri esseri comunque dotati di ragione è in un principio che chiama *Spirito*, portatore non solo del logos ma di una certa intuizione e di una serie di atti emozionali e volitivi. Lo *Spirito* permette all'uomo il distacco dal mondo e l'oggettivazione di ogni aspetto di sé, sia psichico che fisiologico. Pertanto la dicotomia di Geist und Drang, in quanto attributi dell'Essere, permette a Scheler di superare la barriera della sensibilità non oltrepassata da

8 Ivi, p. 190.

9 Cfr. ivi., p. 191.

Kant e di introdurre il concetto di Dio, connaturato all'essenza umana.

Kant, dopo aver posto nel rispetto il movente per l'osservanza della legge morale, si preoccupa di porre a confronto l'apparente divergenza tra la ragione pratica e la ragione speculativa, fondate entrambe sulla medesima facoltà conoscitiva: la ragione pura. Gli oggetti che vengono presentati alla ragione speculativa hanno origine dall'intuizione, cioè dalla sensibilità. La ragione pratica non si occupa della conoscenza di oggetti ma della propria capacità di produrli, pertanto deve fornire una legge della volontà, che è causalità, presupponendo la possibilità di principi pratici *a priori*. Nessuna facoltà conoscitiva può fornire alla ragione pratica i principi del bene e del male, in base ai quali conformare il comportamento morale, né l'intelletto umano ordinario può imporre come criterio valido il sentimento di piacere o di dolore connesso ad oggetti empirici come motivo determinante della nostra volontà. L'intelletto umano può provare il sentimento del rispetto solamente nei confronti della legge della ragione pura pratica, mai delle inclinazioni. Ma questo non vuol dire che la differenza fra il principio della felicità e quello della moralità si risolva in un'opposizione e che necessariamente il rispetto del dovere corrisponda alla rinuncia della felicità; siccome i motivi determinanti della nostra volontà finalizzati al perseguimento della felicità hanno tutti origine empirica, debbono essere tenuti distinti dai principi morali. E' necessario però sottolineare come Kant spieghi la possibilità della libertà: «Il concetto di causalità come necessità naturale, a differenza della causalità come libertà, concerne solo l'esistenza delle cose in quanto determinabile nel tempo, cioè in quanto fenomeni, contro la causalità di esse in quanto cose in sé. Ma se si scambiano le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo con le determinazioni delle cose in se stesse (come ordinariamente succede), la necessità di rapporto causale non può essere congiunta in alcun modo con la libertà; esse sono tra di loro in opposizione contraddittoria»<sup>10</sup>. Gli esseri pensanti esistono nel tempo in quanto fenomeni, mentre solo per le cose in sé, i noumeni, in quanto create da Dio si può parlare di causalità. Dio non è causa delle azioni nel mondo sensibile. Se gli esseri mondani esistessero nel tempo come cose in sé, tutte le loro azioni dipenderebbero da questo essere originario universale. Il concetto di libertà, e conseguentemente quello di causalità, porta la ragione fuori del mondo sensibile, nel mondo intelligibile. La ricerca di un principio oggettivo della causalità, che non includa alcun motivo determinante della sensibilità, è un problema della ragione pratica in quanto pura. Ma questo principio è già presente nella ragione di tutti gli uomini ed è il principio della moralità: è trascendente perché incondizionato, è immanente perché guida la nostra azione. Ritornando al desiderio degli esseri razionali di essere felici, essendone degni, l'unione di virtù e felicità costituiscono assieme il possesso del sommo bene, a patto che la felicità sia distribuita in giusta proporzione con la moralità. La realizzazione del sommo bene nel mondo è quindi il fine della volontà ma la conformità perfetta della volontà alla legge morale è la santità, perfezione che un essere finito non può mai raggiungere nel corso della sua esistenza. Il raggiungimento del sommo bene è possibile solo se si presuppone la possibilità di un'esistenza che duri all'infinito quindi dell'immortalità dell'anima; questo risulta inseparabilmente congiunto con la legge morale e con la ragione pratica; non è una proposizione teoretica che deve essere dimostrata. La destinazione morale della nostra natura, possibile solo con la progressione all'infinito della nostra esistenza, rimedia all'impotenza della

10 Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, cit., p. 237.

ragione speculativa e giustifica anche i principi della fede religiosa. Dopo avere postulato l'immortalità dell'anima per il conseguimento del sommo bene, Kant si preoccupa di giustificare la connessione necessaria di moralità e felicità, perché un essere che non è causa della natura deve postulare l'esistenza di una causa suprema diversa dalla natura stessa, fornita di una causalità conforme all'intenzione morale. «Ma un essere capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi è un'intelligenza (essere razionale) e la sua causalità secondo la rappresentazione della legge è la sua volontà. Di conseguenza la causa suprema della natura, quale è presupposta dal sommo bene, è un essere tale che, mediante l'intelletto e la volontà, è causa (perciò autore) della natura, cioè Dio»<sup>11</sup>. Kant ha così ammesso l'esistenza di Dio non come dogma ma come presupposizione necessaria della ragione pratica, che ha rinvenuto in se stessa la legge morale.

Anche Scheler nega che sia possibile ricercare nelle cose o negli eventi umani le proprietà in cui sussistono i valori che appartengono alla sfera etica. Egli considera come un "grave abbaglio morale" classificare il bene o il male in base a determinate qualità umane fisiche o psichiche. Egli cita il detto di Gesù "Nessuno è buono se non Dio Stesso" proprio per confermare che non è possibile trarre dalla realtà proprietà concettualmente determinabili. Se non è possibile astrarre dagli oggetti della sensibilità la definizione di valore, da dove ha origine l'intera concettualizzazione dei valori con cui connotiamo la realtà secondo una gerarchia che si evolve e si trasforma nella storia? Scheler afferma che l'intero ordine dei valori si presenta alla coscienza come intuizioni ed in quanto indipendenti dalla realtà degli oggetti essi possono essere solo rappresentati come qualità degli stessi oggetti. "Bello", "brutto", "piacevole", "sgradevole" sono attributi di cui non si conosce l'origine ma che utilizziamo per connotare cose e fatti ma rimangono indipendenti dai loro portatori. Il valore attribuito alla cosa o al fatto è così strettamente collegato ad essi che l'immagine e la natura di essi viene preceduta dal valore con cui l'abbiamo rappresentata. Ma gli oggetti della nostra percezione, anche se dotati di valore, non sono ancora dei "beni"; solo nei beni i valori diventano reali in quanto inseparabili dalla cosa stessa. Ogni nuovo bene determina una crescita di valore del mondo reale.

Secondo una prospettiva genetica il problema sembra porsi nei seguenti termini: nella visione naturale del mondo gli oggetti reali non si manifestano, in un primo tempo, né come pure cose, né come puri beni, bensì come *cose-reali*: sono cose unicamente in quanto sono dotate di valore, cioè essenzialmente utili; è tuttavia muovendo da questo centro, per così dire, che si è successivamente passati dalla sintesi alle pure cose (*facendo* espressamente *astrazione* da tutti i valori) e ai puri beni (*facendo* espressamente *astrazione* dalla loro mera natura di cose)<sup>12</sup>.

La *gerarchia dei valori* che determina la formazione di un *mondo di beni* ne delimita l'ambito di possibilità, ma rimane una gerarchia *materiale*, un ordine di *qualità* assiologiche non considerate in senso assoluto, ma solo "dominante". *I sistemi di queste regole preferenziali sono definibili come "stile" nella sfera dei valori estetici e come "morale" nella sfera dei valori pratici*. Quindi Scheler si allontana dalla vuotezza della morale kantiana e dal suo formalismo non attento alla realtà emozionale umana e incapace di comprendere la gerarchia

11 Cfr. *ivi*, p. 273.

12 Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, p. 43.

dei valori etici, perché l'uomo, totalmente immerso nella realtà empirica con cui deve rapportarsi, vive in una dimensione che non è esclusivamente razionale, ma soprattutto emozionale. Quindi la costruzione dei valori nel mondo si realizza non seguendo l'etica del dovere (kantianamente) ma secondo un'intuizione derivante dalla capacità emotiva propria dell'uomo, alla cui coscienza questi valori vengono rivelati come essenze a priori. Il principio che, come è stato detto, caratterizza l'essenza umana è lo Spirito. Spirito e Impulso, l'altra forza irrazionale e vitale presente nella persona umana, sono i due elementi interdipendenti che Scheler rappresenta metaforicamente con la simbologia del paralitico e del cieco.

Il confronto conclusivo si articola quindi sulle diverse posizioni dei due filosofi circa l'apriori su cui trova fondamento la questione morale nell'uomo. Il primo autore, come è stato detto, si preoccupa di giustificare razionalmente l'origine del comportamento morale, individuando nel *rispetto* il sentimento, non assimilabile con gli altri sentimenti che soddisfano le inclinazioni, l'apriori presente nella ragione. Questa legge, impenetrabile per la ragione speculativa, è tale esclusivamente rispetto alla forma (non essendo diretta verso alcun oggetto) e suscita un interesse nell'osservanza del sentimento morale. Quindi il rispetto della legge morale implica il coinvolgimento dei concetti di *Sommo bene*, di *libertà*, di *Dio*, che Kant giustifica con le seguenti argomentazioni: «Il puro uso pratico della ragione consiste infatti nella prescrizione delle leggi morali. Esse conducono tutte all'idea del *bene più alto* possibile nel mondo, in quanto lo si può raggiungere tramite la sola *libertà*, conducono cioè alla *moralità*; d'altro canto esse conducono anche a ciò che non dipende dalla sola libertà umana, ma anche dalla *natura*, ovvero dalla massima *felicità*, in quanto è distribuita in proporzione alla moralità. Ora, la ragione *ha bisogno* sia di tale sommo bene *dipendente*, sia di sopporre a questo scopo un'intelligenza suprema come sommo bene *indipendente*, e ciò non per dedurre l'autorità vincolante delle leggi morali o la molla che ci induce a osservarle (esse infatti non avrebbero alcun valore morale se il loro movente fosse dedotto da qualcos'altro che dalla sola legge, che di per sé è apoditticamente certa) ma solo per dare realtà oggettiva al concetto di sommo bene, per impedire cioè che, qualora ciò la cui idea accompagna inseparabilmente la moralità non esistesse da nessuna parte, il sommo bene, insieme all'intera moralità, venga considerato un mero ideale»<sup>13</sup>. Le categorie esclusivamente razionali utilizzate da Kant consolidano la sua convinzione morale, perché egli pone come fine della sua argomentazione il bisogno della ragione di voler essere soddisfatta e pur essendo limitato dalla mancante conoscenza degli elementi necessari al giudizio, non si avventura in percorsi teoretici che oltrepassano la nostra conoscenza e che rendono vuoti nostri giudizi.

L'"etica emozionale" esclude la ragione nella fondazione dei principi etici, perché i valori etici sono rappresentati come entità oggettive, essenze, presenti nel nostro *Spirito* in quanto intuizioni. Quindi l'apriori emozionale di Scheler è collocato nel nuovo principio dello *Spirito*, costitutivo dell'essenza umana, al cui interno sono presenti non solo il logos ma tutta una classe di atti emozionali e volitivi. Il filosofo oltrepassa così la vuotezza della morale kantiana e intraprende un percorso speculativo che si avvale più dell'arte poetica che della filosofia. Nella sua opera *Morte e sopravvivenza*, Scheler conferma la separazione delle funzioni sensoriali del nostro corpo dagli atti spirituali capaci di una visione globale della nostra esistenza che si articola nelle sfere del passato e del futuro. Lo sguardo spirituale supera

13 Cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano 2006, p. 54.

l'avvicendamento delle sfere i cui contenuti passano dal futuro al passato e si trova al di là di questo processo, del presente e della stessa datità corporea:

In tutti questi casi troviamo il medesimo *fatto fondamentale*, davvero *costitutivo* per lo spirito, per il suo essere e per la sua vita: pur avendo un legame con i mutevoli stati corporei e con i loro correlati oggettivi presenti nella struttura materiale di un corpo vivente – per quanto attiene alla scelta specifica di ciò che diventa contenuto delle intenzioni della persona –, l'*essenza della persona stessa* e di queste sue stesse intenzioni, la loro “correlazione di senso” e il loro rispettivo “contenuto essenziale”, *non sono mai* scindibili e suddivisibili in stati corporei o sensazioni, né in loro derivati o riproduzioni di tipo genetico, e così via. E a sua volta *la persona stessa*, con il suo mondo spirituale, è sempre qualcosa di più, possiede una maggiore pienezza eidetica rispetto a tutte le sue possibili intenzioni<sup>14</sup>.

Scheler nega però che la scienza positiva possa indagare l'essenza dello spirito semplicemente perché l'essenza delle cose rimane nascosta, e, quindi il compito di comprendere il mondo è della filosofia; contemporaneamente asserisce che l'essenza dello spirito personale supera lo stesso limite della morte perché esso è attuale e concreto come quando il corpo era in vita e così come i suoi atti si protendevano oltre gli stati corporei, nello stesso modo la persona spirituale supera lo sfacelo del suo corpo. Scheler aggiunge però che questo non vuole dimostrare una qualche sopravvivenza dello spirito oltre la morte ma solo *l'indipendenza del suo essere dal corpo*. «Ecco dov'è dunque il *dato intuitivo essenziale* che realizza l'idea della sopravvivenza nelle sue mille configurazioni, dalla fede dei primitivi fino alle raffinatissime concezioni di Kant e di Goethe: esso si trova nell'esperienza immediata dell'“*eccedenza*” di tutti gli atti spirituali della persona rispetto ai suoi stati corporei, che è al tempo stesso eccedenza dell'essenza “atto spirituale” rispetto all'essenza “stato corporeo”, come anche nell'esperienza, vissuta nell'atto di morte, di eccedenza della persona rispetto all'unità corporea»<sup>15</sup>.

14 Cfr. M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, Editrice Morcelliana, Brescia 2012, p. 94.

15 Cfr. *ivi*, p. 98.



# **L** ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

*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.*

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

## **Libri...**

### *Letture*

- **Silvia Manca**  
*De-costruzione di donna*

- **Sara Zurletti**  
*Lo specchio di Perseo*

### *Recensioni*

- D. Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*  
(Valentina De Filippis)

- A. Masullo, *La libertà e le occasioni*  
(Mariapaola Fimiani)

- A. Cosentino/S. Oliverio, *Comunità di ricerca filosofica e formazione*  
*Pratiche di coltivazione del pensiero*  
(Daniel Martinello)

- E. Kantorowicz, *Germania segreta*  
(Gabriele Guerra)

- M. Griffo, *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*  
(Vincenzo Scaloni)

- G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena*

- T. Griffero, *Atmosferologia*

- H. Schmitz, *Nuova fenomenologia*  
(Maria Giorgia Vitale)

### **... ed eventi**

- *Senso e sensibile. Prospettive tra estetica e filosofia del linguaggio*  
(Francesca Giuliano)

# **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**



**Libri...**

**Lecture**

Silvia Manca

**DE-COSTRUZIONE DI DONNA**

Talvolta,  
gli occhi di una donna  
portano con sé molti sguardi,  
con-vivendo con occhi di diverso colore.  
Talvolta,  
gli occhi delle donne,  
portano in sé molti sguardi che le hanno precedute,  
lasciando il campo visivo aperto  
a coloro che sono ancora a venire...  
Talvolta,  
gli occhi,  
dietro i loro tenui colori pastello,  
celano dentro quinte di carne e sangue...

Per me la vita è sempre stata una via dell'occhio e della mano, una via dell'immagine e della scrittura, una via fatta di nodi, lacci e silenzi.

Ho aperto gli occhi al mondo in un giorno di Settembre. In uno di quei giorni sul crinale dell'estate e dell'autunno.

Un giorno ventoso, dalle sfumature arancione-estivo che scolorano nei caldi toni marrone di terra e foglie bruciate.

Un giorno rossiccio che si tinge del vinaccia degli acini d'uva e dei fichi settembrini.

Mi sono sempre sentita inadeguata, fin da piccola. Inadeguata in tutto e per tutto. Mi sono sempre sentita un po' fuori "dall'acqua", forse come la maggior parte delle donne che vogliono restare femmine in un mondo fatto da e per i maschi.

Inadeguata, forse, anche come la maggior parte di coloro che vogliono solo e semplicemente pensare.

In un mondo dove devi agire prima di tutto per dimostrare di esistere, avevo scelto di osservare. Osservare tutto e tutti innanzi-tutto. Con grandi occhi e con grandi orecchie.

Era un frate benedettino bresciano, completamente canuto e quasi cieco per la forte miopia. Aveva le dita delle mani lunghe e nodose. Era stato il maestro di mio padre. Poi un giorno venne a casa e vide un mio disegno. "Questa bambina ha una buona mano" disse "e ha occhio...".

Mi insegnò la stella cromatica e a dipingere madonne colorate e gioiose con l'antica tecnica dello spolvero. Imparai anche a dipingere nature morte e paesaggi a mano libera.

Mi insegnò a colorare di arancione le porte e le pareti delle mie stanze immaginarie. "Se le vedi arancioni – mi diceva – allora sono arancioni". Non marroni né nere o crema. Assolu-

tamente arancioni. È stato così che il chiasso dei miei disegni infantili ha riempito la mia indole taciturna.

La prima volta che la vidi fu ad un'esposizione al MAXXI. Era il novembre 2011. Quella mattina era ventosa ed assolata. Scesi dal tram e mi avviai verso Via Guido Reni. Uno stormo di foglie giallo-rossicce mi venne incontro, "gli ultimi colpi di coda dell'autunno", pensai. Mi avviai verso l'entrata e attraversai "Maloca", un'installazione dei fratelli Campana che ricorda una capanna degli indios amazzonici. Era parte di una mostra chiamata *re-cycle*, un omaggio al riciclo ed al riciclaggio che salverà tutti noi assieme al nostro pianeta.

La mia stessa vita era un continuo riciclaggio di memorie, ricordi e frammenti. Impressioni che portavo con me durante il mio costante vagare osservando di ogni giorno.

Da bambina mi sono sempre chiesta se le persone con gli occhi celesti o verdi vedevano il mondo diversamente da come lo vedevo io che avevo gli occhi neri. Forse il loro mondo era azzurro cielo o verde prato?

Come avrei potuto di-mostrare loro il modo in cui vedevo io, il (mio) mondo? Avrei dovuto donargli il mio sguardo...

Guardai a sinistra dell'entrata. Un anno fa avevo visto quella finestra per la prima volta. In un lampo, un flash della mia infanzia:

Un po' di arancio, di vento silenzioso e sibilante di quell'autunno che era ancora a-venire mentre nascevo, mi è sempre rimasto dentro.

Il MIO vento è sempre stato quello dell'Origine.

Il suo silenzio antico e l'arancio dei suoi campi bruciati dal sole estivo mi hanno sempre tenuta strettamente allacciata e annodata a Lei...

Il sole era così forte da ferirmi gli occhi. La sua violenza mi costringeva a socchiuderli. Nei torridi pomeriggi estivi a casa di mia nonna guardavo quella luce di un caldo secco e dorato. Filtrava dalle fessure delle persiane chiuse che davano sulla strada principale del paese. Spiavo senza essere vista. Con gli occhi socchiusi. In/nel silenzio. Mentre tutti dormivano. Era questo il mio sottile piacere. Il sottile piacere/potere delle donne mediterranee e medio-orientali che spiano il mondo da dietro le fessure di un velo, dalla corte interna della loro dimora, dalle persiane della loro stanza...

Sinuosa, arabeggiante, femmina. Sensuale come solo un'architettura così squisitamente femminile avrebbe potuto essere. La sua creatrice, l'architetto anglo-irachena Zaha Hadid, aveva forgiato quella meravigliosa creatura de-strutturata e aperta.

Quel giorno, quando ne varcai la soglia, mi sembrò di entrare nel ventre di quella gigantesca animalessa.

La Galleria 1 fu un pugno di nero. L'installazione "Widow" di Anish Kapoor è un enorme, gigantesco telo in pvc nero-lucido, teso e ancorato alle pareti circostanti. Mi viene in mente Marcel Duchamp e la sua "Fresh Widow", R(r)ose Sélavy. Un alter ego che possa esprimere, in un uomo, la condizione della vedovanza. Quella della mancanza che è da sempre, per ogni donna, una lacerante mancanza ad essere. La mancanza legata a filo doppio con la stessa esistenza.

**Sospesa** in quell'eterno tratto (grafico) **tra** la **vita**-legame e la **morte**-slegamento-assoluto...

Per me, la questione nodale era quella dello sguardo...

Traccio il mio percorso verso di lei. Inconsapevole, mi dirigo, traccia grafica, tra tante altre tracce luminose ed opache. Vite che osservano, vedono, in un tempo fatto di immagini e sentieri interrotti. De-costruiti e de-strutturati da sempre alla coscienza.

*Le macchie del mio bulbo oculare sembravano quasi essere macchie teoretiche, opacità della mia coscienza che si illuminavano nelle mie speculazioni critico-filosofiche. Ancora occhi. Sguardi diversi tra loro. Con visioni dif-ferenti.*

Salgo le scale e varco la soglia del “Confine evanescente”, la mostra della collezione permanente al piano superiore. Galleria 4: qui veramente i confini tra gli ambienti scompaiono fondendosi gli uni negli altri.

Ambiente nell’ambiente, entro nell’opera di Giuseppe Penone, “Sculpture di linfa”. Un’arte povera, come suo consueto, ma dalle ricche sensazioni sinestetiche.

Le pareti dell’ambiente sono rivestite di corteccia d’albero a sua volta ricoperta di cuoio. Pelle su pelle, vegetale ed animale che si fondono negli odori speziati e forti. Cromie autunnali accese di arancio-rossiccio che si fondono esaltandosi. Increspature sul pavimento di marmo e un’asse di legno incavato al centro con un cuore di resina.

La attraverso e vedo una sovrapposizione di materiali, odori e colori: un’accumulazione di energie attraverso la materia. Un complesso amplesso di odori e colori.

Vagabondo un po’ per la grande galleria. Poi, ad un tratto, mi dirigo verso di lei.

Le passo davanti, la vedo e mi inchioda. Mi urta. Mi irrita il fatto che quella donna che mi guarda, proprio lei, stia specchiando la mia inquietudine. Qualcuno mi ha scoperta. Lei, l’immagine, ancora una volta mi ha pre-ceduta.

“Programma, disciplina, maestro (T.M.H.S.)”, è questo il suo nome. L’artista, Margherita Manzelli, l’ha dipinta nell’anno 2000, con colori ad olio su lino.

Lei emerge, o meglio, si nasconde e a mala pena la si vede, da un fondo scuro, abissale.

Dall’altro lato, un mondo marino di pesci e creature acquatiche fantastiche.

Figure femminili con lievi sproporzioni, dallo sguardo irrequieto e dalle mani e dai piedi visibilmente invecchiati.

Mani che toccano, dipingono e scrivono del suo mondo interiore e piedi che la conducono lontano, in un incessante viaggiare.

Di lei che l’ha messa al mondo, della Manzelli, leggo nella didascalia al lato: “L’attenzione dello spettatore è richiamata dallo sguardo catalizzatore della giovane donna, che sembra voglia rendere partecipe chi guarda del particolare momento emotivo vissuto in solitudine. Questa condizione interiore accompagna di frequente i personaggi dipinti da Margherita Manzelli.”

E poi, soprattutto: “Le sue figure nascono da una sovrapposizione d’immagini: volti di persone realmente incontrate si uniscono ad alcuni dei tratti somatici dell’artista”.

*Nei suoi dipinti, in Lei, c’erano molte donne.*

*Una moltitudine di donne simili e dif-ferenti tra loro.*

*Simili nei volti e nei corpi allungati e sottili. Vibranti come le fiammelle di candele da offertorio di un profano altare. Esposte alla vista tutte assieme, lì davanti, costipate e compresse tra i grovigli dell’inchiostro a china. Strette per darsi calore a vicenda. Tutte assieme, tutte davanti agli occhi, quelle potenziali vite che avrebbe voluto vivere se non fosse rimasta inchiodata, in quella sua unica vita, a quell’atroce e tenero Segreto che le aveva generate tutte.*

Il grassetto era mio. Non potevo non evidenziare, rendere grasso e visibile ciò che è la mia stessa vita. La vita di ogni donna che porta dentro di sé una schiera, un esercito di donne che

l'hanno preceduta e che, forse, la seguiranno. Madri, amiche e sorelle con cui ognuna ha condiviso qualcosa. Non importa cosa, ma solo l'immagine di una vita che porta con sé tante altre esistenze. Fu questo ciò che vidi in quell'assolato e ventoso giorno di Novembre: dei grandi occhi di donna che portavano con sé tanti altri sguardi. In quell'immenso, gigantesco ventre che quella grande madre anglo-irachena aveva costruito per tutte noi.

---

Sara Zurletti

## LO SPECCHIO DI PERSEO

Riprendendo e radicalizzando molti dei temi teoretici sviluppati in lavori precedenti, come dichiara nella Prefazione, Gennaro Sasso pubblica ora *Il logo, la morte* per i tipi di Bibliopolis (Napoli 2010). Chi conosce il pensiero di Sasso sa cosa si intenda per «logo»: un termine di cui la tecnica filosofica si serve per alludere a ciò che, sebbene non possa non essere significato nel linguaggio, non lascia ridurre alle parole il suo senso. Familiarizzato con il carattere obliquo del «logo», il lettore dei precedenti libri di Sasso è anche edotto sul tema e sulla connessa difficoltà teoretica che percorre questo libro da cima a fondo: il profilo instabile delle *doxai* – «opinioni» ma anche «accadimenti» –, contrapposto alla natura ferma, immutabile, in contraddittoria dell'essere. Il libro si apre dunque con una puntualizzazione intorno alla *doxa*, questa domanda sul mondo che trae la propria incontrovertibilità dal mero accadere, dal fatto di prendere posto nel mondo fatto dall'insieme delle cose che accadono, e che in quanto accadimento non è per Sasso possibile ricondurre «a strutture che siano segnate dalla necessità del vero» (ivi, p. 61). Ma non appena si cerchi di definire più esattamente la *doxa*, questo mondo costituito dall'insieme dei fatti che accadono sul fomite di domande, e si dice per esempio che «tutto è doxastico» – tutto ciò che vediamo concretamente, tutta la «realtà» dai suoi mille colori, e noi stessi che la guardiamo –, si potrebbe pensare di fare un'affermazione non doxastica, ma necessaria, sulla doxasticità del mondo, generando un cortocircuito tra non doxasticità, cioè necessità, dell'affermazione sulla doxasticità del mondo, e la stessa doxasticità, cioè non necessità delle *doxai*. La prima pagina del *Logo, la morte*, procede in tal senso a demolire in via preliminare questa pericolosa commistione che legherebbe il doxastico al necessario, con l'elegante argomentazione che invita a considerare, con Hegel, come «la necessità che il doxastico sia il doxastico lo “toglie” [...] alla necessità, e lascia quest'ultima, se si può dir così, sola con sé stessa» (ivi, p. 6).

Il problema è per Sasso quello di mantenere rigorosamente distinto il doxastico, con tutto quello che all'interno di tale piano si può pensare e affermare, dalla sfera dove invece i discorsi abbiano carattere necessario. Quando dovessimo avventatamente pensare di fare un'affermazione (necessaria) sulla doxasticità (non necessaria) del mondo, queste sfere che debbono restare distinte entrerebbero in rapporto generando delle difficoltà, di cui la più vistosa e ricorrente – quasi una condanna mitica cui pare di non poter sfuggire – è l'istaurazione automatica di un dualismo. È invece importante tener fermo che l'*ananke* delle *doxai* deve per Sasso essere concepita con un carattere particolare, che non è quello che diamo al vero filosofico. È bensì una necessità, ma una necessità che non trae legittimità da un principio esterno dal momento che è, per così dire, derivata dalle stesse *doxai*: «le *doxai* non accadono alla verità, che del loro volo, per dirla col poeta, non serba traccia sul “nerofumo” della sua “sfera”. Ma accadono tuttavia, e in quanto accadono, sono necessarie; in quanto accadono, recano con sé l'affermazione e la negazione con cui si rivolgono

alle cose dischiuse dal loro accadere» (ivi, p. 220).

Dall'altra parte rispetto alle *doxai* – e l'affermazione non è abbastanza forte, nel senso che dovrebbe essere integrata da una determinazione di reciproca e irrimediabile incommensurabilità – sta l'essere. L'essere di Sasso ha tratti parmenidei di assoluta incontraddittorietà. Difficile e pericoloso, dunque, tentare di predicarne qualcosa (trappola in cui, tuttavia, cade Parmenide quando pare non resistere all'inviolabilità del cerchio magico in cui lui stesso ha chiuso l'essere, e come cedendo a un impulso che non può essere represso ne predica l'immobilità, l'impassibilità, l'estraneità al nascere e al morire) (cfr. ivi, pp. 95-97). A parere di Sasso l'unica cosa che si può dire a tale proposito senza cadere in un'antinomia è che l'«essere è se stesso e non nulla» (ivi, p. 68), dove la proposizione appena annunciata andrebbe intesa come un unico lessema, qualcosa che va tutto insieme senza che si attivi una rigorosa sequenza logico-ontologica in cui essere e nulla vengano per un attimo messi in relazione, seppure per escludersi reciprocamente. Se infatti si attivasse tale sequenza a partire dall'affermazione che l'essere è «essere e non nulla», se cioè tenessimo ben fermi concettualmente i termini della negazione che stabiliamo – «essere» che non è «nulla» – subito correremmo il rischio di un'antinomia (cfr. G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987): da cui la difficoltà di definire l'essere come che sia, anche riducendo all'osso ciò che ne viene detto, senza incorrere in una relazione che lo predichi di ciò che non potrebbe.

Se l'essere è se stesso e non nulla, il pensiero che viceversa pensa l'essere come nulla è il nichilismo. Dall'analisi degli insidiosi quanto seducenti versanti di questo pensiero, che si insinua nell'essere per metterne in questione la «bella rotondità», Sasso procede a una severa critica del pensiero di Emanuele Severino, che al nichilismo ha dedicato tante pagine profonde (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995). In particolare la critica qui si appunta sulla nozione del divenire, che in qualche modo per Severino fa parte dell'essere dove invece per Sasso gli è, deve essere, del tutto estranea visto che il divenire, per essere concepito, parrebbe implicare necessariamente un rapporto dell'essere col nulla (cfr. G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, il Mulino, Bologna 1996). Implacabili – seppure piene di rispetto per un filosofo che stima – le argomentazioni di Sasso a proposito di questa filosofia che, per consentire all'essere di accogliere in sé il divenire, slitta all'inizio impercettibilmente e poi in maniera sempre più vistosa in un regime di senso dove si ricorre alle metafore per esprimere ciò che il rigore del logo non permetterebbe di dire. Tale appare la dottrina della «processualità» severiniana dell'essere, e il modo in cui all'essere viene contrapposto un «cerchio eterno dell'apparire» per cui l'essere, transitando di fatto per un breve ma fatale istante nella regione del nulla per approdare a una nuova «configurazione», introietta la propria stessa modificabilità. Sasso esamina così, con la spietatezza che si deve a un oggetto che appassiona, il tentativo votato al fallimento di Severino di salvare da un lato l'incontraddittorietà dell'essere e dall'altro il divenire, cui Severino non è disposto a rinunciare per via della sua innegabile «evidenza» (cfr. G. Sasso, *Il logo e la morte*, cit., pp. 149-171) Sul dualismo che, immancabile, si spalanca a partire da questa prospettiva, Sasso scrive che: «A prescindere, per ora, dal modo in cui si presenta negli scritti di Severino, la dualità costituita, per un verso, dalla verità dell'essere, per un altro dall'evidenza del divenire, dà luogo a problemi. Deve perciò essere indagata decidendo se si debba farla rientrare piuttosto nella prima (nella verità dell'essere), o nella seconda (nell'evidenza), e nell'altro caso e nell'altro mostrando a quali conseguenze si vada incontro. Se la ragion d'essere della dualità fosse ricondotta all'evidenza, e ritrovata nel suo ambito, questa si porrebbe come necessariamente integrativa della verità. La quale si troverebbe infatti a esserne compresa o inclusa: in modo tale che di lei, della verità dell'essere, per un verso dovrebbe dirsi che, fondata sul suo incontrovertibile non esser nulla, anche lo sarebbe tuttavia sull'evidenza, che a quel suo criterio verrebbe così ad aggiungere sé stessa, mentre, per un altro, dovrebbe tuttavia ammettersi che, preso al di fuori dell'evidenza, il suo criterio si rivelerebbe minore di sé stesso in quanto in quell'ambito fosse stato invece compreso» (ivi, pp. 114).

Lo stesso passaggio attraverso il nulla, che da Eraclito a Hegel è stato ritenuto necessario perché il divenire assumesse il carattere, non dell'apparenza, ma della realtà (p. 173), evoca lo spettro della relazione; anzi, della relazione più ardua da pensare, più destabilizzante per il pensiero, persino più moralmente ambigua – si potrebbe dire –, quella tra essere e nulla: dove invece l'unica cosa che si può predicare è proprio che l'essere è appunto essere «e non nulla» (cfr. S. Maschietti, *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in [www.giornaledifilosofia.net/www.filosofiaitaliana.it](http://www.giornaledifilosofia.net/www.filosofiaitaliana.it), p. 14 in cui Maschietti ipotizza un'«asimmetricità non relazionale» di essere e nulla nella filosofia di Sasso), quindi il suo rigoroso non intrattenere rapporti col nulla se non quelli, senza impegno, che lo legano al nulla in tale «battuta vuota».

Se è necessario tenere distinto l'essere dal nulla, anche a costo di incontrare una difficoltà a fondare filosoficamente il divenire, del pari sarebbe necessario tenere l'essere in quanto «verità» – che è un altro nome dell'essere – rigorosamente distinto dalla *doxa*, che insiste su un diverso piano ontologico: ogni commistione volontaria o involontaria, ingenua o smalzata dei due campi della *doxa*, da un lato, e dell'essere-verità dall'altro, genera infatti i problemi contro cui si batte da sempre la filosofia, configurando inevitabilmente una forma di dualismo e, con quello, di metafisica (cfr. S. Maschietti, cit., p. 5). Il punto è che è molto difficile tenere separati i due campi, come se *doxa* ed essere, che si escludono l'un l'altro, fossero nondimeno reciprocamente attratti tanto da non riuscire a restare separati neanche nella più innocente affermazione: persino nel caso della negazione – in cui si predicherebbe proprio che l'uno non è l'altro –, come mostra Sasso con argomenti incontrovertibili, ciò che viene istituito di fatto è una relazione, con l'immediato dualismo che tale relazione innesca come una sua proprietà di cui non si riesca a regolare l'implementazione (cfr. G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987).

Dalla reciproca incommensurabilità di mondo doxastico ed essere rampolla l'altro grande tema del libro sulla relazione che sia eventualmente possibile stabilire tra *doxa* e verità, dal momento che, come Sasso dichiara, la verità non è che un altro nome dell'essere e condivide con questo il fatto di non essere suscettibile di predicazione, sfumature, relazioni. Tuttavia la verità, a parere di Sasso, «vede» le *doxai*; anzi paradossalmente «assiste» allo spettacolo delle *doxai*, pur «senza parteciparvi né assistervi» e cioè, si potrebbe dire, come uno specchio (che viene evocato da Sasso a proposito degli *Orecchini* di Montale) di assoluta passività e inalterabilità che al «nerofumo» del mondo doxastico, cioè ai vari accadimenti che vi prendono posto, non sia in alcun modo dato di ombreggiare. Proprio come era stato dell'essere e del mondo doxastico, si afferma dunque ora la reciproca incompenetrabilità di *doxa* e *aletheia*, dove l'*aletheia*, per un'esplicita immagine di Sasso, assume i tratti di una dea alla quale si cerchi in ogni modo e da sempre di togliere i veli che la coprono, ma più si tenta di svelarla (certo contro la sua volontà), più quella si rimette addosso in tutta fretta i veli che le vengono strappati: in effetti, e con un certo scorno, l'essenza dell'*aletheia* parrebbe proprio il suo pervicace non voler consentire allo svelamento.

A partire dall'asserita incomunicabilità sussistente tra la verità e il mondo delle opinioni si apre una finestra sulla gnoseologia kantiana, che nella specifica difficoltà di coniugare schematicismo trascendentale e «leggi particolari» da cui l'esperienza deve essere regolata, trova uno dei suoi punti maggiormente problematici. In effetti il problema di Sasso di voler mantenere rigorosamente separate *aletheia* e *doxai*, garantendo al contempo all'una una necessità di ordine logico-ontologico e alle altre una necessità di diverso tipo fondata sull'evidenza del loro accadere, presenta un'analogia con la questione affrontata da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* come passare dalle leggi generali dell'esperienza – le categorie o i giudizi sintetici a priori – alle *besondere Gesetze* che renderebbero conto del suo concreto svolgersi. Anche nella *Terza critica* kantiana è infatti in questione il problema del passaggio, della relazione tra campi che si escludono reciprocamente. Se è vero che le categorie contenute nell'intelletto regolano per Kant solo gli aspetti generali dell'esperienza, per esempio formalizzando il concetto di causalità, è vero anche

che ci sono infiniti modi di essere causa di cui l'esperienza ci rende partecipi. Il problema dunque è che le categorie dell'intelletto costituiscono per Kant la tessitura analitica dell'esperienza, ci dicono cosa i vari fenomeni hanno in comune gli uni con gli altri (per esempio, appunto, il fatto di essere legati da nessi di causalità), ma non cosa li rende specificamente diversi. Per capire in che modo un certo fenomeno può essere causa di un altro – per fare un esempio celebre il sole che *scioglie* la cera mentre *indurisce* l'argilla –, non possiamo far appello alle categorie dell'intelletto. Occorrono leggi particolari – incommensurabili a quelle categorie – per le quali deve intervenire l'esperienza; per la pensabilità della quale, pure, occorrono quelle medesime leggi. È in questo snodo tanto delicato che si profila quello che Luigi Scaravelli, nel fondamentale *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, definisce con piglio giallistico il «terzo molteplice». Non che ci siano davvero in Kant diversi tipi di molteplice, ma il «terzo molteplice» al quale Scaravelli fa riferimento è il molteplice costituito dalle «molteplici forme della natura» e dalle «modificazioni dei concetti trascendentali generali della natura», giacché appunto le leggi generali della natura lasciano del tutto indeterminato «quello che forma la sua particolare natura di molteplice» (L. Scaravelli, *Osservazioni sulla Critica del giudizio*, in Id., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 364). Il problema di Kant, che ci riporta al contempo al rovello che occupa anche la filosofia di Sasso, è che non c'è derivazione – cioè *relazione* – delle leggi empiriche (e delle forme della natura ad esse relative) dai principi o leggi trascendentali; «in altre parole», sostiene Scaravelli, «non vi è passaggio dalla *esperienza in generale* (della quale la prima Critica aveva stabilita la struttura formale) alla *esperienza come sistema secondo leggi empiriche*; sistema che costituisce anch'esso, o meglio deve costituire una unità o un "complesso"». Questa «mancanza di derivazione», conclude Scaravelli, «viene spinta da Kant fino a far sì che "il concetto di un sistema secondo leggi empiriche" sia o possa essere un concetto addirittura "estraneo", anzi peggio, "necessariamente estraneo all'intelletto"» (ivi, p. 360, corsivo dell'autore).

Sull'innegabile difficoltà di questo snodo kantiano Sasso osserva che «è cosa che si può comprendere» il fatto che vi siano «molteplici forme della natura, che le leggi dirette a stabilirne la possibilità, lasciano tuttavia indeterminate» (G. Sasso, *Il logo e la morte*, cit., p. 285), ma «che poi le "forme" della natura non incluse nelle leggi che ne stabiliscono la possibilità "in generale" abbiano anch'esse le loro leggi che, sebbene siano empiriche e contingenti, sono tuttavia, in quanto rappresentano un principio di unificazione del molteplice, "necessarie", questa non è cosa che, al di là dell'intenzione, sia facile intendere nel concetto» (*ibidem*).

Sasso continua la sua finissima analisi precisando che il «principio della connessione unitaria del molteplice gli [a Kant] appariva come la condizione indispensabile al funzionamento del giudizio riflettente; che se fosse stato messo innanzi alla "baraonda delle percezioni sconnesse", mai avrebbe potuto realizzare la sua lineare ascesa dal particolare all'universale» (ivi, p. 285), che è quanto dire – a nostro vedere – la possibilità di costruire un sistema dell'esperienza. Il principio della connessione unitaria del molteplice, conclude Sasso, «che il giudizio riflettente in qualche modo ribadiva con il suo esercizio ascendente, era da Kant definito "sconosciuto", tale dunque, non che potesse dubitarsi del suo esserci, ma che non fosse dato "a noi" di svelarne il volto». Questo principio tanto rincorso, aggiungiamo, si rivelerà poi lo «sconosciuto» principio di finalità, che dovrebbe garantire per Kant appunto la possibilità di formare un sistema dell'esperienza sulla base di un principio dell'unità del molteplice, che tuttavia da quella stessa esperienza – e qui sta la difficoltà – deve essere dedotto (da cui, paradossalmente, il carattere «condizionato» dello stesso principio, cfr. L. Saravelli, *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, cit., pp. 427-434).

Come accadeva nella *Critica della facoltà di giudizio*, dove il problema era appunto come istituire e garantire relazioni fra oggetti di natura diversa (leggi generali e leggi particolari, generi e specie), permettendo così di salire dall'empirico al trascendentale, anche nel *Logo, la morte* si presenta una questione di profilo analogo. La rispettiva e incompatibile vigenza su territori distinti

contrappone infatti per Sasso le *doxai* e l'intero loro mondo, dove non ci sono che *doxai*, al mondo della verità, dove non c'è che verità: senza però poter evitare che si avverta come una nostalgia, una *Unruhe* di entrare in rapporto - per riprendere il concetto hegeliano citato da Sasso -, una lontana «aria di famiglia» tra le *doxai* nel loro complesso e la verità che, estranea, sta loro di fronte. Entrambe, infatti, accadono nel linguaggio: le *doxai* a modo loro, un modo incomprimibile, colorato e vitale; l'*aletheia*, invece, sempre nello stesso modo, con la conseguenza, scrive Sasso, che «modalità e temporalità riguardano, non già la sua essenza [dell'*aletheia*], ma soltanto la (identica) ripetizione, che non è perciò, se è identica, una ripetizione, del suo accadervi» (ivi, p. 432; cfr. dello stesso Sasso, *Il principio, le cose*, Aragno, Torino 2004, p. 139). Anche la verità, dunque, accade, ma per Sasso essa accade sempre identicamente e non è quindi fatta della stessa stoffa di cui sono fatte le opinioni.

Le *doxai*, tuttavia, è come se non si accontentassero del loro status di domande, di opinioni, di meri accadimenti. Caratteristico, anzi essenziale, della *doxa* è appunto il suo determinarsi come domanda infinita, domanda che provoca e sollecita altre domande, e genera così la tendenza tipicamente doxastica a risalire da una domanda all'altra sempre più su verso l'incondizionato, in obbedienza a una forza che parrebbe puntare a privare progressivamente le *doxai* del loro carattere instabile - ciò che le rende estranee e opposte alla necessità. Se non vediamo male, in questa idea di Sasso della corsa delle domande verso l'incondizionato c'è come l'ipotesi di un graduale spiritualizzarsi delle *doxai* che a via di «complicarsi», di «affinarsi» e di «problematizzarsi» quasi trapassano in filosofia (G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 224). È questa forse la segreta anima della *doxa*, che infatti rivela, a un certo punto, a parere del Filosofo di «aver percorso, o di star percorrendo, lo stesso cammino, o uno dei cammini, della filosofia» (*ibidem*).

Di questa progressiva ascesa delle *doxai* al logo è testimone o meglio autore il filosofo, al cui problematico statuto Sasso dedica pagine di grande profondità: «Il pensatore doxastico che fosse giunto all'estremo confine delle antinomie, le avesse riconosciute e, caduto, come immaginosamente si dice, il velo, avesse contemplata la pura nudità della dea, - questo pensatore non sarebbe certo, come nel mito di Atteone, rinarrato da Giordano Bruno, sbranato dai cani, e non avrebbe perciò una sorte altrettanto catartica, non sarebbe "tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte". Ma vedrebbe tuttavia che della verità che vede, e che a lui svela il suo non essere né soggetto né oggetto, egli fa parte, perché la vede, ma non può, proprio in quanto la vede, vederla in modo da farne parte. Vede la verità, e riconosce il suo non poter essere vista. Ne fa parte, e in questo atto sa che non è della verità che fa parte (e può far parte); sa che non è con la verità che può stabilire un rapporto» (ivi, p. 228).

A tale proposito Sasso afferma, disegnandolo al contempo con parole altamente evocative, che c'è un luogo proprio al filosofo e solo a lui, uno spazio aperto e come spoglio che viene continuamente battuto e minacciato dalle antinomie come da un vento che lo spazzi, un luogo per eccellenza liminare, ma altresì il vero punto più alto del pensiero, il solo che valga la fatica durata a pensare in modo così radicale: «Se non è l'organo dell'assoluto, o il luogo ermetico in cui l'assoluto si intreccia con il contingente, e questo ne riceve il contatto, il filosofo è tuttavia anche colui che, procedendo sul filo delle antinomie ed essenzializzandole, resta bensì sulla linea di queste, che, per intero, è inclusa nella regione della *doxa*, proprio come Land's End e Finisterre appartengono alla terra e non la trascendono. Ma, nella sua estrema espressione, deve ribadirsi che vede "ciò che non può esser visto", fa parte di ciò di cui non può far parte. Donde quella che, in precedenti pagine fu definita come la sua problematicità, la sua estrema indecisione tonale» (ivi, p. 386).

Quello di Sasso è un logo da cui è stato scacciato il dualismo, come un demone, ma che allo stesso tempo rifiuta ogni «filosofia dell'unità», in cui tale unità - come invariabilmente accade quando non si sappia sopportare il peso di una realtà inconciliata - non può non passare attraverso

una parola colorata fideisticamente. Belle, severamente critiche ma sempre piene di rispetto, le pagine dedicate a Emanuele Severino a proposito della tonalità religiosa presa da una filosofia che non sa rinunciare all'idea dell'unità di tutte le cose, e la persegue a costo di piegare il dettato a una tonalità mistica (cfr. E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Adelphi, Milano 1985). Rispettose sempre, ma animate da un soffio potentissimo e non dissimulato di ostilità nel senso più pieno del termine, quelle altrettanto fini dedicate a Heidegger, che la medesima necessità di unità appaga con un talento mirabile – oltre a tutto il resto – anche per la mitopoiesi. Non si saprebbe cosa aggiungere alla critica che Sasso dedica all'idea heideggeriana della storia d'Occidente in quanto progressivo «oblio dell'essere», in cui, a parte il fatto di fornire alla filosofia e alla letteratura un espediente e celebrato paradigma per pensare una realtà conclamatamente non volta a magnifiche sorti e progressive, più ancora che a un'implicita filosofia della storia si mette capo a un mito altrettanto oscuro che suggestivo (cfr. le pagine di un altro splendido libro di Sasso, *Il tramonto di un mito*, il Mulino, Bologna 1984, dove l'Autore analizza il pensiero di Heidegger e di Nietzsche al quale dedica una brillante confutazione dell'eterno ritorno e anche l'espressione sincera di un "antico odio"). Da questo confronto con Heidegger e Severino emerge anche, se non ci inganniamo, il carattere amorale che ha il logo per Sasso, dove la non compromissione con considerazioni dettate da un «interesse» di qualche tipo, declinato in senso religioso oppure mitopoietico oppure persino etico, impedisce che il logo possa essere finalizzato a servire una qualunque causa, che sia privato della propria libertà e piegato a servire le ragioni – spesso surrettizie, quasi mai vissute in quanto tali – dell'utile.

Demolendo da un lato il persistente dualismo presente nella filosofia tradizionale, e dall'altro le strategie ingegnose per recuperare l'unità trasferendo il peso del discorso su un registro dove le implicazioni non devono essere assunte e messe alla prova una per una, e dove la coerenza risponde a criteri diversi dalla stretta consequenzialità logica, parrebbe di aver toccato un punto fermo. Invece il problema è ancora lì, perché per quanti sforzi si facciano per scongiurare il rischio della metafisica, sempre si ripresenta il suo volto meduseo. Il fatto è che per Sasso la fatalità della metafisica è annidata nella fibra profonda del linguaggio, a un punto in cui, per estirparvela, si dovrebbe lacerare proprio la carne che la contiene. In questo senso l'Autore ammette volentieri che «non avevano torto gli empiristi logici, e non hanno torto i filosofi analitici, quando assumevano, e assumono, che i problemi della metafisica nascono da abusi del linguaggio e dell'impossibilità di darne la verifica empirica». Ma «[...] Il loro torto fu di ritenere che la malattia metafisica potesse curarsi mostrando il non senso delle espressioni nelle quali si esprimeva, e che bastasse perciò averne rilevata l'inverificabilità empirica perché quel non senso fosse provato, ed essi fossero perciò abbastanza forti da non esserne contagiati, o da vincere la malattia che avessero contratta. In realtà, il linguaggio non è il luogo, in sé stesso innocente, nel quale, provocandone le deformazioni, la metafisica conduce le sue nefaste operazioni. Non è qualcosa che possa essere restituito alla salute perduta» (G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 27). E infatti più avanti nel libro Sasso precisa che «[...] È nel momento in cui la presa d'atto tende a soggiacere, e soggiace, alla *ubris* linguistica, che, come qui si è detto, nasce la metafisica [...]. Ma [sono] l'investigazione stessa, il domandare, che, nell'atteggiarsi e costituirsi come tali, pongono l'una dopo l'altra, per stringerle nel sistema formato dal loro reciproco e obiettivo corrispondersi, le categorie attraverso le quali si svolgono: l'essere supremo, l'essere, gli enti, le essenze, il necessario, il possibile, il contingente. E, sopra tutto, alla radice di sé stessi, rivelano la loro *fusis* più profonda; che è costituita dalla «relazione», e, con questa, dal negare, dall'opporre, dal differenziare, dal distinguere, dall'unificare» (ivi, p. 297).

È dunque lo stesso linguaggio a produrre la metafisica; anzi, radicalizzando, si potrebbe sostenere che il linguaggio sia la metafisica *tout court*, e che quindi parrebbe porsi un'alternativa drammatica: o rinunciare a usarlo – ma come? – per scongiurare il rischio di produrre un discor-

so affetto da questa tabe letale, oppure usarlo nondimeno, sapendo tuttavia che quanto più ci addentriamo nel linguistico cercando di piegarlo alla *ratio* di un logo scaltrito a evitare questa micidiale tagliola, tanto più continuiamo il nostro percorso, si potrebbe dire, con i piedi insanguinati. All'altezza di questo libro Sasso ha fatto già molta strada, e ha accumulato una grande esperienza su come ci si deve muovere rispetto al linguaggio, e infatti lo tratta come un nemico che, non potendo spegnere, è meglio vezzeggiare, cioè blandire senza mai restarne succubi, lasciar volare ogni tanto tenendo ben saldo in mano il laccio che lo incatena. Se infatti la metafisica sta nel linguaggio stesso, e però filosofare senza il linguaggio o al di là di questo rappresenta una tentazione (anche per questo libro) alla quale non si può consentire, Sasso sviluppa una tecnica di pensiero che gli permette di parlare diffusamente di ciò di cui non si dovrebbe parlare perché è impossibile predicarne qualcosa – l'essere, la verità, la negazione – fissandolo non direttamente, ma come attraverso uno specchio donato dagli dei: l'unico modo di guardare in faccia i grandi temi della metafisica tradizionale senza ritrovarsi tra le mani un logo pietrificato da uno sguardo che non perdona.

La «morte» di cui si parla nel titolo e che fa aspettare così a lungo la sua entrata in scena – tanto che arrivati verso la fine del libro, ansiosi di conoscere il volto di questo deuteragonista annunciato e non ancora apparso, ci si domanda se veramente apparirà, o sarà di quei personaggi che non ci è concesso più che di *attendere* – è il più importante e vistoso di questi strumenti concettuali. Viene introdotta magistralmente da Sasso con un'acuta analisi degli *Orecchini* di Montale alla maniera di un tema musicale che compare per la prima volta solo accennato, come se venisse da lontano e quasi irriconoscibile, e poi si afferma spiegatamente nel tutti orchestrale per quello che è: uno strumento logico che consente di pensare e di parlare di ciò che riguarda l'essere e la vita ma anche, insieme, una *figura* che si presta a meraviglia – perché ne abbiamo una conoscenza empirica in quanto evento doxastico – a ipostatizzare il *negativo* dell'essere, il campo concettuale della «negazione» che tanto filo da torcere dà al Filosofo. Splendide pagine vengono dedicate nel libro al problema della «negazione», dal momento che l'Autore vede con grande lucidità come, anche negando, si finisce fatalmente per ontologizzare ciò che viene negato: affermando dunque, e qui si tocca con mano la potenza incontrollabile della negazione, persino il nulla come essere (cfr. *ivi*, p. 406). Se infatti alcuni fondamentali problemi della filosofia si potrebbero risolvere se appena si disponesse di un verbo che predicasse la non-esistenza, cioè *nullificasse* ciò che il verbo essere afferma e quindi ontologizza, la morte si pone come un'efficace immagine – anche se solo un'immagine – di ciò che «non è»; dando comunque luogo al paradosso per il quale si può pensare la morte solo stando nella vita, anzi, come quell'attimo di congiunzione tra due zone che potremmo immaginare di bianco e di nero, la commessura paradossale che ne razionalizza l'impossibile quanto continuamente ribadita giustapposizione (cfr. *ivi*, p. 424).

Se la più profonda sostanza di questo libro è teoretica, si aprono a tratti nell'argomentazione ampi spazi dedicati alle implicazioni di ciò che si viene filosofando, come radure soleggiate dove è concesso misurarsi con problemi più immediatamente accessibili e la *doxa* del lettore vede distendersi davanti a sé promettenti prospettive. Tali, per esempio, le riflessioni dedicate da Sasso al giusnaturalismo e alla figura mitica di Creonte del quale l'autore, in un'esibizione di grande virtuosismo argomentativo, tesse un paradossale «elogio». Creonte rappresenta infatti per Sasso la ragione stessa della costituzione di uno stato, e cioè quel tratto che è sì coercitivo, ma anche indispensabile, con il quale le compagini statali vengono piegate a obbedire a leggi che di fatto razionalizzano la forza maggiore, e sono poi tenute insieme grazie all'universalità senza eccezioni di tale coercizione. Antigone si pone in tal senso per Sasso come il pericoloso principio che rimette all'individuo e alla sua coscienza la sorgente ultima dell'etica, e radica kantianamente nel confronto tra il problema pratico e la legge morale individuale il criterio ultimo dei comportamenti. L'eroina suicida di Sofocle sarebbe così la metafora di uno «stato etico», dove

non valga l'universale e amorale legge del più forte, ma la convinzione individuale ispirata in senso religioso, e quindi pericolosa per la stessa possibilità di consistere dello stato: se la legge è per definizione centripeta perché rappresenta un denominatore comune al quale vengono obbligati i comportamenti di tutti, le spinte individuali fondate sul sistema di valori e di credenze dei singoli, invece, se assunte e tradotte in comportamenti pratici sono ovviamente centrifughe. Il virtuosismo dell'argomentazione, che riprende le osservazioni di Hegel sullo stesso Creonte, consiste nel fatto di sposare le ragioni di un personaggio che nell'*Antigone* sofoclea, con la sua inflessibilità e la sua sordità a ciò che è giusto a petto di ciò che è utile, causa un'orrenda catena di lutti. Certo, volendo vedere nell'attualità un tragico riflesso dei problemi eterni dibattuti nell'*Antigone*, si potrebbe osservare che quando la legge è concepita non per regolare formalmente delle tensioni sociali, ma per schiacciare e mortificare la libertà degli individui di decidere in ambiti che non toccano il sociale, infrangere la legge è, più che un diritto, un dovere. A tale proposito, se il problema di Antigone nasce come problema privato con inevitabili ripercussioni pubbliche – dare sepoltura a un fratello ma anche a un nemico pubblico che ha attentato alla salute della città –, osserviamo che con la cosiddetta «legge sul fine vita» approvata in tempi recenti da un parlamento di malfattori nell'intento di standardizzare comportamenti privatissimi, noi oggi ci troviamo davanti un Creonte strapotente e sfigurato dal desiderio di dominio, questo si ispirato da una visione teocratica e demoniaca della politica, che ha a tal punto imparato la lezione del giusnaturalismo da imporre a tutti una legge eticamente orientata in uno Stato che ancora, per lo meno formalmente, dovrebbe essere laico. Rispetto a Sofocle si sono ribaltati i ruoli: di certo oggi Antigone non si appellerebbe più agli dèi – visto che questi ispirano platealmente gli atti di Creonte – e farebbe valere come noi, se dovessimo trovarci in una situazione che lo richiedesse, le ragioni di un'inflessibile ispirazione laica per la quale si difende costi quel che costi la propria libertà e quella altrui di decidere come, se non quando, morire.

Dietro Antigone si profila infatti il problema del laicismo, cioè di una modalità di convivenza in cui si rinuncia a imporre con la forza agli altri le nostre opinioni – non si prendono decisioni che spettano solo ai singoli individui –, e soprattutto si riconoscono le opinioni per quello che sono: *doxai*, non verità. A tale proposito non consentiamo del tutto con la scelta di Sasso del termine «laicismo» in alternativa a «laicità» (cfr. *ivi*, p. 306 e ss): se è vero come diceva Benjamin che i quadri recano tracce degli occhi che li hanno guardati, è inevitabile ammettere che il termine «laicismo» è stato deturpato dalla propaganda negativa che gli ha riservato il Creonte italiano. Ma Sasso adotta il termine «laicismo» preferendolo a «laicità» forse proprio perché confida che uno sguardo limpidissimo come il suo abbia la virtù di riscattare l'onore di una parola che come questa sia stata sforzata a un significato che non le appartiene, restituendola all'ambito certo molto contestato, ma mai avvilito come in questo caso, delle grandi generalizzazioni. Molte, troppe le parole che in questi vent'anni avrebbero maturato il bisogno di una simile redenzione: citiamo almeno «responsabilità» (intesa come «senso di»), «solidarietà» (data sempre dai sodali, con fulminea prontezza, ai mariuoli colti con le mani nel sacco), «etica» (appuntata sul petto di chi viene appena fuori da qualche malversazione, e ha ancora le mani lorde), «libertà» – la più bella, e forse oggi la più infangata –, e tante altre parole che sono state messe a partito in questi anni per costituire la risibile giustificazione ideologica a un Creonte di insaziabile voracità.

*Il logo, la morte* si conclude con pagine stupende dedicate, paradossalmente per confutarne la possibilità, alla filosofia della storia: in particolare quella esplicita di Hegel, e quella implicita di Heidegger (*ivi*, p. 433 e ss), orientate in direzione drammaticamente antitetica. Il riferimento a Hegel, da una parte, e a Heidegger dall'altra, serve a Sasso a ribadire i punti fermi della sua filosofia: se in quelli, infatti, l'essere in qualche modo introiettava il divenire e dava luogo a un movimento della storia – seppure in direzioni divergenti –, per Sasso invece «all'essere non appartiene né di svolgersi, né, per conseguenza, di avere una storia. E nemmeno di obliarsi in ambiti

inaccessibili dai quali debba poi riemergere [...]. Sul piano dello svolgimento e dell'espressione del suo senso, l'essere non conosce se non il dramma, controllato ma non risolto, e non risolto proprio perché controllarlo è necessario, della sua espressione linguistica» (ivi, p. 439).

A commento di queste ultime righe che, come Sasso paventa, potrebbero dare l'idea di una filosofia «pessimistica», riportiamo intanto il passo nel quale l'Autore dichiara la sua impossibilità di rassegnarsi a un mondo weberiano dove viga il «politeismo dei valori», e poi prosegue con parole di fiducia che ci hanno sorpreso e incantato sulla possibilità del mondo di autoemendarsi: «Non tutti sono disposti a “democratizzare” il libro nel quale i caratteri immutabili dell'universo sono, come si è detto, scritti con lettere di fuoco, e quel fuoco non è che il “valore”. Non tutti, perché più forte, malgrado tutto, del disincanto, del politeismo dei valori, e simili, è la volontà di credere nella bontà del mondo, che presto tornerà a risplendere» (ivi, p. 244).

Ma più ancora di quello che viene dichiarato esplicitamente, è la tonalità stessa del logo di Sasso in ogni pagina, anche dove le difficoltà teoretiche vengono fissate nella loro più cruda irrisolvibilità, a rivelare la luminosità di un modo maggiore: do maggiore, forse anche meglio sol maggiore, le tonalità della certezza, di un'idea fidente del mondo, della salda affermazione di sé. Spira infatti sulle pagine di questo libro un inflessibile, perché non esibito, refolo di ottimismo che deriva proprio dalla fiducia riposta da Sasso nel pensiero logico, nella potenza benigna e rischiarante del logo: non nel senso che a questo si debba una visione idillica del mondo, un ordine fondato su fragili categorie che verrebbero puntualmente e brutalmente smentite dai fatti; ma nel senso in cui il pensiero argomentante è la più potente opposizione all'irrazionalismo, dal cui grembo capace vengono alla luce i «mostri della notte» e il loro lugubre accompagnatore, il pessimismo (Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Fisher, Frankfurt aM. 1947, tr. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano 1969, 1999<sup>5</sup>, p. 14). È infatti proprio la sfiducia nel pensiero, il volubile amaro civettare col nulla, ad approntare le condizioni alle quali attecchisce e prende vigore la malapianta capace di ingoiare per intero il senso del mondo. Impossibile consentire per Sasso a questa che è fra tutte la più grave irresponsabilità. C'è infatti nel *Logo, la morte* come il sentimento che *non si abbia diritto* a dubitare della ragione: alle sconfitte della ragione, che bruciano al punto da parere a tratti immedicabili, non abbiamo da opporre che la stessa ragione, una sempre più acuminata, ardita ragione capace forse un giorno di riscattarle. Certo, Sasso sa meglio di chiunque che è disperatamente difficile credere alla «bontà del mondo»; diciamo pure che questa frase tanto nobile è quella che fatica di più per guadagnarsi il nostro consenso, e che con il suo stesso carattere candidamente affermativo testimonia proprio lo sforzo che l'Autore vuol fare a credere che veramente il mondo, con tutto quello che ha già combinato, meriti che gli si accordi un'altra possibilità. Nietzsche sosteneva che l'«amore del filosofo per la vita è l'amore verso una donna che ci ispira dei dubbi», e qui è chiaro che la donna in questione ha dato occasione al Filosofo di molto dubitare. Resta però il frutto del dubbio, il logo stesso, che nei casi migliori come questo costituisce per il lettore un'appassionante quanto ardua prova di riflessione. Non ultimo dei meriti di questo libro abbagliante di dottrina e di eleganza argomentativa è quello di formare con lo sforzo che gli chiede, con la severa disciplina cui lo costringe, con le umiliazioni che gli infligge – Sasso passa dall'italiano al tedesco al greco antico, traendo da una memoria fuori dall'ordinario una straordinaria ricchezza di riferimenti filosofici e letterari dati tutti per conosciuti –, il lettore che sia all'altezza di studiarlo.

**Recensioni**

**D. Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012**

Il testo *Deleuze e i concetti del cinema* è una sorta di dizionario tematico dei concetti fondamentali della filosofia di Deleuze e, in modo particolare, della riflessione legata al cinema e all'immagine. Dieci capitoli (*Movimento, Tempo, Virtuale, Modernità, Falso, Vita, Ripetizione, Simulacro, Sadismo e Caso*) animano quella che può essere considerata una vera e propria proposta didattica: spiegare la filosofia di Deleuze attraverso le sue parole chiave, senza dover rimanere necessariamente intrappolati nella sua eterogenea produzione. Il testo è snello e scorrevole: chiunque voglia avvicinarsi al pensiero di questo grande filosofo contemporaneo, può farlo senza alcun problema di comprensione.

Come è noto, Deleuze ha proposto un radicale cambiamento nel modo di "fare" filosofia, rileggendo e capovolgendo alcuni dei concetti della filosofia classica (per fare un esempio, pensiamo al concetto di Nietzsche di *eterno ritorno dell'uguale*, che Deleuze rilegge come *eterno ritorno del differente* a partire dall'idea di una differenza generata dalla ripetizione). Come dichiara lo stesso filosofo nel testo del 1991 *Che cos'è la filosofia?*, scritto insieme allo psicoanalista e psichiatra Félix Guattari, "la filosofia, più rigorosamente, è la disciplina che consiste nel creare concetti". Capire la filosofia di Deleuze significa, prima d'ogni cosa, comprendere il significato di ogni nozione messa in campo. I dieci capitoli diventano così le dieci voci di un ipotetico *dizionario deleuziano*. Ogni voce si esaurisce al proprio interno e, allo stesso tempo, grazie ai numerosi rimandi tra una voce e l'altra, tutte insieme costituiscono la trama più profonda e completa del pensiero di Deleuze.

Come dichiara l'autrice nella premessa, «l'idea che anima questo libro è quella espressa nelle pagine finali dei volumi sul cinema di Gilles Deleuze, in cui viene affermata la coincidenza tra arte cinematografica e filosofia. [...] Tra cinema e filosofia si instaura invece un rapporto di radicale analogia, per cui si può dire che entrambi si occupano, ognuno con i propri strumenti e i propri mezzi di espressione, degli stessi problemi» (p. 7). Per questo motivo i primi due capitoli sono dedicati al *Movimento* e al *Tempo* che rimandano, rispettivamente, ai due volumi in citazione *L'immagine-movimento* (1983) e *L'immagine-tempo* (1985), e aprono la strada per una riflessione più generale. Come si crea, quindi, questa struttura di cerchi concentrici che, come si è detto, si intersecano in più punti tanto da costituire un percorso attraverso l'intero pensiero di Deleuze? Proviamo ad analizzare il capitolo *Tempo* e a vedere come questo ritorni nei capitoli a seguire, creando una sorta di reazione a catena.

Questo capitolo appare come una breve sintesi del testo *L'immagine-tempo*, dove vengono indagati i punti e i riferimenti più importanti dell'opera stessa: i commenti a *Materia e memoria* di Bergson, dai quali il testo prende avvio; la sostanziale differenza con l'immagine-movimento; la spiegazione dell'immagine-cristallo che rappresenta il fulcro centrale dell'immagine-tempo. Se, come scrive l'autrice, «l'immagine senso-motoria (l'immagine-movimento) nasce dal nesso tra percezione e reazione, assecondando nel cinema un procedimento narrativo» (p. 25), e mostra il movimento in sé, l'immagine-tempo, quella che caratterizza il cinema moderno, che è fatta di situazioni ottiche e sonore pure, che non prevede una concatenazione di eventi logici, è diretta rappresentazione del tempo. Questo tempo «che si scinde continuamente in passato che si conserva e presente che passa tendendo verso il futuro» (p. 27), e che si muove su due livelli, quello dell'attuale e quello del virtuale, è rappresentato dal cristallo: «attuale e virtuale attuano un continuo scambio, cosicché i due momenti, sebbene distinti, non sono discernibili, poiché trovano la loro esistenza e definizione soltanto nel reciproco presupporre, nell'essere relativi l'uno all'altro» (p. 26).

Il film – evidenzia l'autrice – che apre lo scenario al cinema della modernità, secondo Deleuze, è *Citizen Kane* (*Quarto potere*) di Orson Welles. In questo film il regista mostra «un'immagine-tempo che esplora intere sezioni di passato nella loro coesistenza» (p. 30), vale a dire che è possibile vedere la messa in atto dell'immagine-cristallo. Ed ecco che siamo così arrivati a uno di quei tanti punti di contatto dei quali abbiamo parlato e che aprono la strada a una nuova riflessione: Orson Welles e i suoi film sono i protagonisti del quinto capitolo, dal titolo *Falso*. Bisogna però a questo punto ricordare anche il terzo capitolo, *Modernità* dove si approfondiscono le caratteristiche dell'immagine-tempo: «La conseguenza generale di questa

esibizione immediata della temporalità è che il tempo in sé, cronico e non più cronologico, mette in crisi il concetto di verità. [...] È questa norma della nuova narrazione falsificante del cinema cristallino, che sostiene e amplifica una modalità di descrizione in cui reale e immaginario sono indiscernibili, destituendo la veridicità narrativa e le concatenazioni senso-motorie dell'immagine-movimento. [...] La potenza del falso [...] diventa quindi il principio generale del nuovo regime cinematografico» (pp. 49-51).

I tre capitoli, *Tempo*, *Modernità* e *Falso*, singolarmente analizzano tre concetti fondamentali della riflessione deleuziana: il primo è una chiara illustrazione dell'immagine-tempo, il secondo indaga i tratti caratteristici del cinema moderno pur riferendosi all'immagine-tempo, e il terzo chiarisce cosa è per Deleuze la potenza del falso. Nel loro insieme i capitoli sono l'espressione del pensiero di Deleuze sul cinema della modernità. Tuttavia, se, in modo particolare, questi tre capitoli, si riferiscono a una riflessione sul cinema, il capitolo sul falso dà avvio a una riflessione più ampia che ritroviamo nel settimo capitolo, *Ripetizione*. Qui, infatti, Daniela Angelucci, pur riferendosi all'arte in generale e al cinema in particolare, analizzando l'opera deleuziana del 1968 *Differenza e ripetizione*, chiarisce cosa è la ripetizione per Deleuze e qual è l'autore che ha ispirato tale definizione: Nietzsche e il concetto dell'eterno ritorno. Scrive l'autrice: «se con Nietzsche Deleuze ha più di una causa in comune, qui ancora una volta agisce il tema dell'eterno ritorno, che precisamente «consiste nel pensare lo stesso a partire dal differente». [...] Ed è proprio all'arte che approda Deleuze [...] dopo aver ipotizzato una coesistenza tra ripetizione meccanica e ripetizione nascosta, spostamento differenziale» (pp. 88-89). E ancora citando Deleuze: «L'arte non imita perché innanzi tutto ripete, e ripete tutte le ripetizioni per conto di una potenza interiore (se l'imitazione è una copia, l'arte è simulacro, potere di rovesciare le copie in simulacri)» (p. 89). Per il filosofo la ripetizione è differenza, generatrice di simulacri e non di singole copie. Questo si può vedere in maniera esplicita nell'arte, e ancor di più nel cinema. Alla fine del capitolo Angelucci propone l'esempio del remake, prendendo in considerazione *Psycho* (1960) di Hitchcock: il remake del 1998 di Gus Van Sant e la videoinstallazione del 1993 di Douglas Gordon *24-hours Psycho*. Nonostante Gus Van Sant riproponga lo stesso film di Hitchcock con gli stessi tagli di montaggio anche se «con alcune significative differenze: il film è a colori, è spostato nella contemporaneità, è più esplicito in alcune scene sessuali» (p. 94) e questo «sembra essere insieme troppo e non ancora abbastanza simile» (p. 95) al suo modello. Per quanto riguarda la videoinstallazione, invece, l'artista propone l'originale rallentato a una velocità di 2 fotogrammi al secondo, tanto da farlo durare 24 ore. Questo significa che, malgrado la volontà di ri-copiare una pellicola esistente, ne risultano due opere nuove e differenti.

Poiché temi della ripetizione come differenza così come quello della potenza del falso attraversano tutta la riflessione di Deleuze non solo quella sul cinema potremmo – a partire dalla citazione sull'arte come simulacro e da capitolo sul falso – aprire un ulteriore spiraglio di riflessione sul capitolo dal titolo *Simulacro*, ma ci fermiamo qua per lasciare al lettore la possibilità di esplorare le innumerevoli intersezioni che il testo propone.

*Valentina De Filippis*

### **Aldo Masullo, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011**

Per Aldo Masullo fare filosofia è stato sempre, insieme, impegno teorico e confronto storico-critico, elaborazione di concetti, anche duri e dirimpenti, e, al tempo stesso, analisi filologica scrupolosa e tenace. Una delle grandi fatiche nella lettura di un suo testo è, infatti, seguire le argomentazioni che lo vedono confrontarsi con i filosofi del passato. Nel caso de *La libertà e le occasioni* incontriamo Vico, che più direttamente ispira il titolo, poi Fichte, Heidegger, e non mancano i riferimenti a Kant, a Jaspers, a Valéry, per citare solo i maggiori. L'analisi dei grandi pensatori accompagna, così, l'elaborazione di teorie proprie, di proposte teoriche poderose, che possono dirsi, dell'autore, «creazione di concetti» o, come avrebbe detto Deleuze, «centri di vibrazione», «estranea prossimità» con i concetti ripresi e discussi. E non c'è dubbio che il confronto con Vico, con Fichte, con Heidegger e con altri va in questa direzione. Ma sarebbe forse utile prestare anche attenzione al confronto che l'autore fa con se stesso, un confronto che egli propone, seppure in forma criptata e forse taciuta, con i «propri» concetti. La domanda è, allora: quali sono, rispetto ai più recenti scritti

di Aldo Masullo, le creazioni, le vibrazioni, gli spostamenti, le forme di una prossimità estranea, le pieghe e le deformazioni della propria genesi, all'interno dei suoi stessi concetti?

Con *Struttura soggetto prassi* (LSE, Napoli 1962; II ed. ESI, Napoli 1994) la filosofia del *patico* nasceva come approfondimento del trascendentale. L'originario è il *vissuto* e questo è pensato come la irriducibilità del *circolo del vivente*. Il trascendentale è la pienezza e la forza di questo circolo: il vissuto è sempre la risposta attiva di una improvvisazione strutturante. Con *Il tempo e la grazia* (Donzelli Editore, Roma 1995) la pienezza del circolo sembra esporsi al rischio della velocità del cambiamento: l'accelerazione e la turbolenza di un mondo sempre più veloce e frantumato costituiscono il dato inevitabile che fa dubitare della *forza del circolo* e dunque della irriducibilità del trascendentale. Il concetto, in qualche modo, allora, si ricrea. Il circolo del vivente si inspessisce di un gemellaggio, la vita si fa gemella, si raddoppia, dal momento che è il *desiderio* ciò che apre alla *salvezza*, quel desiderio che, in quanto *desiderio di vita e senso di una potenza responsabile*, è chiamato ad affiancare il dolore del *repentino*, del *franare rovinoso*, del traumatico prodursi della differenza. Il desiderio è il *fratello siamese* del tempo. Il desiderio, gemello del dolore di vivere, risana il circolo e compensa, così, il rischio della *sparizione del trascendentale*.

Nel cuore del nuovo millennio, *Paticità e indifferenza* (Il Melangolo, Genova 2003) registra, senza esitazione, le nuove condizioni del proprio tempo, divenuto lo spazio di un *trasformismo*, che del metamorfismo classico ripete solo la indistinguibilità delle differenze, smarrendone il senso e l'emozione creativa. Nel tempo del trasformismo il desiderio è solo un puro delirio di inseguimento della fluenza indifferenziata imposta dalla logica della commercializzazione e del consumo. La riduzione del desiderio a delirio, nel mondo delle neotecnologie e del mercatismo globale, è il segnale di un rischio totale, il rischio che si spenga la potenza trasformativa delle emozioni. La sfida di un esterno è allora insuperabile con una immediata e assicurata risposta del bisogno di vita: il tempo non è più solo il dolore del repentino ma è effettiva offesa, "colpo del tempo", e il vissuto non è solo dolore di perdita ma è un pericoloso esser "presi di mira". Si è in presenza, dunque, di un attacco cui la vita non può rispondere. È qui che Aldo Masullo immette un elemento nuovo per la "salvezza", cioè l'esercizio della *verità*. La verità appare in presenza del rischio della *sparizione del vissuto*. Con la verità il vissuto va pensato e deve farsi pensiero vivente, è sapere che è sapere e assaporare, è sapere e mettersi alla prova. Così come il vissuto, nella dimensione singolare in quanto *sé* e in quella comunitaria in quanto *noi*, esige la "cura", l'elaborazione del *sé* e del *noi*.

Lo scenario da cui muove *La libertà e le occasioni* è ancora il carattere estremo di un presente, che, nelle analisi di Masullo, non minaccia solo di cancellare il vissuto, non è solo ragione di apatia e di indifferenza, di intorpidimento e di anestesia. Siamo in presenza di una minaccia radicale e ultima, perché è in gioco non solo la *sparizione del sé*, in un contesto di invasività della tecnica che occupa la cultura, lo svago, il desiderio, le scelte (secondo la spietata analisi di Jacques Ellul, ripresa da Masullo), ma – e sembra questo il dato nuovo – è in gioco la stessa *sparizione del mondo* (p.195). È questa, cioè una perdita di realtà, la minaccia estrema del nostro tempo.

Non è allora secondario sottolineare l'insistenza del testo - malgrado le analisi più evidenti che guidano gli approfondimenti dei concetti di libertà e di occasione, e che discutono i difficili problemi della paticità, del vissuto, della "comunitarietà" – sull'importanza decisiva del "reale", della dimensione di "realtà", della necessità di ricomprendere e riattivare le *dimensioni reali*, le *relazioni reali*, i *passaggi reali* di un contesto sempre più riducibile al sistema tecnico e alla sua spettralità.

Si legge nell'*Epilogo*: "La forza di un pensiero non sta affatto in una presunzione di assolutezza, bensì nella capacità di muoversi nel relativo, ossia di *accogliere* tendenzialmente *tutte le relazioni reali* per comporne di volta in volta la convivenza"(p.206; il corsivo è mio). E non è neppure secondario che si insista sulla "forza del pensiero". È oggi necessario un *pensiero del reale* e un *pensiero forte*, anzi un *pensiero fortissimo* (pp. 205-206). Così come è necessario che ci sia attenzione ai pensieri *più forti* del passato, si legge nella Premessa (p.9). Si cita da Günther Anders (e questo ci fa intendere, dice Masullo, che cosa debba essere, nell'attuale situazione, un "pensiero fortissimo"): «Se siamo capaci di progredire sempre più sul piano tecnologico, dovremmo anche essere capaci di pensare in modo sempre più complesso» (p. 206). La complessità reale – l'intreccio e la relazione stipata (la "tessitura indumentale" più che l'identità organica, direbbe Perniola, citato da Masullo per le recenti tesi sul "miracolismo" e sulla povertà della comunicazione; pp.184-185) – va messa in problema per non perdersi. Non va persa la realtà per non perdersi. E per essa è necessario un pensiero forte. Quella che Masullo chiama la "tenaglia della tecnica e del nichilismo" (p.198) ci impone di pensare il *più fortemente possibile*, contro ogni equivoco "debolista", contro il troppo a lungo

praticato “pensiero debole”, contro ogni equivalenza soffice e ingannevole di una creatività ermeneutica, contro la inefficace e consolatoria sintesi disgiuntiva del cosiddetto pensiero differenziale, contro la fluenza truccata del controllo nascosto e invasivo. Alla sparizione del sé, dunque, si aggiunge, oggi, la *sparizione del mondo*, il rischio estremo che chiama in causa il pensiero del reale.

L’urgenza qui segnalata di un pensiero del reale come esercizio forte dell’analisi della complessità, contro ogni debolezza omologante della post-modernità, sembra non essere estranea alle esigenze che hanno motivato l’attuale dibattito sul “nuovo realismo”. Sta di fatto che chi, di recente, ha proposto di ripensare la questione del “reale” – non intendo qui discutere delle polemiche che sono seguite e del confronto ancora aperto, in Europa e negli Stati Uniti, sui problemi del *new realism* – non esita a dichiarare che un realismo, definito “minimalistico” o “modesto”, intende riattivare l’“attrito del reale”, un reale “inemendabile” perché “fenomeno di resistenza e di contrasto”, “premessa della critica” (M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 30, p. 48, pp. 64-65). La convinzione che sia in atto una “restaurazione desiderante” (p. 18), e che “ogni decostruzione senza ricostruzione è irresponsabilità”, porta, come si legge nel *Manifesto*, alla condivisibile idea “che il realismo (così come il suo contrario) possieda delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche” (p. XI). Le posizioni di Aldo Masullo sono ovviamente lontane, ma la sua pur minima convergenza ci fa pensare alla inevitabile, anche se forse inconsapevole, attualità dell’ultima “creazione” di concetti e a quanto i suoi spostamenti teorici siano sempre concretamente immessi e presenti nel dibattito filosofico in corso.

Ma che cosa significa, allora, *pensare il reale*, e innanzitutto *che cosa significa pensare?*

La domanda sul pensare è alla radice dell’etica. L’avvio del testo dice: a differenza della morale, riconducibile ai costumi, “l’etica è la questione stessa del pensiero” (p. 21). Ma che cosa vuol dire *pensare*? Non è solo un sapere che è un assaporare, un provare sapore, un pensare vivendo. Il pensiero è, qui, un produrre la verità come “credenza criticamente maturata” (p. 75) e come “maturazione generale della coscienza filosofica” (p. 124). Solo con la pratica della coscienza filosofica si riapre lo spazio dell’etica.

Non è casuale la recentissima segnalazione, convinta, della scelta del dialogo, del modo proprio di fare filosofia, dialogo innanzitutto con se stessi, esperienza filosofica vissuta in prima persona, nella singolare messa in scena della meditazione nell’ultimo libro di Aldo Masullo dal titolo efficace *Piccolo teatro filosofico. Dialogo su anima, verità, giustizia, tempo* (Mursia, Milano 2012).

La pratica della verità, oggi, non è, dunque, solo il credere, il crederci e il provare, ma è la difficile elaborazione di una vita filosofica, di un dialogo, di un dialogo innanzitutto con se stessi, di una consapevolezza certamente incomponibile e per questo impegnativa e difficile, è l’esercizio di un pensare e di un pensarsi soprattutto a ogni ricomposizione autoriferita (si pensi alla straordinaria analisi, nel testo, dell’enigma di Narciso, dell’“angoscioso enigma della conoscenza di sé”; pp. 129 e ss.).

Solo a queste condizioni il *pensare* si fa *produzione del trascendere*, del *trascendersi* col suo movimento, di un “paradossale stare-nell’uscir-fuori” (p. 181), oltre che, come si è prima accennato, trascendimento della vita, perché questa, la vita, non si riduca a una pura immediatezza funzionale (se il pensiero si appiattisse sulla vita la vita sarebbe solo “sopravvivenza”; p. 196). Trascendiamo il nostro essere pura vita e il nostro essere-con-le-cose (con quelle cose nelle quali ci perdiamo) solo pensandoci (p. 193).

L’assenza di pensiero – dicono le conclusioni di *La libertà e le occasioni* –, la privazione di quel pensare, che è, si legge, “l’apertura massima dello spazio in cui la mente consiste” (la “mente” può anche contrarsi, restringersi, nel puro esercizio del ragionare e del calcolare), ci costringerebbe in una “interiorità forzatamente contratta” (p. 207). Così come la pura “intimità del volere” rischia la “mitologia spiritualistica” e la “sterilizzazione decostruttiva” (p. 160). Solo il pensare, può sottrarci al rischio di una mente “risucchiata dall’immediata fisicità della vita”, perché “il piacere e il dolore ancora agiterebbero le fibre del vivente”, ma, senza “trasfigurazioni favolose”, senza “irruzioni”, “non più... “trascesi” in pensiero”. (p. 195) sarebbero compatibili con la sparizione del mondo. Contro la *strettezza* della mente, contro la perdita dello spazio mentale, quando la mente si fa puro calcolo e smarrisce il trascendere, non è necessario “compiere gesti tecnoclastici”. “Il furore tecnologico sarebbe soltanto uno stolto negare noi stessi, un rinnegare l’intraprendenza conoscitiva e pratica”. «Il nostro nemico – sono le conclusioni dell’*Epilogo* – non è la tecnica, ma la “tecnocrazia” e cioè il potere totalitario di una parte secessionista di noi (la tecnica come sistema, corpo aggiunto, cresciuto fino a diventare incontrollabile e prevaricante), il dominio di un astratto parziale sull’intero concreto» (p. 205).

Ma il *pensare*, in quanto trascendere, non è solo *creare*, è anche e soprattutto *contrastare*. La verità è

“l’antagonistica filiazione del tempo” (p. 75) e il pensiero, che si fa etica, non è assimilabile alla mente né al calcolo, è rottura della continuità e della dipendenza. La verità è la nascita, direbbe Vico, di una “funzione ingegnosa e fantastica” ed è, come l’etica, la “visionarietà profonda della mente” e l’“invenzione di una coscienza inaugurale”, ma è soprattutto una “intemporale verticalità”. L’etica, come il pensiero e in quanto pensiero, è, per la verticalità e per il salto, *la forza di interruzione della storia* (pp. 23 e 41).

La funzione verticale e irruttiva del pensare immette, allora, nel reale un’insopprimibile componente contrastiva, di sospensione e di contraddizione. Il pensiero del reale, in questo contesto, diviene pensiero della contraddizione, di una *contraddizione reale* che - come Masullo fa intendere richiamando *La scienza della logica* di Hegel (non solo nel testo, a p. 27, ma anche in apertura di un saggio ad esso contemporaneo dal titolo *La filosofia e la libertà*, in “Itinerari”, 2012, 1, p.111) - è una *contraddizione assoluta*: nel senso hegeliano, contraddizione incomponibile, perché lega, nell’“individuo vivente” il lato dell’“esteriorità oggettiva”(il *fuori di sé*) e quello dell’“identità con sé” (*l’in sé*). Dunque, la contraddizione reale è, nel commento di Masullo, logicamente insanabile.

Il nesso della contraddizione che il reale manifesta è un nesso paradossale, io direi “ossimorico”, perché dell’ossimoro mantiene il contrasto e insieme la insolubilità del contrasto: l’ossimoro, che è ripetizione di un senso nel suo contrario, non segnala degli elementi contraddittori la contrapposizione o la sintesi, ma ne conserva la compresenza, non li dissocia né li ricompono, piuttosto li addensa nel dinamismo di una tensione.

Il reale è così, nelle analisi de *La libertà e le occasioni*, quel *medio reale*, non ontologico (il *fondamento*) né logico (il *mediano*), che Masullo aveva suggestivamente discusso in un testo, forse meno letto e conosciuto, della seconda metà degli anni Ottanta, *Il medio infranto e l’estasi della contingenza* (in Aa.Vv., *Crisi della ragione e prospettive della filosofia*, ESI, Napoli 1986). È un “medio reale” che allora chiamava anche “medio vivente” e che, qui, torna nell’espressione della *terzietà mediatrice*: l’individuo non attende mediazioni, ma è la *terzietà* (p. 96). L’individuo è un *terzo* che respinge il *comune medium* in quanto sistema di relazioni organizzato (p. 170) e che pratica una mediazione, non ontologica né logica, ma reale, e dunque una mediazione che il pensiero vivente mantiene, vivifica, comprende e sollecita come passaggio ossimorico fra gli opposti, quegli opposti che si dispongono nell’intreccio complesso e contrastivo della *libertà* e delle *occasioni*.

Il reale è, allora, il legame attivo e oppositivo tra l’elemento della “sfida” - l’esterno che si fa “occasione” (l’*occasione* è paradossalmente insieme il *mondo*, il *patico* e l’*altrui libertà*) - e l’elemento della “prova” - il pensare e il pensarsi che si fa “libertà”.

Il movimento dei concetti disegna, dunque, in Aldo Masullo, un percorso di sparizione che attraversa tre successive fasi. La prima è segnalata dal rischio di *sparizione del trascendentale* in quanto circolo della vita. La risposta è il raddoppiarsi della vita e la nascita di un gemellaggio: il *dolore del vissuto*, il *solitario patire la perdita*, trova sostegno nell’attivazione del *desiderio* come *gemello siamese del tempo*. Con la seconda appare la *sparizione del desiderio*, assimilato al delirio e alla pulsione controllata dalle neotecnologie, una sparizione che sollecita per la salvezza l’esercizio della *verità*, la pratica di un pensiero vivente. La terza fase è segnata dal rischio di *sparizione del mondo*. A questa si impone una risposta più complessa: è necessario l’impegno di una *consapevolezza filosofica* che sappia approfondire il senso del pensiero in quanto pensiero forte contro ogni debolezza decostruttiva, il senso del pensiero del reale contro ogni totalitaria virtualizzazione effetto di un controllo nascosto e invisibile, e, infine, il senso del pensiero della contraddizione come spazio dinamico e contrastivo e, dunque, come lo stesso spazio della *libertà* e delle *occasioni*, cioè di un *sé* immesso verticalmente, per trascenderla e trasformarla, nell’*attualità* del proprio tempo.

“Urge rispondere alla straordinaria *occasione* del presente. Nel futuro, altrimenti, “- è la conclusione del volume - “non vi saranno più *occasioni* a cui liberamente rispondere, e gli uomini allora non saranno che stupidi effetti di sistema, passivi ‘ingranaggi’. Questa del nostro ‘confusissimo’ tempo è la volta che perdere l’*occasione* è *perdersi*”.

Mariapaola Fimiani

**E. Kantorowicz, *Germania segreta*, a cura di G. Solla, Marietti 1820, Genova-Milano 2012**

Quando, all'indomani del fallito attentato a Hitler, vennero arrestati gli ideatori della congiura, tra di essi si trovava un ufficiale tedesco, conte della famiglia cattolica e bavarese dei Von Stauffenberg, che venne prontamente fucilato. La leggenda, sia pure per ovvi motivi assai frastagliata riguardo l'esatto svolgimento dei fatti (e che adesso trova una sua acuta ricostruzione in termini di storia delle idee nel saggio di Hans-Christof Kraus, *Das Geheime Deutschland. Zur Geschichte und Bedeutung einer Idee*, nella «Historische Zeitschrift», 291, 2010, pp. 386-416), riporta che il giovane conte dinanzi al plotone di esecuzione abbia gridato «es lebe unser geheimes Deutschland!». Qualunque sia la verità dei fatti, che ovviamente non è più possibile ricostruire con esattezza, è profondamente significativo, quantomeno, che si sia sentito il bisogno di rievocare, a proposito di quel drammatico frangente, di un sintagma che si ritrova nella raccolta poetica *Das Neue Reich* del 1928, in cui il poeta renano Stefan George pubblicava appunto una poesia con quel titolo. Cinque anni dopo, il 14 novembre 1933 – in pieno regime nazionalsocialista, al potere dal 30 gennaio di quell'anno – un giovane professore ebreo di storia medioevale, dalle convinzioni nazionaliste che lo avevano portato quindici anni prima a militare nei *Freikorps* anticomunisti incaricati di reprimere i moti spartachisti, tiene una *Antrittsvorlesung* – cioè una lezione introduttiva all'anno accademico appena iniziato – che porta esattamente quel titolo georgiano. Ricostruendo la genesi di questo sintagma concettuale e simbolico, Ernst Kantorowicz, il futuro ben noto medievista poi emigrato in America ed autore del fondamentale studio sulla teologia politica medioevale intitolato *I due corpi del re*, risale ancora prima al conio poetico del suo maestro George, citando i due maestri del conservatorismo culturale guglielmino, Julius Langbehn e Paul de Lagarde, che ricorrono al concetto di “Germania segreta” per descrivere le forze segrete incaricate di governare i destini tedeschi. Con George e il suo *Kreis*, prosegue Kantorowicz in quella *Vorlesung*, il concetto di “Germania segreta” muta impercettibilmente ma fundamentalmente, passando a intendere in forma esplicita «i depositari di certe forze tedesche, per lo più dormienti, nelle quali si trova preformata o già incarnata l'esistenza futura e più elevata della nazione», in cui era possibile scorgere «i destinatari di una forza immutabile, eternamente uguale a se stessa, che come una corrente sotterranea resta segreta sotto la Germania visibile e che non è possibile cogliere altrimenti se non attraverso delle immagini [durch Bilder]» (p. 104). In tal modo Kantorowicz, dinanzi ad un uditorio senza dubbio abituato ai voli pindarici di un'élite di eruditi accademici, ma forse impreparato a cogliere tutte le *nuances* di una *dispositio* simbolica dai contorni inequivocabilmente politici, squaderna nientemeno che la ricostruzione concettuale della *Kulturnation* dei poeti tedeschi, che finiscono così per assumere la vera, segreta sovranità sulla loro comunità di lingua e di stirpe. Una sovranità che, Kantorowicz lo sottolinea esplicitamente, deve assumere contorni simbolici, o meglio *immaginali* (per riprendere la definizione di un grande iranista francese, Henry Corbin): i poeti devono essere sovrani cioè di un mondo di simboli per ciò stesso assolutamente reali, e che non finiscono altro che a rimandare a se stessi.

A partire da queste coordinate diventa dunque relativamente facile comprendere sia le intenzioni del giovane storico ebraico-tedesco, che il naufragio cui inevitabilmente esse andranno incontro: se il vero sovrano del mondo spirituale tedesco risiede al di là delle concrete coordinate storico-spirituali che quella comunità politica si è data, ne consegue che il richiamo “teologico” al suo magistero resterà confinato al mondo iperuranico delle pure idee – o, come si esprime in maniera assai pertinente il curatore di questa raccolta di saggi kantorowicziani Gianluca Solla, nella sua bella e densa introduzione *Parole come gesti. Ernst Kantorowicz tra Europa e America* (pp. 7-72), in quello di una “Germania meridiana” incarnata nella figura dell'imperatore svevo Federico II Hohenstaufen, esistita forse solo nel culto indefettibile dello *stupor mundi* coltivato dal giovane medievista, già autore di una monografia dedicata proprio a Federico II ed apparsa nel 1927 per i tipi del Bondi-Verlag, l'editore georgiano *par excellence*, e segnatamente nella collana dedicata alla *Wissenschaft* ad opera del *Kreis*, adornata del sigillo della svastica che contraddistingueva quella particolare serie editoriale. In altri termini, per un verso il “gesto” kantorowicziano implicito nella sua *Antrittsvorlesung* è fin da subito destinato al fallimento ed all'irrelevanza politica immediata (il suo autore, che già nell'aprile di quell'anno fatale aveva indirizzato al competente ministero per le scienze e le arti una vibrante lettera di protesta – parimenti riportata nella presente raccolta – chiedendo di essere messo in congedo, «fintanto che ogni ebreo tedesco che sia realmente ben disposto verso la nazione tedesca deve nascondere vergognosamente la

sua posizione nazionale, per evitare ogni sospetto, piuttosto che poterla rendere pubblica liberamente», p. 102); dall'altro però, e proprio in forza del suo carattere eminentemente "esemplare", costituisce una preziosissima testimonianza in merito alla questione su che cosa sia "veramente" tedesco: nella misura in cui cioè, come dice Solla, «Kantorowicz pensa la Germania come luogo di incontro di valori universali» (p. 29), egli pone dunque la questione a partire dal fecondo incrocio della massima goethiana «il perfetto tedesco dovrebbe essere sempre più che tedesco» con il noto apoftegma nietzschiano «per diventare più tedeschi bisognerebbe tedeschizzarsi»; «L'ipertedesco di questa "Germania segreta" sarebbe dunque solo colui che è giunto a tedeschizzarsi», conclude Solla (p. 16). Sotto questa prospettiva, allora, il gesto kantorowicziano non è (solo) quello dell'iperconservatore che, per così dire, contesta da destra il nazismo (e simili posizioni ce ne sono state, nel variegato panorama intellettuale tardo-weimariano, sia nel campo *deutschnational* – si pensi al conservatore rivoluzionario Edgar Julius Jung – che perfino in quello ebraico-tedesco, come avviene per una figura drammaticamente esemplare come Hans-Joachim Schoeps ed il suo gruppo militante *deutscher Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden*; senza calcolare i tanti esponenti del *George-Kreis* che dopo la presa del potere da parte degli hitleriani trovarono motivi spesso molto diversi e complicati per avversare il neonato regime); si tratta qui invece del profilo di un pensatore che intende fare dell'alterità la categoria centrale della riflessione politica, storica e culturale.

Un altro merito di questo volume – se non bastasse quello di presentare al lettore italiano materiali finora inediti da noi, e utilissimi a perimetrare ulteriormente la biografia intellettuale già piuttosto articolata di Kantorowicz, come l'*Antrittsvorlesung* e la lettera al ministero – sta nel presentare anche materiali del periodo successivo dello storico del medioevo, ormai esule in America; e similmente a quanto fa, stavolta in ambito tedesco, un seminale studio di Ulrich Raulff dedicato proprio al *Kreis* georgiano ed al suo a volte insospettabile *Nachleben* sin agli anni '70, in cui Kantorowicz gioca un ruolo centrale (U. Raulff, *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, Beck, München 2009), Solla mostra più le linee di continuità che quelle di discontinuità, peraltro *prima facie* evidenti, tra il convinto nazionalista degli anni '20 e lo studioso americano degli anni '50 – come del resto riconobbe lo stesso Kantorowicz in una lettera del 1954, riportata da Solla nella sua introduzione: «Meno d'altri ho l'occasione, né la cerco, di esprimermi su George. Ma non c'è giorno in cui non mi sia chiaro che tutto quanto io possa sviluppare, si nutre proprio da questa fonte, che dopo vent'anni ancora sgorga» (p. 53). In fondo, insomma, il medievista tedesco che nel 1950 prende polemicamente posizione contro il giuramento di fedeltà che l'università di Berkeley intendeva imporre in funzione maccartista e anticomunista al suo corpo docente, rappresenta il *pendant* speculare del giovane studioso che tiene una lezione universitaria affermando la forza invisibile dello spirito di contro a quella visibile e tangibilissima, della politica quotidiana. Si tratta dunque sempre, in entrambi i casi, come conclude Solla, di «un gesto inaspettato, fuori dalle previsioni», in cui abbia luogo «uno scambio senza cambio, che costituisce al tempo stesso un'istanza di cambiamento, di trasformazione» (p. 69).

*Gabriele Guerra*

---

**A. Cosentino/S. Oliverio, *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Liguori, Napoli 2011**

La *Philosophy for children* (P4C, secondo la formula internazionale) – progetto filosofico e pedagogico nato negli anni Settanta ad opera di Matthew Lipman, filosofo di formazione deweyana – è la pratica del *con-filosofare* che fa da denominatore comune al libro di Antonio Cosentino e Stefano Oliverio che in *Comunità di ricerca filosofica e formazione*, si cimentano in una prova di riflessività con l'obiettivo di tracciare delle coordinate che in questo campo aiutino ad indicare un posizionamento riconoscibile.

Pubblicato nella collana *Impariamo a Pensare* il volume edito da Liguori pone la domanda fondamentale *Che cos'è una comunità di ricerca filosofica* (CdRF)? cui gli autori cercano di rispondere non nella maniera classica – ricercando un universale da isolare e descrivere a fronte della contingenza del molteplice – ma piuttosto indagando, da un lato, la possibilità di "somiglianze di famiglia", dall'altro dando spazio ad uno

“scavo genealogico”. L’indagine chiama in gioco diversi autori e giunge a delineare una polisemanticità dei termini in questione, collegati ad una più ampia varietà di contesti in uso che nella riflessione teoretica investe tanto la filosofia, quanto la sociologia, la psicologia sociale, l’epistemologia, gli studi sull’organizzazione e la comunicazione e, non da ultima, la pedagogia. Tale polifonia di discipline viene integrata in una *gestalt* capace di tenerle insieme in modo sistematico e dinamico, in una prospettiva tanto circolare quanto variabile nelle strategie euristiche.

L’orizzonte entro cui si muove il saggio è nitidamente pedagogico: passando per Peirce, Dewey, Lipman e Sharp, ha come fine, nell’esplorazione della CdRF, un ripensamento dell’educazione quale volano di emancipazione umana e perfezionamento della democrazia come forma di vita. CdRF, quindi, come coltivazione del pensiero critico e riflessivo, via maestra per una convivenza interumana più giusta e avanzata, per una vita degna di essere vissuta nell’impegno comune a immaginare mondi migliori attraverso pratiche come la riflessività, la capacità dialogica, l’autocritica e la relazione di ri-conoscimento reciproco nella differenza.

La prima parte del testo, curata da Antonio Cosentino, approfondisce il concetto di comunità di ricerca filosofica come istanza etica e, attraverso un attento “scavo genealogico” e un crescendo culturale, ci fa addentrare nello specifico del tema principale. Dapprima si mettono a confronto categorie, attraverso l’opera di Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) come “comunità” (*Gemeinschaft*) e “società” (*Gesellschaft*), attribuendo alla prima uno stato di armonia perduta e alla seconda una lacerazione e corruzione di un presunto “stato naturale”. Sarà Dewey, secondo Cosentino, a recuperare ottimisticamente le condizioni della comunità dopo la società, a patto che essa riesca a riguadagnare lo spazio del “pubblico” attraverso una grande trasformazione della cultura e dell’educazione. Una comunità, secondo autori come Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito, che ci è data come compito in quel con-essere, punto di partenza dove con-dividiamo e non accomuniamo. Ancora, comunità che ha come principio epistemologico la pratica, sorretta, secondo Pierre Bourdieu, da degli *habitus*, disposizioni durature e trasmissibili che tralasciando la creatività individuale hanno in sé forze generatrici di novità e che si strutturano, seguendo Etienne Wenger, intorno all’impegno reciproco, all’impresa comune e al repertorio condiviso.

L’apprendimento è invece lo *iato* che distingue comunità di pratica (CdP) da comunità di ricerca (CdR) in cui secondo Dewey sussiste un’esperienza mediata di secondo livello, dove l’attività di pensiero si riconosce e si separa dalla pratica e la stessa “ricerca” diventa una riflessione sulla pratica. Con Matthew Lipman questa riflessione fuoriesce da un rapporto di autoreferenzialità che la contraddistingue, aprendosi ai problemi che il contesto storico-sociale impone per organizzarsi ed apprendere; questo attraverso l’impegno e l’*inquiry* intesa dallo stesso come «pratica auto-critica [ ] sociale o comunitaria per natura»: pratica sociale. E se a quest’ultima si aggiunge un *setting* squisitamente filosofico avremo una comunità di ricerca filosofica (CdRF) che incarnata nel contesto sociale dovrà necessariamente avere un risolto politico intriso di ideali democratici proiettati in un più ampio spazio aperto alla valorizzazione del “pubblico”. Gli strumenti e le condizioni che consentono la nascita di una CdRF, ci ricorda l’autore, sono oralità e scrittura: componenti essenziali dell’ambientazione comunicativa che avranno come contenuto della loro attività la ricerca stessa. Per questa ragione, esplicita Cosentino, la «CdRF è una comunità di ricerca che, in quanto tale, riflette sulla sua pratica, la cui pratica, però, è elettivamente la riflessione».

La seconda parte del libro è affidata invece a Stefano Oliverio, il quale sviluppa il concetto di comunità di ricerca filosofica come istanza educativo-politica. La riflessione sviluppata in questa sezione del testo vuole far risaltare il *proprium* della proposta lipmaniana sullo sfondo di due figure ed esperienze di organizzazione della ricerca esistite nella storia della pedagogia e della filosofia: Platone e Dewey. Con il primo ci si riallaccia all’idea dialogica del con-filosofare, con il secondo al modello di comunità di ricerca. Oliverio precisa che la riflessione da lui sviluppata non ha alcun intento genealogico *stricto sensu* rispetto al dispositivo lipmaniano di Accademia platonica e alle investigazioni deweyniane; suo obiettivo, piuttosto, è di chiarire teoricamente l’abbinamento *comunità e indagine*, illustrandolo come connubio perfetto per un rinnovato progetto pedagogico, la *community of inquiry*: possibile modello per una partecipata ricostruzione della democrazia del XXI secolo.

Gli elementi tipici della *comunità di ricerca* sono rintracciati dall’autore nella dinamica erotico-educativa del con-filosofare cara all’Accademia platonica basata sui concetti di *philia* e *koinonia* che in Socrate trova la sua matrice; Accademia come *Bund* filosofico-educativo, *setta*, cerchia chiusa che si aggrega e va in esilio rispetto alla sua socratica comunità originaria e si rende spazio per la salvezza individuale del

singolo. Un'apertura sostanziale al concetto di comunità di ricerca filosofica come dispositivo educativo viene impressa da Dewey che valorizza il con-filosofare come pratica formativa mirata alla promozione del soggetto e alla emancipazione della società. Dewey infatti, ci ricorda l'autore, è colui che indica attraverso la responsabilità personale e l'iniziativa individuale una co-costruzione della conoscenza dell'individuo nella sua rete comunicativa, condizioni di possibilità della democrazia come *community of inquiry* che trova il suo modello nell'educazione al pensiero critico. Con la collaborazione di Ann Sharp, Matthew Lipman dà coronamento al concetto di *comunità di ricerca filosofica* come innovazione pedagogica all'interno del paradigma pragmatista, intesa dallo stesso come una pratica di coltivazione del pensiero critico attraverso l'indagine filosofica che avviene in uno scambio dialogico a partire dalle esperienze e credenze dei soggetti con il sostegno di un facilitatore non direttivo ma bensì direzionale.

*Comunità di ricerca filosofica e formazione* offre un quadro teorico essenziale per chi voglia approfondire concetti come quelli di comunità e ricerca filosofica e, a mio avviso, si rivela un utile strumento di indagine pedagogica per un ripensamento dell'educazione come strategia necessaria in qualsiasi riflessione o pratica formativa atta al perfezionamento della democrazia come forma di vita basata sulla partecipazione.

*Daniel Martinello*

---

**M. Griffo, Thomas Paine. La vita e il pensiero politico, Rubbettino Editore, Catanzaro 2011**

Nell'area anglosassone esiste un ricco filone di biografie dedicate a Thomas Paine. Del resto il ruolo avuto dal personaggio in eventi chiave del XVIII secolo quali la Rivoluzione americana e quella francese (Paine intervenne in queste occasioni con due testi celeberrimi: *Common Sense* e *Rights of Man*, che ebbero entrambi un'enorme diffusione, contribuendo alla formazione e all'orientamento dell'opinione pubblica) offre una tale quantità di materiali che ben si presta a questo tipo di approfondimenti. Il senso dell'appartenenza alla propria epoca fu ben espresso da Paine in una lettera scritta a George Washington il 16 ottobre 1789, prima di partire per la Francia, con la frase rimasta famosa: «Aver parte in due rivoluzioni significa vivere per qualche scopo» (p. 206).

La ricerca di Griffo, che qui presentiamo, colma un vuoto nella nostra bibliografia nazionale anche se alcune innovative conclusioni critiche, cui giunge l'autore, danno ad essa una dimensione più ampia, offrendola senza dubbio al dibattito internazionale. Griffo, che fonda la sua ricerca su un'ampissima bibliografia, si propone in ogni caso di analizzare lo sviluppo del pensiero politico painiano, collocandolo nel suo quadro storico-biografico, per tentare di restituire ad esso una maggiore profondità e originalità, solitamente negata dai critici, che hanno visto in Paine più un divulgatore che un pensatore dotato di una propria autonoma riflessione intellettuale. «Si tenderà qui a sostenere che la concezione politica di Paine è per molti versi originale. Essa presenta una sintesi coerente delle idee fondanti il moderno governo costituzionale, declinate con una particolare attenzione al tema della libertà individuale» (p. 17). Nella vicenda intellettuale di Paine fu decisiva l'esperienza americana. Egli sempre giudicò gli eventi relativi all'indipendenza delle colonie americane come una tappa essenziale del movimento progressivo della civiltà moderna, destinato, questo era il suo auspicio, ad estendersi anche all'Europa (ma pensiero costante, quasi ossessivo, che spinse Paine persino a immaginare uno sbarco possibile, con tutti i necessari riferimenti tecnici, fu quello che la rivoluzione mutasse radicalmente la condizione politica inglese), ma soprattutto non si stancò mai di sottolineare che il loro valore stava nell'aver dato luogo ad un nuovo moderno sistema di governo rappresentativo. «In questa fase – afferma l'A. –, sia pure in maniera spesso occasionale, e con larghi intervalli temporali, egli viene mettendo a punto una sorta di architettura essenziale del governo costituzionale-rappresentativo articolata nei suoi snodi essenziali. Un'architettura che, per quanto si sviluppi in modo episodico, rivista nell'insieme mostra una coerenza di fondo» (p. 184). Le basi filosofiche per le sue considerazioni politiche furono offerte a Paine dalla tradizione giusnaturalistica, cioè dal ritenere gli uomini dotati di diritti naturali di origine divina. Se il patto sociale scaturisce così da una certa "naturale socievolezza degli uomini", la società politica si edifica invece allo scopo di meglio garantire i diritti naturali, trasformandoli in diritti civili,

e a questo proposito una costituzione svolge un ruolo essenziale. Ma uno degli aspetti più interessanti messi in luce da Griffo è l'attenzione dimostrata da Paine per le clausole di revisione di un testo costituzionale, che dovevano renderlo capace di evolversi al passo con lo sviluppo della società. Tale attenzione rivela infatti una valorizzazione del ricorso alla concreta esperienza pratico-empirica, che libera Paine dalle accuse di astrattismo dottrinario che spesso gli sono state rivolte.

Una volta in Europa comunque, il bagaglio costituzionale acquisito in precedenza, con una puntuale attenzione ai diritti inalienabili dell'individuo, fornì Paine di un criterio di orientamento, rivelandosi così il vero e proprio filo conduttore della sua riflessione politica. La pubblicazione dei *Rights of Man*, nel momento in cui riproponeva dure critiche al sistema misto inglese basato sul principio di ereditarietà, giudicato per questo irrazionale, confuso e ingiusto, soprattutto mancante di un fondamento scritto, si proponeva di chiarire al pubblico inglese i principi degli eventi rivoluzionari francesi destinati a concludersi dotando il paese appunto di una costituzione scritta. Il coinvolgimento diretto di Paine nella fase più drammatica della Rivoluzione francese (l'A. dedica pagine intense al travaglio subito da Paine, pur essendo membro onorario della Convenzione, in particolare dopo il suo arresto e la sua detenzione durata circa un anno con il rischio incombente di una esecuzione, vicissitudini che lo provarono sia nel fisico sia nel morale) lo condusse ad un ripensamento della sua profonda convinzione sulla contiguità fra la rivoluzione americana e quella francese, ma anche quando maturò in lui una marcata avversione nei confronti dei giacobini e della loro gestione violenta e dispotica del potere, per la ricaduta gravissima che essa aveva sulla coesistenza civile, giudicò tutto questo una deviazione della rivoluzione da quello che giudicava il suo "naturale" corso costituzionale: «Tuttavia, la critica del giacobinismo non avviene in astratto, ma è sempre materia di una problematica politica presente. Il Terrore, in altri termini, impone di ripensare anche i meccanismi istituzionali e le soluzioni costituzionali che erano state messe a punto in America per verificarne la funzionalità in un diverso contesto» (p. 369). Persino l'utilizzo della violenza rivoluzionaria delle masse popolari era il sintomo di un'immaturità destinata ad essere superata dalla moderna scienza politica con la sua proposta di un governo rappresentativo.

Da tutto questo l'A. delinea il profilo di un Paine prettamente liberale (va fatto notare però come in un pamphlet del luglio 1795, *Dissertation on First Principles of Government*, emerga un carattere decisamente democratico. Infatti, di fronte al progetto costituzionale della Convenzione in cui l'accesso al voto si prevedeva limitato per censo, Paine mette l'accento sul diritto di voto come diritto naturale, che, una volta negato, rischiava di creare una profonda ingiustizia e di minare la coesione sociale) (cfr. pp. 380-381), non assimilabile dunque al radicalismo borghese o tantomeno all'essere un predecessore del socialismo. Il pensiero politico painiano risulterebbe in questo senso ben radicato nella tradizione britannica e avrebbe una matrice di derivazione lockeana. La critica al principio ereditario e alla società aristocratica non si gioca però in Paine solo a livello di confronto politico, ma possiede un contenuto di classe e di sovversione sociale, cioè la rivendicazione da parte della piccola borghesia radicale di una società basata sul merito. Questo aspetto, pur tra i meriti che vanno riconosciuti al lavoro, ci sembra che resti un po' troppo sfumato.

*Vincenzo Scalonì*

---

**G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2010**

**T. Griffero, *Atmosferologia*, Laterza, Bari, 2010**

**H. Schmitz, *Nuova fenomenologia*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2011**

“*Che atmosfera!*”. È capitato a ognuno di noi di esordire con un'espressione di questo genere. Ma se dovessimo pensare a concettualizzare questo termine, troveremmo notevoli difficoltà in quanto esso appare come qualcosa di non tangibile e di vago. È proprio da questo carattere di vaghezza che Tonino Griffero avvia la sua indagine. Egli dichiara che dal vago non si deve uscire, semmai bisogna «imparare a star-

vi dentro nella maniera giusta» (T. Griffero, *Atmosferologia*, Laterza, Bari, 2010, p. 10) perché è quel qualcosa che avvolge l'uomo in rapporto al mondo. Il testo di Griffero è un tentativo di definire il vissuto estetico come uno sfondo teorico di «molteplici professioni (scenografia, progettazione d'eventi, retorica, marketing, allestimento museale, arredamento d'interni, architettura, urbanistica, personal training, ecc.), la cui competenza [...] consiste appunto nel manipolare certe situazioni fisiche e psicologiche e ipotizzarne statisticamente l'effetto atmosferico» (ivi, p.150). Non a caso, uno dei problemi pregnanti di questo testo è proprio l'esperienza vissuta laddove questa risulta essere un'esperienza vaga, senza confini determinati. Dunque, le nostre esperienze vissute sarebbero delle esperienze atmosferologiche fatte di «sentimenti insediati nello spazio circostante, sentiti nel corpo-proprio prima di qualsivoglia distinzione analitica»(ivi, p. 12). Perciò, c'è un tentativo di dare dignità filosofica a un termine di uso comune quale l'atmosfera e di rivalutare positivamente la prima impressione in quanto quest'ultima è ciò che noi percepiamo, ossia il *leit motiv* della nostra vita. Così, Griffero introduce il termine «atmosfera» sviluppato in Germania innanzitutto dalla neofenomenologia di Hermann Schmitz e in seguito dalle ricerche di Gernot Böhme.

C'è un problema di fondo che riguarda l'ambito estetico. L'estetica come categoria filosofica, si è focalizzata sul bello e sull'arte, dimenticando che è nata come teoria della percezione. Se si tiene presente questo, si può individuare l'atmosfera nel mondo dell'arte in quanto la percezione è una percezione atmosferica che coglie qualcosa sensibilmente e affettivamente. Si pensi alle installazioni luminose, alla poesia, al cinema, «l'atmosferico nell'arte è però facilmente individuabile. Nelle installazioni luminose di James Turrell [...] Nella poesia, soprattutto quando se ne valorizzi l'alone sentimentale-sinestetico [...] Oppure nel cinema, il quale, grazie alla musica, ai personaggi, a certe archetipiche inquadrature o sequenze, alla potenzialità fisiognomica del primo piano, ecc., condiziona da un secolo ogni nostra esperienza [...] tanto da assumere un valore squisitamente psicogeografico».

Proprio attraverso questi mezzi si può vedere l'atmosfera definita come «l'occupazione sconfinata di uno spazio privo di superfici nell'ambito di ciò di cui si vive la presenza» laddove quest'ultima è il corpo-proprio, riferito non al corpo fisico, visibile e tangibile, ma «al corpo-proprio che sentiamo», ossia a quegli stati d'animo quali l'angoscia, il dolore, il godimento, la fame, la sete, ecc.. Ora, privi di superfici sono ad esempio lo spazio del suono, lo spazio del silenzio, lo spazio dell'acqua, ossia quegli spazi privi di tridimensionalità. Piuttosto è presente un volume dinamico caratterizzato da suggestioni motorie e direzioni. Ecco perché sono spaziali, «pur se in uno spazio privo di superfici» anche i sentimenti, laddove essi sono semi-cose, ossia, in base alla definizione di Böhme, una sorta di cose intermedie. Non sono cose in quanto manca loro la «persistenza nel tempo», sono invece dei fenomeni puri, ossia «apparenze che esistono solo fintanto che appaiono e non apparenze di qualcosa» (G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2010, p. 103).

Dunque, sentire la presenza è al contempo «un sentire me stesso come soggetto percipiente, ma anche un sentire la presenza di qualcosa» tenendo conto che l'oggetto percettivo primario è l'atmosfera o l'atmosferico, laddove quest'ultimo è una semi-cosa, mentre l'atmosfera è qualcosa che noi sentiamo mentre ne siamo coinvolti affettivamente; in altre parole, l'atmosfera è uno spazio emozionale in quanto ci suggerisce una determinata impressione, che non è altro che una disposizione d'animo. Ora, l'esperienza del coinvolgimento affettivo, in base all'atmosfera, esige delle forme che siano non constative, ma espressive. Perciò, se noi siamo coinvolti affettivamente dalla nostra percezione delle cose, si può dire che «l'estetica è dottrina della percezione». Di conseguenza un'estetica che sia fenomenologica e delle atmosfere si basa sulla prima impressione, laddove essa è «un coinvolgimento affettivo proprio-corporeo che, interrompendo il flusso osservativo e pragmatico abituale, si candida proprio per questa sua immediatezza a rappresentare per il soggetto un certificato identitario» (T. Griffero, pp. 32-33).

Le atmosfere vengono definite anche come quelle qualità emozionali specifiche di uno «spazio vissuto», laddove quest'ultimo è quel luogo extradimensionale e non epistemico. Questa peculiarità palesa una contrapposizione tra lo spazio fisico fatto di luoghi e distanze misurabili e lo spazio vissuto che «rivendica un'assolutezza e irreversibilità legate al corpo-proprio [...] e al nostro agire» (ivi, p.40). Ora, l'uomo in quanto percipiente, si sente condizionato da qualcosa che gli viene incontro, ossia un'emozione effusa nello spazio che connota affettivamente la situazione in cui è coinvolto il percipiente. Tale spazio, ossia lo spazio vissuto, non è lo spazio misurabile, ma è quello «esperito attraverso la nostra presenza proprio-corporea» la quale sente delle semi-cose nel mondo che lo circonda. In altre parole, la percezione atmosferologica viene

definita come una «percezione primitiva, involontaria e anteriore alla distanza, fondata su reazioni mimetico-cinestetiche e quasi-automatiche» (ivi, pp.51-52). Dunque, Griffero ammette che le atmosfere sono alla base della comunicazione tra l'uomo e il mondo. Infatti, egli ritiene che bisogna «valorizzare l'ipotesi che le atmosfere siano il fulcro di una comunicazione proprio-corporea tra uomo e mondo anteriore ad scissioni e astrazioni» (ivi, p. 115). Quindi, partendo dal presupposto che le atmosfere vanno «registrate nel repertorio ontologico», Griffero pone la base per sviluppare «l'incompiuta tematizzazione heideggeriana della tonalità affettiva come modalità dell'essere-nel-mondo, nei nostri termini come atmosfera nella quale ci si immerge e che ci pervade, prima che si conosca e si voglia qualcosa» (ivi, p. 114). E il metodo fenomenologico consiste proprio nel dare prova di questa tematizzazione heideggeriana in quanto l'atmosfera è quel fenomeno ricavato dallo sfondo.

Un esempio di atmosfera per antonomasia è il clima inteso come quell'insieme di fenomeni percettivi che investono l'uomo e lo condizionano. Si pensi al caldo estivo che crea un'atmosfera di spossatezza, o alla pioggia la quale fa scaturire un senso di malinconia o il fascino che risiede nella luna piena durante la notte. Ma, il più atmosferico di tutti è il crepuscolo, ossia il momento in cui si dissolve una certa «contornalità» e si irradia una data indeterminatezza. E se il clima è quel sentimento involontario presente nello spazio, l'odore è il senso più atmosferico in quanto un odore può evocare un ricordo o una certa sensazione nell'uomo. Quindi, sembra che «l'atmosfera soprattutto la si fiuti» laddove l'odore rende possibile una maggiore fusione tra l'uomo e l'ambiente che lo circonda.

Nel descrivere le atmosfere, Griffero sottolinea che esse non sono riducibili a metafore in quanto esse sono concepite come sentimenti esternalizzati. Ammesso questo, viene meno la «condizione trascendentale di ogni metaforizzazione, e cioè la distinzione tra il proprio (letterale) e l'improprio (figurato)». Detto altrimenti, ciò che noi percepiamo non sarebbero delle proiezioni di stati psichici, ma affezioni atmosferiche proprio-corporee. Ecco perché le atmosfere esistono nel momento in cui appaiono e nello stesso istante si esauriscono nella percezione mediante la quale si esprimono. Non essendo metaforica, l'atmosfera è sinestetica cioè dà un significato immediato sul piano sensibile. È un «co-percepire la propria situazione affettiva proprio-corporea e accertarsi di come ci si sente in un certo luogo mediante una percezione bilaterale che non ha nulla di metaforico» (ivi, p. 125).

L'analisi di Griffero sulle atmosfere culmina in una ontologia atmosferica, nella quale mette in luce tutte le caratteristiche delle atmosfere, assieme ad una fenomenologia atmosferica, attraverso cui valuta le «modalità di manifestazione fenomenologica» e sottolinea che bisogna vagliare i possibili effetti atmosferici, dall'atmosfera ingressiva che contagia emozionalmente chiunque entri nel suo raggio d'influenza, all'atmosfera sintonica che mostra una coincidenza tra lo stato d'animo con cui si percepisce e lo stato d'animo esterno percepito, all'atmosfera antagonistica, attraverso la quale è possibile avvertire un'atmosfera diversa da quella attesa. Siamo lontani dal sapere dualistico cartesiano, piuttosto si può parlare di un «sapere ingenuo» in quanto si parte da una conoscenza sensibile che è, a sua volta, un sapere fenomenologico. Quindi le atmosfere sono fenomeni, atti puri in quanto le sentiamo, ne parliamo, le descriviamo, spieghiamo i nostri comportamenti e decisioni derivate da esse. Tuttavia le discipline scientifiche hanno sottovalutato queste semi-cose che esercitano un ruolo nella nostra vita percettiva.

Alla luce dell'analisi del concetto di atmosfera, Griffero conclude dicendo che «le atmosfere dovrebbero essere prese esteticamente e ontologicamente sul serio». Così, egli lascia aperto dei canali di ricerca, sulla base delle riflessioni di Schmitz e Böhme, soprattutto riguardante la possibilità di approfondire l'analisi di un'ontologia del vago in base ad una estetica emozionale laddove il vissuto estetico consiste «in una fluida oscillazione tra il prendere e l'essere presi» (ivi, p. 156).

*Maria Giorgia Vitale*

*...ed eventi****Senso e sensibile. Prospettive tra estetica e filosofia del linguaggio  
(Bologna, 5-7 ottobre 2012)***

Dall'idea che approcci differenti a questioni comuni possano essere euristici e rivelatori di nuovi significati, nasce il XIX° Convegno della Società Italiana di filosofia del linguaggio su *Senso e sensibile. Prospettive tra estetica e filosofia del linguaggio*. Se è vero che il rapporto tra senso e sensibile è da sempre il terreno di analisi privilegiato dell'estetica, è però innegabile che negli ultimi anni anche la filosofia del linguaggio si sia confrontata con i problemi della sensibilità e con i rapporti tra sensi e senso, almeno nel momento in cui sia la dimensione linguistica che quella cognitiva sembravano non poterne più prescindere. Nel convegno che si è tenuto a Bologna, si è cercato di fornire un quadro il più possibile chiaro del rapporto tra le due discipline, tenendo conto delle peculiarità dei differenti approcci senza per questo tralasciare lo scopo iniziale: testimoniare, attraverso i numerosi interventi, la fusione sempre più evidente tra i due settori disciplinari. Ricco di relazioni di prestigio provenienti dalle diverse aree della filosofia del linguaggio e dalla tradizione estetica (tra gli altri Franco Lo Piparo, Sergio Givone, Clotilde Calabi, Pietro Montani, Gianfranco Marrone, Marco Santambrogio e Yves-Marie Visetti) il convegno è stato aperto da Andy Clark e chiuso da Umberto Eco. Tendenzialmente sono state tre le macro aree tematiche che hanno raccolto le relazioni, e cioè 1) gli studi sulla percezione (Andy Clark e Clotilde Calabi); 2) il rapporto tra le logiche del sensibile e la cognizione (Visetti, Marrone, Mazzeo, Cavalieri, Lo Piparo e Coliva); 3) la riflessione sull'arte, con particolare attenzione al suo rapporto col significato e con l'idea di verità (Givone, Eco, Montani, Santambrogio.). Per economia di lavoro, ci concentreremo su quegli interventi che ci sono parsi particolarmente rappresentativi di queste tre tendenze.

Andy Clark, notissimo filosofo della "mente estesa", propone una nuova idea di percezione fondata su un *modello gerarchico e generativo*. Grazie a questa teoria è possibile superare una concezione della percezione come passivamente legata a processi bottom-up, configurando una teoria che la lega invece a processi top-down, rendendola capace di assumere un ruolo attivo e determinante nei processi di cognizione ed elaborazione degli input sensoriali provenienti dall'ambiente esterno. In questa prospettiva, infatti, la percezione dipende strettamente dalle aree "interpretative" del cervello. Tali aree elaborano le informazioni in entrata confrontandole con le conoscenze precedentemente immagazzinate in memoria: un confronto necessario al fine di evitare errori di interpretazione circa la natura dell'oggetto distale. Un modello di percezione, quello proposto da Clark, fondato sull'apprendimento e sull'esperienza, che facendo appello a un *modello gerarchico generativo*, è in grado di superare le difficoltà che caratterizzano i modelli innatisti. Per avviare il processo generativo dice Clark, basta essere legati al mondo e avviare il processo di predizione. Il meccanismo caratterizzante del modello ha, infatti, avvio sia grazie all'input esterno, che rende obbligatoria al cervello la formulazione delle ipotesi percettive, che al ruolo di catalizzatore assunto dalla predizione che, oltre a far andare avanti il processo, in un certo senso sopperisce alla mancanza iniziale di conoscenza immagazzinata. Per dirla con le parole di Clark la predizione assume la funzione di *bootstrap*. A sostegno e chiarificazione di questa definizione il filosofo porta un esempio sul meccanismo in cui la predizione agisce in mancanza di contenuti immagazzinati: predire la parola successiva in una frase sicuramente è più facile se si conoscono tante cose sulla grammatica, ma si può arrivare a conoscere tante cose sulla grammatica provando a predire la parola successiva per completare la frase. Attraverso la predizione è dunque possibile iniziare a conoscere la grammatica e immagazzinare quelle conoscenze per poi utilizzarle nelle situazioni successive. Tra le implicazioni che possono derivare da un modello percettivo del genere, guidato dal confronto costante tra impulso presente e conoscenze immagazzinate, sicuramente figura la dipendenza dell'attribuzione di veridicità a una percezione, rispetto a ciò che ci aspettiamo di percepire. Altra implicazione che deriva dall'impossibilità di concepire l'elaborazione percettiva prescindendo dalla conoscenza immagazzinata è che naturalmente nel momento in cui percepiamo, comprendiamo e viceversa. È importante notare come in un sistema concepito in questo modo, l'azione sia il perno su cui ruota tutto il modello: percepire significa, infatti, secondo Clark, agire. Questo è visibile già da come è concepita la rete neurale che ne sta

## **L**ibri ed eventi

alla base: differenziata gerarchicamente, ma organizzata in modo da permettere che le *higher neural population* agiscano con le *lower level activity* e viceversa, al fine di garantire uno scambio informativo su molteplici livelli. L'intervento di Clark si conclude con la constatazione, riassuntiva di tutta la teoria, che ciò che noi percepiamo è ciò che il cervello, macchina che prevede gli errori, ha scelto come l'ipotesi percettiva migliore, la più adatta e la più probabile, tra la cascata di stimoli presenti all'esterno.

Legato all'idea di percezione è anche l'intervento di Clotilde Calabi che mira a mostrare i limiti degli esperimenti ideati dalla psicologa Perky legati a una concezione che vede la produzione di immagini mentali e la visione come processi strettamente collegati. Numerosi altri interventi sottolineano ancora la relazione tra linguaggio e percezione mettendo in rilievo quanto il dominio del sensibile a quello della cognizione e del discorso siano strettamente interrelati. Proprio quest'ultimo problema è stato al centro delle relazioni, tra gli altri, di Mazzeo, Lo Piparo e Montani. Di particolare interesse per i temi al centro del convegno, inoltre, è da segnalare l'intervento di Pietro Montani che ha insistito su una concezione dell'estetica come "filosofia non speciale", così come originariamente formulata da Emilio Garroni. Partendo dalle riflessioni di Kant, che dell'estetica faceva un aspetto costitutivo della cognizione, Montani ha legato le logiche del sensibile alle modificazioni tecnologiche interne alle società contemporanee, mostrando come un'estetica intesa come *scientia cognitionis sensitivae* possa essere euristicamente posta al centro del dibattito sulla cognizione. Proprio in questa stessa direzione è andato l'intervento conclusivo di Umberto Eco, che ha analizzato le condizioni cognitive minimali dell'esperienza estetica e della struttura della cognizione ad essa legata, indipendentemente dalle variazioni culturali dell'arte e del bello: un modo per dar conto di una riformulazione originale dell'idea kantiana di "finalità senza scopo".

*Francesca Giuliano*

***N*** *ote*

***N*** *ote*



## **N**umeri precedenti

### **1** *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

### **2** *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

### **3** *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

### **4** *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

# **N**umeri precedenti

## **5** *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

## **6** *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

## **7** *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

## **8** *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani





## **N**umeri precedenti

### **9** *Scienza e sapienza nel Medioevo* *Agostinismo e aristotelismo a confronto*(2010)

a cura di Benedetto Ippolito

Con saggi di Ariberto Acerbi, Tommaso Bernardi, Riccardo Chiaradonna, Giuseppe Girgenti, Benedetto Ippolito, Antonio Petagine, Orlando Todisco.

### **10-11** *Pensare con Jean-Luc Nancy* (2011)

a cura di Claudia Dovolich e Dario Gentili

Con saggi di Gabriella Baptyist, Daniela Calabrò, Rosaria Caldarone, Roberto Ciccarelli, Joseph Cohen, Giada Coppola, Fausto De Petra, Massimo Donà, Pietro D'Oriano, Claudia Dovolich, Dario Gentili, Jérôme Lèbre, Enrica Lisciani Petrini, Elio Matassi, Carmelo Meazza, Adi Ophir-Ariella Azoulay, Elettra Stimilli, Raphael Zagury-Orly

### **12** *George Bataille. L'impossibile*(2012)

a cura di Chiara Di Marco

Con saggi di Gabriella Baptist, George Bataille, Sara Colafranceschi, Fausto De Petra, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Gilles Ernst, Marina Galletti, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo



# B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia  
n. 14/15 - Anno 2013

## Il prossimo numero

**Il tema di B@bel**  
a cura di Patrizia Cipolletta

### LE DIVERSE VOCI DELLA CONSULENZA FILOSOFICA

**Premessa. Le pratiche filosofiche e la consulenza filosofica**  
**di Patrizia Cipolletta**  
**Angela Ales Bello**  
Psicologia e psicopatologia. La proposta fenomenologica  
**Francesca Brezzi**  
Che genere di pratiche filosofiche?  
**Chiara Di Marco**  
La "scelta di sé". Seneca e il buon uso del tempo  
**Claudia Dovolich**  
Oltre il conformismo e l'indifferenza  
**Adriano Fabris**  
Malattie e terapie in ambito filosofico  
**Federica Giardini**  
Il pensiero dell'esperienza  
**Giacomo Marramao**  
La filosofia come prassi relazionale  
**Maria Teresa Pansera**  
Passioni ed emozioni nell'antropologia kantiana  
**Luigi Perissinotto**  
Da soli o in compagnia? Il consulente filosofico  
dallo studio privato alle organizzazioni  
**Renata Viti Cavalieri**  
La consulenza filosofica e il giudizio del futuro  
**Emilio Baccarini**  
Fare Filosofia. Mettere in scena l'umanità

**Annarosa Buttarelli**  
Pensare veramente è pensare radicalmente:  
la filosofia in atto e in pratica  
**Patrizia Cipolletta**  
Perché l'Università e la Consulenza filosofica?  
**Annalisa Rossi**  
Tra il dire e il fare. Formazione in consulenza filosofica  
**Ezio Risatti**  
La necessità della filosofia nella cultura di oggi  
**Guido Traversa**  
La consulenza filosofica è possibile anche nell'Accademia  
**Simona Esposto Gasparetti**  
Introduzione alle associazioni italiane di consulenza  
**Giancarlo Marinelli**  
La filosofia nel counseling filosofico.  
Dialettica, epoché, eros  
**Stefano Zampieri**  
Per una definizione (provvisoria)  
**Giovanna Borrello**  
Il Counseling Filosofico di "Metis":  
fare di sé un'opera d'arte  
**Roberto Finelli**  
La psicoanalisi del profondo e la consulenza filosofica  
**Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato**  
Osservatorio critico sulla consulenza filosofica



MIMESIS

finito di stampare nel mese di dicembre 2012  
presso Digitalteam Fano (PU)