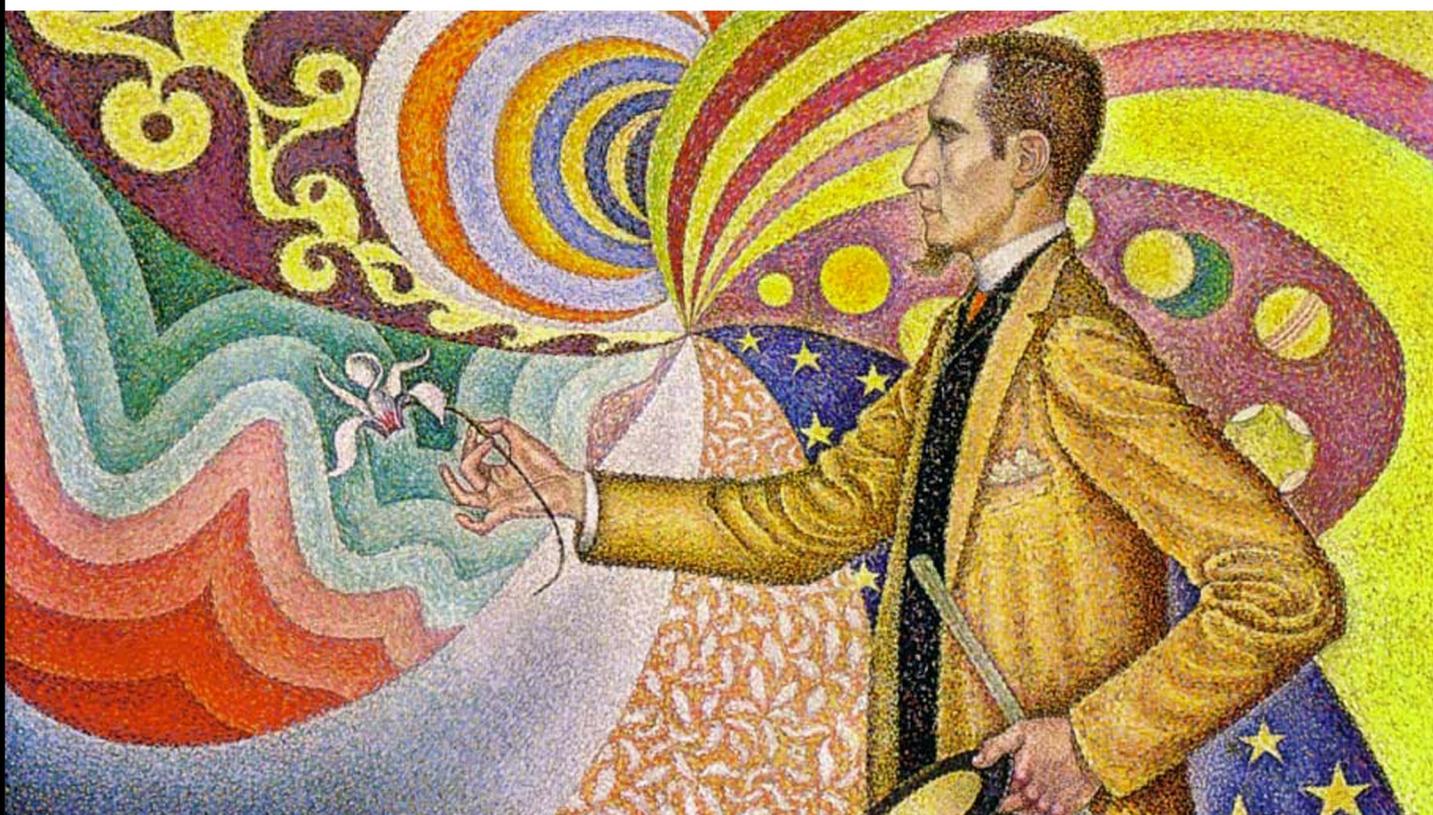




METTERE A FUOCO IL MONDO
CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI
ACHILLE C. VARZI

a cura di

Elena Casetta
Valeria Giardino



Isonomia Epistemologica

Isonomia – Epistemologica

Volume 4

METTERE A FUOCO IL MONDO

CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI ACHILLE C. VARZI

Volume 1

Il realismo scientifico di Evandro Agazzi

Mario Alai (a cura di)

Volume 2

Complessità e riduzionismo

Vincenzo Fano, Enrico Giannetto, Giulia Giannini, Pierluigi Graziani (a cura di)

Volume 3

Oltre la fisica normale

Isabella Tassani (a cura di)

Volume 4

Mettere a fuoco il mondo

Elena Casetta, Valeria Giardino (a cura di)

ISONOMIA - Epistemologica Series Editor

Gino Tarozzi

gino.tarozzi@uniurb.it

METTERE A FUOCO IL MONDO

CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI ACHILLE C. VARZI

A cura di

Elena Casetta
Valeria Giardino

© ISONOMIA – Epistemologica

ISSN 2037-4348

Direttore scientifico: Gino Tarozzi
Direttore editoriale: Pierluigi Graziani
Dipartimento di Scienze di Base e Fondamenti
P.za della Repubblica, 13 – 61029 Urbino (PU)

<http://isonomia.uniurb.it/>

Design by massimosangoi@gmail.com

Tutti i diritti sono riservati. Questa pubblicazione non può essere, neppure parzialmente, riprodotta, archiviata o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopia, registrazione o altro, senza averne ottenuta l'autorizzazione scritta da parte dell'editore.

In copertina: Paul Signac, *Portrait de Félix Fénéon* (1890), olio su tela (MoMA, NY)

Sommario

| | |
|---|-----|
| ELENA CASSETTA, VALERIA GIARDINO <i>Introduzione</i> | 7 |
| ANDREA BORGHINI <i>I confini di un taglio</i> | 13 |
| ELENA CASSETTA <i>Metafisica mostruosa</i> | 23 |
| VALERIA GIARDINO <i>Geometria, ragionamento e scommesse</i> | 35 |
| PATRIZIA PEDRINI <i>Gli aggregati e i loro confini. Due problemi e una considerazione metodologica</i> | 47 |
| FRANCESCO CALEMI <i>Linceo e la presbiopia ontologica. Considerazioni sul nominalismo di Achille Varzi</i> | 57 |
| DANIELE SANTORO <i>Spiegazioni, omissioni e resoconti causali</i> | 71 |
| GIULIANO TORRENTO <i>Il caso Tridim</i> | 85 |
| CLAUDIO CALOSI <i>Universalismo ed estensionalismo. (Ovvero: la posizione di Varzi non è Rea)</i> | 95 |
| PIERLUIGI GRAZIANI <i>Proposta di nuovi simboli per la Mereologia Formale</i> | 105 |
| ACHILLE C. VARZI <i>Del fuoco che non brucia: risposte, riflessioni, ringraziamenti</i> | 111 |
| <i>Profili degli autori</i> | 155 |
| <i>Profilo e pubblicazioni di Achille C. Varzi</i> | 159 |

Introduzione

Elena Casetta

CfcUL, Universidade de Lisboa / LabOnt, Università di Torino
elenattesac@gmail.com

Valeria Giardino

AHP, Université de Lorraine, Nancy/Institut Jean Nicod, Paris
valeria.giardino@gmail.com

Questo volume è quel che *Humpty Dumpty* avrebbe definito, con un felice neologismo, un *dono ingenetliaco*, vale a dire – è chiaro – «un dono che ti si offre quando non è il tuo genetliaco». ¹ E benché Varzi non ami gli eventi negativi, non potrà che capitolare – esattamente come Alice – sull’argomento per il quale i doni ingenetliaci sono meglio di quelli genetliaci proprio perché vi sono trecentosessantaquattro giorni – ogni quattro anni addirittura trecentosessantacinque – nei quali è possibile che ti sia offerto un dono ingenetliaco, contro un solo giorno in cui è probabile che riceverai un dono genetliaco. Tra quei trecentosessantaquattro giorni possibili, il 4 marzo del 2013 sembrò essere un buon giorno per celebrare l’ingenetliaco di Achille Varzi.

L’occasione si presentò nelle sembianze di una *Lectio Commandiniana* presso l’Università degli Studi di Urbino, alla quale Achille Varzi era stato invitato a parlare di “Composizione come identità”. La mereologia – di per sé innocente – fu per Claudio Calosi e Pierluigi Graziani il pretesto per ordire una macchinazione a insaputa del filosofo, ovvero per organizzare una tavola rotonda che celebrasse il suo lavoro coinvolgendo alcuni giovani

¹ L. Carroll, *Attraverso lo specchio e quel che Alice vi trovò*, cap. VI

studiosi italiani. È da quella tavola rotonda e dai contributi presentati in quell'occasione che prende le mosse questo numero speciale.

Non è facile descrivere il lavoro di Achille Varzi, e impossibile è costringerlo in griglie rigide. Cercheremo tuttavia di mettere in evidenza due caratteristiche importanti che ci sembrano contraddistinguere.

La prima è la varietà, sia dei temi sia dei mezzi espressivi con cui questi temi vengono affrontati. Varzi si confronta con una gamma estremamente ampia di argomenti — nel rispetto di una coerenza interna a partire da determinate linee direttrici. Ha scritto testi fondamentali di logica, metafisica, mereologia, filosofia del linguaggio; sconfinava nella topologia, nella geografia, nella matematica; ragiona di mostri e confini, percezione e buchi, viaggi nel tempo, nicchie, eventi e ciambelle; dialoga con Musil e con gli abitanti di *Flatlandia*, con *Neo* e con *Terminator*. Nel corso degli anni, ha inoltre accostato alla sua impeccabile prosa scientifica (per le sue pubblicazioni rimandiamo al profilo dell'Autore presente alla fine del volume) una gran varietà di forme letterarie che lo vedono spesso coinvolto con avventurosi compagni di viaggio: dalla favola (pensiamo al *Pianeta dove scomparivano le cose*, scritto con Roberto Casati), al dialogo (uno per tutti, *l'Hylas e Philonous*, in un confronto con Maurizio Ferraris), per spingersi, insieme a Claudio Calosi, fino al poema in terzine incatenate di endecasillabi con *Le tribolazioni del filosofare. Comedia metaphysica ne la quale si tratta de li errori & de le pene de l'Infero*. I saggi raccolti in questo volume, spaziando dalla logica alla metafisica, dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della matematica, dalla mereologia alla filosofia del tempo, e spingendosi in qualche caso oltre il saggio filosofico, rispecchiano — nei confini di spazio qui concessi — questa ricchezza di temi e di forme espressive.

C'è un secondo aspetto che vorremmo qui mettere in evidenza: la filosofia di Varzi è una filosofia militante. Scrive, nel saggio contenuto in questo volume: «Proclamarsi nominalisti significa sposare un certo atteggiamento in materia di ontologia. Significa definire le coordinate di un certo modo di affrontare il quesito principe di ogni filosofia, che Quine riassumeva nelle famose tre parole: che *cosa* esiste?». ² E «sposare un atteggiamento» comporta prendere una posizione. D'altro canto, la scelta del termine «impegno», quando si parla di «impegno ontologico», sta a indicare proprio questo: ci si impegna nei confronti di qualcosa, a discapito di qualcos'altro. Ci sono le ontologie severe, di coloro che scelgono i deserti, e poi ci sono le ontologie rigogliose, di chi preferisce le giungle. Tra i primi, troviamo proprio Quine — è lui a introdurre il termine «deserto»; per Quine, abile

² In Quine (1948).

maneggiatore del rasoio di Occam, il mondo è un mondo povero, ontologicamente poco impegnativo, composto di nient'altro che particelle, le quali poi possono senz'altro disporsi in maniera diversa, per esempio a sasso, a bicchiere, persino a Elena Casetta o a Valeria Giardino. Diversa invece l'immagine della giungla rigogliosa di Meinong – il termine «giungla meinonghiana» è di Routley (1980) – che è popolata di oggetti fisici ma non solo: ci sono gli oggetti ex-esistenti, ovvero quelli che non ci sono più; gli oggetti inesistenti di fatto e quelli inesistenti di diritto; infine, vi scorgiamo anche gli oggetti sussistenti. Varzi rifugge la giungla e, con Quine, sceglie i deserti, rivendicando in ogni suo lavoro questa posizione. La sua preferenza per i deserti appare anche nell'ammirazione che tradisce nei confronti di Goodman, e non solo per il suo nominalismo radicale («In breve, mentre il nominalista può considerare qualsiasi cosa come un individuo, egli rifiuta di considerare alcunché come una classe [...]. Il nominalista nega che si possano costruire due entità diverse a partire dalle stesse entità»).³ Varzi apprezza di Goodman anche la «portata eversiva» delle sue tesi, perché un libro come *Ways of Worldmaking* è un «libro scomodo», che fa tanto arrabbiare Quine in una famosa recensione⁴ proprio perché capace di portare tutta la filosofia analitica, da sempre in bilico tra attenzione al linguaggio ordinario e costruttivismo neopositivista, «dinnanzi al baratro dell'irrealismo relativista».⁵

Davvero la realtà è un deserto che, solo se messo a fuoco, indossando lenti di vario genere e di varia natura, prende le sembianze del mondo, anzi, di *un* mondo? E se accettiamo che sia così, cosa ci dobbiamo aspettare? Per questo motivo, ci è sembrato giusto parlare nel titolo di “conversazioni” sulla filosofia di Achille Varzi e dunque su cosa vuol dire sostenere che il mondo sia sempre un mondo messo a fuoco. La filosofia ha sempre il medesimo compito: svelare quello che c'è lì fuori. E – sembra suggerire Varzi – si finisce per scoprire che se ci si toglie gli occhiali, là fuori c'è molto poco. O meglio, per accorgersi che indossiamo tanti occhiali quanti sono i mondi che vogliamo – o che scegliamo di – vedere.

L'intenzione delle autrici e degli autori dei saggi raccolti in questo volume è stata quella di prendere sul serio l'aspetto militante della filosofia di Varzi. I loro saggi lo interrogano, criticando, mettendo in dubbio, problematizzando e specificando le assunzioni e le conseguenze delle sue posizioni. Ciascun contributo ruota intorno ad alcune questioni di fondo che emergono

³ Goodman (1956).

⁴ Quine (1978).

⁵ Varzi (2008).

dal suo lavoro, e sulla base delle quali il filosofo articola la sua risposta nel proprio contributo.

La prima questione è quella della «credibilità o meno di una metafisica antirealista che si riassume nella metafora di un mondo privo di ‘nervature naturali’». Il mondo è dotato di una sua propria struttura? E, in caso di risposta positiva, si tratta della struttura che ci viene rimandata dalla nostra percezione, o magari di quella sulla quale avanzano ipotesi le nostre scienze e che spesso discorda dalla prima? È su domande di questo genere che Andrea Borghini, Elena Casetta, Valeria Giardino e Patrizia Pedrini interrogano il filosofo. E se Borghini e Casetta pongono l’accento sui confini — discutendo, rispettivamente, la distinzione tra confini “naturali” e confini *fiat* e il ruolo di entità in grado di oltrepassare i presunti confini “naturali”— Giardino e Pedrini riflettono invece sul come quei confini vengono tracciati, la prima soffermandosi sulle leggi che vincolano le nostre mappe del mondo, la seconda discutendo il ruolo della percezione di contro a quello delle convenzioni nel disegnare quelle mappe.

La seconda questione intorno alla quale si incentrano i contributi del presente volume è — sempre con le parole di Varzi — quali siano «i presupposti ontologici (nominalisti) di una metafisica siffatta», vale a dire di una metafisica antirealista nei confronti dei suddetti “*natural joints*”. Il secondo gruppo di saggi induce Varzi a soffermarsi a chiarire la natura di un nominalismo — che, dichiara il filosofo, risale in ultima analisi a Hobbes e che «nella filosofia contemporanea ha trovato il suo sostenitore più onesto in Quine» — in grado di fornire coerenza a una metafisica irrealista. Francesco Calemi chiede a Varzi di esprimersi nei confronti di un nominalismo metalinguistico che si ispira a Sellars (1960), mentre Daniele Santoro e Giuliano Torrenzo lo chiamano a pronunciarsi, rispettivamente, in merito alla natura di certi eventi (i cosiddetti “eventi negativi”) e all’esistenza dello spazio assoluto.

Infine, la terza questione risiede, scrive Varzi, «nelle implicazioni estensionaliste dell’impianto metafisico, e prima ancora ontologico, che si accompagna al rifiuto del realismo anatomico del Fedro platonico» (dove per “estensionalismo” si intende, goodmanianamente come abbiamo visto sopra, la posizione secondo cui l’identità di composizione è una condizione necessaria e sufficiente per l’identità).⁶ Ed è proprio su temi di mereologia che i due ultimi contributi contenuti nel volume si focalizzano: Claudio Calosi difende, con Varzi e contro Rea,⁷ il nesso di implicazione sussistente

⁶ Si veda Calosi (2011).

⁷ Rea (2010).

tra universalismo mereologico ed estensionalità, mentre Pierluigi Graziani propone un sistema di notazione mereologica tale che, conferma Varzi, «il primo a restarne ammirato sarebbe stato proprio Leśniewski, il padre dell'amata mereologia».

Non ci resta che ringraziare, sia per l'organizzazione della giornata di studi sia per l'entusiasmo con cui hanno sostenuto la pubblicazione di questo numero speciale, i già citati Claudio Calosi e Pierluigi Graziani. Ringraziamo anche Mario Alai, Adriano Angelucci, Vincenzo Fano e Gino Tarozzi che hanno contribuito al successo dell'evento a Urbino, nonché le autrici e gli autori dei saggi che non hanno esitato a raccogliere l'invito a trasformare un'iniziativa inusuale per l'università italiana e un bel ricordo per ciascuno dei partecipanti in un oggetto concreto scritto nero su bianco. Un ringraziamento speciale va ovviamente ad Achille Varzi che, del tutto ignaro che in quella giornata di marzo gli si sarebbe chiesto di più di una "semplice" lezione, è stato sorpreso ma felice di vedersi recapitato un dono ingenetliaco e non ha avuto indugi a confrontarsi con i convenuti dando vita a un vivace dibattito sul suo lavoro. Lo ringraziamo per questo e per le pagine che ha scritto con dedizione in risposta ai saggi raccolti nel volume.

Lisbona-Parigi, gennaio 2014

Elena Casetta & Valeria Giardino

Riferimenti bibliografici

Calosi, C., 2011, «Mereologia», in *Aphex*, 3. On line:

http://www.aphex.it/public/file/Content20110217_APhEx3TemiCalosiMereologia.pdf

Goodman, N., 1956, «A World of Individuals», in AA.VV. *The Problem of Universals*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, pp. 13-31 («Un mondo di individui», in C. Cellucci, a c. di, *La filosofia della matematica*, Bari, Laterza, 1967, pp. 269-298.)

Quine, W. V. O., 1948, «On What There Is», in *Review of Metaphysics*, 2, pp. 21–38 («Su ciò che vi è», trad. it. di E. Mistretta, in *Metafisica. Classici contemporanei*, a cura di A. C. Varzi, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 24–42).

— 1978, «Otherworldly», *The New York Review of Books*, 25/18.

Mettere a fuoco il mondo. Conversazioni sulla filosofia di Achille C. Varzi

Rea, M., 2010, «Universalism and Extensionalism. A Reply to Varzi», in *Analysis*, 70, pp. 490-496.

Routley, R., 1980, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra, Australian National University, Department of Philosophy, Monograph N°3.

Sellars, W., 1960, «Grammar and Existence: A Preface to Ontology», in *Mind*, LXIX, 276, pp. 499-533.

Varzi, A. C., 2008, «Prefazione a: N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo*», trad. it. di C. Marletti, 2a ed., Roma-Bari, Laterza, pp. vii-xxiv.

I confini di un taglio

Andrea Borghini
College of the Holy Cross (Mass., USA)
aborghin@holycross.edu

1. Una misura in tutte le cose

Alcuni confini – per quanto importanti – sembrano essere relativamente indipendenti da com'è fatto il mondo: si tratta di quelli che Smith e Varzi (2000) hanno chiamato confini *fiat*. Prendete, per esempio, i confini di un campo da basket, tra i posti auto in un parcheggio o tra i posti barca in un porto, i confini tra la linea di partenza e quella di arrivo in una maratona, o quelli tra l'inizio e la fine di una partita di calcio. Le convenzioni – qualsiasi cosa esse risultino a una più approfondita analisi – che regolano confini di questo rango sono tipicamente fissate su parametri geometrici o algebrici, la lunghezza e larghezza del campo o del posto auto e barca, la distanza da percorrere in una maratona, il numero di minuti in una partita di calcio. Quei parametri, tuttavia, sono relativamente indipendenti da com'è fatto il mondo: un confine *fiat*, quindi, esiste in virtù di una scelta tra più opzioni ugualmente plausibili. Per esempio, chi si trova in un campo a segnare per la prima volta i confini di un terreno di gioco ha un margine di arbitrarietà su dove tracciare le linee. Le convenzioni in questione, in altre parole, non specificano come dev'essere fatto il mondo affinché esse possano essere applicate; ci sono ovviamente delle tacite presupposizioni (dettate, per esempio, dalla lunghezza media di una macchina o di un'imbarcazione), ma il margine di discrezionalità è innegabile. Per di più, si possono immaginare convenzioni fondate su confini scelti del tutto arbitrariamente – per esempio, quelli di una sfera con raggio a piacere centrata in un punto a

piacere dello spazio-tempo –, per quanto possa essere difficile utilizzarli a scopi pratici.

Dalla parte opposta, Smith e Varzi (2000) distinguono un secondo tipo di confini – detti *bona fide* –, che dipendono da discontinuità oggettive nello spazio-tempo. (Che cosa si intenda qui per “oggettivo” è risolutivo; come vedremo in seguito, per esempio, se vi possano essere discontinuità oggettive che riguardano azioni è cruciale per l’argomento discusso in questa sede.) Posto vi siano tali discontinuità, alcuni confini *bona fide* (per esempio, i confini della roccia più vicina al centro della Terra) esisteranno indipendentemente da una mente che li abbia localizzati o li possa localizzare. Altri, invece, verranno riconosciuti da esseri umani a partire da presunte discontinuità esistenti. È il caso, per esempio, dei confini tra il nocciolo e la polpa in una ciliegia: dove inizi la polpa e finisca il nocciolo non sembra dipendere dall’arbitrio umano; quando, durante la masticazione della ciliegia, i denti si scontrano con la durezza del nocciolo, ecco che affiora uno di quei “sensi vietati” (nelle parole che Varzi ha utilizzato (1998) nel recensire *Kant e l’ornitorinco* di Umberto Eco, poi riprese come vedremo in Varzi 2010) entro cui concepire e relazionarsi al mondo.

Vi è, infine, un terzo tipo di confini, non contemplato in Smith e Varzi (2000) o in altre opere di Varzi, sebbene facilmente ricavabile da queste. Si tratta di confini apparentemente *fiat*, che tuttavia sembrano essere ancorati su confini *bona fide*. (Un’osservazione che qui non sarà possibile sviluppare più oltre: potrebbero appartenere a questa categoria anche i confini degli oggetti sociali, per come descritti soprattutto in Searle 1997.) Prendete, per esempio, i confini della sfera con un raggio di un metro che ha per centro il centro di gravità della Terra. Sebbene io abbia assegnato arbitrariamente un raggio e una locazione alla sfera, parte della convenzione dipende da quale sia il centro di gravità della Terra. In altre parole, assegnare il centro della Terra come locazione della sfera sembra introdurre un elemento di robustezza metafisica nella convenzione.

Nei suoi lavori, Varzi ha sostenuto che, contrariamente all’apparenza, l’esistenza di confini *bona fide* è perlomeno dubbia. «[L]’ipotesi cruciale da cui dipende il compromesso, ovvero che i “sensi vietati” siano effettivamente segno di uno zoccolo duro dell’essere, è tutta da dimostrare» (Varzi 2010: 71). Certo, che vi sia una distinzione tra nocciolo e polpa di una ciliegia è innegabile; ma chi ci dice che quella distinzione non sia in fin dei conti frutto del modo entro cui esperiamo il mondo?

È giusto spingersi oltre il semplice dato di fatto e cercare di spiegare queste regolarità ricercandone le origini, e mi sembra ovvio che a questo riguardo le scienze cognitive abbiano molto da insegnarci: volenti o nolenti abbiamo certi limiti per-

ché siamo fatti in un certo modo. Ma da qui a capire come è fatto il mondo il passo è lungo. Mi sembra anzi che pensarla in modo diverso significhi cadere vittime di quella miopia ontologica che tanto vorremmo evitare.⁸

Anziché rifiutare la posizione scettica di Varzi nei confronti dei “sensi vietati” in metafisica, verso cui comunque nutro una certa simpatia, vorrei qui mostrare che la faccenda è più complessa di quanto non sembri. Infatti, i confini a cui Varzi (insieme a Smith) allude sono tipicamente topologici e – come spero verrà chiarito più oltre – presuppongono un fondamento di ragione, vengono cioè selezionati (o scoperti) attraverso un atto intellettuale. Tuttavia, spesso confini salienti non sono tracciati o tracciabili attraverso mappe, e non hanno un fondamento di ragione; piuttosto, hanno un fondamento di azione o pratico, come tenterò adesso di esemplificare.

2. I confini del *nikkur*

La minuziosità delle convenzioni vigenti nella macelleria di tradizione ebraica, e la puntigliosità con cui queste vengono seguite, è proverbiale. Nei secoli, svolgere il lavoro ad arte per i *menakker* (macellai esperti nella tradizione kosher) divenne così complesso che – come notava Leone Modena (1571-1648) nel 1616-17 – molti preferirono desistere del tutto dall'affrontare la parte posteriore dell'animale, quella che presentava le maggiori difficoltà:

Di qui è, che in molti luoghi d'Italia, e Alemagna in particolare, non mangiano li quarti di dietro delli detti animali, perché vi è quel nervo, molto seuo [sangue], e ci vuol molta diligenza nel purgarli, e pochi hanno detta pratica.⁹

Sempre nello stesso periodo, per citare un ulteriore esempio, il maestro *menakker* rabbino Yonatan Eibeschuetz (1690-1764) dichiarava di non cibarsi del quarto posteriore a meno che non lo avesse macellato lui stesso (cfr. Leiman 2004). Forse il caso più emblematico della complessità della macellazione kosher è comunque quello londinese (cfr. Hyamson 1954 e Conway 2000). Qui la pratica – che in ebraico si chiama *nikkur* – di epurare il quarto posteriore dell'animale dalle parti proibite venne introdotta nel 1827. Purtroppo, in un breve arco di tempo i clienti iniziarono a lamentarsi della qualità della carne, straziata dalla troppo complessa procedura. Così,

⁸ Varzi (2010: 72).

⁹ Modena (1678, Parte Seconda, Capitolo VII, par. 3: 48).

nel 1865, alcuni *menakker* vennero inviati a Livorno e Parigi per imparare tagli più raffinati. Questo tentativo tuttavia non produsse i risultati sperati, tanto che la licenza di affrontare il taglio posteriore venne di lì a poco ristretta a pochi abili *menakker*. Col passare del tempo, però, anche le pratiche di questi ultimi si rivelarono problematiche, o per i clienti o per le autorità religiose (l'epurazione era evidentemente approssimativa), così che nel 1929 il *nikkur* venne del tutto proibito a Londra. Un divieto rinnovato poi nel 1941, anno in cui alcuni *menakker* fecero richiesta di vendere quarti posteriori come kosher. Il problema del quarto posteriore nel capoluogo del Regno Unito si ripropose infine nel 2000, quando la catena israeliana El Gaucho tentò di aprire un punto vendita dove – come avviene per i suoi punti vendita di Gerusalemme – commerciare anche carni ricavate dalla pratica del *nikkur*: di lì a poco la succursale londinese venne chiusa.

Nonostante la difficoltà, il *nikkur* è tuttora vivo in diverse aree del mondo, tra cui Gerusalemme, dove viene praticato specialmente sui capi bovini – troppo complessa la procedura per animali di piccola taglia quali capre e agnelli –, e gli Stati Uniti, dove viene praticato notoriamente su cervi e daini.

Che cosa rende il *nikkur* così complesso? Da un punto di vista teorico, cioè se si sorvolano i dettagli anatomici di un animale, la faccenda è relativamente semplice da descrivere. Per rendere un animale kosher il *menakker* deve rimuovere tre tipi di parti: (i) il sangue; (ii) alcune parti grasse, dette *chailev*; (iii) il nervo sciatico, detto *gid hanasheh*. Dando qualche maggiore dettaglio anatomico, ciò si traduce nella rimozione di: (i) le principali arterie venose e, secondo alcuni, gli organi che contengono significative quantità di sangue (il sangue negli organi è comunque rimosso attraverso la salatura e la cottura); (ii) le parti grasse proibite *più* altre parti grasse che sono (o potrebbero essere) venute a contatto o confondibili con quelle proibite; (iii) il nervo sciatico. Notoriamente, nel vitello, le parti grasse da eliminare sono esenti dalla prima alla dodicesima costola (non ci sono parti grasse da eliminare, invece, in animali selvatici come daini e cervi); e, siccome anche il nervo sciatico non si trova nel quarto anteriore, ecco che questa parte del vitello risulta più facile da macellare per un *menakker*, che si dovrà sostanzialmente preoccupare di dissanguarne la carcassa. Chi opta per il *nikkur*, invece, si imbarca nella delicatissima operazione di individuare tutti i confini che separano ciascuna parte proibita da ciò che è lecito mangiare.

Applicando la tripartizione vista nella sezione precedente, i “sensi vietati” del *menakker* sembrerebbero a prima vista demarcati da confini del terzo tipo, cioè da confini *fiat* tracciati su (presunti) confini *bona fide*. La

componente *fiat* è confermata dalla tipica reazione di chi non è uso alla tradizione kosher della macellazione, che farà fatica a comprendere perché proprio quelle tre tipologie di parti, e non altre, sono proibite. Sebbene Harris (1985) abbia fornito una serie di argomenti che mettono in guardia dal considerare convenzioni come quelle osservate durante il *nikkur* arbitrarie, per gli scopi presenti possiamo concedere che lo siano. Al contempo, tuttavia, le convenzioni che regolano il *nikkur* sono fissate – almeno apparentemente – su degli “zoccoli duri” della realtà, cioè delle specifiche parti anatomiche. Un rabbino non esiterà a considerare il lavoro di un *menakker* come non kosher se questi non rimuoverà tutte le parti del nervo sciatico; e cosa conti come nervo sciatico, si dirà, è definito dai manuali di anatomia. Al contrario, come abbiamo visto sopra, lo scetticismo difeso da Varzi negherà che il lavoro del *menakker* sia guidato da confini indipendenti da una mente. Da che parte stare?

Per mettere ordine nella discussione, credo si debba guardare a come i confini tra parti lecite e parti proibite di un animale vengono individuati nella macelleria kosher. Come sottolineava già il rabbino polacco Rema (noto anche con il nome di Moshe Isserlis, 1520-1572) e come affermato due volte (64:7 e 65:8) da Yosef Caro nel testo sapienziale ebraico *Schulchan Arukh* (1565), la conoscenza necessaria a eseguire il *nikkur* non può essere tramandata attraverso un testo, ma soltanto per mezzo di un apprendistato, che insegni le conoscenze anatomiche, la tradizione, gli usi locali e la pazienza nella separazione delle parti animali. Sembrerebbe, perciò, che il sapere del *menakker* rilevante nel *nikkur* includa una certa abilità (sia cioè un sapere pratico) e non solo delle conoscenze teoriche – si tratterebbe di un *sapere come* tagliare l’animale e non soltanto di un *sapere che* si deve tagliare in un certo modo.

Tuttavia, un altro aspetto – collegato a quello appena visto – è cruciale per comprendere la tipologia dei confini che guidano il *nikkur*. La loro specificità non risiede solo nella necessità di un apprendistato: un confine viene a esistere *con un taglio*, cioè nell’azione del *menakker*. A differenza di quanto avviene per i parcheggi o i campi da calcio, una mappatura del mondo non precede l’atto pratico del tracciare i confini nel *nikkur*: al limite, se volessimo definire una relazione temporale, essa lo segue. È nell’atto stesso del tagliare che il confine viene a esistere; e si tratta di un atto compiuto sulla base di una conoscenza teorica e pratica. Un saggio dell’importanza dell’atto pratico nella macellazione kosher – che viene quindi a costituire anche un confine temporale – ce lo offre pure la rilevanza della *shehiyah* (ritardo, o pausa). Una pausa di esitazione durante l’incisione dell’animale (al momento dell’uccisione), anche di un solo momento, rende

non kosher la sua carne. Il coltello deve essere mosso in una scansione ininterrotta. Allo stesso modo, si potrebbe aggiungere, durante il *nikkur* il confine tra le parti proibite e quelle lecite viene a esistere nell'atto del tagliare, guidato da esperienza e attenzione, ed eseguito senza esitazione.

La rilevanza teorica dei confini individuati nella pratica del taglio potrebbe essere contestata per due motivi. Primo, perché si potrebbe sostenere che l'indecisione sia semplicemente di natura epistemica e non metafisica. Questa obiezione può prendere pieghe diverse, a seconda che i confini del *nikkur* siano ritenuti *fiat* o *bona fide*. Prima di tutto, comunque, è importante chiarire che le linee guida teoriche (i tre punti menzionati più sopra) attraverso cui il *nikkur* viene caratterizzato sono solo approssimazioni: ogni animale è specifico e se vogliamo sapere quale carne è proibito e quale è lecito mangiare, dobbiamo per forza passare attraverso l'atto di riconoscimento degli specifici confini in ciascuna parte animale. Non possiamo essere sicuri di aver agito giustamente, se i singoli atti di individuazione dei confini tra lecito e proibito non sono stati eseguiti propriamente. Qui, appunto, sorge la domanda se gli atti di riconoscimento riguardino confini *fiat* o *bona fide*. Nel primo caso, il *menakker* dovrebbe trovarsi a compiere una scelta tra una molteplicità di confini equamente plausibili. È ragionevole supporre che ciò avvenga in un gran numero di casi. Eppure, vi sono circostanze in cui non pare esservi una scelta e, senza esitazione, il *menakker* esegue il taglio: potremmo essere qui in presenza di confini (almeno a prima vista) *bona fide*. Il sostenitore dell'obiezione qui considerata insisterà che i confini in questione esistono *precedentemente* al taglio, sebbene non possano essere definiti per mezzo di linee guida teoriche. Questa posizione trova conferma, per esempio, nel suggerimento che il *menakker* debba tenersi più dalla parte lecita che da quella proibita nel tagliare un animale; tuttavia, ritengo vi siano motivazioni importanti a suo sfavore. Dal punto di vista metafisico, l'obiezione non tiene perché tra i confini *bona fide* in ballo, ve ne sono alcuni che non seguono discontinuità qualitative (per esempio, i confini dello *chailev* non seguiranno sempre un confine netto tra parti grasse e parti non grasse); essa, inoltre, sminuisce l'importanza metafisica del gesto del tagliare. L'obiezione, infine, implica che vi siano parti lecite che non vengono consumate, il che solleva un problema di ordine etico. L'ipotesi che sto avanzando è che: (i) prima dell'atto del tagliare, i confini in questione non esistono; (ii) allo stesso tempo, non si tratta di confini *fiat*, poiché il *menakker* non opera una scelta, ma applica la sua conoscenza della macelleria kosher al caso in questione.

In seconda battuta, si potrebbe insistere che l'identificazione dei confini tra parti lecite e parti proibite è una faccenda che ha poco di oggettivo: si

tratta, in fondo, del giudizio soggettivo di chi si trova a eseguire il taglio. È in risposta a questo punto che troviamo l'elemento di maggiore novità teorica. Il compito del *menakker* sta proprio nell'eseguire il *nikkur* secondo criteri che paiono oggettivi e che, tuttavia, non possono essere ricondotti al seguire precetti definibili per via intellettuale e indipendentemente dall'azione specifica; si tratta, insomma, di una conoscenza che, oltre a un'abilità di giudizio, richiede una componente endocorporea (fondata su una memoria del corpo e su abilità manuali) apparentemente non riducibile a una descrizione. I confini di un taglio vengono a esistere coll'atto del tagliare.

3. Confini di azione

L'esempio del *nikkur* ci suggerisce dunque una quarta tipologia di confini, che esula dalle tre fornite nella prima sezione e si interseca con quelle: si tratta dei confini trovati nel compiere un'azione, che forse potremmo chiamare anche *confini di movimento*. Confini di questo tipo, vorrei sostenere, sono all'ordine del giorno. Tra le ulteriori tipologie di azioni che varrebbe la pena esaminare sotto questa lente – oltre ad abilità manuali analoghe alla macelleria: la prossemica (quale sia l'opportuna distanza da tenere durante un'interazione sociale); la capacità di esecuzione musicale; la pittura, la scultura, il disegno; l'umorismo (i confini tra ciò che è o non è umoristico); le buone maniere (per esempio, i confini tra ciò che è o non è gentile); la capacità di creare cose buone al palato (i confini tra ciò che è o non è gastronomicamente eccellente); l'etica (i confini tra ciò che è e non è eticamente giusto). Sebbene la lista includa sia azioni che producono artefatti sia azioni che producono gesta, mi pare esserci un elemento di affinità finora sfuggito all'analisi filosofica: che si tratti in ogni caso di confini d'azione. Interessante notare, a questo proposito, che i passi di Varzi citati nella prima sezione rispondono a un'affermazione contenuta nella prima delle *Satire* di Orazio – «C'è una misura in tutte le cose. Ci sono confini precisi al di qua o al di là dei quali non può esistere il giusto» (Orazio, *Satire* I, 1: 106-107) – che verte proprio sui confini del giusto mezzo nella vita pratica (per esempio, com'è che apprendiamo a individuare i confini tra comportamenti avari e prudenti, o quelli tra comportamenti liberali e spregiudicati). Credo che l'esempio della macelleria indichi come vi è una sfera importante della vita umana i cui confini non sono tracciabili per mezzo di mappe e non sono trasmissibili soltanto per mezzo di libri.

Veniamo adesso al principale interrogativo metafisico collegato a quanto detto fin qui, ovvero se vi siano confini d'azione che sono “zoccoli duri” della realtà. La variazione nelle pratiche dei tagli di macelleria, così come nella concezione del giusto modo di vivere, potrebbe suggerire che le discontinuità non siano reali. Tuttavia, nel caso che stiamo analizzando, non si può additare il cambiamento lungo l'arco temporale per sostenere che ciò di cui parliamo non sia metafisicamente robusto. Ogni taglio ha la sua identità, ogni taglio viene individuato *al momento*. Il punto in discussione, insomma, è proprio se alcuni “zoccoli duri” siano dipendenti da azioni. Il *menakker* (e, più in generale, la comunità preposta al giudizio sul suo operato) insisterà che la macellazione è, in un senso metafisicamente robusto, kosher, anche se un confine è stato individuato in azione e non sia giudicabile semplicemente secondo gli standard di un manuale. Posto che il *menakker* (e lo stesso varrà per i suoi eventuali giudici) agisca in buona fede, il suo giudizio si baserà su una conoscenza acquisita nell'arco di anni di apprendistato e pratica, su informazioni circostanziali e su una valutazione della propria azione. Parimenti, quando dopo ripetute osservazioni arrivate a sostenere che una certa persona ha compiuto un'azione per avarizia (o per amore, o per gentilezza), il vostro giudizio potrebbe tracciare confini metafisicamente robusti, per quanto d'azione.

Non è questa la sede per concludere se vi siano confini d'azione (e se siano) *bona fide*. Rimane insomma – e per fortuna – del lavoro da fare, se vogliamo avere una teoria sistematica dei confini e delle convenzioni che su questi fanno leva. Vorrei così terminare con una domanda e un'osservazione. La domanda riguarda un tema finora lasciato in disparte, ovvero le convenzioni che regolano i confini d'azione: che forma hanno e in che modo possono essere fissate? Inoltre – e questa è l'osservazione – si tende a credere che riconoscere l'esistenza di confini metafisicamente robusti implichi accettare forme “rigide” di realismo metafisico, etico o socio-politico. Ciò mi pare un errore: potremmo credere che vi siano confini metafisicamente robusti e che quei confini siano d'azione – siano, cioè, confini che devono essere riconsiderati o rinegoziati di volta in volta. Se vi è una forma di realismo metafisico che vale la pena scandagliare, mi pare questa.

Ringraziamenti. Ringrazio Dario Cecchini, dell'Antica Macelleria Cecchini di Panzano in Chianti (FI), e Andrea Falaschi, della Macelleria Falaschi di San Miniato al Tedesco (PI), per le stimolanti conversazioni sull'arte e la scienza della macelleria. Ringrazio inoltre: Elena Borghini, Elena Casetta, Valeria Giardino e Andrea Iacona per aver letto e commentato con attenzio-

ne una versione preliminare del testo; i partecipanti al Seminario LabOnt che ho tenuto all'Università di Torino il 9 luglio 2013; Claudio Calosi, Pierluigi Graziani (in qualità di organizzatori) e i convenuti alla tavola rotonda sulle opere di Achille Varzi tenutasi a Urbino il 4 marzo 2013. La stesura di questo testo ha beneficiato di una borsa di studio della Charles & Rosanna Bachelor-Ford Foundation.

Riferimenti bibliografici

- Conway, J., 2000, «Why Rump is a Steak too Far», in *The Jewish Chronicle*, 23 June.
- Harris, M., 1985, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Long Grove (IL), Waveland Press.
- Hyamson, A. M., 1954, *The London Board for Shechita: 1804-1954*, London.
- Leiman, S. Z., 2004, *Rabbi Jonathan Eibeschutz and the Porger. A Study in Heresy, Haskalah, and Halakhah*, New York, Judaic Studies Series vol. 4.
- Modena, L., 1678, *Historia de riti hebraici. Vita, e osservanza de gl'Hebrei di questi tempi*, Venezia, Benedetto Miloco.
- Searle, J., 1997, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- Smith, B. e Varzi, A. C., 2000, «Fiat and Bona Fide Boundaries», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, pp. 401-420.
- Varzi, A. C., 2010, *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Roma-Bari, Laterza.
- 1998, «Il nome della cosa», in *La rivista dei libri*, 8, pp. 10-13.