

# segni e comprensione

RIVISTA QUADRIMESTRALE - ANNO XXIII - NUOVA SERIE - N. 68 -  
MAGGIO-AGOSTO 2009

Versione telematica

✚manni

1

*Pubblicazione promossa dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università del Salento, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche" con sede in Roma.*

Questa rivista si pubblica anche con i contributi del M.I.U.R., attraverso il Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università del Salento e dello stesso Dipartimento.

*Direttore responsabile:* Giovanni Invitto

*Comitato scientifico:* Angela Ales Bello (Roma), Angelo Bruno (Lecce), Antonio Delogu (Sassari), Giovanni Invitto (Lecce), Aniello Montano (Salerno), Antonio Ponsetto (München), Mario Signore (Lecce).

*Responsabile di Redazione:* Daniela De Leo.

*Redazione:* Doris Campa, Raffaele Capone, Maria Lucia Coli, Lucia De Pascalis, Alessandra Lezzi, Giorgio Rizzo.

Comitato Scientifico e Segreteria hanno sede presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali, Università del Salento – Via M. Stampacchia – 73100 Lecce – tel. 0832.294627; fax 0832.294626.

E-mail: [segniecomprensione@libero.it](mailto:segniecomprensione@libero.it)

Questa rivista è sui siti: [dip-fil.unile.it](http://dip-fil.unile.it) e [siba2.unile.it/ese](http://siba2.unile.it/ese) alla pagina Publications.

*Amministrazione, abbonamenti e pubblicità:* Piero Manni s.r.l., Via Umberto I, 5173016 San Cesario di Lecce – Tel. 0832.205577 – 0832.200373. Iscritto al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce. Abbonamento annuo: Italia € 15,00, Estero € 30,00, c/c postale 16805731 intestato a Piero Manni s.r.l., Lecce. L'abbonamento dà diritto al numero "cartaceo" pubblicato ogni anno. Il costo di un fascicolo degli anni precedenti è doppio.

#### NOTE PER GLI AUTORI

I contributi vanno inviati alla Direzione di “Segni e comprensione” c/o Dipartimento di Filosofia e scienze sociali – Via V. M. Stampacchia 73100 Lec-ce. Si può utilizzare l'e-mail: [segniecomprensione@libero.it](mailto:segniecomprensione@libero.it). Il materiale ricevuto non verrà restituito.

Per la sezione “Saggi” i testi non dovranno superare le venti cartelle di 3.600 caratteri, spazi inclusi e comprese le note bibliografiche. Per le “Note” non si dovranno superare le 10 cartelle con le medesime caratteristiche.

Si raccomanda che i titoli siano brevi e specifici. La redazione si riserva il diritto di apportare eventuali modifiche, previa comunicazione e approvazione dell'Autore.

## SOMMARIO

### Saggi

7

Sara Pasetto  
LA POLITICA DELL'“EUROPA” NELLA FENOMENOLOGIA  
DI EDMUND HUSSERL

21

Emanuele Mariani  
EIGENLIEBE OVVERO L'EGOISMO METAFISICO DEL SOGGETTO

52

Nicoletta Ghigi  
LA RIVALUTAZIONE DELL'UNIVERSO FEMMINILE. ETHOS E  
VOCAZIONE DELLA DONNA IN EDITH STEIN

4

67

Dolores Merico  
FRATERNITÀ: PROBLEMATICITÀ DI UN CONCETTO  
NEL MONDO CONTEMPORANEO

89

Stefano Monetti  
IL TRAGICO E L'INCONSCIO

106

Aurelio Rizzacasa  
IL DUPLICE ASPETTO DELLA COSCIENZA

117

Giorgio Rizzo  
RIFLESSIONI SULLA SEMANTICA DEI MONDI POSSIBILI

**Note**

131  
Daniela De Leo  
LA FILOSOFIA DA FARE

137  
Angela Rizzi  
ORTEGA Y GASSET E LA FILOSOFIA

145  
Santino Cavaciuti  
ARTE E CONTEMPLAZIONE

152  
Mauro Minervini  
UNA VOCE CHE RIMANE  
L'OPERA DI GIUSEPPE SEMERARI IN DUE RACCOLTE DI SAGGI

5  
\_\_\_\_\_

158  
Piero Venturelli  
GLI "INTELLETTUALI PUBBLICI" DEL NOVECENTO  
E LA SEDUZIONE DEI TOTALITARISMI

164  
Marco Gaetani  
NARRARE L'INENARRABILE? DIEGESI E VISSUTI 'ESTREMI'

**Recensioni**

173

**Pubblicazioni ricevute**

187

Anche "Segni e comprensione" si adegua alla rivoluzione informatica e mass-mediatica. Già da alcuni anni la rivista appare tanto nella versione cartacea quanto in quella telematica. Anche le ultime vicende, non ancora concluse, che travagliano l'università pubblica italiana, hanno suggerito al Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali e della Comunicazione dell'Università del Salento (che, insieme al Centro di Ricerche fenomenologiche di Roma, pro-mosse questa rivista nel 1987) di ridurre l'attività editoriale realizzata con le antiche metodologie. Così le tre riviste del Dipartimento, di cui due ultraventennali, dal 2009 hanno una doppia veste: un numero sarà a stampa e avrà carattere monotematico, e gli altri due numeri, di cui questo è il primo, appaiono on line sul sito <http://dip-fil.unile.it>, dove comunque è inserito anche il primo numero. I testi che vi appaiono sono in formato "pdf", in modo che autori e lettori possano stamparsi i loro saggi o tutta la rivista come se uscisse dalla consueta tipografia. Ciò avviene da tempo, come è noto, per tanti periodici scientifici nazionali e internazionali.

Abbiamo già pensato al tema del numero monotematico del 2010. Esso riprende e aggiorna un consuntivo, fatto vent'anni fa, su *Fenomenologia ed esi-stenzialismo in Italia*. Fu il tema di un Convegno organizzato a Tarquinia dalla Società Filosofica Italiana nel 1981, i cui atti furono curati dallo scrivente. Quello che "Segni e comprensione" chiede ai suoi Autori antichi ed a quelli più recenti è di cominciare a elaborare testi su quell'argomento e ad inviarli alla rivista entro settembre 2009 ([segniecomprensione@libero.it](mailto:segniecomprensione@libero.it)).

# LA POLITICA DELL'“EUROPA” NELLA FENOMENOLOGIA DI EDMUND HUSSERL<sup>1</sup>

di Sara Pasetto

SAGGI

«La filosofia, in quanto teoria, non rende libero soltanto il filosofo, ma rende libero anche qualsiasi uomo che si sia formato sulla filosofia. All'autonomia teoretica succede quella pratica»<sup>2</sup>

Nella conferenza di Vienna del 1935 su *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* Edmund Husserl pone in questi termini la questione “Europa”: «[i]l titolo Europa allude [...] all'unità di una vita, di un'azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue conformazioni finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni»<sup>3</sup>. È chiaro come, per Husserl, il problema si “riduca” all'aspetto più originario dell'Europa, ovvero la sua essenza culturale, la sua forma spirituale. Infatti egli sostiene che

7

---

[u]na nazione, un'umanità, vive e opera nella pienezza delle forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura; se, dunque, non si limita a vivere, ma aspira a qualcosa che considera grande, e trova appagamento solo quando riesce progressivamente a realizzare valori genuini e sempre più elevati. Essere degno di appartenere a un'umanità simile, cooperare a una tale cultura, contribuire ai suoi valori edificanti, rappresenta la felicità di ogni uomo operoso e lo solleva dalle preoccupazioni e dalle sventure individuali<sup>4</sup>.

Il fenomeno “fondamentale” di una comunità è quello dell'“essere”; non invece quello dell'“avere” o quello riguardante la sua conformità geografico-territoriale, la sua storia o quant'altro. Come sottolinea Angela Ales Bello: «l'identità di un popolo è legata anche alla sua presenza in un dato territorio»<sup>5</sup>; tuttavia secondo Husserl «[i]l concetto di territorio appartiene già ad un'unità culturale localizzata»<sup>6</sup>. Rientrano così nella discussione multiculturale, ad esempio, anche i popoli nomadi e gli uomini primitivi (*primitive Menschengruppen*)<sup>7</sup>.

Nella fenomenologia husserliana l'idea di "essere" va, perciò, contestualizzata all'interno della "logica materiale" (*materielle Logik*). Semplificando, per essa s'intende un'intima corrispondenza fra *hyle* (*Sein*), *eidos* (*Sosein*) e *morphé* (*Dasein*), al punto che l'"essere" (*Wesen*) è sempre un "a-priori materiale" (*ousia*), il "mondo-della-vita" (*Lebenswelt*)<sup>8</sup>; da esso e per esso la vita trae "nuova vita vivente", permettendo «zu den „Müttern“ [...] zurück u. vorwärts zu einem „ursprünglichen“ Leben, das in allem u. jedem durch Ursprungsklarheit sein Recht, seinen Sinn, seine Redlichkeit vertreten u. sich bis ins Letzte verstehen kann»<sup>9</sup>.

La ricerca dell'identità europea deve, dunque, seguire la strada dell'originalità fondativa, ovvero comprendere quali siano le caratteristiche intrinseche della "comunità Europa", come insomma si differenzi dalle altre comunità esistenti e, soprattutto, come poter vivere, rinnovare o, eventualmente, cambiare la propria "entelechia originaria".

#### *L'Europa come "comunità di filosofi".*

«[N]on si può scindere l'essere "europei" dall'essere "greci"»<sup>10</sup>. Con queste parole la Ales Bello commenta l'idea di "Europa" secondo Husserl. Egli vede nella "nascita della filosofia", cioè nella Grecia del VII e VI secolo a.C., la "nascita dell'Europa". Per una serie di fattori storici (*Historiae*) concorrenti, come i viaggi e i contatti con altri popoli, solo nell'antica Grecia il pensiero si dimostrò libero di dubitare della verità della cultura fino a prima vissuta ingenuamente e si sperimentò un sapere diverso da quello tradizionale e religioso: un pensare umano possibile a tutti gli uomini. Nella storia europea, dunque, la scoperta della filosofia significa la scoperta dell'"umanismo".

La filosofia nacque, infatti, sulla base del confronto e si sviluppò in successivi passaggi dal "tipo" al "genere" fino all'"universale". Si ebbero le cosmologie dei presocratici, che, seppur ancora ingenuamente, generalizzarono al cosmo intero le analogie empiriche quotidiane; l'etica di Socrate, che diede alla pratica un valore generale per tutti gli uomini; poi la dialettica di Platone, che mostrò il valore universale della verità; ed infine la logica di Aristotele, che teorizzò il metodo scientifico della verità razionale. L'originaria "razionalità filosofica" si mostra, dunque, come "teoresi pratica" valida per tutti gli uomini. Husserl vede in questo sapere universale, ovvero derivante dal "mondo-della-vita" in quanto "piano eidetico" e direzionato verso

il “mondo-della-vita” in quanto “rinnovato orizzonte” della “sfera umana”, il modo in cui «la conoscenza scientifica può diventare patrimonio comune, e quanto è stato stabilito una volta può sussistere “oggettivamente” per chiunque»<sup>11</sup>; il cui scopo, poi, è «di poterne disporre quale premessa che è d'aiuto per la fondazione di nuove verità. La verità, una volta acquisita, diviene così possesso e bene permanente»<sup>12</sup>.

Una filosofia, dunque, che si mostra come unione “obbiettivamente soggettiva” di “teoresi” e “prassi” è di certo una caratteristica di originalità storica (*Historiae*) della cultura europea rispetto alle altre; tuttavia, in quanto cultura appartenente alla storia (*Geschichte*) dell'umanità (*Menschheit*), essa è fruibile in egual modo da parte di tutte le differenti culture. «L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per gli altri gruppi umani i quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi»<sup>13</sup>, in quanto «[...] l'europeizzazione coincide con l'atteggiamento originario filosofico e rappresenta una scelta ideale»<sup>14</sup>. Questa “scelta ideale” alla quale la filosofia conduce è l'“auto-responsabilità totale”, la tensione (*Streben*) verso l'etica fenomenologica, una svolta implicitamente possibile agli uomini di ogni dove e ogni quando. Come ben sottolinea Guido Neri, «in essa si manifesterebbe il movimento storico della ragione universale, “innata” come tale nell'umanità. L'irreversibilità di tale svolta ne definisce il senso teleologico»<sup>15</sup>. Secondo Husserl

[s]i delinea così un nuovo modo di accomunamento e una nuova forma di comunità, la cui vita spirituale, nella comunione dell'amore per le idee, per la produzione di idee e per la normatività ideale, porta in sé l'orizzonte di un futuro infinito; l'orizzonte di un'infinità di generazioni che si rinnovano nello spirito delle idee<sup>16</sup>.

Una tale filosofia si dimostra costitutivamente comunitaria. La storia della filosofia è, infatti, un succedersi di teorie, ognuna delle quali è un cominciare “sempre di nuovo” (*immer-wieder*) un'indipendente lavoro di scavo sempre più nella profondità di senso dell'origine tradizionale, del “già dato” (*vorgegeben*). Proprio in questo suo stesso farsi, ovvero nel concretizzarsi dell'auto-confronto con gli altri, la filosofia diviene storia dell'umanità (*Humanitas*). La storia è divenire quando la filosofia è rinnovamento (*Erneuerung*), quando si scopre, cioè, come un “nuovo originario”. Ecco che gli uomini, in quanto filosofi, non sono più “nani sulle spalle di giganti”, ma “nani a fianco di giganti”. La razionalità libera della filosofia diviene democrazia.

Grazie all'interpretazione dell'"orizzonte" fenomenologico data da Bernard Waldenfels<sup>17</sup>, secondo la quale la "totalità" può avere una struttura gerarchica "non verticale" ed essere una molteplicità unita nella "connessione orizzontale" di ogni singolo individuo, il "fianco a fianco" diviene un "*Mit-sein*" di diversi punti di vista, sia quelli dei "nani", che quelli dei "giganti". È in questa forza che l'Europa vive in quanto "comunità filosofica", in quanto "comunità umana". Come scrive infatti Husserl:

[s]i tratta di uomini che, non nell'isolamento bensì nell'essere l'uno con l'altro e l'uno per l'altro, cioè nel lavorare in comune in modo collegato sul piano interpersonale, perseguono ed elaborano teoria, nient'altro che teoria. Con l'allargamento della cerchia dei collaboratori e nel succedersi delle generazioni di ricercatori, la crescita e il costante perfezionamento di tale teoria diventano infine una volontà, che ha il senso appunto di un compito infinito, comune e generale<sup>18</sup>.

#### *La politica come "filosofia".*

In che modo, dunque, è possibile "fare politica" in una tale comunità? Quale sarebbe la politica fenomenologica di cui ha bisogno l'Europa? A mio avviso Husserl risponderebbe con queste parole da lui usate ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*: «[!]e vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono lotte tra filosofie, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome ma che hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive»<sup>19</sup>.

Per Husserl l'unica "politica" possibile è la "Filosofia", in quanto "ragion pratica pura". Questo "rigoroso agire umano" caratterizza la ragione di razionalità pratica, che si realizza nel direzionare la sua intenzionalità alla ricerca di fini e mezzi<sup>20</sup>, dove però, come ben sottolinea Irene Angela Bianchi, «la volontà del mezzo è motivata praticamente dalla volontà delle premesse»<sup>21</sup>. Si ha quindi una "politica fenomenologica" come "Filosofia della responsabilità". La sua "giustificazione" affonda le radici nell'"essere soggetto", nel «"pensare simultaneamente" [...] l'io e l'altro, pensando la molteplicità come relazione che li fa "vivere-insieme"»<sup>22</sup>. Proprio nell'essere soggetto l'uomo conserva una struttura teleologica universale: la responsabilità. Come afferma Renato Cristin nell'articolo *Molteplicità e alterità*: «[c]iò che non è trasformabile ed è invece decisivo è l'"io sono", la

prima e fondamentale forma della coscienza ontologica e, al tempo stesso, la prima e irrevocabile forma della responsabilità etica»<sup>23</sup>.

Dato che «[n]oi siamo uomini, soggetti dotati di volontà libera, che intervengono attivamente nel mondo che li circonda e insieme lo modificano di continuo»<sup>24</sup>, la filosofia è “un” metodo autonomo che permette l’“autoaffermazione” e “autoformazione” proprio della facoltà originaria dell’essenza umana, ovvero la coscienza di sé nell’introspezione personale (*inspectio sui*), il conosci te stesso socratico (*noli te ipso*)<sup>25</sup>. La “responsabilità etica” diviene, dunque, “sapere”, in quanto “sentire il sapore” della felicità, del “voler” esperire in pieno significato la propria vita.

Tuttavia per Husserl nella definizione di felicità personale è necessariamente inclusa quella dell’“altro”: «[p]osso essere del tutto felice quando l’umanità per intero lo può essere»<sup>26</sup>. Ecco che si manifesta l’essenza della “politica europea della responsabilità”, ovvero la comune volontà di tendere alla felicità, il “voler dover” vivere in pieno significato la propria vita. Husserl non può in un’Europa come comunità di filosofi, che permette il manifestarsi del “senso proprio” e del “senso dell’altro”, non scorgervi il preludio alla “Felicità”. La “politica europea” in quanto “Filosofia della Felicità” ha come suo compito il senso dell’essere nella sua totalità, il produrre la significazione dell’intera umanità, un raggiungimento tendente all’infinito. In questo modo l’Europa è mossa non da un’“etica politica”, ma da una “politica etica”. Nel suo stesso farsi sociale, cioè, la politica europea è etica.

Interpretando liberamente dal punto di vista della “politica europea” il commento citato in precedenza della Ales Bello sull’“Europa”, si può notare come “non si possa scindere la filosofia dalla politica democratica, la fenomenologia dall’etica altruistica”.

*“Filosofia politica” come “solidarietà”.*

L’atteggiamento teoretico dell’Europa non è, quindi, necessariamente sinonimo di un “pernicioso eurocentrismo”, come però troppe volte storicamente lo è stato. Se originariamente filosofico esso permette alla comunità europea di fondarsi non nel suo “essere popolo” (*Volk*), nella sua “anima civile”, ma nel suo essere parte dell’umanità (*Menschentum*), dunque nel suo “spirito culturale”. È qui che si rivela la sua “politica etica dell’altruismo”, perché, come sottolinea Elio Franzini in *Oltre l’Europa*, le altre culture «tend(ono) [...] all’isolamento, non alla dialogicità dei punti di vista, e si rivela(n) così, paradossalmente, ben più “centrist(e)” dell’europeo»<sup>27</sup>. “Gli altri”, infatti, non vivendo secondo una cultura spirituale di tipo teoretico, rimangono nell’“isolamento civile”, nel quale agiscono secondo la morale derivante dalla cultura interna alla propria società fattuale, senza quindi porsi

di fronte ad altre culture, in uno spazio comune anche all'“altro”. Esse hanno una spiritualità che considera l'“altro” non come “altro io”, ma come “Altro da me”; esse vedono nell'estraneo (*Fremde*) tutto ciò che è esterno, che sta “in-differentemente” “fuori” dal “proprio”, ovvero un “tutto diverso” senza differenze, come mostrano, ad esempio, i fondamenti della spiritualità orientale.

Secondo Husserl è l'universalizzazione pratica della teoresi a tradurre la cultura di ogni civiltà in spirito comunitario, rendendo esperibile l'anima di ogni popolo e mostrando come, nonostante le differenze, si giunga alla stessa “meta” e, soprattutto, come essa sia tale grazie alle diversità stesse. Da un lato, dunque, la “diversità dell'altro” è la “via diretta” per tendere soggettivamente alla felicità; dall'altro proprio la filosofia permette di esperire tali “vie differenti” verso la felicità comunitaria. Dal punto di vista della comunità dei filosofi ogni cultura che, con “qualsiasi mezzo” sceglie una “politica” eticamente rivolta all'*humanitas*, è comunque una comunità filosofica, nel senso ampio del termine; per cui «*la filosofia è la lingua dell'Europa*»<sup>28</sup>, che parla di una “filosofia dell'Europa” come di un'universalità della razionalità in quanto pensiero etico.

Qui sta la responsabilità personale dell'Europa, il suo “essere soggetto”. Lei sola, se vuole conoscersi e costituirsi, deve, per essenza, guardarsi in prima persona attraverso gli occhi degli altri e confrontare se stessa dal loro punto di vista altro, ovvero immedesimandosi nella loro differenza e non guardando ciò che essi vedono dell'Europa. “A lei sola” spetta questo compito (*Beruf*), perché il suo *eidos* non si manifesta solo nel sentire l'“Altro”, ma anche nel riconoscerlo, vedendo nell'“altro” la sua stessa *entelechia*, vivendo la sua propria autoresponsabilità. Attraverso una tale politica «[c]iascuno scorge nell'altro il valore personale [...] gioisce dell'aumento di valore che ogni singolo ottiene in essa e per mezzo di essa, e impara a trovare nell'esigenza di ciò che colma di gioia ed edifica gli altri la propria esigenza e la propria felicità»<sup>29</sup>. Ecco che tipo di politica ha da offrire l'Europa, quella della solidarietà, che permette, rinnova ed amplia “sempre-di-nuovo” (*immer-wieder*) l'orizzonte delle differenze nella convivenza altruistica universale.

Come scrive la Bianchi nella sua *Etica husserliana*: «Husserl chiede in questo senso una comprensione razionale che consente ad ogni nazione europea di dare il meglio di sé a tutte le altre»<sup>30</sup>. Questo tipo di solidarietà permette una “con-vivenza” libera nell'essenziale uguaglianza della diversità, trascendendo così la tolleranza di nascita illuministica, che prevede un'uguaglianza formale della differenza, una “convivenza civile”, ma non una “convivenza culturale”. Nella fenomenologia, invece, è la democrazia a costituire il piano “precategoriale” della “com-prensione”. «Quando l'altro

permette di riconoscere se stessi si ha già la possibilità del dialogo perché questo altro viene percepito non come referente da tollerare ma come altro uomo che può e deve, comunicando, insegnare»<sup>31</sup>. Il “permettere dell’altro” è, perciò, il “parlare per primo del soggetto”. A tale proposito Cristin analizza: «[a]llora, il soggetto deve o non deve parlare per primo, essere l’iniziatore del dialogo? Certamente, e deve anche pronunciare la parola “io”, perfino nella tanto criticata forma dell’“io sono”, perché così facendo il soggetto si fa carico della propria responsabilità, si “dichiara”, si espone»<sup>32</sup>. In questo modo “l’altro permette di riconoscere se stessi”.

Nessun’altra cultura oltre l’Europa ha questo essenziale bisogno degli altri per comprendersi. In questo senso il destino spirituale dell’Europa non trama la sua storica morte, ma la coesistenza universale delle comunità spirituali: la solidarietà è il destino politico dell’Europa come “*humanitas*”.

*L’“Europa politica”: l’anarchica politica dell’amore.*

L’“Europa fenomenologica” si “riduce”, quindi, su fondamenti quali la “razionalità” della filosofia, la “libertà” della teoresi, la “democrazia” della prassi e la “solidarietà” dell’etica; è su queste basi e in queste basi che l’“Europa politica” può trovare lo scopo al quale tendere, il proprio *telos*. «Così, dunque, sor(ge) un nuovo modello di “mestieri”, certamente inutili dal punto di vista pratico per il common sense, sebbene legati alle loro epoche, analogamente agli altri mestieri (ad es. a quelli artigianali), proprio nella prassi»<sup>33</sup>. Come si manifesta, infatti, da un punto di vista politico il mestiere del filosofo?

Per la fenomenologia husserliana l’“inutilità” sta alla “produttività” della filosofia come mestiere, come la “rivoluzione” sta alla “politicità” della filosofia come etica. Il filosofo, cioè, non è in sé un “rivoluzionario”, bensì uno scopritore delle molteplici possibilità del pensiero razionale teoretico, che diviene atto pratico. La sua politica è «*teoria, nient’altro che teoria*»<sup>34</sup>, per citare nuovamente Husserl. Tuttavia, per la società tradizionale, ovvero per il contesto che lo precede, è un rivoluzionario, ma dal suo punto di vista nulla è da cambiare se non il suo personale modo d’essere sociale.

Coloro che, da un punto di vista conservatore, sono soddisfatti della tradizione entreranno in conflitto con coloro che appartengono all’ambito filosofico, e tale lotta avverrà sicuramente anche nella sfera del politico. La persecuzione incomincia già con gli esordi della filosofia. Gli uomini che vivono per quelle idee sono guardati con sospetto. E tuttavia, le idee sono più forti di qualsiasi forza empirica<sup>35</sup>.

Per il filosofo è la sua etica a divenire poi politica, non viceversa. La sua intenzionalità è diretta non ad un’“etica politica”, ma ad una “politica etica”, una prassi orientata dal e all’*ethos*, non un *ethos* condizionato dalla politica.

«Di fatto la peggior decadenza sta nella cecità per il grande autentico ethos che costituisce appunto la filosofia – la grande e autentica filosofia – e che rende degni di venerazione i suoi rappresentanti»<sup>36</sup>.

Husserl sostiene esplicitamente che la filosofia «*hilft nicht den Herren und Meistern dieser Welt*»<sup>37</sup>, perché essa non permette lo sfruttamento manipolativo dell'altro. Secondo le parole di Jacques Derrida «[i]l presupposto della fenomenologia è di ordine unico. Non “comanda” nulla nel senso mondano (reale, politico, ecc.) del comandamento. [...] Ma non lo neutralizza per sostituirgliene un altro. È profondamente estranea ad ogni gerarchia»<sup>38</sup>. L'Europa politica di Husserl non si propone affatto il raggiungimento del potere; essa ha come scopo l'auto-autorità degli individui su se stessi.

In questo modo, però, si viene a formare inevitabilmente una dimensione politica alternativa, che spesso è in contrasto radicale con la politica del potere. Ma come a più riprese propone la Bianchi nella sua interpretazione della fenomenologia husserliana<sup>39</sup>, non per questo i filosofi, che sono decisi a diventare funzionari di una razionalità universale, seppur isolati, devono demordere dalla critica di una tale situazione. Essi devono anzi, «attraverso un eroismo della ragione»<sup>40</sup>, fare epoché nei confronti della tradizione e non devono smarrire il loro essere europei, rinnovando concretamente la democrazia in un'«anarchia» della libertà d'essere. L'«Europa politica» diviene, perciò, una società (*Gesellschaft*) «anarchica» di stampo fenomenologico. A tal proposito la Bianchi nell'articolo *From the “Ego” to the “World” for a community ethic* scrive:

[s]elf-consciousness [...] constitutes personal being in the community of the life of consciousness so that one, as a personal being, can intimately join in the collective life and not be isolated by it. Man thus takes up the often lost task of a “willing-to-be” subject inasmuch as being a man implies teleological being and an “ought-to-be” which must [...] be a “re-awakening” of each subject to the responsibility which he shares with his “co-subjects” and which spurs him to set out on the path once more (even if his plans should fail) insofar as his designs are moments in a ceaseless movement having man himself as its only protagonist. [...] Philosophy is not, therefore, a matter of pure theory beyond practice, but translates into an ethic oriented towards an ultimate responsible self-understanding of what it is to be human<sup>41</sup>.

Si assiste allo sciogliersi dello stato (*Staat*) in una comunità (*Gemeinschaft*) d'amore, in un altruismo sociale (*Geselligkeit*) di soggetti auto-responsabili, soggetti di volontà. «La persona è rispetto, è essere umano che nel valorizzare se stesso valorizza l'altro, in un'armonia ragionevole che porta ad una comunità d'amore e non d'interesse»<sup>42</sup>. Grazie ad una tale comunità politica il filosofo assume liberamente su di sé la responsabilità dell'anarchia, di una politica autonoma e libera di rinnovare la società attraverso una prassi etica. La stessa idea di una indifferibile

responsabilità nei confronti dell'umanità intera è secondo Husserl radicata nell'essere umano in quanto vivente; «[i]o stesso ne sono un esempio, e mi assumo in quanto uomo, in quanto soggetto della mia vita [...] nella sua insoddisfazione [...] la mia autoresponsabilità, concepisco nella ragione pratica una responsabilità per l'esistenza degli altri»<sup>43</sup>.

*La "Realpolitik europea": l'"utopia Europa".*

Ora si può – e fenomenologicamente si deve – distinguere l'idea di "Europa" sia da quella di "Ovest" sia da quella di "Occidente"<sup>44</sup>. Lo "spirito d'essere" dell'Europa non si "riduce" né all'America, storico "*West*" liberale, «un paese [...] contrassegnato, secondo Weber, dal "romanticismo della quantità»<sup>45</sup>, né all'"Occidente", per definizione "la terra del tramonto". Sono, infatti, evidenti i prolungati sforzi di Husserl per non cadere né nell'equivoco dell'empirismo, né dello scetticismo. Vedere nell'Europa tali identità, sarebbe come scorgervi un'"Europa degli altri".

Ciò non significa, tuttavia, che l'Europa non possa essere una civiltà liberale o scettica. L'Europa come "comunità civile" può tendere verso tali scelte di *Realpolitik*, ma l'Europa come "comunità d'essere", come "comunità culturale" si direziona verso decisioni teoretiche, perciò universalizzanti e valide per chiunque. La civiltà liberale, come quella scettica o le altre che costituiscono l'anima di un popolo sono, infatti, sempre valide; ma la politica husserliana non si limita ai confini nazionali. La sua "nazione Europa" è l'umanità (*humanitas*), la sua "*Realpolitik*" è la razionalità etica. Nuovamente la direzione va dall'etica alla politica; quest'ultima non ha fondamento se non in ciò che Husserl chiama "ragion pratica pura". Con l'aspra critica ai

fattori della *Realpolitik*, [ ... per i quali] l'uomo si getta in braccio all'egoismo e, politicamente, al moloch dell'idea di potere, e abbellisce il proprio idolo (talvolta in forma nazionalistica) con fraseologie idealistiche che, secondo la loro originaria fonte di senso, provengono dalla fucina delle idee eterne che nella loro pura forma stanno in totale opposizione a tutte le forme di egoismo<sup>46</sup>,

la fenomenologia non vuole proporre cambiamenti strettamente politici di rinnovamento "strutturale", ma invita al rinnovamento della propria concreta storia politica, in base alla quale scegliere se modificarne o meno la direzione. La *Realpolitik* della fenomenologia non si concretizza affatto nell'*habitus* del popolo, ma del singolo soggetto sociale; come specifica Husserl negli articoli sul "Rinnovamento" (*Erneuerung*), «[i]à dove [...] (si è) dapprima suggestivamente stimolati e poi, in base alle precondizioni generali del (proprio) *habitus* personale, sospinti all'attività, sono comunque le singole

personalità ad avere cultura, non il popolo»<sup>47</sup>. Che forse l'Europa, così intesa, si "riduca" a mera illusione o utopia? «Si tratta di fini chimerici, obietteranno di sicuro pessimisti e fautori della Realpolitik»<sup>48</sup>.

A mio avviso ben interpreta Cristin quando scrive, che «[e]ssere buoni non è una necessaria conseguenza dell'essere razionali, ma la razionalità è un necessario presupposto della bontà»<sup>49</sup>. Ciò significa che la conoscenza individuale non solo è razionale, ma può essere etica, poiché scorgerebbe nella scelta politica consapevole il suo libero "principio responsabilità". Ma Husserl è ancora più radicale: «[v]ita personale significa: vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte di comunità»<sup>50</sup>, dove perciò è l'altro a divenire il "principio responsabilità" del soggetto sociale.

La "Realpolitik europea" è auto-responsabilità in prima persona, è un "edonismo altruistico-solidale".

Essere filosofo significa essere europeo, cioè essere un sé comunitario nella *Lebenswelt*, pur – anzi, soprattutto – nel proprio vivere personale. «Rispettando ogni altro in quanto uomo, chiunque si sia ridestato alla libertà deve – e anche ciò inerisce a questo imperativo della ragione – stimare ogni altro in base ai livelli di valore raggiunti, porlo sopra di sé in quest'ottica ed eventualmente mettersi in quest'ottica al suo servizio»<sup>51</sup>.

L'Europa è, quindi, la comunità del "mondo-della-vita", la comunità dei singoli filosofi, il cui scopo nell'agire etico è quello di direzionare il proprio pensare, e il conseguente agire politico, con una razionalità universale, cioè armonizzando le comunità umane (*Menschlichkeit*) nell'umanità (*humanitas*).

[A]ssegnamo il nome di "umanità" [ad] una nazione o un'umanità complessiva che abbraccia più nazioni. [...] Un'umanità si estende tanto quanto l'unità di una cultura – fino al limite di una cultura universale autonomamente compiuta che può abbracciare molte culture nazionali particolari<sup>52</sup>.

Tale accordo, per Husserl, si fonda sul rinnovamento delle necessarie caratteristiche di razionalità, libertà, democrazia e solidarietà di ogni singola nazione. In questo accordo sta il grande compito che la fenomenologia lascia in eredità alla politica europea. La politica (*Politik*) fenomenologica vede, dunque, nell'Europa la nazione spirituale che permette la realizzazione politica (*Realpolitik*) della comunità di vita universale, della cultura dell'*humanitas* razionale, attraverso il "filosofare" dei singoli soggetti politici. Per cui proprio il rinnovamento del singolo volontariamente intenzionato alla possibilità pratico-politica di un'etica umanitaria, rendere reale (*Wirklichmachung*) l'"utopia Europa": «jeder Wille richtet sich auf die Sachen [...], und „intendierend“ auf den ganzen Rest des Vorgangs als zu

relalisierend»<sup>53</sup>. Cambiare il mondo non è solo possibile, è anche fattibile nel “*Fiat*” creativo dell’azione (*Handlung*), nell’“*es werde sein*”<sup>54</sup>. Di più, è l’*eidōs* dell’uomo vivente in quanto essere umano, è la realizzazione della sua *entelechia* più originaria. Questo è nella filosofia husserliana il significato fenomenologico dell’essere “*zōon politikon*”.

<sup>1</sup> Questo articolo è stato interamente scritto pensando a tutte le persone che hanno ancora l’immenso coraggio di “fare filosofia” in Italia; a loro, ed in particolare agli studenti di filosofia, è perciò dedicato.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, a c. di M. Biemel, Den Haag – Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff 1954; trad. it., a c. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 37.

<sup>3</sup> Id., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, ivi, p. 332.

<sup>4</sup> Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, a c. di T. Nenon und H.R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989; trad. it. parziale in *L’idea di Europa*, a c. di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 3.

<sup>5</sup> A. ALES BELLO, “*Wir Europäer*” nei manoscritti inediti contemporanei alla “*Krisis*”, in *Husserl. La “crisi delle scienze europee” e la responsabilità storica dell’Europa*, a c. di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985, p. 55.

<sup>6</sup> Ibidem; citazione riguardante il manoscritto husserliano Ms. A, V 11 non ancora edito.

<sup>7</sup> Cfr. E. HUSSERL, Ms. A V 11 e *Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Hua XXVII, cit.

<sup>8</sup> Si può ben comprendere come Husserl sia giunto ad una vera e propria “rivoluzione fenomenologica”. Attraverso il metodo dell’*epoché* e della riduzione i concetti che tradizionalmente avevano un determinato significato assumono intuitivamente altre tonalità. Non è purtroppo possibile in questa sede specificare il

percorso husserliano; basti sapere che l'“essere” secondo Husserl è un *a-priori* materiale, sia originario che originale.

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Ergänzungen und Erinnerungen*, Phä 43, a c. di R. Ingarden, Den Haag – Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff 1968, p. 26. Traduzione di I. A. Bianchi: «di andare verso le “Madri” [ ...] andare indietro e avanti, verso una vita “originaria” che in ogni ambito possa sostenere il suo diritto, il suo senso, la sua onestà e possa comprendere se stessa sino in fondo», in *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 243.

<sup>10</sup> A. ALES BELLO, op. cit., p. 57.

<sup>11</sup> E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, cit., p. 97.

<sup>12</sup> Ivi, p. 99.

<sup>13</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea*, in *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 333.

<sup>14</sup> G. D. NERI, *L'“ouverture” della crisi. Introduzione a “L'obiettivismo moderno” di Edmund Husserl*, Il saggiatore, Milano 1976, p. 45.

<sup>15</sup> Ivi, p. 44.

<sup>16</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea*, in *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 335.

<sup>17</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden – Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, § 6 (*Europa angesichts des Fremden*).

<sup>18</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in *Crisi e rinascita della cultura europea*, a c. di R. Cristin, Marsilio, Venezia 1999, p. 63.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 44.

<sup>20</sup> Cfr. l'analisi della “razionalità pratica” elaborata da Evandro Agazzi in *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, in *Forme di razionalità pratica*, a c. di Sergio Galvan, Franco Angeli, Milano 1992.

<sup>21</sup> I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit., p. 136.

<sup>22</sup> R. CRISTIN, *Molteplicità e alterità*, «Aut aut», n. s., n. 252, novembre-dicembre 1992, p. 64.

<sup>23</sup> Ivi, p. 65.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, cit., p. 4.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, § *Il rinnovamento come problema di etica individuale*, I A (*L'uomo in quanto essere personale e libero*).

<sup>26</sup> I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit., p. 145; citazione riguardante il manoscritto husserliano Ms. F, I 24, 89b non ancora edito.

<sup>27</sup> E. FRANZINI, *Oltre l'Europa. Dialogo e differenze nello spirito europeo*, Edizione dell'Arco, Milano 1992, p. 45.

<sup>28</sup> R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001, p. 68.

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, cit., p. 100.

<sup>30</sup> I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit., p. 247.

<sup>31</sup> E. FRANZINI, op. cit., p. 127.

<sup>32</sup> R. CRISTIN, *Molteplicità e alterità*, cit., pp. 64-65.

<sup>33</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, Hua XXIX, a c. di R. N. Smid, Kluwer Academic Publishers,

Dordrecht/Boston/London 1993; trad. it. parziale in *La storia della filosofia e la sua finalità*, a c. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004, p. 60.

<sup>34</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea*, in *Crisi e rinascita*, cit., p. 63.

<sup>35</sup> Ivi, p. 74.

<sup>36</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, Appendice X, cit., p. 447.

<sup>37</sup> ID., *Erste Philosophie (1923-1924)*, t. I, Hua VII, a c. di R. Boehm, Den Haag – Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff 1956, p. 283: «*non serve ai signori e padroni di questo mondo*».

<sup>38</sup> J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p. 153.

<sup>39</sup> Per un'interpretazione dell'etica fenomenologica si rinvia ai lavori di I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit. e *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Franco Angeli, Milano 2003. In particolare per un confronto tra l'etica e la politica in Husserl cfr. *Etica husserliana*, cit. § 7 (*L'idealismo come eredità etica: una visione politica?*).

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea*, in *Crisi e rinascita*, cit., p. 91.

<sup>41</sup> I. A. BIANCHI, *From the "Ego" to the "World" for a community ethic*, «*Analecta Husserliana*», n. s., n. LXXIV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. (384-385): «[L]auto-coscienza [...] costituisce l'essere personale nella comunità della vita di coscienza, affinché, come essere personale, si possa intimamente gioire nella vita collettiva e non essere isolato da essa. L'uomo assume così il compito spesso dimenticato del "voler-essere" soggetto – dato che essere un uomo implica teleologicamente un essere e un "dover-essere"–, che deve [...] essere un "nuovo-risveglio" di ogni soggetto alla responsabilità, che condivide con i suoi "co-soggetti", e che lo sprona a partire dal sentiero ancora una volta (anche se i suoi progetti dovessero fallire), poiché le sue intenzioni sono momenti in un continuo movimento, avente l'uomo stesso come suo unico protagonista. [...] La filosofia non è, quindi, una questione di pura teoria al di là della pratica, ma (si) traduce in un'etica orientata verso un'auto-comprensione, ultima (e) responsabile, di ciò che è l'essere umano».

<sup>42</sup> I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit., p. 232. Della stessa autrice cfr. inoltre *From the "Ego" to the "World"*, cit., dove una tale comunità viene interpretata attraverso la categoria della "famiglia", ovvero del gruppo naturale di mutua unità, che permette la spontanea formazione delle relazioni intersoggettive in un continuo presente fluente nel corso delle generazioni. La "famiglia" diviene, così, la base di una società aperta ed intima allo stesso tempo, un *Heimwelt*.

<sup>43</sup> I. A. BIANCHI, *Etica husserliana*, cit., p. 244; citazione riguardante il manoscritto husserliano Ms. A V 22 non ancora edito.

<sup>44</sup> Cfr. D. LOSURDO, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, § 3.7 (*Occidente, Ovest, Est*).

<sup>45</sup> Ivi, p. 90.

<sup>46</sup> E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, cit., p. 135.

<sup>47</sup> Ivi, p. 125.

<sup>48</sup> Ivi, p. 4.

<sup>49</sup> R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa*, cit., p. 78.

<sup>50</sup> E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea*, in *Crisi e rinascita*, cit., p. 48.

<sup>51</sup> ID., *L'idea di Europa*, cit., p. 139.

<sup>52</sup> Ivi, p. 26.

<sup>53</sup> E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hua XXVIII, a c. di U. Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1988, p. 111. Traduzione di I. A. Bianchi: «la messa in atto della volontà è la messa in atto della realizzazione [...], che non significa semplicemente il divenire reale, ma il rendere reale (Wirklichmachung), il lavoro della realizzazione», in *Etica husserliana*, cit., p. 102.

<sup>54</sup> Per un'accurata analisi del "fiat" cfr. I. A. BIANCHI, *Fenomenologia della volontà*, cit., § 4 (*Il problema fenomenologico della volontà*).

EIGENLIEBE OVVERO  
L'EGOISMO METAFISICO DEL SOGGETTO  
di Emanuele Mariani

*Come fenomenologo sono  
necessariamente solipsista<sup>1</sup>*  
E. Husserl

1. *Il solipsismo come aporia del soggetto trascendentale*

Il punto di partenza da cui prende spunto la riflessione fenomenologica sembra destinare la fenomenologia stessa, fin dai suoi primi albori, ad abitare nell'irrisolubilità di un *paradosso*. Tale paradosso va sotto il nome di «solipsismo» e concerne senza alcuna distinzione di sorta ogni tentativo teso a fondare una *filosofia* a carattere *trascendentale*. Da una parte, l'auto-riflessione dell'*io* a partire dall'evidenza del *cogito* – attraverso lo strumento del dubbio radicale – riesce ad acquisire una valenza apodittica e universale. D'altra parte, l'indubitabilità a cui giunge l'auto-riflessione rischia di fare dell'*io* nient'altro che il risultato o, meglio, il *prigioniero* della sua stessa vacuità formale. Rinunciando al mondo, l'*ego* assurge alla purezza dell'*io trascendentale*, in virtù dell'identità assoluta (o, forse, sarebbe meglio dire «tautologica») che pone il soggetto in un rapporto di perfetta uguaglianza con se stesso: *io = io*. Tuttavia, erigendosi a «re ed arbitro del mondo», il soggetto si autocondanna (almeno così sembra) al triste destino di «fabbricatore di solitudine». <sup>2</sup> Con il titolo di «io trascendentale», l'*ego cogito* (esattamente come l'«Io penso» kantiano) appare, infatti, privo di ogni materialità ed incapace d'effettuare in ultima istanza alcun tipo d'individuazione. Trasformandosi in *solus ipse*, l'*io* finisce per pagare l'abissale discesa nell'interiorità dell'anima – «noli foras ire» direbbe Agostino <sup>3</sup> – al caro prezzo del *solipsismo*. Ma cosa deve intendersi per «solipsismo»? La figura metafisica del «soggetto», che presuppone l'uguaglianza perfetta «*io = io*» e fonda al contempo la condizione di possibilità del suo corrispettivo morale: <sup>4</sup> l'egoismo in quanto *philautia* o «amor proprio», o – per dirlo con le parole della *Critica della Ragion Pratica* – «Eigenliebe». <sup>5</sup> Da un punto di vista metafisico, l'*amor proprio* si definisce nei termini di una figura derivata dal *solipsismo*, – intendendo quest'ultimo come l'*aporia* di maggior peso che grava sulle sorti del soggetto trascendentale. <sup>6</sup>

## 2. Il solipsismo in fenomenologia

La fenomenologia si ritrova per sua stessa natura – in quanto riflessione fondata sull'evidenza del *cogito* – costantemente esposta alla minaccia del *solipsismo*. La posta in gioco sta nel definire le condizioni in base alle quali è possibile pensare il *soggetto* (l'«io») senza, per un verso, ricadere nelle aporie del formalismo, vale a dire l'impossibilità di ogni *individuazione*, evitando, per l'altro, di ridurlo ad un semplice costruito materiale privo di una *identità* propria. Nell'arco temporale della produzione husserliana, la questione del *solipsismo* compare strategicamente in due luoghi d'importanza capitale e sotto due figure distinte. Il «solipsismo monologico» e il «solipsismo monadologico». Si tratta, in particolare, per quanto riguarda la prima figura, del § 8 della *Prima delle Ricerche Logiche* («Le espressioni nella vita solitaria dell'anima») e per quanto riguarda invece la seconda, del § 42 delle *Meditazioni Cartesiane* («Esposizione del problema dell'esperienza di ciò che è straniero in risposta all'obiezione di solipsismo»).<sup>5</sup> Fin da subito vale la pena notare come ciò che nelle *Ricerche Logiche* s'impone nei termini di un'esigenza metodologica, vale a dire la limitazione dell'analisi del significato ai semplici vissuti di coscienza (con esclusione programmatica del carattere *comunicativo* e per ciò stesso intersoggettivo del linguaggio), riappaia a distanza di quasi trent'anni – all'epoca della stesura delle *Meditazioni Cartesiane* – sotto forma d'«obiezione». Tale *obiezione* si enuncia nel modo seguente. Affinché all'interno del campo d'evidenza delimitato dai vissuti di coscienza sia possibile l'emergenza dell'*altro* – inteso come *alter ego* – la descrizione fenomenologica deve rivelarsi *paradossalmente* capace d'aprire in seno all'immanenza assoluta dell'*io* uno spazio atto ad accogliere il senso della trascendenza di cui l'altro è portatore. Si tratta, cioè, di dimostrare che la fenomenologia – una volta applicata la riduzione trascendentale e quindi messo il «mondo» tra parentesi – non si riduce, a sua volta, ad un semplice *solipsismo*, bensì risulta in grado d'articolarsi nei termini di una «intersoggettività trascendentale». Sarà allora opportuno concentrarsi sul difficile rapporto che lega queste due figure del solipsismo e che concernono, da una parte, la sfera «ideale» del significato e, dall'altra, il «significato» dell'alterità. Detto più semplicemente, ne va dell'eterno problema dell'*identità* e della *differenza*. In termini fenomenologici, ciò si traduce nel paradosso dell'*altro*: la spinta centrifuga dell'*alterità* – di cui l'«altro» è il portatore – tende inevitabilmente ad aprire nell'intimità del soggetto uno «squarcio» d'irreparabile trascendenza.

### 3. *Prima figura del solipsismo ovvero il «solipsismo monologico»*

Ripetiamo la distinzione fondamentale su cui si apre la *Prima* delle *Ricerche Logiche*, concernente il concetto di «segno» (*Zeichen*), distinto – secondo la sua doppia valenza intrinseca – in *Anzeichen* («indice») e *Ausdruck* («espressione»). Ora, il significato (*Bedeutung*) – che rappresenta il tema centrale dell'indagine – è fin da subito definito come l'esclusivo appannaggio dell'*Ausdruck* («espressione»), nonostante sia riconosciuta anche al segno in quanto *indice* una significatività propria. La *Bedeutung* deve, quindi, intendersi come un caso particolare di «significatività», capace d'esprimere un valore d'apoditticità (vale a dire, d'*univocità*), e costituirsi così in *unità ideale di senso*.<sup>9</sup> Per dirlo in termini più generali, la *Bedeutung* è sempre *ciò che* qualcuno o un discorso *vogliono dire*<sup>10</sup> o – in modo del tutto equivalente – il contenuto invariabile della proposizione. Il «segno», invece, in quanto «indice» (*Anzeichen*) è sempre segno *di* qualcosa. Più che significare, il segno *designa* e la sua funzione si riduce nell'essenziale alla semplice «indicazione» di *qualcosa a qualcuno*.<sup>11</sup> Più precisamente, degli oggetti o stati-di-cose di cui abbiamo una conoscenza attuale *indicano* l'esistenza di certi altri oggetti o stati-di-cose nel senso che la convinzione dell'esistenza degli uni è vissuta come *motivo* (non evidente) della presunta convinzione per l'esistenza degli altri. *Designare* e *significare* non sono termini equivalenti. La differenza sostanziale tra i due sensi del concetto di «segno» – *Anzeichen* e *Ausdruck* – dovrà quindi individuarsi nel carattere non-evidente dell'indice, il quale, da canto suo, presenta sempre ed inevitabilmente un certo grado di *arbitrarietà*, contro il carattere d'evidenza dell'espressione (*Ausdruck*) intesa, a sua volta, come *unità ideale* a carattere apodittico. Ora, da un punto di vista fenomenologico si distinguono due diversi atti tra loro strettamente correlati, che presiedono alla costituzione della *Bedeutung*: (1) gli atti di *donazione* di senso (si tratta, cioè, della cosiddetta «intenzione significativa» o *Bedeutungsintention*, il «voler-dire» *qualcosa*) e (2) gli atti di *riempimento* – la cosiddetta «intuizione riempitiva» che permette di fissare in modo univoco (cioè oggettivo) il significato dell'intenzione. La loro  *fusione* (la cui risultante è l'atto complessivo della significazione o «atto oggettivante»)<sup>12</sup> consente di *costituire* l'oggetto semplicemente preso di mira dall'intenzione (l'oggetto *intenzionato*) in oggetto *dato*, vale a dire *presente* in modo evidente ed attuale o – per utilizzare un'espressione che ricorrerà nel successivo vocabolario husserliano – in «carne ed ossa» (*leibhaftig*). Riassumendo, il fenomeno concreto dell'espressione si articola nel modo seguente:

1 Il fenomeno fisico attraverso cui si costituisce l'aspetto empirico dell'espressione (il segno in quanto «indice»).

2 Gli atti che conferiscono (*donano*) il significato

(*Bedeutungsintention*).

3 Gli atti che conferiscono (*donano*) la pienezza intuitiva, attraverso cui si costituisce il riferimento ad un'oggettività *espressa* (*leibhaftig*).

Ora, considerando la natura del linguaggio e a maggior ragione la natura del linguaggio comunicativo risulta palese come il voler-dire (*bedeuten*) non possa mai completamente svincolarsi dalla presenza dell'indice. Del resto, è lo stesso Husserl a suggerire che il loro rapporto – all'interno della normale dimensione discorsiva – si descrive in termini di «concatenazione» (*Verflechtung*).<sup>13</sup> Ne consegue, pertanto, un problema d'estrema rilevanza. Se, infatti, il segno espressivo (*Ausdruck*) fosse inevitabilmente costretto in un sistema indicativo, e risultasse pertanto incapace di svincolarsi dalla «funzione di rimando», sarebbe per principio impossibile dimostrare ciò a cui l'intera analisi mira, vale a dire il recupero della purezza logica ed espressiva del *logos*. Bisognerà quindi trovare, se esiste, una situazione fenomenologica nella quale l'espressione non sia più impigliata in questa *concatenazione*, – una situazione in cui l'essenza propria dell'espressione possa affermarsi *al di qua* di ogni atto comunicativo. Detto altrimenti, la purezza del *logos* richiede una preliminare *riduzione solipsistica* in cui il linguaggio – destinato al silenzio dell'anima – sia in grado di *dire* senza però comunicare. In tal modo, la dichiarazione di *solipsismo* della *Prima Ricerca Logica* (§ 8) consegue da una precisa esigenza metodologica. L'intento è garantire l'idealità espressiva (o *Bedeutung*) della logica pura. Scrive infatti Husserl:

Le espressioni svolgono la loro funzione di voler-dire [*Bedeutungsintention*] anche nella vita psichica isolata dove non fungono più come indici.<sup>14</sup>

E poco più avanti, sempre all'interno del § 8 della *Prima Ricerca*:

un ruolo notevole è assegnato alle espressioni anche nel caso della vita psichica che non entra in rapporto comunicativo. È chiaro che questa modificazione di funzione lascia intatto ciò che fa sì che le espressioni siano tali. Come in precedenza esse hanno le loro *Bedeutungen* – le stesse che detengono nel discorso dialogico [...] esprim[ono] la stessa cosa, sia che ci si rivolga a qualcuno o no.

Riassumendo, la situazione è la seguente. Per escludere la funzione indicativa del linguaggio e affermare la purezza dell'espressione, Husserl si vede costretto a sospendere il rapporto con l'*altro* e con esso tutto il gioco della fisionomia, il gesto, il corpo, la totalità del visibile e allo stesso modo i valori di esistenza mondana, di naturalità, di sensibilità, di empiricità. Risulterà priva di *significatività* anche la cosiddetta funzione di manifestazione (*Kundgabe*) – vale a dire quella particolare relazione di rinvio

tale per cui le «espressioni» in quanto «segni» diventano l'indice di un *espressività*, che rimanda per chi ascolta ai pensieri o, meglio, ai vissuti psichici donatori di senso di chi parla.<sup>15</sup> In breve, lo stesso della parola si identifica con il contenuto *ideale* del significato. Di conseguenza, la *Bedeutung* dovrà intendersi come un'*idealità* che non «esiste» nel mondo e che tanto meno abbisogna d'un riempimento intuitivo. Emerge così un'ulteriore ed importante caratterizzazione della sfera dei vissuti che presiedono alla costituzione della significatività. Si tratta dell'autonomia della *Bedeutungsintention* nei confronti dell'intuizione. Più semplicemente, basti pensare alla distinzione che Husserl stabilisce tra la *Widersinnigkeit* («contraddizione») e la *Sinnlosigkeit* («non-senso»). Un'espressione – come per esempio «un cerchio quadrato» – pur essendo in sé contraddittoria, conserva un significato anche in assenza (o, meglio, proprio nell'impossibilità) di un corrispondente riempimento intuitivo. Ciò equivale ad affermare che l'originalità strutturale della significatività rimane invariata anche in regime di *Gegestandlosigkeit*, vale a dire in assenza di un oggetto *dato* all'intuizione.

Tuttavia, si dà una situazione fenomenologicamente paradossale in cui la priorità dell'ideale – e conseguentemente l'autonomia dell'intenzione sull'intuizione – sembra radicalmente entrare in crisi. È il caso dei pronomi personali e di tutte quelle espressioni linguistiche che esprimono un riferimento al soggetto (*qui, laggiù, in alto, in basso, adesso, ieri, domani, prima, dopo*, ecc.) e che, in termini generali, si potrebbero definire come «il punto zero dell'origine soggettiva».<sup>16</sup> Il pronome «io» nomina – a seconda del caso specifico – una persona ogni volta differente e ciò in virtù del fatto che è il discorso vivente (*lebendigen Rede*) a costituire il significato del pronome stesso. Detto altrimenti, è solo in riferimento al contesto discorsivo che il pronome personale può acquisire un riempimento adeguato. Emerge, pertanto, un'«inquietante» divergenza interna al *significato* del pronome personale. La rappresentazione concettuale suscitata in riferimento alla persona che, parlando, dice «io» diverge dal significato *universale* del pronome «io». In termini ideali, il pronome esprime piuttosto lo stato di cose seguente: «io» = «ogni persona che attraverso il discorso si auto-designa»<sup>17</sup>. Più precisamente, la divergenza tra il concetto (universale) e la rappresentazione (singolare) del pronome si enuncia nel modo seguente:

La funzione concernente il significato universale [*allgemeine Bedeutungsfunktion*] della parola *io* è di designare [*zu bezeichnen*] ogni volta colui che parla [*den jeweilig Redenden*], ma il concetto [*Begriff*] grazie al quale esprimiamo [*ausdrücken*] questa funzione, non è il concetto che costituisce in modo immediato e per se stesso il significato.<sup>18</sup>

Assistiamo al paradossale sdoppiamento della sfera semantica concernente il pronome personale. Da una parte, si attribuisce al concetto universale un valore d'indicazione (la cosiddetta *anzeigende Bedeutung* o «significato indicativo»), mentre, dall'altra, il concetto individuale risulta inscindibile dalla rappresentazione empirica che ne sta alla base (la cosiddetta *angezeigte Bedeutung* o «significato indicato»). Il paradosso fenomenologico si fa tanto più cogente nella misura in cui – come lo stesso Husserl ammette – perveniamo a riconoscere che la parola *io*, designando di volta in volta una persona sempre diversa, assume una *Bedeutung* sempre nuova.<sup>19</sup>

Ogni interlocutore ha la sua rappresentazione del "io" [*Ichvorstellung*] e di conseguenza il suo concetto individuale di "io" [*Individualbegriff von ich*]. È per questo che il significato di questa parola cambia in relazione ad ogni individuo.<sup>20</sup>

La *fatticità* dell'indicizzazione o, meglio, il «discorso vivente» e le circostanze intuitive che gli sono proprie assumono la funzione di unico criterio di discernimento. Sta a loro decidere dell'univocità del significato, invertendo così la normale situazione che una grammatica-logica pura esigerebbe. Che la realizzazione del significato del pronome personale «io» si effettui attraverso la rappresentazione della «propria personalità» («*Vorstellung der eigenen Persönlichkeit*»)<sup>21</sup> sembrerebbe, infatti, decretare l'inevitabile deportazione della *Bedeutung* nel sistema dell'indicizzazione, rendendo del tutto incerta l'iniziale frontiera tra il discorso solitario e la comunicazione. Da un punto di vista fenomenologico, ciò equivarrebbe a sostenere che in un certo senso il semplice dire «io» sia in realtà un atto impossibile, poiché privo di un vero e proprio significato. L'esigenza metodologica imposta dal solipsismo (monologico) si pagherebbe al caro prezzo della sua stessa impossibilità. Più che un vacuo «*solus ipse*», il soggetto – fenomenologicamente inteso – *non* è. Sembrerebbe quindi inevitabile decretare l'impossibilità della purezza del significato e rinunciare una volta per tutte al sogno (irrealizzabile) della ragione, che *crede* ancora in un'oggettività assoluta. Si dà però una possibile via di fuga. Ma come? Pensiamo la «*eigene Persönlichkeit*» – vale a dire la specificità propria (*Eigenheit*) del soggetto – non come una semplice nozione empirica, bensì *transcendentale*. Se, infatti, la condizione di possibilità dell'auto-rappresentazione (l'esperienza del «sé») non si riducesse al semplice fatto dell'esistenza (dell'esser-ci), ma esprimesse un valore d'evidenza assoluta, sarebbe allora possibile salvare *in extremis* il soggetto e con esso l'apoditticità del suo contenuto. S'impone, pertanto, la necessità di un nuovo tipo di riduzione capace di garantire l'accesso a ciò che costituisce il nucleo

più originario dell'io: la cosiddetta riduzione alla sfera d'appartenenza (*Eigenheitssphäre*). Nel tentativo d'uscire dalla gabbia del solipsismo (l'«isola della coscienza») la fenomenologia si trasforma in *fenomenologia trascendentale*.

4. *La seconda figura del solipsismo ovvero il «solipsismo monadologico»*

La riduzione alla *Eigenheitssphäre* si enuncia nella maniera seguente. Escludiamo dal campo tematico dei vissuti di coscienza ogni tipo d'operazione che rinvii (in qualità di «indice») a tutto ciò che non è l'io (*nicht-Ich*).<sup>22</sup> In tal modo, lo sguardo intenzionale si concentra esclusivamente sulle proprietà specifiche ed immediate che costituiscono l'io nel suo essere proprio (*Eigenheit*). L'io diventa *monade*,<sup>23</sup> vale a dire soggetto concreto (*ego*) da intendersi come il centro di riferimento assoluto (*Ich-pole*) di ogni attività intenzionale, quale per es. la percezione interna o il campo delle sensazioni empiriche. Correlativamente, tutto ciò che non intrattiene nei confronti del soggetto monadico un tale rapporto d'appartenenza immediata – il «non-io» – si definisce in termini di «estraneità» (*Fremdheit*). Tramite il concetto di *nicht-Fremd*, la sfera d'appartenenza si trova fin da subito circoscritta in modo essenzialmente *negativo*. Per riflesso, il concetto di «*Fremd*» s'identifica con quello di «mondanità» – in cui rientra ogni tipo d'essere vivente (uomini e animali) che in base alla pre-donazione di senso proveniente dall'attitudine naturale ha carattere essenzialmente egologico (*ich-artigen*). Possiamo allora formulare le seguenti equivalenze. Ego = *nicht-Fremd*. E parallelamente *Fremd* = *Weltlichkeit*. Ora, dall'impostazione dell'argomento risulta in modo del tutto evidente l'obiezione principale a cui l'analisi fenomenologica dovrà rispondere: l'accusa di *solipsismo trascendentale*.<sup>24</sup> Tale accusa concerne la fenomenologia in quanto disciplina a carattere *egologico*, la quale deve al contempo rivelarsi in grado di rendere conto di tutto ciò che si pone al di *fuori* dell'evidenza dell'*ego* ed in particolare rendere conto dell'esistenza di altri soggetti – intendendo l'*Alter* come la figura principale della *Fremdheit*.<sup>25</sup> Tuttavia, al paradosso messo in luce dall'obiezione, l'analisi husserliana fornisce una risposta che potremmo definire – senza mezzi termini – ancor più paradossale. La via di fuga che permette d'evadere dall'*isola della coscienza* passa, infatti, per un approfondimento radicale di quell'immanenza che sembra fare del soggetto trascendentale il prigioniero di se stesso. Da un punto di vista fenomenologico, la spiegazione dell'«alter ego» è resa possibile solo nell'esatta misura in cui la sua emergenza di *senso* sia riconducibile all'interno del campo d'evidenza dell'*ego*. Prima di rendere conto dell'esistenza concreta dell'altro (del suo *selbstda*) si dovrà, cioè, rendere

conto del senso che rende possibile l'*alter* attraverso l'esclusione sistematica di ogni suo predicato mondano. Ciò equivale ad attribuire all'*io* la funzione di «garante trascendentale» dell'*alter*, evitando preventivamente di ridurlo al semplice fatto della sua esistenza. In tal senso, la risposta husserliana si basa su di un'applicazione rigorosa del principio stesso della fenomenologia:

Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade dentro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso e l'essere.<sup>26</sup>

Ne consegue allora che:

La trascendenza [*Transzendenz*] in ogni sua forma [*in jeder Form*] è un carattere dell'essere immanente [*Seinssinn*] che si costituisce internamente [*innerhalb*] all'*ego*.<sup>27</sup>

È quindi sulla trascendenza in quanto carattere immanente alla coscienza («trascendenza immanente»)<sup>28</sup> che farà leva la descrizione del rapporto d'alterità. In tal modo, una volta effettuata l'*epoché* e messo tra parentesi il valore d'esistenza del mondo – e con esso l'intera dimensione intersoggettiva – sarà pur sempre possibile recuperarne il senso, intendendolo però come *senso trascendentale*. Si tratterà, cioè, di pensare il mondo (e con esso anche l'*alter ego*) non più in quanto esistente e – per così dire – «a portata di mano» (*vorhanden*), bensì in quanto *cogitatum*. Che il *mundus qua cogitatum* conservi un residuo di senso non ulteriormente riducibile<sup>29</sup> porta a riconoscere che l'*epoché* non ci mette di fronte ad un «puro niente» (*Nicht*). Il «non-lo» (*nicht-Ich*) escluso dalla sfera d'appartenenza dell'*io*, vi rientra in quanto «non-Niente» (*nicht-Nichts*).<sup>30</sup> Di conseguenza, anche il senso dell'«alter» viene a radicarsi originariamente sul terreno dell'*io* trascendentale e – indipendentemente da ogni successiva ed eventuale conferma esistenziale – ne condivide il carattere d'apoditticità. Constatiamo pertanto che all'interno della *Eigenheitssphäre* (intesa come la condizione di possibilità della *Selbsterfahrung*) si dà qualcosa di più del semplice *Selbst* («sé»). Accanto al *Selbst* riconosciamo infatti il senso trascendentale dell'«estraneo» (*Fremd*), poiché la coscienza dell'«estraneo» – pur distinguendosi dalla *coscienza del sé* – rappresenta uno dei modi di *coscienza propri* del soggetto. Più semplicemente, l'*io* è cosciente anche di *ciò che non è*. Per riflesso, l'«altro» – in quanto prima figura della *Fremdheit* – si definisce nei termini di un'inalienabile possibilità dell'*io*.<sup>31</sup> Al § 44 della *Quinta Meditazione*, Husserl scrive:

ci imbattiamo in un fatto strano, ossia in una catena di evidenze che nella loro stessa connessione suonano come paradossi. Pur mettendo in ombra [vor der Abblendung] l'estraneo [des Fremden] [...] rimane intatta [wird nicht betroffen] la mia reale o possibile esperienza dell'estraneo [meine wirklichen und möglichen Erfahrung von Fremdem].<sup>32</sup>

Nel fatto – fenomenologicamente *enigmatico* – che l'io contenga in sé più di se stesso si esprime il divieto di pensare il soggetto trascendentale sulla base della semplice uguaglianza del tipo «*Io = Io*». Per dirlo con le parole dello stesso Husserl, il dato (*Bestand*) assolutamente indubitabile dell'auto-esperienza trascendentale (*transzendental Selbsterfahrung*) non è la vuota identità (*die leere Identität*) dell'«io sono», bensì una «*struttura universale e apodittica dell'io*» – vale a dire, un nucleo originario d'*attualità* a cui pertiene un orizzonte di *possibilità*, che si manifesta sotto forma di flusso temporale.<sup>33</sup> In tal modo, il concetto d'identità abbandona la vuota formalità della definizione per assumere un carattere *attualistico* e non più semplicemente *terminicistico*.<sup>34</sup> L'identità non andrà più pensata sul modello del principio d'*identità elementare* tale per cui  $A = A$ , ma in riferimento alla struttura «*atto e potenza*» (o, meglio, *attualità e potenzialità*). Ciò che emerge all'interno del campo d'evidenza dell'«ego» non è infatti l'*io* in quanto *sostanza*, bensì un costante gioco di variazioni tra l'*essere* (Ich) e il *non-essere* (nicht-Ich).<sup>35</sup> Tuttavia, che l'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane* pervenga ad attribuire all'«io» uno statuto fenomenologico proprio – contrariamente a quanto succedeva nelle *Ricerche Logiche* e in accordo con le tesi neo-kantiane di Natorp – implica il superamento di una non facile difficoltà.<sup>36</sup> Il problema porta, infatti, sulla possibilità di un'*intuizione* in grado di conferire al concetto di «io» un carattere effettivo e non semplicemente simbolico. Di conseguenza, si dovrà individuare un contenuto tramite cui sia possibile fornire un *riempimento* a tale intuizione. Da un punto di vista fenomenologico, si può infatti parlare di una struttura universale e apodittica dell'esperienza solo nella misura in cui tale struttura sia *intuibile* – altrimenti ricadremmo nella «vacuità» simbolica del soggetto trascendentale kantiano. Il riempimento intuitivo però – e in questo consiste tutta la difficoltà dell'analisi! – deve attuarsi all'interno del dominio d'evidenza aperto dall'*epoché*, rispettandone quindi il senso rigorosamente trascendentale e non naturalistico. Non si tratta, cioè, della possibilità di un'*intuizione empirica* dell'io, la quale non contribuirebbe in alcun modo a risolvere il problema dell'identità – e per di più esporrebbe la fenomenologica alla rovinosa accusa di psicologismo. L'*io* per definizione non è il *mondo* e tanto meno un fenomeno comparabile ad altri fenomeni. La posta in gioco porta piuttosto sulla possibilità di un'*intuizione trascendentale* capace di riempire il *vuoto* a cui il soggetto inevitabilmente si espone in seguito alla messa tra parentesi

del mondo. Si tratta di dare *concretezza* all'«io» senza ridurlo ad oggetto mondano. Ed è proprio da una tale «concretezza» che dipenderà la possibilità per l'*altro* di costituirsi, a sua volta, nella figura dell'*alter ego* – senza limitarsi ad essere un vuoto riflesso o peggio ancora l'*ombra* dell'ego. Solo una volta garantita l'*individuazione* concreta dell'io, sarà possibile postulare la concreta individualità dell'*alter*.

##### 5. L'*ossimoro* del «corpo-proprio»

Il primo passo che la risposta husserliana avanza contro l'accusa di solipsismo consiste nell'interpretare il senso di questa «concretezza» nei termini di un *a priori materiale*. Questo *a priori* si descrive fenomenologicamente come uno «strato unitario» o «mondo primordiale» che porta il nome di «corpo-proprio» o *Leib*. La riduzione trascendentale deve infatti rivelarsi in grado – e in questo consiste forse il suo risultato più sorprendente – di conservare all'interno della *Eigenheitssphäre* una parte di *mondo* depurato da ogni residuo oggettivo e quindi privo d'alcun valore mondano. E non a caso, il *Leib* carico della paradossalità imposta da una tale situazione fenomenologica, si descrive attraverso l'impiego di una particolare figura retorica: l'*ossimoro* – quale è per l'appunto l'espressione «*mondo-non-mondano*». Ne troviamo conferma al § 44 della *Quinta Meditazione* :

Nell'astrazione del fenomeno mondo ci rimane [...] una natura specifica [*eigentliche Natur*] che si differenzia radicalmente dalla mera natura in senso assoluto [*bloße Natur schlechthin*] – quella, cioè, che costituisce il tema della ricerca naturale.

E poco più avanti:

Tra i corpi di questa natura colti in modo proprio [*eigentlich gefaßten*], io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma corpo proprio [*Leib*], unico oggetto all'interno del mio strato astrattivo del mondo [*abstraktiven Weltschicht*], al quale – conformemente all'esperienza [*erfahrungsgemäß*] – assegno il campo delle sensazioni [*Empfindungsfelder*].<sup>37</sup>

La descrizione del «terreno originario» su cui si fonda la sfera monadica del soggetto dovrà svolgersi sulla base di un doppio senso costitutivo, capace d'esprimere l'ambivalenza paradossale – propria dell'*ossimoro* – nel mettere in relazione termini tra loro irriducibili. A seconda della prospettiva di riferimento, si dovrà parlare di un «mondo-non-mondano» e/o di un «corpo-proprio». I concetti sono equivalenti. Semplicemente, nel primo caso prevale l'aspetto *egologico*, in base al quale il soggetto si definisce in opposizione al suo momento complementare, vale a dire il *mondo*. Nel secondo caso,

invece, l'analisi si concentra sul carattere intersoggettivo, in cui, a partire dall'attitudine naturale, l'ego si riconosce come «uomo» tra gli uomini. Una volta depurato il «mondo primordiale» da ogni valenza mondana o – per dirlo in modo più incisivo – una volta *mondato* il *mondo*, il soggetto risulterà in grado di auto-percepirsi come «corpo proprio» (*Leib*), secondo una netta opposizione in cui il *Leib* si distingue dai corpi della natura. Più precisamente, si danno due momenti distinti. (a) Se metto tra parentesi il senso o significato «uomo» concernente tutti gli altri uomini in quanto esseri naturali, allora ottengo delle entità organiche, vale a dire dei *corpi fisici* che, pur non essendo il mio corpo, entrano tuttavia nel mio campo d'appartenenza. (b) Se mi riduco in quanto «uomo» e metto tra parentesi l'aspetto organico del mio corpo fisico, allora ottengo il mio *corpo-proprio*, vale a dire la mia «carne» (*Leib*) che esperisco in modo diretto attraverso un rapporto di immanenza assoluta (o d'*auto-afezione* per dirla con M. Henry).<sup>38</sup> La coincidenza tra l'*io* e il *corpo-proprio* è a tal punto perfetta che – da una prospettiva fenomenologica – sarebbe più corretto affermare che *io stesso sono il mio corpo*. Il doppio senso dell'*ossimoro* permette d'interpretare un unico fenomeno – il «corpo» *latiore sensu* – ora da un punto di vista trascendentale in qualità di *corpo-proprio* o «*Leib*», ora invece da un punto di vista oggettivo-mondano, in qualità di *corpo-fisico* o «*Körper*». D'altra parte, questa doppia valenza – e il punto di fondamentale importanza! – non si dà solo nell'opposizione tra l'ego in quanto *uomo* e gli altri in quanto *altri uomini*, bensì già all'interno di un unico ego.

Che la mia mano possa apparire nel mio campo visivo esattamente come un qualsiasi altro oggetto, vale a dire che io possa percepirmi ed essere percepito *esternamente* come un semplice corpo organico, significa che il *Leib* – pur non essendo in sé mondano – si ritrova tuttavia esposto al mondo. In virtù di un particolare dispositivo fenomenologico, che Husserl nomina «auto-appercezione mondanizzante», il soggetto risulta in grado d'intrattenere un rapporto di trascendenza nei confronti di se stesso. Pertanto, la condizione del *soggetto incarnato* si articola in base all'ambivalenza dei due aspetti costitutivi della riduzione. (a) Attraverso l'*auto-afezione trascendentale* il corpo si manifesta come *corpo-proprio*; (b) dal punto di vista dell'*auto-percezione mondanizzante* – o, potremmo dire, *trascendente* – questo stesso corpo appare come corpo fisico.<sup>39</sup> «Corpo-proprio» e «corpo-fisico» altro non sono che le due facce di una stessa medaglia o, meglio, i due lati *interno/esterno* di una stessa membrana, intrecciati inscindibilmente l'uno all'altro. Al livello della problematica intersoggettiva, torna quindi a presentarsi quel particolare rapporto di «concatenazione» (*Verflechtung*) che Husserl aveva già messo in rilievo all'interno dell'analisi del significato nella *Prima Ricerca Logica*, laddove la

questione portava sulle due dimensioni costitutive del «segno» ora inteso come *espressione*, ora invece come *indice*. L'ambivalenza ontologica del concetto di «corpo» fa appello al medesimo rapporto di *concatenazione*. L'aspetto mondano del corpo-fisico (*Körper*) funge da *indice* dell'aspetto trascendentale (*Leib*).<sup>40</sup>

E il *Leib* si definisce in termini di *unità trascendentale* esattamente come l'*espressione* si definisce in termini di *unità ideale del significato*. Il *Körper* in quanto «indice» (*Anzeichen*) ha un valore semplicemente assertorio, mentre il *Leib* in quanto «espressione» (*Ausdruck*) ha valore apodittico.<sup>41</sup> Ovviamente, nell'ordine di fondazione sarà l'apodittico a precedere l'assertorio e non viceversa. Del resto, il concetto di «indice», pur avendo un'estensione maggiore di quello di «espressione», rimanda costitutivamente alla possibilità di un significato. E il significato – in quanto «espressione» – si dà anche indipendentemente dalla possibilità dell'*indicizzazione*.<sup>42</sup> Tradotto nel linguaggio della *Quinta Meditazione Cartesiana*, ciò equivale ad affermare che è il *Körper* a rimandare alla possibilità del *Leib* e non viceversa. Nonostante si diano in natura dei corpi (*Körper*) che non sono corpi-propri (*Leib*), non si danno in alcun modo dei corpi-propri (*Leib*) che non siano a loro volta corpi (*Körper*). Il *Leib* ha come sua caratteristica intrinseca di poter essere esperito direttamente senza bisogno d'alcun rimando all'aspetto mondano del *Körper*. Viceversa, l'esperienza di ogni trascendenza implica necessariamente la pre-datità (*Vorgegebenheit*) della mia «carne». La prima esperienza del corpo è necessariamente quella del *corpo-proprio*, in quanto *mio*. Solo in un secondo tempo, potremmo prendere coscienza dell'aspetto fisico e scoprirci così parte di un *mondo*. Per inciso, non si creda che aldilà dell'acribia di cui la descrizione fenomenologica fa qui prova, l'intreccio tra i due momenti della corporeità sia privo di tensione. Si tratta di una tensione a tal punto drammatica che proprio nella condizione del soggetto incarnato viene ad iscriversi ciò che potremmo definire – forzando un po' il lessico husserliano – il *tragico dell'esistenza*. La coscienza di sé ha, infatti, come inevitabile corrispettivo il negativo che la separa da tutto ciò che *non è l'«io»* – vale a dire il mondo e in primo luogo gli altri. L'*essere-al-mondo* del soggetto (l'«in-der-Welt-Sein» per dirla con Heidegger) è possibile solo a patto di non confondere il soggetto con il mondo. Il *Dasein* è tale perché non è il *Welt* esattamente come l'*ego* non è l'*alter ego*. Eppure in quanto *soggetto mondano*, l'*ego* appartiene al mondo e finisce per scoprire che il suo corpo (*Körper*) si costituisce *come* una parte del mondo. Ecco il paradosso!

L'ambiguità del corpo altro non è che l'ambiguità del soggetto, il quale si ritrova esposto al rischio costante di perdere il suo «privilegio ontico-ontologico», vale a dire la sua unicità nei confronti dell'ente. Esposto al mondo, il soggetto si *perde*. Del resto, Aristotele l'aveva già detto: l'anima

tende ad identificarsi con le cose stesse.<sup>43</sup> La *tentazione* del soggetto – il rovescio del suo privilegio – è credere d'essere ciò che non è, degradandosi al livello della *cosa*. Tutta l'audacia dell'impresa husserliana sta allora nel tentare una definizione che non si circoscriva più ad una semplice *determinazione negativa* dell'«io», evitando di imprigionarlo all'interno di una differenza originaria tra il mondo e il *non-mondo*. Certo, la tensione che separa i due lati della soggettività, vale a dire il trascendentale e l'empirico, può legittimamente descriversi come *differenza originaria*. Ma questo non implica in alcun modo l'obbligo di una visione dicotomica (Kant) e tantomeno l'elezione di tale differenza, in termini di «differenza ontologica», a tema privilegiato dell'indagine (Heidegger) – intendendo qui una *differenza* non tanto tra l'essere e l'ente (*prima differenza*) quanto piuttosto tra il *Dasein* e l'essere (*seconda differenza*).<sup>44</sup> Come per Nietzsche anche per Husserl, la vita incomincia con un sì! E il negativo di cui ogni *differenza* fa prova rimanda per riflesso alla positività della sua stessa affermazione. Per negare si deve prima affermare.

#### 6. *Facilis descensus Averno...*

La *Fremdserfahrung* è resa possibile sullo sfondo di una positività indiscriminata che indica il *fatto* davanti al quale l'analisi fenomenologica deve (ar)rendersi: il *Leib*. Lo stesso Husserl parla a proposito di *Ur-stiftung*, vale a dire fondazione o, meglio, «creazione originaria» a cui rimanda l'intera costituzione oggettiva del mondo – con inclusione dell'*alter ego*.<sup>45</sup> La descrizione dell'alterità dovrà pertanto rispettare un determinato senso di marcia, imposto da un preciso ordine di priorità. Il punto di partenza è dato dall'evidenza apodittica del soggetto incarnato. *Ego* e *corpo-proprio* saranno da intendersi come sinonimi. Di conseguenza, il *Leib* precede e fonda il *Körper* esattamente come l'*ego* precede e fonda l'*alter ego*. Da un punto di vista fenomenologico, il primo termine della relazione può sussistere anche (e paradossalmente) in assenza del secondo, – la reciproca però non vale. Più semplicemente, per dire *tu* devo prima essere in grado di dire *io*. In egual misura, potrei illudermi di vedere la mia mano, senza però potermi mai illudere circa l'effettività delle sensazioni tattili che la mano è in grado di offrirmi. L'*epoché* si esercita esclusivamente in direzione della trascendenza – come, del resto, esige il metodo fenomenologico stesso. Ne consegue un'intrinseca *asimmetria* nella relazione tra *Leib* e *Körper* e parallelamente tra *ego* e *alter ego*. I due termini non si situano sullo stesso piano e il doppio senso dell'ossimoro finisce per trasformarsi in un *sensu unico* – dal *Leib* al *Körper* così come dall'*ego* all'*alter ego*, e non viceversa. D'altra parte, che la priorità spetti all'«io» implica correlativamente la necessità di considerare

quanto si pone al di là dei confini della sua evidenza come appartenente a tutt'altra dimensione (regione o categoria) dell'essere. Tra le due sfere – dell'*io* e del *non-io* – l'abisso è invalicabile.<sup>46</sup> Tradotto nei termini della relazione intersoggettiva, questo significa che la *Fremdserfahrung* consiste in una vera e propria «trasgressione» – una sorta di *metabasis* fenomenologica – che partendo dall'evidenza del momento fondativo (l'*ego/Leib*) deve risultare in grado di procedere in direzione del momento fondato (*alter ego/Körper*). La necessità di questa «trasgressione» è altresì imposta dalle condizioni fattuali della relazione intersoggettiva. La manifestazione dell'*alter* si limita, infatti, alla sua corporeità fisica. L'altro è accessibile solo nel suo aspetto mondano; ciò che vedo è il suo *Körper* e *niente* di più. Si dà, pertanto, un'iniziale opposizione per *contraddittorietà* tra il *Leib* dell'*ego vis-à-vis* il *Körper* dell'*altro*. Il *Leib* non è il *Körper* esattamente come l'*ego* non è l'*alter*. Il passaggio non può compiersi dall'uno all'altro – e tantomeno dal *Leib* (mio) al *Leib* (straniero). Vigeva un divieto assoluto teso ad impedire ogni tipo di rapporto diretto. Di conseguenza, la possibilità della relazione – e con essa, il senso della *trasgressione* – dipenderà da una preliminare *conciliazione degli opposti*. Si tratterà, cioè, d'individuare un *medio* in grado d'attenuare la differenza tra i termini senza però rinunciare alla loro identità specifica. A rigor di logica, ciò equivarrebbe a ridurre la *contraddittorietà* iniziale in un rapporto di *contrarietà*, dove al posto di un'esclusione categorica, vige la possibilità di una parziale inclusione.<sup>47</sup> Ora, una volta constatata l'impraticabilità del passaggio da *Leib a Leib* e parallelamente dal *Leib* dell'*ego* al *Körper* dell'*altro*, non rimane che la possibilità di un movimento di discesa *verso il basso* tale da porre in rilievo l'aspetto mondano dell'*ego*, vale a dire il suo *Körper*. Trasformando il *Leib* in *Körper* – attraverso un processo di «incorporazione» (*Verkörperung*) – l'*ego* risulta, infatti, in grado di porsi *di fronte* all'*altro* sulla base di un comune orizzonte d'appartenenza: la *Weltlichkeit*. In tal modo, il *Körper* funge da *medio proporzionale*, rendendo possibile un primo avvicinamento o, meglio, una prima *associazione* tra i due termini della relazione. Per un unico fenomeno (*Körper*) – declinabile dai due diversi punti di vista dell'*ego* e dell'*alter ego* – si dà infatti una medesima modalità di manifestazione. Il carattere di mondanità che individuo nel mio corpo, lo ritrovo direttamente nel corpo altrui.

A tale proposito, Husserl fa appello al concetto di *Paarung*, «coppia» o «accoppiamento», con il quale s'intende un particolare dispositivo intenzionale – operante a livello di «sintesi passiva» – atto a costituire sulla base di una somiglianza soggiacente un'unità di coppia o, meglio, un'unità per somiglianza (*Einheit der Ähnlichkeit*) tra due elementi distinti.<sup>48</sup> La *somiglianza fisica* tra il mio corpo e il corpo dell'*altro* consente d'attenuare le

rispettive differenze, modulando la *contraddittorietà* iniziale in un rapporto di *contrarietà*, in cui i termini iniziali non si escludono più reciprocamente. In tal senso, la manifestazione del mio corpo non impedisce la manifestazione del corpo altrui. I *Körper* possono materialmente coesistere, a differenza dei corrispettivi *Leib*. Il riconoscimento dell'«altro» in quanto *alter ego* deve quindi passare preliminarmente per questa sorta di *descensus inferi* fenomenologica: dall'«alto» del trascendentale (*Leib*) verso il «basso» della mondanità (*Körper*). Che si tratti di una necessità imposta dalla natura stessa del rapporto intersoggettivo, Husserl lo deduce dal paradosso che ne conseguirebbe qualora il *Leib* altrui si offrisse direttamente al mio sguardo intuitivo. L'altro si ridurrebbe ad un semplice «duplicato» (*Duplikat*) di me stesso. Si darebbe così un unico *ego* – un unico soggetto trascendentale a scapito d'ogni possibile intersoggettività. In breve, il *mondo* non sarebbe nient'altro che *volontà e rappresentazione* e il problema dell'intersoggettività – posto in questi termini – non avrebbe più alcun senso. È per evitare una tale implosione, che s'impone il divieto fenomenologico di percepire l'*altro* come se fosse un «io-stesso» (*Ich-selbst*) o, peggio, come se fosse *me stesso*.<sup>49</sup> L'alterità è tale perché *irriducibile*.<sup>50</sup> Questo è il senso positivo che emerge dalla lezione husserliana.

Tuttavia, questa difesa «radicale» dell'*alterità* rischia di pagarsi al caro prezzo di una ben più pesante contropartita, decretando l'inaccessibilità fenomenologica dell'*alter*, – da cui conseguirebbe infine la condanna dell'*ego* all'ergastolo del *solipsismo*. Se, infatti, è pur vero che il senso dell'*alterità* («*alter*») trova una conferma trascendentale all'interno della sfera d'appartenenza dell'*ego*, per contro, il *selbst* dell'altro – ciò che fa dell'*alter* un vero e proprio *ego* (*eigenen Ich*) – trasgredisce ogni possibile sguardo intuitivo. Pur presentandosi in «carne e ossa» (*leibhaftig*) nel *vis-à-vis* che il mondo impone, l'altro sfugge nella sua essenza ad ogni tentativo d'oggettivazione. Il paradosso dell'intersoggettività e con esso l'accusa di solipsismo si fanno tanto più cogenti nella misura in cui è proprio la *Leiblichkeit* – intesa come l'evidenza ultima d'ogni sguardo intuitivo – a entrare in crisi. L'aporia è dunque la seguente. Da una parte, abbiamo l'«intuizione» come «principio di tutti i principi»<sup>51</sup> in grado di garantire la presenza originaria dell'oggetto preso di mira dall'*intenzione significativa*. Solo una volta che l'oggetto sia stato *intuitivamente* confermato, potrà apparire nel suo essere *tale* («*Sosein*»), vale a dire nella sua presenza *leibhaftig*. D'altra parte, invece, abbiamo il *Leib*, il quale è direttamente accessibile allo sguardo intuitivo solo qualora si tratti del «mio» *Leib*. Non si dà alcuna possibile intuizione del *Leib* altrui – e tantomeno nessuna via d'accesso, mediata o immediata che sia. Dal punto di vista dell'*ego* (del resto, l'unico punto di vista fenomenologicamente possibile) non si dà alcun

tipo d'evidenza in grado di testimoniare direttamente dell'ipseità dell'*alter*. L'aporia porta quindi sul *Leib* dell'*alter*, il quale risulta, in ultima istanza, paradossalmente privo di ciò che più gli è proprio: la sua stessa *Leiblichkeit* o, in modo più incisivo, la sua *ipseità*. La *Leiblichkeit* – intesa come la misura ultima di ogni evidenza – si ritrova pertanto costretta dentro i confini di una enigmatica limitazione, declinandosi esclusivamente alla prima e alla terza persona singolare (*ich/es*), in riferimento all'*io* e, per metafora, all'impersonalità dell'*oggetto* – mai invece alla seconda persona singolare. Se in base al «principio di tutti i principi» (*Ideen I*, § 24) tutto ciò che si dà (*sich gibt*), si dà nei limiti (*Schranken*) imposti dallo sguardo intuitivo,<sup>52</sup> allora l'universalità di cui l'intuizione dovrebbe essere capace, trova nell'*ipseità* altrui uno scacco invalicabile. Nell'ambigua limitazione che la coscienza costituente impone alla donazione (*Gegebenheit*) attraverso l'intuizione (eretta a *principio di tutti i principi*), si racchiude il rischio di una rovinosa tendenza: trasformare l'iniziale apertura sulla trascendenza in una restrizione ontologica. E di questa restrizione, l'*alterità* dell'*alter ego* rappresenterebbe la prova eclatante. Del resto, il limite – kantianamente inteso come concetto di *frontiera* – oscilla per sua natura tra il positivo (*etwas Positives*) e il negativo, rendendo inevitabilmente ambiguo il suo stesso utilizzo. Questa ambiguità si rende tanto più aspra in una filosofia che, come quella fenomenologica, si vorrebbe radicalmente distinta dal criticismo kantiano. Qui non c'è spazio per il silenzio della *apofasi*, per ciò che si pone al di là dei *limiti* di una «ragione senza limiti». Ciò che è, può (e deve) essere detto. Ma allora che ne è dell'*altro*?

#### 7. ...sed revocare gradum

Ora, da un punto di vista costitutivo, si tratta di capire come sia possibile l'attribuzione dei predicati di corporeità all'*altro* inteso come *altro* soggetto. Come è possibile che l'invisibile (la *Leiblichkeit*) si dia a vedere? Husserl fa leva sulla necessità di una *relazione indiretta* che sia in grado di fornire al senso (trascendentale) dell'*alterità* di cui l'*alter* è portatore, la concretezza (o, meglio, la *pesantezza*) propria di un ego. Si tratta, cioè, di dare all'*altro* il suo corpo proprio, *rendergli* – in un certo senso – *l'anima*. Scrive Husserl:

Deve esserci qui una certa *intenzionalità indiretta* che procede a partire dallo strato inferiore del *mondo primordiale* posto sempre a fondamento; è questa rappresentazione che rende rappresentabile il momento della *presenza secondaria* [*Mit-da*], la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza primaria [*Selbst-da*].<sup>53</sup>

L'aporia della *Fremderfahrung* consiste nell'impossibilità di coniugare il senso dell'*altro* già implicito – in quanto «mit-da» – nel mondo primordiale

dell'ego con la sua presenza *leibhaftig*, poiché ciò che costituisce l'intima specificità dell'altro resta per principio escluso dal raggio dell'intuizione. La presenza altrui si definisce come un *Mit-da* («con[esser]ci») che non è e non potrà mai divenire un *Selbst-da*, cioè, non potrà mai essere individuata direttamente in qualità di *Selbst*. In tal modo, l'appercezione attraverso cui opera la *Fremderfahrung* si fonda sul carattere proprio del «mit» dell'alter ego, sulla base della sua co-presenza mondana in quanto «presenza corporea» (*körperliche*). In senso proprio, solo il «mit» è oggetto d'intuizione diretta. Di conseguenza, la datità (*Gegebenheit*) del *Selbst* – in quanto principio d'identità in grado di «rendere» all'alter il suo ego – si effettua in base ad un'intenzionalità mediata che si scandisce attraverso due momenti principali. In un primo tempo, si istituisce per associazione una *somiglianza fisica* tra il mio corpo e il corpo dell'altro, per poi permettere in un secondo tempo – tramite un *transfert analogico* di senso – l'attribuzione, e quindi il riconoscimento nell'altro degli attribuiti della corporeità a partire, però, dalla mia corporeità propria. Nell'espressione composita «alter ego», l'«ego» si definisce sincategoricamente come «momento dipendente» dal significato (*Bedeutung*) del mio ego proprio. Solo in tal modo, il «mit-da» (il *Körper*) può essere analogicamente interpretato come *Selbst-da* (vale a dire, come *Leib*) «in quanto» presenza incarnata (*leibhaftig*).

#### 8. *Manichini o persone?*

Riassumendo, abbiamo quattro termini posti in relazione sulla base di un'uguaglianza di rapporti. Il mio *Leib* e il mio *Körper vis-à-vis* del *Körper* e del *Leib* altrui. Il *tertium comparationis* è dato dal concetto di *Körper*, in modo tale che: (*Premessa Maggiore*) il mio *Leib* dotato di un'evidenza apodittica si concretizza nel mio *Körper*, il quale (*Premessa Minore*) intrattiene un rapporto di somiglianza con altri *Körper*, che (*Conclusione*) rimandano «per analogia» alla presenza di un altro *Leib*. Data l'universalità della premessa maggiore e la particolarità della premessa minore, la conclusione risulta necessariamente particolare. Per utilizzare la nomenclatura del quadrato aristotelico delle opposizioni, sarebbe più corretto affermare che l'attenuazione della contraddittorietà non dà propriamente luogo a un rapporto di contrarietà, bensì di *sub-contrarietà*.<sup>54</sup> I termini della relazione non sono universali, ma particolari e possono per ciò stesso risultare entrambi veri. Più semplicemente, la relazione intersoggettiva si stabilisce tra entità individuali. In tal modo, l'inferenza del rapporto di somiglianza avviene dal mio corpo al corpo dell'altro, vale a dire dal particolare al particolare (*os meros pros meros*) come del resto esige la predicazione *kat'analogian* – già secondo Aristotele<sup>55</sup>. Si tratterebbe della cosiddetta terza figura del sillogismo che, operando per *induzione*, attribuisce all'argomento un valore di

probabilità – la cui conclusione è solo plausibile (e non certa). *Analogia* e *induzione* risultato strettamente correlate, con l'unica differenza però che l'«analogia» (in quanto ragionamento a carattere induttivo) rimane sul piano del particolare senza pervenire a una conclusione universale. Nonostante Husserl rifiuti esplicitamente di descrivere il rapporto intersoggettivo nei termini di un sillogismo empirico e ancor meno nei termini d'un «ragionamento per analogia» (*Analogieschluss*),<sup>56</sup> ci limitiamo tuttavia a rilevare l'emergenza – e la questione non è di poco conto! – di una caratterizzazione analogica e in certa misura induttiva (per non dire, *ipotetica*) della relazione che l'ego intrattiene nei confronti dell'altro. Del resto, non è un caso che lungo tutto il corso della *Quinta Meditazione*, l'alter ego continui a conservare l'ambiguo statuto di *analogon*.<sup>57</sup> Come conciliare allora l'intervento dell'analogia all'interno della relazione intersoggettiva, la quale rivendica, da canto suo, un'intenzionalità *sui generis*? A proposito, il § 50 della *Quinta Meditazione* non potrebbe essere più chiaro:

la mediatezza dell'espressione non è la mediatezza di un sillogismo empirico. Noi “vediamo” l'altro e non solo il corpo dell'altro, il quale non è presente solo corporalmente, ma anche spiritualmente “in persona”<sup>58</sup>

L'analisi dovrà allora misurarsi con la difficoltà di definire il rapporto, in certa misura «enigmatico», che viene ad instaurarsi tra la *mediazione* richiesta dall'*alter ego* – pena il suo *annientamento* – e la *visione* che pur permette di vedere l'«altro» e non semplicemente il suo corpo. In tal senso, la relazione tra l'ego e l'alter ego rivendica uno specifico tipo d'intenzionalità, che non potrà in alcun modo essere dedotto o preso a prestito da altre modalità intenzionali. Del resto, è in base alla particolarità di questo statuto che ci viene rigorosamente vietato di considerare la mediatezza dell'espressione nei termini di un sillogismo – e tantomeno nei termini di un ragionamento per analogia. A proposito, la *Quinta Ricerca Logica* offre un interessante esempio, che potrebbe aiutarci a comprendere in cosa consista esattamente questa peculiarità intenzionale. L'analisi porta sulla distinzione tra il concetto di *materia* e *qualità*, attraverso cui Husserl opera un attacco frontale alla concezione brentaniana della «rappresentazione». Secondo Brentano: «Ogni atto necessita di una rappresentazione che gli serva da fondamento».<sup>59</sup> In termini di corollario ne consegue che: «ogni vissuto intenzionale o è una rappresentazione o si fonda su delle rappresentazioni»<sup>60</sup>. In questo modo – come lo stesso Husserl mette in evidenza – il concetto di «materia» risulterebbe privo di un suo statuto autonomo, vale a dire non sarebbe più da intendersi come un momento del vissuto intenzionale distinto per genere dalla qualità dell'atto. La *materia* consisterebbe in una semplice *qualità d'atto* («qualità della rappresentazione») e l'essenza del riferimento intenzionale

sarebbe puramente *qualitativa*, componendosi in concreto di una base rappresentativa («semplice rappresentazione») e di un'ulteriore qualità generale (giudicativa, optativa, ipotetica, etc). Per Husserl, la conseguenza nefasta che risulterebbe da tale concezione consisterebbe nella frammentazione dell'unità concernente la classe dei «vissuti di coscienza» – e ciò a causa della differenziazione che Brentano viene ad istaurare tra gli atti di rappresentazione (i soli che possano vantare un'essenza intenzionale semplice) e tutti gli altri atti di coscienza (*fondati* su di una rappresentazione preliminare). Detto più semplicemente, ogni atto avrebbe alla base una rappresentazione, eccetto però gli atti di rappresentazione veri e propri. La prova a favore di una necessaria distinzione tra i concetti di *qualità* e *materia* è affidata alle analisi del Cap. III della *Quinta Ricerca Logica* – svolte per assurdo, vale a dire tramite l'analisi dei paradossi a cui porterebbe, in ultima istanza, la concezione brentaniana. A proposito, è interessante l'esempio circa la percezione illusoria di un manichino al Museo delle Cere.<sup>61</sup> Sia che vediamo al primo colpo d'occhio il manichino in quanto tale, sia che ci lasciamo ingannare da un'illusione percettiva che ci porta a vedere o, meglio, *percepire* una donna in carne ed ossa, la differenza risiede nella qualità dell'atto e non nella materia – che in un caso come nell'altro rimane sempre la stessa, poiché unico è l'oggetto di percezione.

Possiamo allora capovolgere l'esempio. Nella percezione di un uomo *tout court* (all'occorrenza, una donna) è la qualità dell'atto – e non la materia – a permetterci di vedere la *persona* al primo colpo d'occhio. Detto altrimenti, vediamo l'altro e non il suo corpo, – vediamo l'altro presente corporalmente e spiritualmente. In una sola parola, vediamo la *persona*. La conseguenza è di estrema rilevanza, poiché significa che la percezione dell'*altro* si basa su di una preliminare *datità*. Non è il corpo (*Körper*) a consentirci di vedere la *persona*, bensì l'opposto: il tutto viene prima delle parti e tantomeno può ridursi alla semplice somma delle singoli parti costituenti. Il processo costitutivo risulta, pertanto, incapace di restituire negli stessi termini ciò che la riduzione ci dà a vedere: l'*altro*. Emerge uno iato incolmabile tra ciò che l'altro manifesta di sé – ovvero *se stesso* – e quanto invece «io» sono in grado di rendere conto. La dinamica della *Fremdserfahrung* non si muove in circolo. Passando dal mio *Leib* al mio *Körper* e successivamente dal *Körper* al *Leib* dell'altro, gli estremi non coincidono. L'evidenza del mio corpo-proprio urta contro l'inaccessibilità del corpo-proprio altrui. Ne consegue allora che mentre i due termini medi, vale a dire il mio corpo-mondano e il corpo-mondano dell'altro, si pongono in un rapporto d'analogia, gli estremi della relazione risultano, invece, del tutto incomparabili. Il mio *Leib* non ha niente di simile con il *Leib* dell'altro e tanto meno ne condivide lo stesso tipo di manifestazione. Se il primo si caratterizza per la sua apoditticità, il secondo

risulta per definizione privo d'ogni evidenza. Si tratta di un rapporto d'incommensurabilità, in cui ogni analogia è fuori luogo.

#### 9. *Due interpretazione per un unico argomento*

Rileviamo lo statuto fenomenologicamente ambiguo di cui si fa carico l'alterità dell'*alter ego*. L'evidenza dell'altro – nella misura in cui anche l'altro, in quanto soggetto incarnato appartiene al mondo – non può per principio essere *verificata*. All'altro non può attribuirsi alcun valore di *verità*, poiché il suo *Leib* – il nocciolo dell'ipseità – si rifiuta all'evidenza di ogni sguardo intuitivo. Il *Leib* dell'*alter* impone uno scacco ineluttabile al concetto (fenomenologicamente cardinale) della *Leibhaftigkeit*, – intendendo quest'ultima come la marca originaria di ogni evidenza (*Ideen I*, § 24). Arriviamo così ad un bivio, di fronte a cui si biforcano due possibili conclusioni – entrambe legittime per quanto divergenti. (a) La *lectio facillior* pretenderebbe conferire un carattere *quasi*-induttivo alla relazione intersoggettiva. L'attribuzione della corporeità-propria a favore dell'*alter* può effettuarsi solo attraverso un *transfert analogizzante* che procede in primo luogo sulla base della somiglianza mondana tra corpo e corpo. Solo in un secondo tempo, sarà possibile indurre nell'altro la presenza di un *Leib*, che presenterà però un carattere irrimediabilmente ipotetico – o, meglio, *inverificabile*. In breve, la *Quinta Meditazione Cartesiana* sarebbe il luogo di un'aporia, in cui la fenomenologia husserliana affonda irrimediabilmente. Rimane però da capire se in ultima istanza l'aporia stia dalla parte del *metodo* oppure dalla parte della *cosa stessa*. (b) La *lectio difficilior* consisterebbe, invece, nel riconoscere che l'alterità di cui l'*alter ego* è il portatore rompe definitivamente l'equivalenza su cui si regge l'intero discorso fenomenologico – l'equivalenza tra *essere* e *apparire* secondo la celebre formula herbartiana del «*soviel Schein, soviel Sein*». Questa lettura si afferma, però, al prezzo di una spaccatura radicale, che verrebbe ad aprirsi internamente al sistema fenomenologico. La situazione sarebbe allora la seguente. In regime, per così dire, *cosale* – vale a dire nella percezione delle cose del mondo – assistiamo ad una piena coincidenza tra *essere* (*Sein*) e *datità* (*Gegebenheit*). Lo sguardo intuitivo è in grado di esaurirne l'essere – l'essere della cosa – poiché la cosa è esattamente ciò che si dà attraverso la molteplicità dei suoi modi di donazione. D'altra parte, in regime intersoggettivo, si presenta una diversa caratterizzazione del concetto di *Gegebenheit*, laddove l'apprensione dell'*alter-ego* si qualifica per la sua natura implicitamente ipotetica – pena la riduzione dell'*altro* a semplice estensione dei miei vissuti propri. Nel caso dell'intersoggettività assistiamo ad un significativo venir meno della coincidenza tra *essere* e *datità*. Se è l'intuizione a fungere da criterio di discernimento, l'essere dell'altro non può

per principio esaurirsi nella molteplicità delle sue manifestazioni. Ciò che l'altro è, non dà a vedersi o – ugualmente – i modi di donazione dell'altro non esauriscono l'ampiezza del suo essere. S'impone così una frattura tra l'*orizzonte fenomenale* in cui l'altro si manifesta e ciò che definisce la sua *ipseità*. In questo senso, l'*ipseità* non sarebbe un concetto ontologicamente misurabile, tanto nei confronti dell'*alter* quanto nei confronti dell'io. Anche all'interno della temporalità originaria del presente vivente sembra, infatti, instaurarsi un nucleo irriducibile di non-presenza.

#### 10. La temporalità fenomenologica

La questione della temporalità si confronta fin da subito con una difficoltà di rilievo: conciliare due istanze apparentemente contraddittorie.<sup>62</sup> (a) La *continuità* del flusso di coscienza; (b) il continuo *cangiare* dei diversi modi temporali – passato, presente, futuro. La chiave di volta dell'argomentazione husserliana risiede nell'individuazione di una struttura complessa caratterizzante i meccanismi profondi dell'intenzionalità. Questa struttura si distingue in virtù di una doppia diramazione. Immaginiamo un ipotetico piano cartesiano. Lungo la linea delle ordinate (*x*), l'intenzionalità procede verso l'oggetto – in quanto «oggetto percepito» – attraverso il susseguirsi dei suoi diversi istanti. Sul piano delle ascisse (*y*) ciò che, invece, giunge a manifestazione è il continuo accrescersi o, meglio, il *per-durare* dell'atto percettivo, a cui si accompagna il conseguente sprofondare nel passato degli attimi presenti via via percepiti. All'istante A sussegue un istante B. Parallelamente, l'istante A assume un diverso modo di datità: da attualmente presente *diventa* passato. La continuità si trasforma in *divenire*. Da un punto di vista fenomenologico ciò si spiega in virtù del *fatto* (in quanto *Faktum*) tale per cui A è ritenuto in B; la sua presenza continua ad essere originariamente percepibile, in base ad uno specifico modo di donazione, che va sotto il nome di *ritenzione*. Fenomenologicamente, l'*assenza* è una possibilità del *presente*. Risulta pertanto evidente come la chiave del problema vada individuata sul versante dell'intenzionalità – intendendo quest'ultima nella sua essenza ritenzionale. Non sarebbe allora scorretto affermare che l'intenzionalità è in primo luogo *ritenzionalità*. Ogni attimo presente – ritenuto nell'attimo seguente – diventa «*ritenzione di ritenzione...*» e così all'infinito. In virtù di questa duplice struttura, Husserl afferma al § 8 delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* che la modificazione dell'estensione temporale attraverso cui l'oggetto diventa un «oggetto» percepito è un *analogo essenzialmente identico* della modificazione che determina il *continuum* dei diversi modi temporali – ovvero il continuo sprofondare del presente nel passato ritenzionale. In tal modo, la percezione da continuamente

«cangiante» confluisce nell'identità dell'«oggetto percepito» – dal *molteplice* procediamo in direzione *dell'uno*.

#### 11. *Il tempo e l'altro*

Nella dinamica che oppone e concilia la molteplicità fluente con la costante unità del flusso di coscienza, individuiamo determinati elementi in grado di legittimare l'istituzione di un parallelo tra l'analisi della *temporalità* e il problema dell'*intersoggettività*. Emerge una sorta di «comunione d'essenza» tra ciò che potremmo chiamare l'«*altro* e il *tempo*» – come, del resto, la lettura fenomenologica di E. Levinas ha ben saputo mettere in rilievo.<sup>63</sup> Come abbiamo constatato, il passato ritenzionale si contraddistingue in virtù di un sua originaria modalità di donazione: pur non essendo più presente, il suono trascorso rimane *intuitivamente* percepibile e la sua presenza viene progressivamente a modularsi sul registro dell'assenza. Questa assenza risulta tuttavia in grado di presentarsi *originariamente* allo sguardo intuitivo, e – ciò che più importa rilevare – senza bisogno d'alcuna mediazione predisposta a farne le veci. Detto altrimenti, la ritenzione rientra nel novero dei possibili modi attraverso cui l'intenzionalità accede direttamente alla *cosa in sé*, vale a dire alla *presenza in carne ed ossa* («*leibhaftig*»). Nella presenza ritenzionale giunge ad espressione l'«assenza» di un istante ormai non più presente – un *istante passato* che continua a sussistere nel flusso di coscienza. La ritenzione *esprime*, vale a dire è *espressione* («*Ausdruck*») di un'assenza e non – si badi bene! – indice (*Anzeichen*) di un'assenza. La presenza del suono passato *s'incarna* in un'assenza originaria: il suono stesso ormai «non-più-presente». Il parallelo tra il *tempo* e l'*altro* verrebbe dunque ad istituirsi, per un verso, tra il presente vivente e il passato ritenzionale e, per l'altro, tra la sfera d'appartenenza propria del soggetto incarnato e la presenza o – forse sarebbe meglio dire l'«ap-presenza» – dell'altro inteso come *alter ego*. Le condizioni di possibilità che rendono effettivo il riconoscimento della presenza altrui sono, infatti, stabilite da un preliminare processo di riduzione. In accordo con quanto abbiamo precedentemente rilevato, si tratta di recuperare l'alterità di cui l'*alter ego* è il portatore in seguito alla messa tra parentesi d'ogni sorta di trascendenza. Che ne è infatti dell'*altro* una volta che il mondo sia stato integralmente distrutto? L'altro è ricondotto nella sua essenza (vale a dire, nel suo valore noematico) all'interno della sfera d'appartenenza dell'io, nell'*intimità* della coscienza, dove l'apparizione di ogni cosa rinvia costitutivamente a *me* in quanto soggetto incarnato. L'evidenza dei miei stati di coscienza (l'evidenza di tutto ciò che si rapporta direttamente all'*intimo meo*) funge da legittimazione per la presunta esistenza di tutto ciò che si pone al di fuori di questo perimetro. *Qui*, nelle profondità della coscienza,

tutto è immanenza. Il soggetto ridotto a ciò che più gli è proprio, vede il «mondo» come un'estensione di sé.<sup>64</sup> In questo senso, la totalità di ciò che appare all'interno di questa sfera (*Eigenheitssphäre*), è passibile di un'indicizzazione: l'aggettivo «mio» si applica per principio ad ogni cosa che entri nel mio campo di percezione. A questo livello dell'analisi, poco importa lo statuto della trascendenza: il carattere d'esistenza dell'oggetto (la cosa o l'altro) dipende direttamente dal riferimento alla mia propria soggettività – concretamente intesa. Tutto (vale a dire la *totalità* dell'ente) si riduce ad una estensione dell'ego in base ad una preliminare restrizione che confina l'ego all'interno della sua sfera d'appartenenza. È in tale sfera che l'altro dovrà fare la sua comparsa – ecco il paradosso della soluzione husserliana! Tuttavia, abbiamo anche rilevato come il processo di costituzione intersoggettiva vada arenandosi in un punto critico, di fronte al quale la descrizione fenomenologica registra un'inquietante battuta d'arresto. L'altro – in quanto soggetto incarnato – è per me un «luogo» fenomenologicamente indescrivibile. La sua corporeità-propria rappresenta, infatti, la prova evidente che si tratta per l'appunto di un altro soggetto, comprensivo dei suoi stati d'animo, delle sue sensazioni, ecc., i quali sfuggono per principio ad ogni mio sguardo intuitivo. In breve, l'evidenza dell'alterità – intesa nei termini di un'intimità *altra* – non può mai manifestarsi in modo evidente, vale a dire non può mai divenire a sua volta oggetto d'intuizione. Evidenziamo allora come l'ipseità dell'altro, la sua presenza in «carne ed ossa», si dia attraverso una particolare modalità (*wie*) che implica fenomenologicamente una sorta di *donazione per assenza* – esattamente come il passato ritenzionale, il quale si offre allo sguardo dell'intuizione nei termini di un *non-più-presente*. Il *Leib* altrui rimanda al mio *Leib* così come il passato ritenzionale rimanda al presente vivente.

#### 12. La ritenzione di un'assenza e l'enigma dell'origine

Il riconoscimento intersoggettivo si basa sul carattere ritenzionale della coscienza. Conseguentemente, la costituzione dell'*alter ego* porterà in sé la traccia di una presenza più originaria, che si dà sotto forma d'assenza: l'«ego», vale a dire il «mio» ego. Ecco perché l'*alter ego* ne rappresenta, in un certo senso, il «doppio», *l'analogo essenzialmente identico*. È attraverso un processo di ripetizione che il *senso* «alter ego» viene messo in risonanza con il *senso* «ego». Si spiega così il carattere apparentemente *ipotetico* (fittizio, immaginario e quindi in certa misura *non-vivente*) della presenza altrui – o, quantomeno, di ciò che dell'altro si offre allo sguardo intenzionale. La ripetizione indica l'uscita dall'originario, dal *Presente* ovvero dal *Vivente*. L'*alter-ego* si costituisce sulla base di una ritenzione – la ritenzione del *senso* «altro» che proviene originariamente dal mio «ego-proprio». La natura

ritenzionale della costituzione intersoggettiva andrà pertanto intesa in virtù del fatto – inteso come *Faktum* fenomenologico – che senza un ego a cui possa «attaccarsi» la costituzione dell'*alter* (come la coda si attacca alla cometa) non potrebbe darsi alcun *alter-ego*. Alla luce di questo parallelismo, diventano più intelligibili i continui rimandi che lo stesso Husserl va istituendo tra ritenzione, ricordo e percezione intersoggettiva.<sup>65</sup> In tal modo, l'esperienza della *Fremderfahrung* si descrive nei termini di un *riconoscimento*, o meglio di un «ri-conoscimento», dove andrà accentuato il carattere ripetitivo/ritenzionale («ri-conoscimento») e, a sua volta, l'aspetto gnoseologico dell'approccio all'*alter* («ri-conoscimento»).

Nelle analisi del 1904-1905, Husserl esprime il nucleo originario che caratterizza la temporalità del presente – per metafora potremmo dire il suo *Leib* – con la nozione di *Ur-impression*, «arci-impressione». L'*Ur-impression* è in certo senso il *Leib* del «presente vivente».<sup>66</sup> Constatiamo pertanto il seguente paradosso: allo sguardo della coscienza costituente rimane essenzialmente esclusa la dimensione vivente della temporalità. Se infatti la costituzione dell'oggetto si fonda sul carattere ritenzionale dell'intenzionalità, allora il presente vivente – proprio perché *non* ritenzionale – non potrà mai costituirsi in oggetto di percezione. La sua originarietà potrà *oggettivamente* apparire solo attraverso un'assenza: l'assenza del presente originario, da cui procede e si sviluppa la ritenzione che permette, a sua volta, di dare forma all'oggetto. Di conseguenza, la forma temporale dell'oggetto sarà necessariamente una forma ritenzionale. La descrizione fenomenologica verrebbe dunque a coincidere con un'enigmatica constatazione: *ciò che appare, è già stato*. Viceversa, solo ciò che si fa carico di un passato ritenzionale, può presentarsi di fronte allo sguardo della coscienza. Il mondo esiste a condizione del suo *perdurare*. Parallelamente, anche la descrizione della *Fremderfahrung* rimane imbrigliata nello stesso *impasse*. Pur non regredendo allo statuto di una semplice *ipotesi*, l'alterità dell'*alter-ego* rimane per principio inaccessibile, poiché in ultima istanza la presenza *in carne ed ossa* dell'altro può essere solo *appercepita* in analogia con la mia presenza originaria. Nell'imbarazzo della descrizione è tuttavia lecito scorgere una sorta di coerenza sotterranea, – un carattere positivo (*etwas Positives*) che va affermandosi a scapito della negatività in cui si imbatte il metodo fenomenologico. L'*altro* così come il *presente vivente* rimangono inaccessibili all'intenzionalità costituente. Il potere oggettivante dell'intenzionalità non può penetrare fin nell'intimità del soggetto, laddove è semmai richiesto un altro tipo di intenzionalità – *non* più oggettivante. Del resto, si noti la sostantivizzazione del participio passato che si esprime silenziosamente nel concetto-cardine dell'intenzionalità: il «vissuto» (*Erlebnis*). Sarà quindi legittimo affermare che la definizione della coscienza in quanto «vissuto

intenzionale» non risulta fenomenologicamente *neutra* – almeno dal punto di vista della forma temporale. L'*impasse* in cui si imbatte la descrizione della *Fremderfahrung* può pertanto capovolgersi, permettendo una lettura diversa dalla canonica accusa che vedrebbe nell'alter ego la vittima sacrificale del soggetto (l'*ego*) inebriato dal suo potere costitutivo – come se la fenomenologia fosse affetta da una sorta di «egoismo metafisico». Rimango inaccessibile a me stesso così come mi rimane inaccessibile l'altro, il quale – proprio in quanto mio simile o *analogon* – risulta inaccessibile a se stesso. L'analogia trova un'inaspettata riabilitazione al prezzo, però, di abbandonare la sua antica preoccupazione per l'ente. Se infatti è la trascendenza il luogo di manifestazione dell'ente, allora non potremmo più parlare di *analogia entis*, bensì piuttosto di *analogia non-entis*, in cui lo sconosciuto non si comprende più a partire dal conosciuto,<sup>67</sup> ma in relazione allo sconosciuto stesso. L'analogia fenomenologica si ridefinisce nei termini ambigui di una *analogia incognoscibilis*. In questo «fondo oscuro» in cui si annuncia il privilegio dell'inconoscibile, individuiamo la marca propria della soggettività. In altri termini, l'ipseità è l'enigma di un'inaaccessibilità estranea.<sup>68</sup> Ecco perché l'accusa di solipsismo che la fenomenologia rivolge contro se stessa nel tentativo di recuperare una dimensione intersoggettiva, dovrà coerentemente porsi anche contro la stessa dimensione soggettiva. Il solipsismo ha senso qualora si applichi in entrambi le direzioni: *inaccessibile è il soggetto*, – poco importa il suo statuto di *ego* o *alter-ego*. È questo il senso – o più modestamente uno dei sensi possibili – che dovremmo tenere presente nelle parole dello stesso Husserl: *in qualità di fenomenologo, sono necessariamente solipsista*.

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, hrsg. R. Bohem, 1959, p. 174: «Eine transzendente Phänomenologie kann also, scheint es, nur möglich sein als transzendente Egologie. Als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist, obschon nicht im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlicher Einstellung wurzelt, aber eben doc im transzendentalen».

<sup>2</sup> GIOBBE, III, 14-15: «[...] Riposerei nel mio sonno, coi re e con gli arbitri del mondo, fabbricatori di solitudini».

<sup>3</sup> AGOSTINO, *De vera religione*, 39, n. 72. Cfr. anche E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. S. Strasser, 1950, § 64, p. 183. Tr. it. V. Costa, Fabbri, Milano, 1996. D'ora in avanti *CM*.

<sup>4</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998, Livre V, § 27, p. 384.

<sup>5</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademi-Ausgabe V, Berlin 1908, p. 73. Tr. it. F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1993: «le inclinazioni, considerate nel loro insieme [...] costituiscono l'egoismo [*Selbstsucht*] [...] in generale, benevolenza verso se stessi al di sopra di ogni cosa (*philautia*) o "amor proprio" [*Eigenliebe*] in particolare».

<sup>6</sup> Incapace di rinunciare a se stesso, l'egoismo di cui il solipsismo fa prova, costringe l'amore (*Liebe*) alla solitudine dell'ego. Di conseguenza, le sorti dell'«amore» – ammesso e concesso che un concetto d'amore sia possibile – si vedono inscindibilmente legate alla possibilità da parte del soggetto d'affermare se stesso oltre la sua solitudine trascendentale. Facendo leva su questa prima caratterizzazione del solipsismo inteso come *Eigenliebe* o «egoismo metafisico», ci accontentiamo – almeno in via preliminare – di una definizione in negativo del concetto di «*Liebe*». Il punto di partenza è dato dal riconoscimento (provvisorio) del rapporto di contrarietà che lega i due termini della questione: «egoismo» e «amore». S noti che parliamo volutamente di «contrarietà» e non di «contraddittorietà». Già nella sua enunciazione formale, l'*Eigenliebe* si definisce, infatti, come una forma derivata (o forse sarebbe meglio dire «degenerata») di *Liebe*. Più semplicemente, l'egoismo non contraddice l'amore, bensì lo *contraria* – rappresentandone in un certo senso il polo opposto, ma non la negazione.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, hrsg. U. Panzer, 1984, § 8, p. 35: «Die Ausdrücke im einsam Seelenleben». Tr. it. G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968. D'ora in avanti *LU*.

<sup>8</sup> Id., *Cartesianische Meditationen*, Hua I, hrsg. S. Strasser 1950, § 42, p. 121: «Exposition des Problems der Fremderfahrung in Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus». Tr. it. V. Costa, Fabbri, Milano, 1996. D'ora in avanti *CM*. Rileviamo, per inciso, che all'interno della produzione husserliana esistono altri *luoghi* in cui la questione del «solipsismo» è seriamente presa in considerazione. Oltre alla *Prima delle Ricerche logiche* e al § 42 delle *Meditazioni Cartesiane*, andrebbero analizzati anche *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, tx. n. 6 e *Erste Philosophie II* (con particolare riferimento alla *Vorlesung 53*).

<sup>9</sup> Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, §§ 1-4. Non si dimentichi che l'intento principale dell'analisi husserliana mira ad una chiarificazione dei modi di co[no]scienza che stanno alla base del sapere logico. La logica si definisce, infatti, come «unità di pensiero» in grado di trovare una corretta enunciazione attraverso determinati tipi di rappresentazioni: le cosiddette «espressioni» (*Ausdrücke*). Del resto, si noti fin da subito l'origine matematica del concetto di «espressione». L'indagine fenomenologica ha, allora, per compito principale quello d'analizzare i vissuti inerenti al fenomeno dell'espressione e mettere a fuoco il rapporto vigente tra l'espressione e il significato, vale a dire, tra la grammatica e la logica. Ne va della possibilità di una fondazione razionale della logica pura e, di conseguenza, di una grammatica pura. Solo in tal modo potrà spiegarsi

l'*enigmatica* correlazione in base alla quale uno stesso vissuto può e deve avere un contenuto reale (vale a dire, *intenzionale*) e allo stesso tempo un valore ideale (o apodittico).

<sup>10</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, op. cit. p. 50. Seguiamo il suggerimento di Derrida nel tradurre «espressività» con «voler-dire» sulla base dell'equivalenza posta dallo stesso Husserl tra *Bedeutung* e *Bedeutungsintention*.

<sup>11</sup> Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, § 3 circa l'ulteriore *specificazione* del concetto di «segno» in *Hinweis* o *Beweis*.

<sup>12</sup> Cfr. ID., *LU V*.

<sup>13</sup> Cfr. ID., *LU I*, § 1.

<sup>14</sup> ID., *LU I*, § 8, pp. 291-292.

<sup>15</sup> Cfr. ID., *LU I*, § 8, p. 303. Tr. it.: «Appare dunque chiaro che la *Bedeutung* dell'espressione, ed anche tutto ciò che le appartiene per essenza, non può identificarsi con la sua funzione di manifestazione».

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 134.

<sup>17</sup> E. HUSSERL, *LU I*, § 26: «[...] der jeweilig Redende sich selbst bezeichnet».

<sup>18</sup> Ivi., p. 82.

<sup>19</sup> Ibidem

<sup>20</sup> Ibidem

<sup>21</sup> Ibidem: «In der einsamen Rede vollzieht sich die Bedeutung des *ich* wesentlich in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit». Tr. it.: «Nel discorso solitario il significato di "io" si realizza essenzialmente nella rappresentazione della personalità propria».

<sup>22</sup> Nell'opposizione tra *Ich* e *nicht-Ich* è ovvio da parte di Husserl il riferimento a Fichte. Cfr. in particolare J-G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, p. 477. Del resto, lo stesso Husserl tenne a più riprese esercitazioni filosofiche sull'opera di Fichte. A Gottinga, nei semestri estivi del 1903 e del 1915, il tema dell'esercitazione porta, infatti, sulla «Missione dell'uomo», mentre nel 1918 a Friburgo sulla «Missione del Dotto». Nel 1917, Husserl tenne inoltre tre conferenze pubbliche sull'«ideale di umanità» in Fichte, all'interno dei corsi universitari destinati agli studenti che avevano prestato servizio militare. Le lezioni ebbero corso dal 14 al 16 gennaio 1918 e successivamente il 6, 7 e 9 novembre 1918 per gli studenti universitari della facoltà di Filosofia. Circa il problema dell'intersoggettività in Fichte, cfr. R. LAUTH, *L'interpersonnalité chez Fichte* in *Archives de Philosophie*, juillet-décembre 1962, p. 325 sq; A. PHILONENKO, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, Chap. I, «Le problème de l'existence d'autrui», pp. 21-28, Paris, Vrin 1980.

<sup>23</sup> Cfr. E. HUSSERL, *CM* § 33, p. 102.

<sup>24</sup> Cfr. Ivi., § 42, p. 121.

<sup>25</sup> Ivi., § 49, p. 137 : «Also das an sich erste Fremde (das erste «Nicht-Ich») ist das andere Ich».

<sup>26</sup> Ivi., § 41, p. 117.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ivi., § 15, pp. 74-75.

<sup>29</sup> Cfr. Ivi., § 15, p. 74.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi., § 8 p. 54. Tr. it. p. 59: «Questo universale porre fuori valore ("inibire", "porre fuori gioco") ogni presa di posizione di fronte al mondo oggettivo dato e, in special modo, ogni presa di posizione quanto all'esistenza (concernente l'esistenza,

l'apparenza, l'esser possibile, l'esser presunto, l'essere probabile e simili), oppure, come suol dirsi, questa *epoché* fenomenologica, questa *messa entro parentesi* del mondo oggettivo, tutto ciò non ci pone di fronte a un mero nulla [*nicht einem Nichts*].

<sup>31</sup> Cfr. Ivi, § 12. Potremmo allora affermare: *Eigenheit = Selbst + Fremd*.

<sup>32</sup> Ivi, § 44, p. 129.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Cfr. E. MELANDRI, *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.

<sup>35</sup> Se volessimo formalizzare questo rapporto d'alterità che il soggetto intrattiene nei confronti di se stesso, potremmo allora scrivere: *Ego = Io + non-Io*.

<sup>36</sup> Il rifiuto della nozione kantiana (e neo-kantiana) di «io trascendentale» all'interno delle *Ricerche Logiche*, si trova in *LU V*, §§ 4; 6; 8 – in opposizione a quanto è invece affermato in *Ideen I*, § 57 e in particolare in *MC IV*. Cfr. *LU V*, § 4, p. 353. Cfr. anche *LU V*, § 6, p. 356 circa la critica del *cogito ergo sum*, inteso come «nucleo fenomenologicamente fondamentale» su cui si baserebbe successivamente la rappresentazione empirica del «me». Cfr. inoltre *LU V*, § 8 circa la critica di Husserl al Natorp della *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 1. Cfr. altresì *LU V* § 12 b), p. 377. D'altra parte ciò non toglie, come lo stesso Husserl afferma sempre all'interno del § 12 b) della *LU V*, che non si possa eludere la relazione all'«io vivente» (*erlebende Ich*).

<sup>37</sup> E. HUSSERL, *CM*, p. 119.

<sup>38</sup> Cfr. in particolare *CM*, § 44; tr. it.: «Se riduco originariamente [*eigenheitlich*] gli altri uomini, allora ottengo dei corpi originari [*eigenheitliche Körper*]. Se, invece, mi riduco in quanto uomo, ottengo il mio corpo proprio [*Leib*]». La versione italiana delle *MC* a cura di F. Costa, traduce l'avverbio «*eigenheitlich*» con «appartentivamente». A proposito, si confronti la versione del *Typoskript C* relativa al passo citato, pp. 99-100: «Wenn ich andere Menschen eigenheitlich reduziere, so gewinne ich eigenheitliche Körper, wenn ich mich reduziere als Menschen, so gewinne ich „meinen Leib“».

<sup>39</sup> *CM*, § 45.

<sup>40</sup> Cfr. *CM*, § 54.

<sup>41</sup> Lo stesso Husserl confermerà in modo esplicito l'esattezza del parallelo tra l'analisi del significato e la questione della corporeità con un testo del 1935 –in *Hua XV* – dal titolo: «A proposito della fenomenologia dell'espressione. Pertinente in ugual misura alla dottrina dell'empatia. Oggettività del corpo, oggettività dell'espressione e dei momenti espressivi del corpo». Cfr. anche E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Hua IV*, hrsg. M. Biemel, 1952. Cfr. inoltre N. DEPRAZ, *Transcendance et Incarnation*, Vrin, Paris, 1995, p. 197; M-A. RICARD, «L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl» in *Recherches Qualitatives*, vol. 25 (1), 2005, pp. 88-102.

<sup>42</sup> Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, § 8.

<sup>43</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, Γ 9: «*e psyche ta panta onta pos estin*».

<sup>44</sup> J-L. MARION, *Réduction et donation*, PUF, Paris 1988.

<sup>45</sup> Cfr. E. HUSSERL, *CM*, § 50, p. 141.

<sup>46</sup> Cfr. Id., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. W. Biemel, 1950, § 49. D'ora in avanti *Ideen I*.

<sup>47</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, I 46, 51b 25.

<sup>48</sup> Cfr. E. HUSSERL, *CM*, § 52; tr. it: «La caratteristica di una associazione per coppia (*paarienden Assoziation*) è che, nel caso più primitivo, due dati sono offerti nell'unità di una coscienza – per l'essenziale in una sintesi passiva – in virtù di una distinzione intuitiva, sul cui fondamento si costituiscono fenomenologicamente, e in quanto apparizioni distinte sono sempre costituite come coppia».

<sup>49</sup> Il divieto husserliano si definisce in opposizione alle teorie di T. Lipps sulla possibilità di un'apprensione immediata dei vissuti di coscienza altrui. Cfr. a proposito E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, hrsg. I. Kern 1973. Si confronti inoltre la risposta husserliana alla critica di M. Scheler, *Wesen und Formern der Sympathie*, Frankfurt am Mein, 1948 in *Hua* IV, Beil. XIII, p. 375: «La mediatezza dell'espressione non è la mediatezza di un sillogismo empirico. Noi "vediamo" l'altro e non solo il corpo dell'altro, il quale non è presente solo corporalmente, ma anche spiritualmente 'in persona'». Sempre sulla stessa linea, cfr. *Hua* I, p. 153: «ciò che io realmente vedo non è né un segno né un mero analogo o una copia».

<sup>50</sup> Alterità e riduzione o, meglio, riduzione e analogia. Emerge qui un ulteriore nodo problematico dell'analisi. Come è possibile, infatti, ammettere la legittimità di una *transfert* analogizzante all'interno del procedimento di riduzione? Cfr. K. HEDWIG, *Husserl und die Analogie*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 36 (1982), pp. 77-86.

<sup>51</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen I*, § 24.

<sup>52</sup> Cfr. Ivi, pp. 43-44: «dass originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt».

<sup>53</sup> E. HUSSERL, *CM* § 50, p. 129.

<sup>54</sup> Nel quadrato aristotelico dell'opposizione, dato un rapporto tra due termini, la relazione per *contraddittorietà* implica che l'uno esclude l'altro in modo tale che non possano mai essere entrambi veri o entrambi falsi. Tale è il caso di una proposizione universale affermativa contro una particolare negativa e viceversa di una particolare affermativa contro un'universale negativa. Per *contrarietà* s'intende invece una relazione tra una universale negativa e un'universale affermativa. Pur non essendo possibile che entrambi i termini siano veri, possono tuttavia essere entrambi falsi. In un rapporto di *sub-contrarietà* si dà, infine, la verità di entrambi i termini, senza tuttavia ammettere la loro contemporanea falsità, come è il caso tra una particolare affermativa e una particolare negativa. In regime di sub-contrarietà l'inferenza avviene quindi dal particolare al particolare (*os meros pros meros*), esattamente come lo esige la definizione aristotelica dell'argomento per analogia.

<sup>55</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi* I, 46; *Topici*, 108 a 36.

<sup>56</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII-XIV-XV, hrsg. I. Kern, 1973. In particolare, la polemica contro T. Lipps e B. Erdmann in Hua XIII.

<sup>57</sup> Cfr. E. HUSSERL, *MC* § 44: «un *analogon* di me stesso e tuttavia non è un *analogon* nel senso normale». Cfr. anche Ivi, § 53: «es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem».

<sup>58</sup> Cfr. sempre sulla stessa linea *Hua* I, p. 153: «[...] ciò che io realmente vedo non è né un segno né un mero analogo o una copia».

<sup>59</sup> Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Zweiter Band, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973. Tr. it. L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, § 22, p. 426.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> E. HUSSERL, *LU V*, § 27, pp. 442-43.

<sup>62</sup> Cfr. in particolare ID., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, hrsg. R. Boehm, 1980. Tr. it. A. Marini, F. Angeli, Milano, 1985. Si tratta della sistematizzazione di un corso universitario tenuto dallo stesso Husserl intorno agli anni 1904-1905 e successivamente pubblicato nel 1929 a cura di Heidegger.

<sup>63</sup> Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

<sup>64</sup> Il mondo ridotto all'estensione del mio campo percettivo, nell'intimità di ciò che più è mio, si raccoglie in un centro d'attualità a cui tutto si riferisce e da cui tutto trae senso: il mio corpo (*Leib*). Per essere più precisi – da un punto di vista rigorosamente fenomenologico – il concetto di «mondo» in regime di riduzione al *proprio* non è ancora veramente un concetto, e coincide indistintamente con il soggetto percipiente. Nella misura in cui tutto è «mio» non c'è spazio possibile per la trascendenza: *tutto è immanenza*. Per dirla con una formula dal vago sapore schopenaueriana, il *soggetto* stesso è il *mondo* e tutto rientra ad egual diritto nel suo dominio d'appartenenza. La carne (*Leib*) indica o, meglio, *esprime* questo centro che io stesso sono, quest'unità vivente in cui si radica l'origine del mondo, ma che – a rigor di logica – ancora *non* è mondo. Il corpo è il *Nullpunkt* inteso come organismo psico-fisico che posso muovere, grazie al quale posso sentire, percepire, etc., e che rappresenta al contempo la condizione di possibilità della costituzione del soggetto e – correlativamente – del mondo.

<sup>65</sup> Cfr. in particolare E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit.

<sup>66</sup> Si offre qui un altro punto di particolare rilevanza che contribuisce a corroborare il parallelo tra la questione della temporalità e il problema dell'intersoggettività. Si dà, infatti, una stretta parentela fenomenologica tra le nozioni di *Ur-impression* e *Ur-stiftung*, intese entrambe come i «luoghi» dell'*immanenza assoluta*. Da una parte, l'*Ur-impression* indica il presente-originario, il punto-sorgente da cui scaturisce il flusso temporale o, meglio, l'impressione – la *materia* della sensazione – che *crea* la scintilla iniziale da cui prende *forma* la temporalità. Il presente vivente si esibisce come un composito inscindibile di materia e forma. Tuttavia, materia e forma non andranno più intese in termini *metafisici* – secondo la loro classica opposizione – quanto piuttosto in base ad un particolare rapporto di co-appartenenza, in virtù del quale tendono a coincidere e fare tutt'uno all'interno della dimensione originaria del flusso temporale. A differenza di quanto avverrà in regime di sintesi attiva, qui è la materia che decide della sua forma, operando sul piano della passività dove la coscienza si lascia *impressionare* e, in un certo senso, *meravigliare* dalla sua stessa capacità di *sentire*. La passività impressionale è il tratto caratterizzante questa dimensione *pre-costitutiva* – o, meglio, *pre-categoriale* – che si attua ancora prima che il mondo abbia una forma, l'altro un volto e l'io un nome. La passività del sentire è ciò che determina la ricezione (o *accoglienza*) dell'impressione, laddove per «impressione» dovrà principalmente intendersi la natura vivente, palpitante, originaria (e quindi *creatrice*) della sensazione.

In breve, la materia *crea* il flusso temporale, il quale va successivamente dispiegandosi attraverso le sue forme costitutive: passato, presente, futuro. In tal senso, riemerge ancora una volta il paradosso della temporalità in cui assistiamo al divario incolumabile che tende ad aprirsi tra il nucleo originario del presente vivente e tutto ciò che si pone al di fuori, vale a dire il passato ritenzionale, rammemorativo, il futuro, ecc. Ogni dimensione temporale si aggancia costitutivamente alla fase presente secondo l'immagine della «coda di cometa»: lo strascico luminoso rappresenta il flusso temporale che va progressivamente dissolvendosi nelle profondità del cielo notturno, segnando il percorso del corpo stellare. Il nocciolo della cometa (*lebendige Gegenwart*) che si illumina a contatto dell'atmosfera (*Urimpression*) andrà inteso – fuor di metafora – come il luogo di formazione dell'«ego»: accogliendo l'impressione che si *imprime* sulla lastra della sensibilità, percepisco e allo stesso tempo mi auto-percepisco. Detto più semplicemente, che io possa percepire implica *contemporaneamente* che io possa percepirmi. La percezione dell'oggetto si rivolge introspettivamente verso se stessa, trasformandosi in una percezione di secondo grado: *percezione della percezione*. In questa doppia direzionalità risiede il tratto saliente dell'atto intenzionale, che tuttavia rimane indistinto nel punto iniziale del flusso. Nel *fiat lux* della arci-impressione, la percezione dell'oggetto fa tutt'uno con la mia auto-percezione. Solo successivamente si scinderanno i due momenti, quando, cioè, la *presenza originaria* si trasformerà in *presenza ritenzionale*.

<sup>67</sup> Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademi-Ausgabe, IV, Berlin, 1903. trad. it. P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1996, § 59.

<sup>68</sup> Riveliamo senza indugi la voluta paradossalità di questa affermazione. Nei nostri intenti, si tratterebbe di una provocazione piuttosto che di una proposta risolutiva – una *provocazione* che avrebbe, però, la pretesa di non essere fine a se stessa. Rimane, infatti, legittimo domandarsi se *l'alterità* non costituisca in fin dei conti *la* provocazione di maggior peso a cui la riflessione husserliana è tenuta a rispondere. Del resto, affermare che la riabilitazione dell'analogia in chiave intersoggettiva conduce, in ultima istanza, a postulare l'inconoscibilità del fondamento, altro non è che uno dei modi possibili per denunciare le aporie a cui conduce il metodo fenomenologico. Il mantenimento dell'analogia condurrebbe, cioè, a fondare la fenomenologia stessa, in quanto «teoria della conoscenza», sull'inconoscibile; fondare l'evidenza sull'oscurità di un fondamento che si descriverebbe nei termini di un *lucus a non lucendo*. Al paradosso si aggiungerebbe infine un ulteriore paradosso. La posizione finale del problema verrebbe stranamente a coincidere con le conclusioni a cui sembra giungere il Kant della *Critica della Ragion Pratica*. Si noti per esempio quanto è affermato in *KpV*, A 265-266: « la saggezza impenetrabile per la quale noi esistiamo, non è meno degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha concesso ». Lo sviluppo delle argomentazioni implicite nell'analogia intersoggettiva coinciderebbe con le posizioni conclusive della morale kantiana, la quale rappresenta paradossalmente l'unico luogo delle tre *Critiche* in cui Kant non fa alcun uso del concetto d'analogia, a differenza invece della *prima* e della *terza* Critica. Limitiamoci tuttavia all'allusività di questo confronto, che da parte sua meriterebbe di fare l'oggetto di un altro studio.

LA RIVALUTAZIONE DELL'UNIVERSO FEMMINILE.  
ETHOS E VOCAZIONE  
DELLA DONNA IN EDITH STEIN  
di Nicoletta Ghigi

*Premessa*

In occasione della prossima pubblicazione della traduzione del testo *La donna* di Edith Stein, che verrà riedita in relazione alla nuova edizione *Edith Stein Gesamtausgabe*<sup>1</sup>, riteniamo opportuno tornare a riflettere su uno dei temi più cari alla fenomenologa tedesca: la questione della vocazione della donna e la sua educazione alla realizzazione di tale sua disposizione. Secondo Stein, infatti, è essenziale comprendere il ruolo della donna e, soprattutto la necessità di educare la donna a prendere coscienza della sua intima vocazione. Ogni singola anima è infatti votata ad un compito. Così quella femminile ha un suo preciso compito che è individuale per ogni donna e che, in generale, deve essere considerato in tutta la sua portata nei confronti della comunità umana. La donna, sostiene Stein, non ha soltanto un ruolo di sostegno all'uomo. Ella, in quanto essere umano, ha una sua peculiarità che la caratterizza indipendentemente dal suo ruolo nell'ambito familiare. La mentalità corrente al tempo in cui la filosofa vive vorrebbe la donna subordinata all'uomo. Ma questa non è la sua vera natura. Ella è "compagna" dell'uomo, madre dei suoi figli. Tuttavia ciò non implica *ipso facto* che la donna non abbia una sua personalità ed una propria vocazione, che *deve* essere realizzata e che, una volta riconosciuta e dispiegata, manifesta un evento fondamentale per la vita sociale. La donna, come l'uomo, ha un'anima individuale e la realizzazione spirituale che ella compie nella propria vita porta a realizzazione non solo la sua individualità ma anche, più in generale, il valore e l'importanza del ruolo della donna per l'umanità. Per questo è necessaria un'educazione pertinente, un'educazione che sappia porre in evidenza le singole peculiarità di ogni singolo individuo e la vocazione della donna secondo la sua natura. Conoscere la natura della donna, i caratteri fondamentali e comuni ad ogni donna che caratterizzano l'anima femminile, diventa dunque un compito fondamentale di ogni educatore. La presa di coscienza del fondamentale ruolo della donna nella società, che Stein ha così bene evidenziato conferendo ad esso un significato filosofico e pedagogico di grande rilievo, diventa così un obiettivo essenziale di ogni filosofia come di ogni cultura che abbia come scopo la realizzazione dell'umanità nella sua pienezza. Relegare il ruolo della donna ad una mera subordinazione all'uomo e non voler riconoscere, nella diversità

dei sessi, la comunione della sostanza spirituale, ossia di un'anima autonoma che si realizza nel vivere e che caratterizza entrambi i generi, significa non riconoscere il senso e il valore dell'umanità tutta. Per comprendere il senso e la vocazione, vale a dire il compito dell'umanità, occorre allora tornare a riflettere sul ruolo della donna nella società e sul valore della vocazione dell'uomo e della donna nella vita. Significa, in altri termini, fare i conti con una stessa natura spirituale dei due sessi, mantenendo pur tuttavia, la distinzione di un ethos che si diversifica nel genere. Ciò implica che, laddove si è sempre studiata un'antropologia al maschile, ora, per poter dar luogo ad un onesto studio antropologico e pedagogico dell'umanità, è necessario prendere in esame anche i caratteri fondamentali di un'anima femminile e il suo risvolto nella vita pratica, l'ethos, cioè, della donna, e da qui ripartire per poter dar luogo a quella che felicemente è stata definita un'antropologia "duale"<sup>2</sup>.

#### 1. Il concetto di ethos e la sua correlazione con l'anima

Non soltanto nella vita professionale pubblica ma anche nella vita personale privata dell'essere umano, secondo Stein, si può parlare di una "vocazione", di una particolare modalità di attuare un determinato comportamento (ethos o abito), che nasce dall'anima dell'essere individuale e che caratterizza ogni sua singola azione. L'ethos che guida il suo agire, l'«abito, o una molteplicità di abiti, che hanno valore positivo, e soddisfano a particolari esigenze oggettive o leggi»<sup>3</sup>, è un qualcosa che orienta il comportamento umano e che trova nell'anima la sua ragione più profonda. È nell'anima, infatti, che si struttura un'esigenza di trovare un "accomodamento" rispetto alla realtà, che si trasforma in legge nel vivere comune. L'ethos, per questo motivo, sia nell'uomo che nella donna, rappresenta un risultato della ricerca dell'anima di trovare un vivere adeguato a sé che, nelle sue modalità di espressione, manifesta la traccia dell'anima stessa.

Tuttavia, nonostante entrambi abbiano un'anima, secondo Stein, è possibile parlare di un'anima femminile e di un'anima maschile<sup>4</sup>. «Il modo di pensare della donna, e i suoi interessi, sono orientati verso *ciò che è vivo e personale* e verso *l'oggetto considerato come un tutto*»<sup>5</sup>. In questo senso, a suo avviso, la donna è legata e attratta dall'aspetto pratico, concreto della vita. Il suo interesse è prevalentemente incentrato su ciò che incrementa e nutre il vivente. Questa la sua caratteristica principale; questo l'ethos che sprigiona dalla sua anima.

Ma l'anima della donna non si dispiega soltanto in questa direzione. Poiché esprime l'essenza del femminile, essa porta con sé tutto ciò che si dispiega come l'ethos della donna, come ciò che, in generale, accomuna

tutte le donne. In maniera specifica, come sua caratteristica peculiare, l'anima della donna racchiude in sé quanto il suo animo la spinge a considerare, ossia ciò che la lega all'essere altro, al suo compagno, al suo genitore o a suo figlio, e di questi ha una considerazione del tutto particolare. Mentre tipico dell'uomo è proprio l'atto del proteggere la propria famiglia, la donna partecipa in maniera non propriamente attiva a tale impegno. Quello che la impegna più direttamente è l'avvertire intorno a sé gli stati d'animo dei propri cari. Il suo animo è, per così dire, occupato da questi stati emotivi di cui la sua natura la spinge ad avere la massima considerazione. La sua anima si nutre così degli stati d'animo che la donna accoglie in sé e che fa propri, "contenendo" le emozioni contrastanti e cercando di donare tranquillità all'interno della famiglia.

Ma, sorge spontaneo chiedersi, quali sono le distinzioni tra animo ed anima nell'essere umano femminile? La tendenza ad esprimere emozioni, il passare di queste emozioni in atti che passivamente si impongono all'anima della donna e che divengono in lei un ethos, gli stati d'animo dei propri cari che si impongono al suo animo, sono per lei il materiale con cui l'anima dovrà fare i conti. L'animo, in altri termini, come dice altrove Stein, è l'«anima dell'anima», ciò in cui essa è in sé, in cui trova se stessa, e si trova *così* come essa è, e nella determinazione in cui essa, di volta in volta, si afferma<sup>6</sup>, e, come suo cuore, è dotato di una sua vita propria<sup>7</sup>. Questo non significa che esso non sia in alcun caso influenzato dall'esterno. Anzi, come si faceva notare poco sopra, dall'esterno provengono la maggior parte degli stimoli. Ma le reazioni e le modalità di accettazione e di raccoglimento di questo materiale non dipendono in alcun modo dalla volontà della donna. L'animo ha cioè una sua vita che prende forma, per così dire, in maniera passiva, nell'interiorità della donna, come se gli affetti e le emozioni si raggruppavano autonomamente dando luogo ad una precisa fonte di vita. Questa "vita" si riversa poi nell'anima caratterizzandola come peculiarmente unica. Non che questo non avvenga nell'uomo. Nell'uomo la formazione dell'anima avviene però da un'altra prospettiva; quella del custode che protegge e ha il compito di salvaguardare la sicurezza dei suoi familiari. Il suo animo, perciò, è abitato da emozioni che si strutturano in base all'istinto naturale di protezione della famiglia. La donna, per contro, secondo Stein, forma il proprio animo in correlazione alla centralità degli affetti. In particolare questo avviene nell'esempio fondamentale a cui Stein si richiama: quello della Madre di Dio. Qui è evidente che l'anima della donna è tutta imperniata sulla formazione del Figlio. L'Immacolata pone «al centro della sua vita» il Figlio<sup>8</sup>. Il contenuto spontaneo (passivo, come lo abbiamo chiamato) dell'animo è, in tal caso, scaturito dall'amore materno che costituisce stati d'animo relativi a tale sentimento. Esso quindi è incentrato sulla tendenza a far prevalere gli impulsi

di cura della formazione spirituale e di amorevolezza. E questo è quanto l'animo della donna offre all'anima che si riempie di affetto e di sentimento. L'ethos, il comportamento o abito della donna, sospinto dall'interno, dall'anima, assume pertanto la caratteristica prevalente di una vocazione all'amore<sup>9</sup>.

## 2. La vocazione nell'uomo e nella donna<sup>10</sup>

Gli stati emotivi e i contenuti dell'animo che si formano passivamente nel confronto con la vita, danno corpo alla formazione di un'anima personale e di una personalità che si sviluppa, secondo Stein, nella forma di una vocazione. Ogni persona ha una propria personalità, un'anima individuale e così una propria vocazione. Ma, ci chiediamo, che cosa significa fondamentalmente vocazione, per Stein?

Ella si richiama innanzitutto al termine professione che in tedesco suona come *Beruf* da cui *berufen*, esser chiamati. «Ma, si chiede più precisamente, che significa *esser chiamati*? È necessario che vi sia una *chiamata*: da qualcuno, rivolta a qualcuno, per qualche cosa, e in modo percepibile»<sup>11</sup>.

La chiamata che invita il singolo essere umano a prendere una strada, ad avviare un percorso, proviene da varie fonti, da una struttura sociale, da un ambiente familiare, da un'istituzione religiosa. La chiamata, dice Stein, è «già impressa nella natura dell'uomo e della donna»<sup>12</sup>. Comportarsi secondo la chiamata, ovvero produrre una risposta alla chiamata, significa per Stein, produrre un ethos, un comportamento che, cioè, è consapevole delle proprie possibilità e del cammino che la propria anima ha il compito di intraprendere.

In origine, dopo il peccato originale, l'uomo aveva il ruolo di proteggere e tutelare la donna, laddove la donna, nel sottomettersi al suo potere, alla sua capacità organizzativa, aveva il compito di crescere la prole e di essere fedele compagna dell'uomo. Ma, nel corso dei tempi, tale iniziale rapporto ed equilibrio si è venuto dissolvendo a causa di un profondo mutamento nella relazione dell'uomo a Dio. Così «tutti i difetti della natura dell'uomo, che non gli permettono più di adempiere la sua vocazione primordiale, hanno la loro radice in una deformazione del rapporto con Dio»<sup>13</sup>. Se pertanto l'uomo inizialmente aveva il ruolo di proteggere il suo nucleo familiare e di garantire ad esso la sussistenza, così come la donna seguiva la sua vocazione nel rispettare questo rapporto e nel crescere sana e rispettosa di Dio la prole, con il trascorrere dei tempi queste relazioni si sono inasprite andando a confluire in una perdita del significato originale della vocazione e, di conseguenza, del rapporto con Dio. Infatti l'uomo è più catturato dagli interessi terreni e spesso trascura la famiglia da un punto di vista dell'educazione religiosa. La donna, dal canto suo, si ribella a questo

atteggiamento e dà luogo ad una propria autonomia dall'uomo che l'allontana dall'essere con lui "un solo corpo".

La vocazione dell'uomo, la sua reale natura di essere "immagine di Dio" non corrisponde più all'ethos dell'uomo, né l'essere compagna fedele ed educatrice di una coscienza religiosa della prole corrisponde più all'ethos della donna. I ruoli e le originarie vocazioni si sono trasformate nel corso della storia, e hanno preso vie completamente differenti e distanti dalla loro originaria natura.

Come è possibile "riformare" questo comportamento corrotto e riportare l'ethos umano alla vocazione originaria? Oppure: è possibile riconvertire in questo ordine di cose l'essere umano all'iniziale suo compito di rappresentare in terra l'immagine divina?

«L'uomo, risponde a riguardo Stein, può corrispondere all'eccelsa chiamata originaria – essere immagine di Dio – solo se cerca di sviluppare le sue potenze in umile soggezione alla guida divina: *conoscere*, nelle forme e nei limiti dati da Dio; *godere*, con il dovuto rispetto per Dio e per il creato, con riconoscenza alla gloria divina; *operare* a perfezionare il creato, come Dio lo presenta alla libera iniziativa dell'uomo... tutto ciò significa, in fondo, rispettare l'immagine della sapienza, della bontà e della potenza divina. Il *non serviam* opposto a Dio ha come conseguenza il perversimento di ogni relazione verso il creato»<sup>14</sup>.

Nella ricostruzione dell'antropologia storica nell'involuzione dell'essere umano rispetto alla sua vocazione e per ripristinare tale chiamata originaria, Stein fa valere l'intervento salvifico di Cristo che riporta l'attenzione sull'azione redentrice dello Spirito e sulla possibilità che l'essere umano possa ritrovare la propria via, attraverso l'esempio di Cristo. Eppure, aggiunge Stein, «l'opera redentrice non ha riportato la natura corrotta alla sua purezza originaria tutto d'un tratto: Cristo ha posto la sua salvezza nell'umanità come un seme di frumento che deve crescere, nella crescita particolare di ogni anima»<sup>15</sup>. In questo senso l'essere umano continua a mantenere in sé il germe della corruzione anche se l'esempio salvifico di Cristo gli presenta il modello da seguire per un ritorno alla natura originaria e, quindi, per riscoprire la propria vocazione. Ma anche da questo punto di vista, dopo l'avvento di Cristo, il concetto di vocazione e, soprattutto, la diversità tra la vocazione maschile e quella femminile hanno assunto dei nuovi connotati. La vocazione guidata dalla grazia assegna ad ogni essere umano una sua peculiare via. Non importa il genere («in questa strada della salvezza non vi è distinzione per i due sessi: è da qui che proviene la santità per l'uno e per l'altra, e anche la santità del loro rapporto reciproco»<sup>16</sup>), ma la peculiarità dell'anima singola che vive la sua vocazione in relazione a quanto Dio, mediante il Cristo salvatore, le ha assegnato<sup>17</sup>. L'anima diventa così il

fulcro della possibilità che la vocazione venga accolta dal singolo e possa divenire *ethos*, adeguato comportamento in relazione alla sua vocazione.

### 3. La vocazione della donna in relazione allo Spirito

Se vero «che la prima creatura strutturata in modo eminente a immagine di Dio fu un uomo», e che quindi la vocazione all'ascolto dello Spirito e della parola divina nel sacerdozio debba spettare all'uomo, proprio perché, avanza Stein, «i rappresentanti ufficiali del Signore sulla terra debbano essere gli uomini»<sup>18</sup>, però è pur vero che Cristo è venuto sulla terra come «Figlio» di una donna e Dio «le ha dato per l'eternità un posto nella Chiesa cui nessun altro può aspirare»<sup>19</sup>. Questo significa che anche la donna, così come l'uomo, esplicita un rapporto diretto con Dio che è vivificato dalla presenza di Maria e di tutte le donne che hanno scelto come vocazione di divenire «sposa di Cristo».

Le donne ispirate dallo Spirito di verità sono dunque, al pari degli uomini, esseri umani che professano la loro fede mediante una vocazione che li «dona» totalmente al servizio di Dio. Ma ogni essere umano cristiano è chiamato ad esprimersi di fronte a Dio. La venuta di Cristo, per chi ha fatto di questa una sua propria verità, «chiama» ognuno a prendere su di sé la fatica della Croce e a comprendere il senso della vita alla luce del Vangelo che Egli ci ha insegnato. «Così la sequela di Cristo porta a sviluppare in pieno l'originaria vocazione umana: essere vera immagine di Dio; immagine del *Signore* del creato, conservando, proteggendo e incrementando ogni creatura che si trova nel proprio ambito; immagine del *Padre*, generando e educando – per paternità e maternità *spirituale* – figli per il regno di Dio»<sup>20</sup>.

Ma che senso ha allora la peculiarità della vocazione della donna che è chiamata dallo Spirito ad essere espressione della volontà di Dio?

In primo luogo, seguendo Stein, bisogna considerare più da vicino l'anima della donna e comprendere che quella vocazione che caratterizza l'intima natura di ogni essere vivente è viva in ognuno sia che si manifesti nella scelta radicale del servire soltanto Dio, sia che si concretizzi nel vivere mondano. Bisogna tuttavia comprendere che l'anima femminile ha delle caratteristiche sue proprie che finora non sono state mai prese in considerazione; inoltre occorre tenere conto del fatto che la vocazione che porta all'*ethos* di cui si parlava sopra, si viene costituendo proprio in relazione ad una riscoperta del valore della donna. Tale valore, tuttavia, non deve essere riguardato soltanto dal punto di vista della sua «naturale» predisposizione che valeva per il Vecchio Testamento, bensì esso deve essere di nuovo considerato alla luce della formazione che l'anima umana ha sviluppato dopo la venuta di Cristo. Ciò significa che il valore della donna ha una sua specificità non più solo nell'ambito familiare, cioè dell'essere una

compagna dell'uomo che ha come sua vocazione quella di creare una famiglia armonica e badare all'educazione dei figli. Piuttosto il suo valore dipende dalla vocazione che la sua anima rispecchia in relazione alle mutate condizioni della realtà dell'uomo e della donna nei tempi.

Abbiamo ricordato che, con la venuta di Cristo, hanno avuto una conformazione nuova tutti i caratteri propri dell'essere umano e del suo rapportarsi al mondo. In relazione al peccato l'essere umano ha trovato in Cristo la possibilità di redimersi e, mediante Lui, ha potuto conoscere la via verso la verità. Mediante lo Spirito, "il Consolatore" (Gv 14,26), l'essere umano ha conosciuto una nuova vita e, di conseguenza, la sua anima ha mutato gradualmente i propri connotati. Essa si è arricchita di Spirito e splende ora di una nuova luce. In correlazione a questa "spiritualizzazione" dell'anima umana, si trasformano anche le vocazioni dell'essere umano, e la stessa realtà esistenziale dell'uomo e della donna accoglie diverse possibilità in seno alla principale di queste, portata dal Salvatore: la libera scelta nella consapevolezza.

Nell'ambito di questa nuova conformazione della vocazione nell'anima umana, si chiede Stein, è possibile differenziare l'anima dell'uomo da quella della donna o, meglio, «si può dunque parlare di anima *femminile?*»<sup>21</sup>.

Conosciuto mediante Cristo il significato della liberazione, della redenzione e della salvezza eterna, l'essere umano si è disposto ad accogliere in sé la scelta di un vivere, ascoltando la propria anima che decide per la vera vita, per l'eternità. La donna, tuttavia, anche osservando vari tipi di donna che Stein considera rifacendosi alla letteratura, manifesta un carattere costante, ossia una «base comune»<sup>22</sup> che fa differire la sua anima da quella maschile. Il suo "bisogno" fondamentale, come si è già sostenuto, è quello di realizzare l'amore e di portare gli altri a perfezionarsi in esso. Più in particolare l'elemento che collega ogni essere femminile, sottolinea Stein, è il voler «diventare ciò che si deve essere, far dispiegare e maturare nel modo migliore la propria umanità addormentata, con quella particolare impronta individuale che le è richiesta; farla maturare in quell'unione di amore che solo può avvivare questo rigoglioso processo; e insieme eccitare e spingere gli altri alla perfezione e alla maturità»<sup>23</sup>.

La vocazione all'amore e alla formazione degli altri nell'amore, dunque, caratterizza l'anima della donna. Tale sua peculiarità dipende essenzialmente dal fatto che la sua vocazione naturale è quella alla maternità. Questa sua natura la pone in un rapporto speciale con il corpo proprio. «Mi pare che l'anima della donna viva e sia presente con maggior intensità in tutte le parti del corpo e, di conseguenza, venga toccata più a fondo da ciò che interessa il corpo»<sup>24</sup>. Per tali ragioni ella è più sensibile, più

esposta alla sfera affettiva, laddove l'uomo è più «è orientato eminentemente verso l'attività conoscitiva e creativa»<sup>25</sup>.

La vocazione naturale all'amore e la volontaria accoglienza dello Spirito che l'Incarnazione di Cristo ha reso possibile, fanno così dell'anima femminile un bacino di raccolta in cui si concretizza il nuovo vivere umano in relazione alla luce dello Spirito. In questo ordine di idee, la persona che "scopre" la vocazione della propria anima non va che ri-vivere e rivelare il significato del messaggio evangelico. E tanto nell'anima femminile come in quella maschile, tale rivelazione conduce l'essere umano ad una sua nuova dimensione esistenziale e ad una profonda innovazione del suo compito, della sua personale vocazione, che richiedono un'ulteriore riflessione.

#### 4. *L'educazione della donna alla realizzazione della sua vocazione*<sup>26</sup>

Secondo Stein, infatti, è importante che vi sia un'educazione specifica che miri alla formazione della donna e allo sviluppo della vocazione, che accompagna la sua anima. Infatti, occorre precisare, non è possibile parlare soltanto di vocazione generale della donna come abbiamo detto finora, riferendoci prima al senso della vocazione nella donna secondo l'Antico Testamento e poi, in relazione al mutamento epocale dell'avvento del Salvatore, della vocazione della donna in relazione al messaggio evangelico, ma è necessario anche parlare di una "vocazione" personale, che è legata al singolo individuo alla singola personalità che si esprime in un'anima particolare. In questo senso l'educazione dell'anima femminile assume un doppio volto: in primo luogo occorre tenere presente quanto sopra si diceva a proposito della vocazione della donna alla propagazione della sfera emotiva nel coltivare e nel promuovere in ognuno l'amore; in secondo luogo bisogna avere presente la particolarità di ogni singola anima femminile che esprime a modo suo questa vocazione. In questo senso, riguardo all'educazione della donna alla sua vocazione, occorre tenere presente «che nella natura della donna è presignata una triplice esigenza: lo sviluppo dei suoi valori umani, lo sviluppo della sua femminilità, e lo sviluppo, infine, della sua individualità»<sup>27</sup>.

Il coltivare i suoi valori implica che l'educazione didattica, nelle materie d'insegnamento, abbia sotteso il fine principale di propagare e di sviluppare i valori essenziali della natura femminile. Per questo, l'insegnamento delle singole materie deve fondarsi sui valori autentici, quelli cioè della cristianità che avvicinano l'animo umano alla propria natura e alla sua verità e lo formano in consonanza alla sua vocazione personale. La formazione delle singole fanciulle deve inoltre tenere conto «delle doti individuali» in modo tale che ciò permetta «di coltivare i propri talenti tecnici o artistici; si terrebbe così conto dell'individualità, preparandola alla scelta e all'istruzione professionale»<sup>28</sup>. È essenziale, dunque, che colui o colei che ha

in mano l'intero processo educativo e ha il compito di formare l'animo delle giovani, debba aver maturato in profondità il significato di quei valori essenziali ed averli fatti propri al punto da fondersi con la propria emozione e personalità. «Una vera opera formativa, spiega a riguardo Stein, può venir compiuta sola da chi è veramente formato nella propria materia, e, naturalmente, in linea generale, la donna, in conformità alla natura e alla missione femminile, deve venir formata da donne che siano veramente tali»<sup>29</sup>.

Che significa allora essere donna "veramente"? Stein risponde che la "missione" della donna non è soltanto quella di adempiere alla propria vocazione, al compito che la sua anima porta con sé fin dalla sua generazione ossia quello naturale della maternità, ma anche quello di aiutare gli altri a formarsi nell'amore. In particolare, per una donna che sceglie la missione della formazione educativa e culturale di giovani donne, è necessario che ella abbia conquistato un terreno in cui la sua coscienza sappia consapevolmente riconoscere i veri valori a cui attingere nel processo educativo, i quali l'abbiano condotta sulla via della verità. Fonte di ispirazione dell'educatore deve essere, dunque, Maria come «prototipo della genuina femminilità»<sup>30</sup>. Ella è infatti l'emblema della purezza, dello splendore della verità e, per queste sue caratteristiche, la sua imitazione porta con sé la realizzazione dei valori cristiani e la possibilità di portarsi sulla via della verità e della salvezza.

60

---

Pertanto, oltre a dover «tener conto della natura individuale e degli influssi diversi»<sup>31</sup> che provengono dalla diversa famiglia di appartenenza di ognuna, le educatrici dovranno lavorare non soltanto mediante le competenze nelle rispettive materie, ma dovranno altresì operare sull'animo individuale alla luce dei valori che il messaggio evangelico, nella figura di Maria, ha comunicato agli esseri umani. Solo in consonanza a questi, infatti, è possibile parlare di una autentica formazione umana. Il rinvio della formazione della singola anima al Creatore e il ritorno di questa a colui che l'ha posta in essere, rappresenta, dunque, l'unica possibilità per salvare l'anima umana dalla disperazione e da una vita inautentica. Per questo è necessario ricordare «che il primo e vero formatore dell'uomo non è l'uomo, ma Dio»<sup>32</sup> e che quindi «è Lui che dà la natura individuale e pone in quelle circostanze di vita, nelle quali essa deve svilupparsi; Egli ha anche la forza di mutarla nell'intimo e compenetrarla della sua azione, dove le forze umane vengono meno»<sup>33</sup>.

Accogliere la parola di Dio e diffonderla nella formazione della singola anima, significa rendere esplicito il volere divino. In particolare, nella formazione della donna significa cogliere la peculiarità dell'animo femminile e saperlo rendere utile nel disegno divino, promuovendo un comportamento

che si basa sull'imitazione di Maria<sup>34</sup> e realizzando, al contempo, anche l'indole individuale della sua natura. Ciò equivale però a cercare di realizzare, all'interno del processo educativo, il compito particolare che ogni singola anima porta con sé. L'educatrice dovrà dunque avere un occhio speciale che vede al di là delle apparenze e sa penetrare nell'attività spirituale di ogni singola ragazza e sa vedere in questa la trasparenza della sua missione.

«Il frutto di un'educazione ideale – e ciò altro non significa che educazione pienamente adeguata alla realtà – dovrebbe consistere nel rendere atta ogni ragazza sia al matrimonio, sia alla vita nubile: al primo, curando le energie e la salute del corpo, educando alla scioltezza i sentimenti naturali, formando la volontà al sacrificio e alla dimenticanza di sé; alla seconda, insegnando a superare la vita istintiva con una spiritualità più robusta»<sup>35</sup>.

##### 5. *“L'impegno soprannaturale della donna” e il suo impegno nella vita mondana*

In seno all'individualità di cui l'educatrice dovrà tenere conto nella sua formazione ai veri valori umani, secondo Stein occorre sempre tenere presente che la missione principale della donna che non si consacra a Dio e che quindi già realizza pienamente la sua missione di amore, è quel suo «impegno soprannaturale», vale a dire la capacità di «accendere nel cuore del marito e dei figli la scintilla dell'amore di Dio, o renderla più luminosa»<sup>36</sup>. Oltre al compito individuale di ogni singola anima, a cui l'educatrice dovrà far riferimento cercando di esplicitarlo ed indirizzarlo verso la sua piena realizzazione, occorre tenere conto di questa originaria missione della donna, a cui sin da giovane essa deve essere formata. In relazione alla realizzazione della diffusione dell'amore a cui si faceva riferimento sopra, questa missione non è altro che una sua possibile concretizzazione.

Ma qual è per Stein, l'impegno della donna nella vita extrafamiliare, nella concretezza cioè di una vita mondana che la vede protagonista nella professione lavorativa?

Una volta stabilito che ogni essere umano ha come fine personale la realizzazione di una missione che la sua anima deve scoprire ed alimentare fino al raggiungimento del suo totale dispiegamento, occorre valutare che la donna, come l'uomo, possiede delle abilità che vanno educate e che la portano a poter essere attiva nella vita sociale e professionale. A questo riguardo Stein parla, ad esempio, di una donna medico che, apparentemente, nel tempo in cui Stein vive, sarebbe potuta sembrare una professione impossibile per la donna. Invece la filosofa sostiene che la capacità femminile in questo campo, paradossalmente dominio degli uomini, è abbastanza riconosciuta. «L'esperienza mostra che ciò avviene in ampia misura. È un

felice dato di fatto comprovato, che le donne in generale, dopo un'iniziale diffidenza, preferiscono il consiglio e la visita delle dottoresse a quella dei dottori. Credo che ciò non dipenda solo dal pudore delle pazienti, ma soprattutto dall'azione benefica della capacità di comprensione specifica nella donna»<sup>37</sup>.

Tenendo conto di una sana educazione che ha già provveduto a realizzare e a dispiegare interamente la naturale predisposizione di ogni singola anima femminile secondo la sua vocazione interiore che la grazia ha originariamente "plasmato", occorre ribadire che «ogni donna ha doti e talenti individuali, e perciò ha diritto ad una propria professione specifica, oltre a quella generica di donna»<sup>38</sup>. Ciò equivale a dire che oltre all'aspetto che pertiene alla grazia e alla "mano" dell'educatore, ogni donna ha essenzialmente una duplice possibilità di realizzare la propria vocazione. Da un lato, quella sua naturale di "sposa e madre", dall'altro, quella che riguarda le sue capacità e le sue competenze emerse nell'ambito della formazione educativa, che si realizza nella scelta e nel compimento di una vita professionale<sup>39</sup>.

Questi due aspetti possono convivere all'interno di una stessa personalità femminile. Anzi, un'anima femminile che si realizza come sposa e madre e, al contempo, come professionista che apre il suo cuore agli altri e che ha come suo obiettivo quello di rendersi utile alla formazione e allo sviluppo di ogni altra singola personalità mediante la professione, è doppiamente meritevole. Ella infatti non è soltanto indispensabile nella propria famiglia, ma anche nella società.

In questo senso, afferma Stein, l'anima della donna deve essere «*ampia* ed aperta a tutta l'umanità; deve essere *piena di pace*, perché le tenui fiammelle si spegnerebbero nella tempesta; deve esser *calda*, per non raggelare i teneri semi; deve esser *luminosa*, perché, nelle pieghe e negli angoli scuri non allignino erbe cattive; essere *riservata*, perché le irruzioni dall'esterno possono mettere in pericolo la vita intima; deve essere *vuota di sé*, per lasciare ampio spazio in sé alla vita altrui; deve essere infine *padrona di sé* e del proprio corpo, così che tutta la sua personalità sia pronta a servire ad ogni richiamo»<sup>40</sup>.

In questo ordine di idee il significato di apertura verso il mondo e la condizione di accoglienza a cui deve disporsi l'anima femminile, significano, per la donna, la scelta di una professione in cui la sua anima possa veramente realizzarsi, in correlazione alla sua naturale vocazione. Detto che il suo obiettivo è quello di essere aperta a tutta l'umanità, l'anima umana non può sottrarsi alla sua vera vocazione che, come si diceva, mira alla realizzazione dell'amore.

Ora, tuttavia, questa condizione e struttura dell'anima femminile non deve far pensare ad una limitazione della donna nei riguardi della scelta di una vita professionale. Infatti, come la stessa vita della filosofa Stein dimostra, anche nell'ambito dell'attività scientifica, nella chiusura di un chiostro, la donna può realizzare gli aspetti fondamentali della sua anima e, quindi, dar corpo alla sua vocazione originaria. Il silenzio del suo io e l'apertura all'altra anima come luogo in cui Dio si rende presente, fanno dell'anima della donna ben educata e rettamente formata secondo la sua natura, l'autrice del soccorso e della possibilità di realizzazione delle altre anime, che inconsapevoli di sé e della propria vocazione cercano al buio una strada che non riescono ad imboccare.

La donna, secondo la sua natura e, come si è più volte ripetuto, con l'aiuto della giusta formazione e di una retta educazione, ha dunque la missione di operare per l'umanità. Sia che si arresti a vivere una vita soltanto in famiglia, sia che invece oltre a questa sua naturale attività aggiunga una vita che si svolge anche all'esterno della famiglia e che ha il senso di una professione scelta per vocazione, la donna ha comunque e sempre una missione da portare a compimento: quella di aiutare le altre anime a trovare il loro personale cammino. Non tutte le donne sono educatrici di professione; eppure in ogni donna vi è questa naturale tendenza che spinge la sua anima ad andare oltre sé e a cercare di comprendere gli altri nelle loro difficoltà e nel loro percorso personale di vita. In questo senso si dice che la donna è per natura "materna". Tuttavia la sua naturale predisposizione e la sua buona volontà accompagnate da una retta educazione che abbia già illuminato all'anima il segno della sua vocazione, non sono sufficienti da sole a rendere la donna fautrice di questa missione.

Una donna, infatti, può divenire tale «solo se alla formazione naturale che agisce dall'interno si aggiunge anche la formazione della grazia»<sup>41</sup>. Solo mediante la grazia che una adeguata educazione è in grado di porre in luce, l'anima della donna può dire di aver incontrato se stessa e di procedere verso la propria realizzazione. Soltanto mediante la grazia, inoltre, l'anima della donna può aprirsi ed accogliere comprendendole fino in fondo le anime altrui. Solo mediante la grazia, infine, la donna è in grado di rendersi unica ed indispensabile.

Per tali ragioni, l'educazione alla grazia deve rappresentare per ogni educatrice il fine e il senso della sua azione. «La finalità del processo educativo, spiega a riguardo Ales Bello, è quella di tendere alla percezione nell'ordine temporale per un'equilibrata vita associata nei diversi settori; tutto ciò è possibile, ma esige una forte capacità di contrastare le tendenze che lo ostacolano e un aiuto straordinario viene proprio dalla grazia che rigenera la natura dando la forza di superare i conflitti»<sup>42</sup>.

Educare un'anima alla grazia significa in questo senso educarla a comprendere se stessa e a rendere possibile la sua piena realizzazione nella vita personale e professionale<sup>43</sup>. Indicare il cammino da intraprendere in relazione al senso che il Creatore ha dato ad ogni singola anima significa rendere possibile un'umanità che conosce il valore del proprio essere e che, nel vivere, è consapevole di realizzare ciò che ad ognuna di esse è più peculiare. Per questa ragione, l'attività di formazione rappresenta il momento più delicato della vita di ogni persona; il periodo più importante della sua vita, perché qui ha l'occasione di avvicinarsi il più possibile alla sua natura e alla realizzazione della sua più intima volontà. Il semplice volere per volere, infatti, non dice nulla del volere dell'anima. Soltanto un attento silenzio, sollecitato da una educatrice che ci sta accanto, può indicarci l'obiettivo del vero volere, della volontà di un'anima sorretta e guidata interiormente dalla grazia.

<sup>1</sup> E. STEIN, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 13, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002. La nuova traduzione italiana uscirà a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, per le edizioni OCD- Città Nuova, Roma.

<sup>2</sup> Questo concetto, formulato da Angela Ales Bello in molti suoi scritti, verrà più volte ripreso e contestualizzato all'interno di questo lavoro.

<sup>3</sup> E. STEIN, *La donna, il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di Ornella M. Nobile Ventura, Città Nuova 1987<sup>2</sup>, p. 49.

<sup>4</sup> Ivi, p. 137.

<sup>5</sup> Ivi, p. 52.

<sup>6</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 181. Stein definisce animo anche «la potenza che conosce l'oggetto nella sua particolarità e nel suo valore specifico e fa assumere una retta posizione di fronte ad esso», E. STEIN, *La donna*, cit., p. 205. Naturalmente qui il tipo di conoscenza di cui si parla non ha il carattere scientifico della conoscenza filosofica. Si tratta di un

riconoscere, di un sentire che è proprio dell'animo che riconosce la cosa nella sua particolarità.

<sup>7</sup> Si potrebbe fare una distinzione ulteriore in Stein tra cuore ed animo. In realtà, molto spesso, ella usa il cuore per definire la sfera dell'amore, gratuito e privo di una direzione volontaria, mentre l'animo rappresenta il luogo in cui si formano le reazioni alle emozioni. L'animo sarebbe così il bacino da cui l'anima trova parte del suo nutrimento.

<sup>8</sup> Ivi, p. 54.

<sup>9</sup> Sintetizza a riguardo Ales Bello: «L'analisi compiuta dall'Autrice si snoda attraverso la ricerca dei caratteri distintivi, che coinvolgono la sfera conoscitiva, quella affettiva e i rapporti intersoggettivi. La donna intuisce il concreto, il vivente e il personale; ha una particolare sensibilità per conoscere l'oggetto nel suo valore specifico; fa propria la vita spirituale altrui e desidera portare alla massima perfezione l'umanità nelle sue espressioni specifiche attraverso un amore pronto a servire; tende ad attuare uno sviluppo armonico di tutte le energie», A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1999, p. 78.

<sup>10</sup> Tuttavia Stein non si occupa solo di chiarire il problema femminile della vocazione, ma anche di far luce su quello dell'essenza umana in generale, che sta a fondamento della vocazione umana (femminile e maschile). Per tali ragioni, poiché l'essenza umana si esprime diversamente nell'uomo e nella donna, secondo Ales Bello occorre parlare di «un'antropologia "duale"», A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a cura di M. D'Ambra, Città Aperta, Troina (EN), 2004, p. 19; p. 61 e sgg.), ossia di un'antropologia che tiene conto delle differenze all'interno di uno stesso genere. D'altra parte Stein ammette: «Sono convinta che la specie *uomo* si articoli in due specie: specie *virile* e specie *muliebre*, e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere se stessa, e che solo l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica» (E. STEIN, *La donna*, cit., p. 204). Per tali ragioni è possibile parlare di un'essenza della donna così come di un'essenza dell'uomo (*ib.*, p. 194).

<sup>11</sup> Ivi, p. 67.

<sup>12</sup> Ivi, p. 68.

<sup>13</sup> Ivi, p. 85.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 89.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> In questo senso sia l'anima maschile come quella femminile hanno lo stesso fine e non c'è subordinazione della donna all'uomo. Sia l'uomo che la donna sul piano educativo vocazionale devono fare riferimento all'insegnamento di Cristo. La donna, così, non è diversa dall'uomo per quel che riguarda il suo essere educata ai veri valori a cui la sua anima è sensibile, perché questi rappresentano il suo senso, la sua verità. Per tali ragioni, osserva Stein, tra le caratteristiche proprie dell'essere femminile «è essenziale lo stare al fianco dell'uomo; non al suo posto, ma neppure un gradino sotto: ciò contraddice alla dignità della persona umana», Ivi, p. 215.

<sup>18</sup> Ivi, p. 98.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 99.

<sup>21</sup> Ivi, p. 101.

<sup>22</sup> Ivi, p. 108.

<sup>23</sup> Ivi, pp.108-109.

<sup>24</sup> Ivi, p. 110.

<sup>25</sup> Ivi, p. 111.

<sup>26</sup> Il tema dell'educazione ha una rilevanza eccezionale. «L'analisi del femminile per la Stein, afferma a tal riguardo Pezzella, non poteva fermarsi alla sola analisi essenziale; la realtà della donna era molto più complessa per cui ella era ben consapevole che un nodo cruciale era il problema educativo, in quanto soltanto un'adeguata formazione avrebbe consentito alle donne di affrontare senza traumi né cedimenti la complessa realtà che si presentava loro», A.M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein, indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003, p. 105.

<sup>27</sup> Ivi, p. 209.

<sup>28</sup> Ivi, p. 124.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ivi, p. 219.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>32</sup> Ivi, p. 125.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ivi, p. 219. Maria è infatti «la prima seguace di Cristo». Seguire il suo esempio e basare la propria vita sull'imitazione della vita di Maria ha un significato fondamentale per tutti i cristiani. In particolare, la "sequela di Maria" per le donne «ha tuttavia un significato specifico: le conduce ad esprimere in modo a loro conforme, in modo femminile, l'immagine di Cristo» Ivi, pp. 219-220.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 223-224.

<sup>36</sup> Ivi, p. 128.

<sup>37</sup> Ivi, p. 130.

<sup>38</sup> Ivi, p. 137.

<sup>39</sup> In questo senso, proprio perché la sua attività può estendersi anche alla sfera pubblica e non solamente privata e familiare, la donna per Stein, come sottolinea Ales Bello, riveste «una funzione fondamentale nello Stato» e svolge, pertanto, «una funzione pubblica», A. ALES BELLO, *Sul femminile*, cit., p. 66.

<sup>40</sup> E. STEIN, *La donna*, cit., p. 137.

<sup>41</sup> Ivi, p. 140.

<sup>42</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, cit., p. 81.

<sup>43</sup> Tuttavia, fa notare Stein, l'educazione alla grazia richiede che vi sia un'apertura da parte delle anime, che sia preliminare: «La grazia, spiega infatti, non può compiere la propria azione nelle anime se esse non le si aprono con tutta libertà», E. STEIN, *La donna*, cit., p. 264.

## FRATERNITÀ' : PROBLEMATICITÀ' DI UN CONCETTO NEL MONDO CONTEMPORANEO di Dolores Merico

### 1. Un passo indietro per segnare un percorso

La fraternità, come ideale, nasce in un contesto religioso quale comunanza verso la propria condizione di mortali, creature di un unico creatore e tutti partecipi di un destino<sup>1</sup>.

All'origine religiosa, si aggiunge poi la necessità di trasformare questo essere fratelli per sorte in essere fratelli anche per scelta, per vocazione: ne sono un esempio gli ordini di frati, le confraternite, che in qualche modo simboleggiavano, nella tradizione cristiana, cattolica, nonché musulmana, proprio questo vincolo ulteriore tra credenti che non hanno in comune solo la sorte, ma sono vincolati da un patto di amore reciproco, di solidarietà reciproca.

Quando si parla di fratellanza ci si può anche riferire al legame di sangue che così prescinde da una dimensione religiosa o anche ad una dimensione di solidarietà in cui non necessariamente entra in campo la religione.

La storia degli ultimi duecento anni dimostra come siano nate delle fratellanze in ambiti diversi, per esempio penso a quelle su base operaia, su base patriottica o su base massonica, che sono tipi di fratellanza che nulla hanno a che vedere con uno spirito religioso nel senso tradizionale.

Persino i saluti fraterni che si scambiavano i movimenti operai, i compagni di lotta, erano animati da questo desiderio di afflato religioso, di partecipazione ad una battaglia che comunque era animata da una forma di redenzione in terra.

Ecco allora che si è attuato il trasferimento di alcuni principi religiosi<sup>2</sup> all'interno della dimensione storica e di quella politica.

La fraternità ovvero *fraternité*, insieme a *liberté* ed *égalité* sono notoriamente valori per i quali si è combattuto strenuamente durante la Rivoluzione Francese, momento storico in cui in particolare si esplicita la valenza politica della *fraternité*, che vuol essere lo specchio di una società di cittadini, di uomini liberi ed uguali, non più organizzata gerarchicamente.

Corre però l'obbligo di sottolineare quanto la concezione di *fraternité* propria del periodo rivoluzionario francese sia "esclusiva" nel senso che gli uomini della Rivoluzione si considerano l'un l'altro come fratelli, ma questo avviene solo nell'ambito del proprio gruppo, discriminando tutti gli altri ed arrivando, come nel caso dei giacobini, a servirsi della ghigliottina per abbattere gli ostacoli sulla via della libertà e del riconoscimento

dell'eguaglianza universale, sicchè la *fraternité* prenderà la strada del Terrore<sup>3</sup>.

Subito dopo la fine della rivoluzione, tutto ciò che stava in mezzo fra individuo e Stato -i cosiddetti corpi intermedi- viene decretato fuori legge, sancendo in questo modo la cancellazione di fatto della parola fraternità, sicchè l'individuo opera nella sfera del privato e lo Stato si occupa invece della sfera del pubblico.

Con la legge di Le Chapelier del 1791 infatti, il governo rivoluzionario sanciva l'illegalità di ogni «corporazione», cioè di ogni legame inscritto nella comunità e non liberamente costruito dall'individuo, stabilendo così che tra lo Stato e il cittadino non devono più avere spazio «corpi intermedi» della società -dall' associazionismo a tutte le altre espressioni della società civile organizzata- .

Ecco come Le Chapelier riassumeva il senso del famoso decreto del 14 giugno 1791 sulla soppressione delle «maitrisés et jurandes»:

Il n'y a plus de corporations dans l'Etat; il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation.

Tra l'individuo e la nazione l'unico legame che restava in piedi era un ideale vincolo di *fraternité* quale cemento di un ancora altrettanto ideale Stato-nazione.

In tal modo la Francia, a differenza della più graduale vicenda inglese, combina nel 1789 le due tappe fondamentali del liberalismo e della democrazia, ovvero la critica dei privilegi e il rigetto dei «corpi intermedi», visti tutti come residui feudali.

Ne risulta che la principale caratteristica dello Stato francese dopo il 1789 non si rintraccia tanto negli aspetti economici -l'interventismo- o politici -le forme della sovranità-, quanto piuttosto nel compito che lo Stato si assegna, ovvero quello di «produrre la nazione», colmare il vuoto provocato dal crollo delle strutture corporative e trovare un sostituto all'antica concordia del corpo politico tradizionale<sup>4</sup>.

Lo Stato di diritto che i francesi dell'epoca rivoluzionaria intendono instaurare é essenzialmente uno Stato *protettore*: dei diritti, delle proprietà ed anche degli individui.

Alcuni elementi di solidarismo delle vecchie istituzioni corporative si ritroveranno nelle società di mutuo soccorso: lo spirito di fratellanza tenderà a orientarsi sempre più verso la *classe* e oltre il mestiere, escludendo la partecipazione e il controllo di coloro che non sono direttamente coinvolti nel lavoro produttivo, sicché crescerà nel

movimento operaio la tendenza a utilizzare le forme della sociabilità di antico regime per contenuti di tipo quasi sindacale.

Le società di soccorso operaie invece crescono, e «in un qualche momento tra il 1848 e i due decenni successivi la pseudofraternità universale si eclissa definitivamente di fronte alla solidarietà operaia»<sup>5</sup>

È in questo clima, nella Francia della Restaurazione, nella visione di Lamartine e di Louis Blanc, che il concetto di fraternità emerge per la prima volta, a confronto dell'interpretazione laica e conflittuale della rivoluzione francese di Michelet, come una categoria singolarmente contigua alla *fratellanza* cristiana.

L'Ottocento si è impossessato dell'ideale della libertà, ma ha cercato di attuarlo isolandolo, di fatto, da quelli di eguaglianza e fraternità.

Il passaggio o meglio la sostituzione del concetto di fratellanza con quello di solidarietà, ancor più controverso, è datato tra gli anni 30 e 50 dell'Ottocento ed ha come culla la Francia di Pierre Leroux, che allievo di Saint Simon, integrava il concetto cristiano di misericordia cui imputava aspetti di dovere, condiscendenza, unilateralità con l'elemento della "reciprocità".

Oggetto di studio, nel corso dell'Ottocento, dell'allora nuova scienza della sociologia, la solidarietà sembrava rappresentare quel connettivo che trascendeva ma allo stesso conservava la dimensione dello spirito comunitario, un legame sociale che fondava l'integrazione della società nel suo complesso, un fenomeno morale difficilmente definibile o misurabile, ma conoscibile solo attraverso lo studio dei suoi effetti sociali, le sue forme particolari domestiche, professionali, nazionali.

Il vincolo che deve legare gli appartenenti alla classe dei lavoratori, a partire dalla I Internazionale, viene ridefinito come *solidarietà*, intendendo con questo termine un rapporto *nella* classe.

Il significato che Marx attribuisce alla solidarietà è distante rispetto a quello di fraternità, coi suoi portati di universalismo: la solidarietà esprime in modo più adeguato della fraternità l'atteggiamento combattivo e strutturabile in organizzazioni sulle quali i proletari possono contare, fino a quando, all'interno di alcuni gruppi del movimento operaio si opera uno slittamento da un concetto di uguaglianza politica a un concetto di emancipazione sociale.

Intrecciandosi con l'eguaglianza, la solidarietà ha ampia diffusione nell'ambiente del movimento operaio del 1860 diventando norma di appartenenza e criterio di orientamento per l'azione collettiva per una riforma della società in senso egualitario.

Verso la fine dell'Ottocento l'idea di solidarietà diventa la base di programmi politici e riforme sociali, mentre nasce in Francia con Leon

Bourgeois e con Charles Gide, il "solidarismo" come via intermedia tra l'individualismo ed il socialismo.

Proprio con la rivoluzione industriale il dibattito sulla solidarietà conosce una nuova fase, con il prodursi di condizioni sociali che alimentano in vasti gruppi di popolazione la percezione dell'oppressione, la domanda di diritti comuni, la possibilità di mobilitazioni conflittuali; invece, intersecando il concetto di altruismo porta alla partecipazione alle sofferenze altrui e comportamenti operativi volti ad alleviarle.

Anche dalla parte del movimento operaio, ovunque, negli stessi anni, il principio della solidarietà agisce come principio di classe con percorsi strettamente intrecciati allo sviluppo industriale, al mercato del lavoro e ai suoi cicli, prima e dopo la crisi del 1907.

Il Novecento, attraverso il socialismo reale ha fatto proprio il concetto di eguaglianza, ancora una volta senza effettivi riferimenti agli altri due ideali di libertà e fraternità.

Eppure, alla vigilia della prima guerra mondiale alla solidarietà di classe si sostituisce fragorosamente la "solidarietà nazionale" –nazionalismo-, su cui i regimi totalitari costruiranno fra le due guerre la legittimazione di una più integrale regolazione sociale.

Ancora per questa via il termine verrà assumendo, nel corso del Novecento, accezioni sempre più distanti dalle formulazioni «razionali» di fine secolo e, in molti casi, al limite del *fondamentalismo*.

Dalle solidarietà primarie delle società pre-moderne in cui famiglia, sistemi di vicinato e comunità locali erano le principali risorse di solidarietà, con la modernità si è sviluppata una rete di protezione sociale istituzionalizzata: la solidarietà è diventata impersonale, egualitaria, obbligatoria e lo stesso aiuto è diventato diritto.

La solidarietà diventa dunque istituzione, articolando maggiormente i rapporti sociali, inoltre le iniziative solidaristiche hanno una natura associativa che le colloca in uno spazio intermedio tra la dimensione della comunità della quale si conserva il senso di appartenenza, la rilevanza delle relazioni faccia a faccia, l'impegno diretto, e quella della società di cui riflettono il carattere personale dell'adesione, la volontarietà dell'impegno e la democraticità della formazione delle decisioni e dell'attribuzione delle cariche.

In Gran Bretagna la solidarietà operaia fonda la legittimazione del *welfare state*, mentre in paesi come la Francia o la Germania, «la rete di protezione assicurativa si è progressivamente estesa ad una quota sempre più ampia della popolazione, ma la solidarietà pubblica è rimasta frammentata secondo demarcazioni occupazionali», delineando un modello di *welfare state* di tipo, appunto, *occupazionale*<sup>6</sup>.

Oggi, nel nostro paese, il termine solidarietà torna sulla scena politica in maniera del tutto nuova: come voce polemica nei confronti dell'internazionalismo comunista che l'aveva così a lungo sequestrato, come manifestazione di aggregazioni «trasversali», come espressione di *volontariato* laico o cattolico.

La fraternità non s'impone per legge, non può dar luogo a "rivoluzioni", semmai alimenta "rivolte ideali". Ed è un valore morale, anzi, riflettendo fino in fondo su di esso, ne scorgiamo anche la matrice religiosa che supera il dovere morale, e richiede uno slancio interiore, una gratuità.

## 2. *Alla ricerca dei valori in una società globalizzata*

Viviamo in una società globalizzata nella quale da tempo i centri gravitazionali che controllano l'accumulazione si sono spostati fuori dalle frontiere dei singoli stati -basti pensare alle istituzioni di Bretton Woods, al FMI e alla BM-, dando vita a processi quali l'allargamento del commercio interstatale dei prodotti industriali, la moltiplicazione delle imprese transnazionali con catene mondiali di produzione, l'accelerazione dei movimenti di capitale su rete elettronica che collega i mercati finanziari, una circolazione finanziaria autonoma e sempre più svincolata dall'economia reale<sup>7</sup>.

E' ormai noto come una parte considerevole della produzione industriale ed agricola dei paesi capitalistici avanzati venga attualmente scambiata sul mercato mondiale, e ciò soprattutto per il fatto che i singoli sistemi produttivi nazionali sono entrati a far parte di un sistema produttivo globale integrato: si pensi che la stessa unione monetaria è stata definita come "creazione di mercato da parte dei governi"<sup>8</sup>.

Facendo un passo indietro, non possiamo esimerci dal ricordare che proprio con lo stato nazione, nel quale la sovranità statale da principesca si era convertita in popolare, si è avuto il riconoscimento di diritti civili liberali e politici che hanno garantito e garantiscono accanto all'autonomia privata anche quella politica in misura uguale per ciascuno; da questo popolo, inizialmente definito solo in forma di governo, è nata anche una nazione di cittadini politicamente e culturalmente consapevoli, in cui la coscienza di appartenere ad uno stesso popolo -con comunanza etnica, linguistica e storica- ha avuto il potere di far sembrare tutti i cittadini mutualmente responsabili<sup>9</sup>.

Dunque mentre fino alla metà del secolo scorso, la globalizzazione ha operato in uno scenario che era internazionale e non ancora globale e dunque era ancora lo stato nazionale a fissare i confini tra le economie interne e le relazioni commerciali esterne e dunque a modellare la struttura del sistema internazionale, la globalizzazione sembra aver portato al logorio

pressoché totale dell'efficienza della gestione economica controllata dallo stato nazionale stesso<sup>10</sup>.

Sarebbe però impreciso guardare alla globalizzazione come se riguardasse esclusivamente i grandi sistemi, come l'ordine finanziario globale in quanto, oltre ad esercitare al sua influenza sull'aggravarsi delle disuguaglianze, essa è anche un "fenomeno interno" che influisce sugli aspetti intimi e personali della vita.

Ne è esempio la riduzione dell'influenza della tradizione e dei costumi sulla percezione del sé, che è alla base dell'identità, che non è mai un dato di fatto, ma il risultato di un atto o almeno di una relazione, -sostenuta soprattutto dalla stabilità delle posizioni sociali-: a mutare è il modo in cui pensiamo noi stessi e, di conseguenza, quello in cui formiamo legami e connessioni con gli altri<sup>11</sup>.

In questo senso è validissima l'analisi del sociologo Richard Sennet riguardo alle conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale: si parla di "capitalismo flessibile" in quanto flessibilità, mobilità, perenne innovazione, sono i fattori centrali del cambiamento nello scenario lavorativo senza però che siano scomparse le forme di potere e controllo né le disuguaglianze di opportunità.

Questo purtroppo genera senso di fallimento per l'incapacità di rispondere adeguatamente alle nuove sfide, mina alle radici la percezione di continuità dell'esistenza e della tradizione, erode l'integrità dell'io, corrodendo il carattere, i cui tratti di stabilità, durata e permanenza sono in contrasto con la dinamicità, frammentarietà e mutevolezza del capitalismo flessibile<sup>12</sup>.

Se da una parte è vero che gli individui stanno diventando sempre più collegati, basti pensare alla diffusione del fenomeno Internet che consente di entrare in contatto diretto con gli avvenimenti globali e con le loro conseguenze locali, per cui la coscienza comparativa<sup>13</sup> delle culture finisce col divenire il modo quotidiano di pensare delle persone e si è influenzati reciprocamente da avvenimenti che si verificano anche a migliaia di chilometri di distanza, dall'altra si corre sempre più il rischio di una spersonalizzazione dei rapporti sociali.

Non solo: se è vero che la globalizzazione apre l'esistenza degli individui alla cultura, al flusso delle idee e della conoscenza questo flusso di cultura risulta sbilanciato verso i Paesi più ricchi i quali si ritrovano ad influenzare pesantemente stili di vita ed abitudini dei Paesi più poveri.

"Il pianeta è saturo" è una affermazione che riguarda la sociologia e le scienze politiche e si riferisce non allo stato della Terra, ma ai modi e mezzi adottati dai suoi abitanti per vivere: Zigmund Bauman parla di "vite di scarto", di esseri umani scartati -in esubero, eccedenti, coloro cui non si

poteva o voleva dare il riconoscimento o il permesso di restare- come di un risultato inevitabile della modernizzazione, effetto collaterale della "costruzione di ordine"-ogni forma di ordine scarta alcune parti della popolazione esistente come fuori posto- e conseguenza anche del "progresso economico" che procede svalutando i vecchi modi di procurarsi da vivere che in passato erano efficaci.

Se per gran parte della storia moderna, regioni immense del pianeta, quelle cosiddette "arretrate" o "sottosviluppate" sono rimaste immuni dalle pressioni della modernizzazione, ora con la globalizzazione, ne sono inevitabilmente interessate, e non sono più disponibili soluzioni globali ai problemi prodotti localmente, ma ci si trova di fronte all'esigenza di cercare soluzioni locali a problemi prodotti globalmente.

A produrre "esseri umani di scarto" è anche la globalizzazione: la diffusione globale della forma di vita moderna ha messo in moto crescenti quantità di esseri umani privati dei loro modi e mezzi, finora sufficienti, di sopravvivenza nel senso sia biologico che socio-culturale della parola.

I processi di globalizzazione, di natura non regolamentata e politicamente incontrollata, ha generato condizioni da "terra di frontiera" di nuovo tipo nello spazio dei flussi planetario: dal momento che l'equilibrio precario degli assetti da terra di frontiera poggia sulla "vulnerabilità reciprocamente garantita" e da qui scaturiscono i timori per la sicurezza, per l'incolumità fisica, che distolgono le preoccupazioni dell'opinione pubblica dalle radici economiche e sociali dei problemi.

In definitiva, i problemi dei "rifiuti umani" e del loro smaltimento gravano sulla nostra cultura liquido-moderna ed impregnano tutti i settori della vita sociale, tendono a dominare le strategie di vita ed a condizionare le più importanti attività della vita, stimolandole a generare i loro rifiuti, ossia rapporti umani nati morti, inidonei, invalidi, o non in grado di vivere<sup>14</sup>.

Insicurezza culturale dunque, ma anche insicurezza personale, ambientale e soprattutto politica<sup>15</sup>.

*Risikogesellschaft* ovvero società del rischio è la caratterizzazione che il sociologo Ulrich Beck conferisce alla società contemporanea, una società nella quale la "logica di produzione dei rischi" a suo avviso, è diventata dominante rispetto a quella di produzione della società industriale<sup>16</sup>.

E' importante sottolineare che dai rischi possono scaturire minacce di tipo globale in ogni senso: dal momento che i rischi sono ibridi prodotti dall'uomo -che includono e combinano politica, etica, tecnologia, mass-media, definizioni e percezioni culturali-, se da principio potrebbero essere legittimati come "effetti collaterali latenti", nell'ambito di una società divenuta "riflessiva" -proprio in quanto è in grado di percepire sé stessa come società del rischio-, con la critica dell'opinione pubblica e con l'analisi scientifica

emergerebbero dalla latenza, assumendo un nuovo significato per i conflitti sociali e politici<sup>17</sup>.

Nello specifico i rischi e le percezioni del rischio sono conseguenze non volute della logica di controllo che domina la società: essi non equivalgono alla distruzione ma ad un preannunciare che fa sì che si tenga sempre conto che c'è qualcosa che non è accaduto ma che potrà accadere in futuro: il concetto di rischio si riferisce ad una peculiare sintesi di conoscenza ed inconsapevolezza, per cui si suggerisce solo cosa non si dovrebbe fare e non cosa si dovrebbe fare.

Le affermazioni di rischio, per natura, possono essere decifrate solo in un rapporto interdisciplinare, poiché presuppongono in egual misura, comprensione del *know how* tecnologico e dimestichezza con le percezioni e le norme culturali.

I nuovi tipi di rischio infine sono locali e globali e vi è un distanziamento spazio-temporale dei pericoli delle scelte tra rischi locali e globali.

Tutto ciò ci rende inquieti perché se per un verso ci sentiamo responsabili di tutto, per l'altro l'eccessiva responsabilizzazione finisce per produrre l'effetto opposto di paralisi e indifferenza.

Ad un primo sguardo complessivo, sembrerebbe che parallelamente allo sviluppo delle attività umane non vi sia stato un analogo sviluppo dell'uomo, della sua progettualità, dei suoi valori: se è vero che oggi notiamo una maggiore sensibilità verso i temi della solidarietà e del volontariato<sup>18</sup>, è anche vero che al contempo si assiste a tanti comportamenti di indifferenza quotidiana nei confronti dell'altro, chiunque esso sia, che dimostrano chiaramente la perdita di valori essenziali.

Oggi dalla prospettiva filosofica, sociologica e non solo, si sente spesso parlare di "crisi dei valori", o meglio è lo stesso concetto di valore ad essere in crisi e, con questo, la capacità di stabilirne l'autenticità, di avere la forza della coerenza all'adesione, e il coraggio per difenderne la validità<sup>19</sup>.

Ogni cultura, di fatto, assume alcuni valori che vengono a costituire il *background* comune delle varie sue espressioni e attorno a cui gravitano e si coagulano soluzioni e istituzioni.

Occorre, recuperare anzitutto la fiducia nella capacità dell'individuazione dei valori e nel fatto che possano essere accolti dagli altri, consapevoli del fatto che ad ogni proposta di valori si contrappone spesso non una proposta, ma una realtà consolidata di disvalore: alla generosità si contrappone l'egoismo, alla carità la violenza, alla pace l'aggressività, ecc...

A ciò va aggiunto che la definizione di *valore* non è univoca in quanto presuppone sempre un modello di uomo cui fa riferimento, il che conferisce al valore stesso il carattere della relatività.

L'idea di progresso mette in gioco la possibilità di una maturazione integrale e compiuta dell'uomo in quanto tale, la possibilità di una accumulazione di acquisizioni e di conoscenze, ed anche le condizioni stesse che rendono possibile questa maturazione globale.

Per acquistare davvero concretezza, l'originaria sensatezza del vivere e del comprendere per chi ha sensibilità religiosa non può essere in alcun modo disgiunta da quel senso di appartenenza e di partecipazione che scaturisce nel presente e che, tuttavia evoca una dimensione eccedente e misteriosa che è, di fatto, ulteriore e altra rispetto alla determinatezza della nostra esperienza quotidiana.

Ed ecco che la *fraternità* è l'autentico e inalienabile fondamento etico e affettivo di un sentire condiviso e universale, riguarda non solo la singola esperienza individuale, la tensione morale e conoscitiva che appartiene all'individuo, ma la totalità dell'esistere, l'esistenza come tale.

È più facile indicare gesti o comportamenti che esprimano la presenza del sentimento di fraternità nelle persone che tentarne una definizione concettuale.

A volte, a parità di gesti, corrisponde diversità di sentimenti, a volte, ancora, i sentimenti sembrano uguali, ma le radici dei sentimenti stessi sono sostanzialmente diverse.

E' per questo che può essere relativamente facile togliere alla fraternità la sua specifica identità facendone sfumare significati e contenuti nell'area della filantropia o della solidarietà che comunque hanno spazi e possibili manifestazioni comuni.

### 3. Quale fraternità è possibile oggi?

La globalizzazione mette a confronto società, razze, religioni, tradizioni e culture distanti<sup>20</sup>: nelle società odierne pluralistiche e multirazziali, crescono continuamente le differenze tra forme di vita culturali, gruppi etnici<sup>21</sup>, confessioni religiose ed immagini del mondo, il che porta all'insorgere di conflitti diversi dal modello del conflitto distributivo istituzionalizzato proprio dello stato sociale relativo agli ambiti della riproduzione materiale.

Per fare solo un esempio la fraternità cristiana ha una vocazione universale, per cui il cristiano, a differenza dell'islamico, non considera fratello solo l'altro cristiano, ma ogni uomo che vive sulla terra, in questo risiede la sua forza universale. Il Cristianesimo è un tentativo di vedere la fratellanza attraverso un principio di apertura universale, salvo poi, nella storia e nella prassi del Cristianesimo, vedere alcune pagine in cui, attraverso le Crociate, attraverso idee di conquista, l'idea del primato della cristianità sulle altre civiltà ha avuto a volte effetti sanguinosi e devastanti.

L'islamismo invece segna la differenza tra i fratelli nell'Islam e coloro che non sono fratelli o che addirittura vengono concepiti come infedeli e come tali vengono combattuti.<sup>22</sup>

I processi sociali in corso dunque, hanno come sostrato una serie sempre maggiore di contatti e scambi che producono inevitabilmente cambiamenti e trasformazioni: si parla di *métissage* ovvero di processo di mescolanza, di "ibridazione culturale", che è un fenomeno sempre esistito in tutte le società, in tutte le culture che talvolta sono proprio il prodotto di un amalgama ibrido che è riuscito a tenere insieme ciò che sembrava essere incompatibile<sup>23</sup>.

In questo senso l'identità è sempre un costrutto culturale, un processo aperto allo scontro, alla contaminazione, allo scambio, che germoglia, secondo Zygmund Bauman, "sulle tombe della comunità", ovvero l'identità viene tirata in ballo quando la comunità crolla, ragion per cui invece di parlare di identità come di qualcosa di ereditato o acquisito, sarebbe più adeguato parlare oggi di "identificazione", cioè di un'attività infinita, sempre aperta, cui tutti ci dedichiamo<sup>24</sup>.

Ricerca di comunità, scomparsa della vecchia arte di costruire e mantenere i legami sociali, apatia politica portano incertezza e senso del rischio, che benché riconducibili a fattori strutturali, vengono vissuti come tratti di esperienza individuale.

Lo stesso concetto di comunità peraltro è stato investito da mutamenti non secondari grazie ad Internet, al punto che si è sentita l'esigenza di coniare termini come "villaggio globale" e "comunità virtuale", poiché la metafora del cyberspazio in quanto luogo ha portato a considerare le reti come luoghi di incontro. Anche senza entrare nel merito dell'analisi delle caratteristiche di tali "nuovi" tipi di comunità, è innegabile che Internet amplifichi e moltiplichi i contesti di interazione e partecipazione.

Da più parti si è invocata, infatti, la costituzione di gruppi di individui in rete, quasi vere e proprie "comunità", come esempio di fattore socializzante della comunicazione mediata dal computer.

Internet e il Web sembrano avere naturalmente insito il concetto di globalizzazione, trattandosi di mezzi di comunicazione che non tengono alcun conto di barriere.

Anche le ipotesi sociologiche relative alla comunicazione mediata dal computer hanno subito profonde revisioni nel corso di questi ultimi anni e che situazioni di intrinseca povertà, dal punto di vista sociale, di tale prassi comunicativa - deindividuaione, mancanza di riferimenti al contesto sociale, povertà di regole comunemente accettate in grado di garantire l'evoluzione della comunicazione-, hanno lasciato il campo a concezioni che intravedono nella comunicazione mediante computer caratteristiche che la spingono a

caricarsi di contenuti sociali, tanto da essere molto meglio descritta dal termine iperpersonale –*hyperpersonal*-<sup>25</sup>.

Parte del disagio contemporaneo è legato per Sennet all'impoverimento della vita pubblica acuito da una visione intimista della società in cui tutti i fenomeni sociali vengono trasformati in problemi personali. Con la contemporaneità sarebbe venuto meno quel delicato equilibrio -presente agli albori dell'epoca laica e capitalista- per cui pubblico e privato erano distinti, se pur non contrapposti, consentendo di investire passioni differenti in luoghi differenti: ecco che la tendenza è stata sempre più quella di attribuire un senso personale alle condizioni oggettive della società.

Per questa ragione Sennet vede la dimensione pubblica minata alle sue fondamenta ovvero l'individuo sarebbe assorbito dal suo Io e prigioniero di desideri indeterminati ed incapace di associarsi con altri per perseguire degli interessi comuni<sup>26</sup>.

Questa progressiva individualizzazione della società contemporanea da cui derivano sentimenti talvolta anche di paura, potrebbe essere arginata procedendo ad una decolonizzazione della sfera pubblica dagli interessi privati che hanno come obiettivo il consumo e non la produzione di legami sociali, ossia ogni giorno le persone dovrebbero incontrarsi per continuare lo sforzo congiunto di traduzione tra i linguaggi degli interessi privati e del bene pubblico.

Una delle conseguenze involontarie del capitalismo contemporaneo è quella di aver creato un desiderio di comunità animato dalle incertezze.

L'uso del "noi" sembra essere diventato un atto di autoprotezione, di protezione da uno stato di confusione e di disorientamento, e si esprime in termini spesso difensivi, sottoforma di rifiuto nei confronti degli altri -immigrati o estranei in generale-.

Dunque, la mancanza d'attenzione per un valore ed una dimensione fondamentale quale quella della fraternità ha fatto e sta facendo esplodere nelle nostre società conflitti identitari, conseguenza diretta dello scontro delle civiltà<sup>27</sup>.

Un importante epicentro di questi scontri a noi prossimi è certamente il Mediterraneo, su cui si affacciano l'Europa, i paesi del Magreb arabo e berbero, il Medio Oriente, la Turchia, i Balcani, un Mediterraneo del quale si potrebbe e si dovrebbe valorizzare la cultura delle molte civiltà, delle molte lingue, del mare tra le terre. Recuperare la dimensione euromediterranea e proporla come alternativa strategica rispetto all'immagine di un'Europa come sentinella dell'impero atlantico, potrebbe essere per Danilo Zolo un'opportunità, facendo in modo che il Mediterraneo rappresenti uno spazio di mediazione e di neutralizzazione degli opposti fondamentalismi, un luogo

di incontro e di dialogo in questa opposizione tra il nord-ovest ed il sud-est del mondo<sup>28</sup>.

Il problema è che oggi, nelle nostre società avanzate, è emersa questa nuova categoria di conflitti, ovvero quelli identitari, che non possono essere risolti, secondo l'economista Stefano Zamagni, con gli strumenti con cui si è affrontato il conflitto d'interesse.

Infatti, mentre il conflitto d'interesse è declinato sull'asse dell'avere e riguarda le possibilità ed i vincoli di realizzare l'equità negli scambi e nella distribuzione delle risorse, il conflitto di identità è declinato sull'asse dell'essere, tra chi è e chi non è, tra chi è riconosciuto e chi no, per cui l'oggetto del conflitto è il soggetto o l' "altro", dunque, data la loro eterogeneità, per fronteggiarli sono necessari strumenti diversi<sup>29</sup>.

Il conflitto identitario fa aggio sul conflitto d'interesse e per questo abbiamo bisogno che venga declinato nella pratica il principio di fraternità: secondo Stefano Zamagni non ci basta una società solidale o quantomeno non è sufficiente.

La solidarietà, infatti, è il principio che tende a rendere uguali i diversi, cioè a mettere i diversi nelle condizioni di essere uguali rispetto a una qualche dimensione o a una qualche caratterizzazione -è questo il significato del concetto d'equità-.

La fraternità, invece, è il principio che consente ad individui uguali quanto a possibilità di scelta di essere diversi, affermando la loro specifica individualità.

La solidarietà può benissimo essere anonima, passa attraverso meccanismi impersonali, si può essere solidali con persone mai viste, mentre la fraternità non può essere anonima, in quanto in essa si dà in una maniera personale, rimanda ad un rapporto personale, unisce, implica un rapporto di reciprocità.

Nella fraternità la relazione è bidirezionale: dal soggetto A al soggetto B che è nel bisogno, ma il rapporto è tale per cui anche B deve reciprocare, per cui la reciprocità può essere vista come una serie di trasferimenti bidirezionali, indipendenti tra loro e al tempo stesso interconnessi. Inoltre a ciò si aggiunge anche il carattere della *transitività*<sup>30</sup> ossia l'atteggiamento reciprocante può anche essere rivolto verso un terzo soggetto e non necessariamente verso colui che ha scatenato la reazione di reciprocità.

Il problema è che oggi le nostre società non prestano adeguata attenzione alla dimensione identitaria perché la solidarietà è servita, in qualche modo, ad appiattire e ad omologare le identità, a renderle più o meno tutte uguali.

Il denominatore comune in molti sociologi contemporanei, da Beck, a Bauman, da Sennet a Touraine per citarne solo alcuni, è la descrizione di

una dissoluzione dell'ordine sociale e di una disaffiliazione frutto anche dell'inasprimento delle disuguaglianze, in cui si verifica la rottura delle comunità tradizionali e prevale una sorta di universalità dell'individualismo.

Se la tensione verso l'altro sembra comparire limitatamente al verificarsi di qualche evento drammatico che entra nelle case di tutti attraverso i mass-media, scompare poco dopo, e chi viveva in solitudine si ritrova nuovamente solo.

Tra l'individualismo radicale e le intolleranti rivendicazioni di appartenenza non sembra sopravvivere alcuno spazio significativo per un agire dotato di senso, volto all'ampliamento di spazi per relazioni intersoggettive buone ed alla costruzione dal basso di circuiti di integrazione sociale, per cui le società occidentali sarebbero strette in una morsa tra *Jiad* e *McWorld*<sup>31</sup>.

#### 4. *Bisogno di fraternità.*

Il bisogno di fraternità è in forte crescita nella società contemporanea, a fronte dello sconcerto prodotto dai processi di globalizzazione, della crisi dello Stato sociale, del prevalere della logica del mercato, di società sempre più abitate da stranieri.

Lo dimostrano anche quelle persone che in tutto il pianeta si preoccupano per lo stato del mondo e si battono appassionatamente a favore di un migliore trattamento per gli svantaggiati: Amartya Sen sottolinea come i partecipanti alle manifestazioni "antiglobalizzazione" vengano da tutte le parti del mondo per protestare contro l'iniquità o l'ingiustizia che affligge la popolazione mondiale:

Perché le donne e gli uomini di una parte del mondo si preoccuperebbero del fatto che la gente in altre parti del mondo possa subire un trattamento ingiusto, se non esistesse un sentimento di appartenenza globale e a nessuno importasse nulla dell'ingiustizia globale?

e continua:

Il senso di identità allargato che sta alla base di questi impegni oltrepassa di gran lunga i confini di nazionalità, cultura, comunità o religione. La natura straordinariamente inclusiva dell'idea di appartenenza, che spinge così tante persone a battersi contro l'ingiustizia, che secondo loro divide la popolazione mondiale, è qualcosa di evidente<sup>32</sup>.

Ma quale *fraternità* è possibile pensare oggi all'interno delle società evolute dell'Occidente nelle quali quotidianamente sorgono conflitti<sup>33</sup> relativi alla riproduzione culturale, all'integrazione sociale e alla socializzazione?

Vero è che una società multiculturale non può non ammettere un'ampia gamma di dissensi morali rispettabili, il che ci dà la possibilità di difendere le nostre idee davanti a persone moralmente serie dalle quali dissentiamo e di imparare così dalle nostre differenze<sup>34</sup>.

L'universalismo democratico impara ad abbracciare al proprio interno il pluralismo subpolitico e culturale delle forme di vita, ad equiparare giuridicamente identità etniche diverse.

Mentre si rafforza il perpetuarsi di gruppi culturali diversi in un'unica società politica, il multiculturalismo ha anche bisogno che esista una cultura comune. I membri di tutti i gruppi culturali dovranno acquisire linguaggio politico e convenzioni di condotta comuni per poter partecipare effettivamente, in un'arena politica condivisa, alla competizione per le risorse ed alla protezione degli interessi individuali e di gruppo<sup>35</sup>.

Il filosofo e sociologo tedesco Jürgen Habermas sostiene che occorre sviluppare nuove forme di autogoverno democratico della società: il fondamentalismo dei diritti umani può essere scongiurato solo trasformando cosmopoliticamente lo stato di natura ancora vigente tra gli stati in una situazione di legalità.

Il passaggio dalle cosiddette relazioni internazionali ad una vera politica mondiale interna non è realisticamente pretendibile dai governi nazionali prima che si sia verificata una "trasformazione delle coscienze": occorre infatti che si formi una coscienza civica a livello mondiale, che ci costringe ad essere solidali –o fraterni?– sul piano cosmopolitico.

Habermas ritiene che i processi di globalizzazione siano addirittura una *sfida* lanciata alla democrazia: recuperare come irrinunciabile l'ininterrotto progetto della modernità significa svolgere una metafisica del post-moderno, ossia denunciare quella rinuncia alla democrazia che deriva dalla soggezione al disumano<sup>36</sup>.

A suo avviso, il processo di apprendimento che potrebbe condurci ad una "solidarietà civica allargata alle dimensioni europee" si colloca sulla linea di esperienze che sono specificamente nostre.

Infatti, a partire dalla fine del Medioevo, la storia europea è stata caratterizzata da scissioni, squilibri e tensioni: basti pensare alla rivalità tra poteri ecclesiastici, al frazionamento regionale del potere politico, alla competizione delle grandi potenze, per citarne alcuni.

Questi conflitti hanno rappresentato uno sprone verso il decentramento delle prospettive particolari, una spinta verso la riflessione e la presa di distanza nei confronti di atteggiamenti pregiudiziali, insomma una motivazione a superare il particolarismo attraverso forme tolleranti di convivenza ed una istituzionalizzazione degli antagonismi.

L'aver sperimentato con successo queste forme di apprendimento collettivo è ciò che ha plasmato l'autocomprensione normativa della modernità europea: un universalismo egualitario che potrebbe rendere più facile la transizione ai più esigenti "rapporti di riconoscimento" propri di una democrazia post-nazionale<sup>37</sup>.

Secondo Habermas non c'è da essere disfattisti

Se ammettiamo che questa forma artificiale di "solidarietà tra estranei" è nata da una spinta astrattiva che ha già trasformato, nel passato, la coscienza locale e dinastica di una coscienza nazionale e democratica, allora possiamo anche chiederci perché mai questo processo di apprendimento non dovrebbe poter superare i confini della nazione<sup>38</sup>.

Privilegiando le norme astratte di una giusta convivenza democratica rispetto ai valori concreti delle identità storiche particolari, Habermas ha ricostruito sul piano sistematico la subordinazione normativa dell'*ethnos*, ovvero della cittadinanza culturale e particolaristica, al *demos* -cittadinanza giuridica e universalistica-, del pluralismo etico all'universalismo giuridico-morale, della cultura di maggioranza ai principi costituzionali, laddove letture etniche e prepolitiche del concetto di cittadinanza invece, possono per esempio, riattizzare le guerre di religione.

La politica interna mondiale non ha identità etica comune e non può legittimare una procedura statalmente centralizzata e gerarchizzata a livello globale: essa resta sempre una prospettiva decentrata che si organizza come interazione a più livelli di "politiche locali", nazionali e sovranazionali.

In questo senso, la democrazia internazionale si presenta come una rete, come una prospettiva di fiducia, collaborazione e anticipazione normativa, che chiede di essere istituzionalizzata giuridicamente: essa poggia su una conoscenza giuridico-morale collettiva, ma deve fare a meno di una coscienza etica comune.

Mentre la «solidarietà civica» degli stati nazionali si radica in un'identità collettiva volta a volta particolare, la «solidarietà cosmopolitica» deve fondarsi soltanto sull'universalismo morale rappresentato dai diritti umani.

La globalizzazione economica sollecita il rinascere della politica sopranazionale come processo di estensione e radicalizzazione democratica della modernità.

Sul piano analitico-normativo, l'universalizzazione normativa della ragione si coniuga dall'interno alla sua proliferazione comunicativa: questa proliferazione viene intesa come quel "combaciare e sovrapporre" delle forme di vita che costringe i cittadini ad autoorganizzarsi politicamente.

Ad essi tocca il compito di sviluppare ed implementare il sistema dei diritti attraverso le procedure della sovranità popolare.

Se a questo mondo sempre più integrato non sarà possibile compiere "un ulteriore passo in avanti nell'astrazione" e rimpiazzare lo stadio nazionale della democrazia e della normatività repubblicana con uno *stadio istituzionale cosmopolitico e sovranazionale*<sup>39</sup>, allora «noi vedremo risorgere, dal cuore di una modernità economica estremamente mobile, il paralizzante fatalismo politico-sociale che già fece crollare i vecchi imperi»<sup>40</sup>.

<sup>1</sup> Naturalmente il tutto degenera quando la propria fratellanza viene vista come antagonista rispetto al mondo esterno, rispetto a coloro che non partecipano di questa fratellanza: lì nasce il dispotismo, sia nella forma della teocrazia, quindi della violenza nel nome di Dio, sia nelle forme laiche e atee che abbiamo conosciuto nel Novecento.

<sup>2</sup> Per una lettura più cattolica si vedano: B. HÄRING, V. SAVOLDI, *Tolleranza. Per un'etica di solidarietà e di pace*, Paoline, Milano 1995, e UNIVERSITÀ DELLA TUSCIA (a cura di), *Dalla tolleranza alla solidarietà*, (a cura dell'), Franco Angeli, Milano 1990.

<sup>3</sup> Concetto, quello di "esclusività", piuttosto pericoloso in quanto alla base di teorie fondamentaliste.

<sup>4</sup> Così, «produrre la nazione» significherà, anche per i liberali che seguiranno – Guizot-, produrre nuove forme di sociabilità, uniformare le parole e le cose, inventare nuovi segni e simboli di unità adatti per una società di individui, «governare gli spiriti», monopolizzare la cultura P. ROSANVALLON, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris 1990, p. 99.

<sup>5</sup> A LAY, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, in «Rivista di storia contemporanea», 3, 1989, p 314.

<sup>6</sup> M. FERRERA, *Modelli di solidarietà. Politica e riforme sociali nelle democrazie*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 87.

<sup>7</sup> Cfr. S. AMIN, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione. La gestione della società contemporanea*, trad. di E. Corsino, Asterios Editore, Trieste 1997 ed anche U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), trad. Di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma 1999.

<sup>8</sup> W. STREEK, *Von Binnemarkt zum Bundesstaat?*, in St. Leibfried, P. Pierson a cura di-, *Standort Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1998, pp. 369-421.

<sup>9</sup> A compensare da diminuita capacità di azione dei singoli stati, sono nate quelle "istituzioni" che rendono possibile "governare al di là dei confini". Nel settore economico abbiamo infatti assistito al sorgere di organismi come il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale -1944-, poi l'organizzazione del commercio mondiale nata dagli accordi GATT -1948-. In altri settori abbiamo l'Organizzazione Mondiale della Sanità -1946-, l'Agenzia atomica internazionale -1957- oppure le "special agencies" dell'ONU. Occorre sottolineare però che nel periodo del dopoguerra, il regime economico è stato rappresentato dal sistema di Bretton Woods -insieme alla BM e FMI-, che sostenevano un sistema di cambi monetari fissi in modo da bilanciare le politiche economiche nazionali con le regole di un commercio mondiale liberalizzato. Agli inizi degli anni Settanta tale sistema fu abbandonato e sostituito da un "liberalismo transnazionale" di tipo diverso. Oggi la liberalizzazione del mercato mondiale si è accentuata ancora di più, il sistema industriale si è convertito alle esigenze della flessibilità post-fordista.

<sup>10</sup> La crisi dello stato nazionale dunque può trovare la sua spiegazione proprio attraverso questi fattori che per Jurgen Habermas sono: la perdita delle capacità statuali di controllo su processi dislocati al di fuori degli stessi confini statali, oppure dagli effetti esterni delle decisioni di altri attori; si sarebbe verificato inoltre un deficit di legittimazione all'interno del processo decisionale, per cui si è passati dalle assemblee decisionali nazionali a commissioni interstatali, composte dai rappresentanti dei governi, e inoltre sarebbe venuta meno la capacità di intervento che parte dallo stato per promuovere una politica sociale dagli effetti legittimanti, dal momento che ora sono le borse internazionali a valutare le politiche economiche degli stati J. HABERMAS, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), a cura di L. Ceppa, Feltrinelli Editore, Milano 1999, pp. 107-109.

<sup>11</sup> Ad esempio, se prendiamo l'ambito della famiglia, possiamo osservare che risulta essere molto diversa dal modello tradizionale: oggi il matrimonio e la famiglia, infatti, più che istituzioni stabili, sono il luogo in cui gli individui si trovano uniti solo dalla qualità delle emozioni. Per approfondimenti, si veda: A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, tr. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 53-82.

<sup>12</sup> R. SENNET, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. di M. Tavano/ Shake, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>13</sup> Una visione ottimistica dell'adesione al rimescolamento universale è quella espressa nelle pagine di J. BREIDENBACH, I. ZUKRIGL, *Danza delle culture L'identità culturale in un mondo globalizzato*, trad. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>14</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2005.

<sup>15</sup> Con la globalizzazione anche i conflitti hanno mutato caratteristiche: ad alimentarli è il traffico di armi che coinvolge nuovi attori e confonde gli interessi politici e commerciali.

<sup>16</sup> Per la definizione di tali rischi, U. BECK, *La società del rischio*, trad. dal ted. di W. Privitera e C. Sandrelli, trad. dall'inglese di G. C. Brioschi e M. Mascarino, Carocci, Roma 2000, nelle pp. 30 e 31, e per la definizione del concetto di rischio nelle pp. 330-342.

<sup>17</sup> Ivi, p. 331.

<sup>18</sup> Assumono oggi rilevanza iniziative come la banca etica, la banca del tempo, la raccolta di fondi per promuovere la ricerca per combattere le malattie

<sup>19</sup> Non sembra concordare con questa posizione il sociologo Raymond Boudon, il quale sostiene che l'impressione di declino provenga dalla discrepanza tra autorappresentazione sociale e comportamenti, ovvero solo le analisi iperboliche si impongono alla riflessione collettiva e la orientano talvolta in modo infondato, mentre a suo avviso nella realtà i valori continuano ad avere la loro tenuta. Si veda R. BOUDON, *Declino della morale? Declino dei valori?*, trad. di D. Piana, Il Mulino, Bologna 2003.

<sup>20</sup> Tutte queste etnie avvertono la necessità del riconoscimento come bisogno vitale di acquisizione di un'identità; il *nazionalismo*, come degenerazione, viene fuori quando, dimenticandosi di essere un prodotto artificiale, la coscienza nazionale si rappresenta la grandezza immaginaria della nazione nei termini di un prodotto naturale, dato a-priori. Si veda J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 129.

<sup>21</sup> S. AMIN, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione. La gestione della società contemporanea*, trad. di E. Corsino, Trieste, Asterios Editore, 1997. Una risposta politica al processo di globalizzazione dilagante processo è costituita oggi dall'ascesa dell'etnicità.

<sup>22</sup> C'è un islam militante, integralista e fondamentalista, che nega il mondo moderno e il mondo occidentale in modo particolare, c'è poi un Islam che coltiva una certa diffidenza nei confronti dell'Occidente, perché non si riconosce nei modelli occidentali; che non si riconosce non tanto nella fede cristiana che anima l'Occidente, quanto soprattutto nel nichilismo e che coltiva un'antipatia nei confronti dell'Occidente. C'è poi un Islam rappresentato dai molti islamici che seguono blandamente i precetti de *Il Corano*, che accettano di vivere con un certo rispetto per l'Occidente, con un'ammirazione per la tecnologia e la modernità avanzata dell'Occidente, pur coltivando ancora i propri riferimenti religiosi. Questa invasione tecnologica e mercantile dell'Occidente ha prodotto, da una parte assimilazione, rendendo gli islamici sempre più simili a noi, dall'altra parte ha, al contrario, acuito l'ostilità, generando movimenti fondamentalistici anti-occidentali. Dunque la tecnica non riesce a sradicare i valori di fondo. Ci sono uomini disposti a considerare la loro vita come un fatto relativo e secondario, mentre nell'Occidente il principio fondamentale è la vita come valore assoluto.

<sup>23</sup> Di *métissage* si parla diffusamente in N. G. CANCLINI, *Culture ibride*, Guerini e Associati, Milano 1998, R. GALLISON, A.M. RIVERA (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari 1995, A. GNISCI, *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Meltèmi, Roma 1998.

<sup>24</sup> Z. BAUMAN, *La società individualizzata Come cambia la nostra esperienza*, trad. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>25</sup> Si è passati infatti da un'ipotesi interpretativa della comunicazione mediata dal computer CMC (*Computer mediated Communication*) come l'RSC (*Reduced Social Cues* - Segnali sociali ridotti) a modelli interpretativi di tale comunicazione molto più

complessi ed articolati quali il SIDE (*Social Identity Deindividuation* - Deindividuation dell'identità sociale) o la teoria hyperpersonal, ribaltando la posizione espressa dalla RSC che associava alla comunicazione mediata dal computer una intrinseca povertà sul piano emotivo/relazionale e si è assegnata a questa forma di comunicazione una forte valenza sociale.

<sup>26</sup> R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico La società intimista*, trad. di L. Trevisan, Bompiani, Milano 1982.

<sup>27</sup> S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), trad. di S. Minucci, Garzanti, Milano 1997. Si veda anche J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>28</sup> D. ZOLO, F. HORCHANI (a cura di), *Mediterraneo. Un dialogo tra due sponde*, Jouvence editoriale, Roma 2005, appartenente alla collana *Ordine e Caos*, diretta da F. Cardini, M. Tarchi e D. Zolo.

<sup>29</sup> Il conflitto d'interesse è un conflitto tra chi ha e chi non ha, tra chi ha più e chi ha meno: non si può pensare di risolvere il conflitto d'identità che è legato all'essere, cioè alla dimensione esistenziale, usando gli strumenti tipici con cui si sono risolti i conflitti d'interesse, per cui è evidente come lo scambio di equivalenti non basti più.

<sup>30</sup> L. BRUNI E STEFANO ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 167.

<sup>31</sup> M. AMBROSINI, *Scelte solidali L'impegno per gli altri in tempi di soggettivismo*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>32</sup> A. SEN, *Identità e violenza*, Trad. di F. Galimberti, Editori laterza, Roma-Bari 2006, p. 125.

<sup>33</sup> I nuovi conflitti secondo Habermas possono essere concepiti come *resistenza* contro le tendenze di colonizzazione del mondo vitale e si scatenano su questioni riguardanti la "grammatica delle forme di vita". Ivi, p. 1076.

<sup>34</sup> Habermas, in particolare in *Fatti e norme*, cerca di tenere insieme, nella dimensione della validità giuridica, l'universalismo della dimensione normativa ed il realismo pragmatico della forza. Si tratta di coniugare tra loro la trascendenza verticale della validità agli orizzontali campi di forza dei valori e delle preferenze soggettive, l'indisponibilità della risorsa giustizia al pluralismo delle posizioni di potere e dei potenziali di minaccia.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 160 sgg.

<sup>36</sup> L'*universalismo morale* è certo rappresentato in modo molto carente dalle istituzioni dello stato di diritto e della democrazia, e sappiamo anche come, nella nostra cultura politica, possa essere degradato a dichiarazione proforma.

Esso però rimane comunque un'esigenza nello scenario di questa società contemporanea globalizzata, omologata, multiculturale, quasi completamente asservita alla razionalità rispetto allo scopo del sistema economico globale

<sup>37</sup> E' interessante rilevare come Habermas sottolinei la differenza tra "comunità cosmopolitica" mirante all'organizzazione di un governo mondiale e "comunità politica" che invece distingue sempre tra "appartenenti e non": essa si fonda sui principi universali dello stato democratico costituzionale che vengono interpretati ed implementati alla luce della sua storia e del contesto della sua forma di vita, secondo quella che è definita «autocomprensione etico-politica». Questo tipo di autocomprensione manca ai «cittadini cosmopoliti»: la loro coesione normativa deriva da un'«autocomprensione giuridico-morale». Il modello normativo adeguato ad una

comunità che non esclude più nessuno è rappresentato dall'universo delle persone morali (il kantiano *Regno dei Finiti*). Ma essendo organizzata nello spazio e nel tempo, una comunità giuridica di cittadini cosmopolitici non potrà mai essere scambiata con la comunità universale delle persone morali che non necessita di organizzazione. Per converso, tuttavia, quest'ultima non potrà mai giungere a quel grado relativamente saldo di integrazione che caratterizza una comunità statale con concreta identità collettiva. Ma la cultura politica della società mondiale non ha quella dimensione etico-politica comune che sarebbe necessaria ad una globale socializzazione identificante e ad una corrispondente formazione di identità. J. HABERMAS, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 95 sgg.

<sup>38</sup> Ivi. p. 120 sgg. I cittadini cosmopolitici dovrebbero immaginare come esistente una politica mondiale che non si è ancora costituita giuridicamente, mentre le opinioni pubbliche nazionali dovrebbero "premiare" sul piano elettorale ogni passo compiuto dai loro governi in direzione di una politica cosmopolitica non ancora sancita da un governo mondiale. L'idea centrale è che la democrazia cosmopolitica risulti già dall'applicazione a livello globale degli stessi principi costituzionali che vigono all'interno delle vecchie democrazie nazionali.

<sup>39</sup> Rimodellare lo stato sociale, equiparare all'interno il pluralismo delle culture e ristrutturare all'esterno l'economia mondiale, creare regimi regionali e continentali (come l'Unione Europea) che implementino politiche di sviluppo, riorganizzare il Consiglio di Sicurezza dell'ONU dotandolo di adeguati strumenti per sanzionare una efficace politica interna del mondo (*Weltinnenpolitik*): questi sono i compiti che nell'attuale costellazione storica richiederebbero, secondo quanto Habermas dice ne *L'inclusione dell'altro*, un di più di realismo pragmatico e di fantasia istituzionale.

<sup>40</sup> Gli elementi essenziali dello scenario futuro sarebbero allora la miseria post-industriale di una popolazione "eccedente" direttamente prodotta dalla società opulenta, insieme alla conseguente erosione morale della comunità.

## IL TRAGICO E L'INCONSCIO di Stefano Monetti

Nulla è in realtà più  
problematico dei sentimenti  
immediati dell' "uomo  
moderno", e tanto più nel  
giudizio sulla tragedia

W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

In questo articolo si propongono alcune analogie tra il concetto di tragico e quello di inconscio. Lo scopo è quello di indagare la capacità euristica di entrambi. Questi due concetti possono essere accomunati sotto diversi aspetti:

- 1) nominano qualcosa che sembra collocarsi oltre il limite del linguaggio, o almeno sfuggire in parte al linguaggio stesso. Ciò è dovuto al fatto che il tragico e l'inconscio si riferiscono a esperienze, o a possibilità di esperienza, che destituiscono la sovranità della coscienza;
- 2) entrambi circoscrivono dei campi all'interno dei quali la contraddizione è abolita: sono legittime sia una cosa che il suo contrario, oppure una forza positiva può diventare negativa, e viceversa;
- 3) la loro evoluzione nella storia delle idee è simile: sono inseriti in un processo che tende a privilegiarne l'elemento linguistico e riflessivo;
- 4) hanno una natura duplice, in quanto esibiscono un lato rappresentabile e contemporaneamente celano un fondo oscuro;
- 5) sono forme dell'origine: il tragico testimonia della nascita della città antica, l'inconscio di quella del soggetto moderno.

### 2. Il calare della sera

Spesso quando un'esperienza ossessiona il pensiero significa che è andata perduta. A questo proposito è esemplare il concetto di tragico. Il sentimento tragico è attribuito dai moderni agli antichi. Esso è divenuto problematico a partire dalla filosofia di Kant e dall'idealismo. Per quale motivo?

Possiamo rispondere indirettamente citando un'affermazione di Walter Benjamin: "il teatro moderno non ha più prodotto alcuna tragedia nel senso greco"<sup>1</sup>. Se Benjamin ha ragione, emerge un paradosso: perché il tragico, che non appartiene alla sensibilità della modernità, è oggetto di riflessione proprio nella filosofia moderna? Ogni sentimento giunge al pensiero necessariamente ridotto dal procedimento riflessivo: pensare un'esperienza

non è come provarla. Allora il tragico può essere pensato come un'idealizzazione, un mito moderno. In effetti, solo gli antichi Greci possono aver conosciuto effettivamente quel *pathos*, mentre noi moderni non possiamo che immaginarlo e ricostruirlo come una mancanza, un'*impasse* che si presenta solamente attraverso il pensiero e il linguaggio. Il tragico sembra essere un prodotto linguistico, il simbolo di un'esperienza perduta. Esso rappresenta il modello di un evento più generale, che riguarda la genesi del pensiero.

Il pensiero nasce da una differenza, da una non coincidenza con ciò che esso pensa. Allora il tragico diviene un concetto esemplare per mettere in questione, più in generale, l'origine e l'identità. Il movimento di costruzione di un'identità prevede l'appropriazione delle caratteristiche di un'altra o di altre identità. Per costruire la propria identità è necessario dunque prestare attenzione a un'alterità che non può essere interamente assimilata. Così funziona l'esperienza tragica: essa costituisce un punto cruciale nel percorso identitario della società moderna. La modernità, incapace di legittimarsi da sé, vuole indicare la società greca come emblema di compiutezza, esempio ideale da seguire. Pensando il tragico, la filosofia moderna pensa se stessa come autorevole derivazione dalla filosofia e della civiltà greche. Si tratta di un procedimento di identificazione tramite un movimento di imitazione. La necessità del passaggio attraverso l'imitazione tradisce il desiderio di essere qualcos'altro: la civiltà greca, che ha già una propria identità compiuta<sup>2</sup>.

88

---

Il tragico esprime la domanda di identità che il moderno rivolge all'antichità, un tentativo di definire e di perpetuare la tradizione. Nel tragico si potrebbe comporre un quadro definibile di valori di riferimento che si realizzano nella storia, ovvero nella continuità culturale tra la Grecia antica e l'Europa moderna. Proprio l'idealismo, che ha svelato il nesso tra la morale e la storia, pone l'attenzione sul tragico. Hegel individua la referenza etica nella sedimentazione storica, e privilegia il tragico in quanto esso rappresenta il momento di nascita della *polis*.

La città greca narra la propria possibile origine, e la propria conseguente identità, nel teatro: qui l'uomo si emancipa dalle leggi divine, istituendo la propria società. Emerge il rapporto essenziale tra l'etica e la storia sul quale Hegel ha insistito: ogni individuo può comprendere sé e il suo dovere solo in quanto effettua un riferimento al proprio passato. Ecco il primo rimando dal tragico alla psicoanalisi: "tu sei la tua storia" è la risposta di Freud al paziente che domanda le ragioni del suo sintomo. E la storia dell'uomo secondo Freud è rappresentabile in uno schema fondamentale: la tragedia di Edipo. Quando Lacan dedicherà il suo seminario all'etica della psicoanalisi<sup>3</sup>, la tragedia di Antigone sarà il referente privilegiato della sua indagine.

Vediamo che esiste un legame tra il tragico, inteso come modello di narrazione storica dell'origine, e l'etica. Questo legame è stato intuito da Nietzsche e Heidegger. Secondo questi due filosofi, il tragico deriva da una percezione esistenziale fondamentale, che identifica colpa e responsabilità: essa è all'origine dell'inclinazione morale. Come sostiene Derrida: "Nietzsche ha osato legare la responsabilità, il destino e la colpevolezza all'inconscio"; inoltre "l'analitica esistenziale del *Dasein* colloca la struttura dello *Schuldigsein* originario (l'essere-responsabile, l'essere-chiamato o il poter-essere responsabile, la possibilità del dover rispondere-di, prima d'ogni obbligazione, prima d'ogni colpa e addirittura d'ogni legge determinata) al di qua d'ogni soggettività, d'ogni rapporto all'oggetto, d'ogni conoscenza e soprattutto d'ogni coscienza"<sup>4</sup>. Esiste dunque un rapporto tra origine e morale, vale a dire tra nascita e legge. Il tragico e l'inconscio esprimono qualcosa a proposito di questo rapporto: essi rappresentano un modo per il soggetto di trovare per sé una ragione tramite un fondamento narrativo. L'inconscio quindi, al pari del tragico, indica una sorta di regione originaria inesauribile, perduta e interiorizzata, della quale è possibile rendere conto nelle tracce del pensiero e nella storia.

### 3. Analogie, uno: la trimetilamina

Vogliamo sostenere che il concetto di tragico rivela una certa similarità con quello di inconscio: essi sono due modi di presentificare l'esteriorità che grava sul pensiero. Possiamo definirli due punti di fuga della teoria, ovvero due soglie che mettono in questione le capacità espressive del linguaggio. Questi due concetti indicano un ambito di esperienza apparentemente irriducibile al pensiero e al linguaggio: in essi il conflitto tra l'esperienza e il significante raggiunge un punto critico. Nel tragico e nell'inconscio il linguaggio è sollecitato all'estremo dalla difficoltà di rendere conto dell'esperienza del soggetto. In questa operazione, lo stesso linguaggio rivela la dinamica del proprio funzionamento. Spinto al limite delle proprie possibilità, il significante crea il significato ricadendo su di sé, creando una specie di cortocircuito espressivo. Il significato, afferma Derrida riprendendo Lacan, è un'illusione prodotta da un supplemento di significanti. Dunque il tragico e l'inconscio fanno emergere la struttura del meccanismo linguistico, sollecitandola in modo critico.

Schelling sostiene che la tragedia sta sull'orlo di un abisso: l'abisso della perdita di ogni possibile significato, l'abisso della fine del principio di individuazione: "fino a quando l'uomo si trattiene nell'ambito della natura, egli è, nel significato più proprio della parola, *signore* della natura, così come può essere *signore* su se stesso. Mostra il mondo obiettivo nei suoi determinati limiti, che non può violare. Mentre si *rappresenta* l'oggetto, mentre gli dà

forma e consistenza, lo domina. Non lo deve minimamente temere, infatti gli ha imposto dei limiti. Ma non appena toglie questi limiti, non appena l'oggetto non è più *rappresentabile*, vale a dire non appena egli devia al di là dei limiti della rappresentazione, si vede perduto. I terrori del mondo obiettivo piombano su di lui [...] Fino a quando l'arte greca rimane nei limiti della natura, nessun popolo è più naturale, ma anche quando abbandona quei limiti, nessun popolo è più terribile<sup>5</sup>.

Secondo Schelling la tragedia greca rappresenta il *caos* di un mondo originario. L'ebbrezza dionisiaca che caratterizza, secondo l'interpretazione di Nietzsche, la tragedia attica, deriva proprio dal fatto di situarsi sull'orlo di un mondo preumano. La tragedia mette in forma il mondo divino e con esso allude alla potenza sublime e selvaggia della natura. Il teatro tragico antico mette in scena il mondo che precede l'avvento della *polis*, e lo fa quasi per compiere un rito di esorcismo. Esso finge la padronanza umana degli elementi naturali e del destino. Ovviamente si tratta di una padronanza sempre in pericolo di smentita, come se la natura da un momento all'altro potesse distruggere ogni rappresentazione che l'uomo dà di lei.

A questo proposito la somiglianza con l'inconscio è esplicita. L'inconscio è il concetto che nasce dal tentativo del soggetto di dar conto della mancata padronanza di sé. In questo senso con l'affermazione dell'inconscio si ripete il gioco che Freud descrive in *Al di là del principio di piacere*, quello di suo nipote Ernst, il "*fort-da!*" del rocchetto, attraverso il quale il bambino simula la presenza/assenza della madre in una riduzione scenica (il comparire e scomparire del rocchetto gettato sotto il letto e riportato a sé). Con questo gioco Ernst allestisce un teatro minimo, tramite il quale egli può padroneggiare ed esorcizzare quel destino anonimo che non può accettare, vale a dire l'assenza periodica e ineluttabile della madre. Ernst istituisce una rudimentale quanto efficace simbolizzazione di questo evento: affidando alla rappresentazione del rocchetto la presenza della madre, egli attenua l'angoscia di qualcosa su cui non ha nessun potere. Freud scrive su Ernst: "All'inizio era stato passivo, aveva subito l'esperienza. Ora, invece, ripetendo l'esperienza, che pure era stata spiacevole, sotto forma di giuoco, il bambino assumeva una parte attiva". Questa soluzione del gioco è "in rapporto con il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino", ovvero alla raggiunta capacità di "rinuncia al soddisfacimento pulsionale"<sup>6</sup>. Lacan si riferisce proprio a questo aneddoto per individuare la struttura sincronica del *point de capiton*, ovvero del punto di raccordo tra significato e significante: "È la metafora in quanto essa si costituisce l'attribuzione prima, quella che promulga «il cane fa miao, il gatto fa bau-bau» con cui il bambino in un sol colpo, sconnettendo la cosa dal suo grido, eleva il segno alla funzione del significante e la realtà alla sofistica della significazione e, col disprezzo della

verosimiglianza, apre la diversità delle oggettivazioni da significare della stessa cosa”<sup>7</sup>. Discutendo il gioco del rocchetto, Freud nomina proprio la tragedia, equiparando il gioco infantile all’imitazione artistica degli adulti, e giunge a porsi una domanda analoga a quella aristotelica. Se a riguardo della tragedia si tratta di capire perché la rappresentazione di eventi spaventosi provochi una così forte attrazione, Freud si chiede, in termini analitici: “Come può dunque accordarsi col principio di piacere, la riproduzione sotto forma di giuoco di questa penosa esperienza?”<sup>8</sup>. La risposta freudiana a questa domanda sarà la teorizzazione della pulsione di morte come campo concettuale che dà ragione del masochismo primario, della coazione a ripetere e del senso di colpa inconscio.

Si può dire che l’inconscio costituisce l’archetipo del gioco del rocchetto: esso rappresenta il gioco simbolico fondamentale per Freud e per la psicoanalisi. Infatti, l’inconscio è la presentazione del destino soggettivo come rovescio dei limiti dell’io. Freud si comporta come Ernst, nominando ciò che gli sfugge e tentando così di dominarlo, di ricondurlo alle proprie capacità di comprensione e di accettazione. Come la metafora originaria con la quale il bambino è iniziato al registro del simbolico (il rocchetto che sostituisce la madre), l’inconscio è la parola che tiene il posto della mancanza soggettiva al comprendersi. Esso è il contraltare teoretico della finitezza del soggetto, una metafora estrema di ciò che il soggetto non può comprendere di sé. Postulare l’inconscio significa anche proporsi di interpretare le pulsioni, di renderle visibili riducendole alle leggi del linguaggio.

Tragico e inconscio sono due nomi del rapporto tra cultura e natura, tra linguaggio e affetto, tra significante e desiderio. Un rapporto che emerge nell’ammiccante insufficienza del linguaggio. L’inconscio e il tragico sono due metafore dell’origine, l’origine dell’umano e della teoria dall’immanenza indistinta della natura. L’origine è sempre presente nell’uomo: essa assume la forma della pulsione di morte. Secondo Freud, essa è la tendenza propria a tutti gli esseri viventi: ridurre gli stimoli fino alla loro cessazione totale nella morte. L’inconscio e il tragico allora svolgono la funzione di nominare la pulsione di morte, di mostrarla in un contesto dialettico, nel quale la sua forza può essere convertita: la lotta per la sopravvivenza dell’eroe tragico o la possibilità di comprensione di sé nella psicoanalisi. Il semplice fatto di individuare e di nominare l’origine e la pulsione di morte permette di farne una questione linguistica, provoca per ciò stesso una forma di sublimazione.

Lacan ha saputo incaricarsi di questo problema freudiano della narrazione dell’origine fino a giungere ai limiti della sua teoria e della sua retorica. Soprattutto nel libro secondo del seminario, dove Lacan fornisce un’ultima parola, una metafora dell’ultima parola: la “trimetilamina”. Si tratta della sostanza che Freud in sogno vede iniettare alla sua paziente Irma. La

trimetilamina è paragonabile a ciò che nello strutturalismo si chiama “fonema zero”, ovvero una parola vuota che permette il funzionamento delle altre parole pur senza avere un significato proprio. La trimetilamina è un termine tecnico della chimica, termine che ha una referenza piatta come i simboli matematici. Essa indica, secondo l'analisi effettuata da Lacan sul resoconto del sogno freudiano, l'origine.

Come spiega Freud la comparsa di questa sostanza? Egli imputa il sogno a un senso di colpa, derivato dall'interpretazione di un evento spiacevole che gli era accaduto. In effetti, la figlia di Freud aveva avuto anni prima un problema di salute. Freud aveva pensato a questo problema come a una punizione che il destino gli aveva comminato per punirlo di una sua leggerezza professionale. Egli, infatti, aveva iniettato a una paziente delle dosi eccessive e perciò nocive di un farmaco.

Lacan interpreta il sogno freudiano riferendosi implicitamente al suo maestro Kojève: la trimetilamina rappresenta una realtà originaria e priva di ogni forma di presenza umana. Per chiarire: l'essere umano esiste nel mondo naturale. Questo mondo può essere pensato come un insieme di necessità oggettive che non hanno nulla di umano, un mondo originario preumano. La trimetilamina indica proprio la necessità naturale, apparentemente insensata e sempre identica a sé. È un reale privo di qualsiasi soggetto umano, quello indicato nel sogno dalla trimetilamina. Essa è il reale, la *sostanza* appunto, che fa esplodere il soggetto stesso: nella realtà si tratta proprio di un'iniezione di troppo che probabilmente ha danneggiato una paziente.

La formula della trimetilamina sorge con la sparizione del soggetto, abolito dall'avvento di una realtà originaria precedente o indifferente all'esistenza umana: “Non senza umorismo, né senza esitazione, dal momento che si tratta quasi di un *Witz*, vi ho proposto di vederci l'ultima parola del sogno. Nel punto in cui l'Idra ha perso le teste, una voce che è solo, ormai, *la voix de personne*, fa sorgere la formula della trimetilamina, come l'ultima parola di ciò di cui si tratta, l'ultima parola di tutto. E questa parola non vuol dire nulla se non che è una parola. Tutto ciò ha un carattere quasi delirante e, in effetti, lo è. Diciamo che lo sarebbe se il soggetto da solo, Freud da solo, analizzando il suo sogno, cercasse di trovarvi, al modo con cui potrebbe procedere un occultista, la designazione segreta del punto in cui è effettivamente la soluzione del mistero del soggetto e del mondo. Ma Freud non è affatto solo. Freud, mentre ci comunica il segreto di questo mistero luciferino, non è solo di fronte al sogno. Come in un'analisi il sogno si rivolge all'analista, Freud col suo sogno si rivolge a noi”<sup>9</sup>. Nella ricerca della ragione ultima, dell'ombelico del sogno, Freud è costretto ad arrestarsi ad una parola-limite: la trimetilamina, il nome che, come l'inconscio e il tragico,

segna un limite della conoscenza umana, in questo caso l'impossibilità di conoscere esaustivamente la realtà. La trimetilamina è la soglia oltre la quale può spingersi solo il folle, appunto perdendo la parola e disperdendo se stesso nella realtà anonima.

Il colpo di scena consiste  
[...] nel rovesciamento al  
contrario dei fatti, sempre  
secondo necessità e  
verosimiglianza

Aristotele, *Poetica*<sup>10</sup>

#### 4. Analogie, due: la ritorsione

Il tragico e l'inconscio mostrano un'ulteriore analogia. In entrambi questi campi concettuali si verifica una peculiare dinamica, che chiameremo l'alchimia dei contrari. Ciò significa che nella rappresentazione tragica e nell'inconscio le forze e gli eventi possono cambiare di segno: da positivi diventare negativi e viceversa. In questi due campi, infatti, regna la contraddizione: la presenza e l'accettazione di un elemento non esclude la presenza e l'accettazione del suo opposto.

Schelling afferma che questo permanente rovesciamento tra due contrari pervade la sensibilità tragica: "Si è spesso domandato come la ragione greca potesse sopportare le contraddizioni della sua tragedia. Un mortale – destinato dalla fatalità a diventare criminale – combatteva appunto *contro* la fatalità eppure veniva terribilmente punito per il delitto, che era un'opera del destino! Il fondamento di questa contraddizione [...] si trovava nella lotta della libertà umana con la forza del mondo obiettivo, nella quale il mortale, se quella forza è una forza superiore – (un fato) – doveva necessariamente soccombere e tuttavia, giacché soccombeva non *senza lotta*, doveva essere *punito* per la sua stessa sconfitta. [...]. Era una grande idea quella di sopportare volontariamente anche la punizione per un delitto *inevitabile*, al fine di dimostrare attraverso la perdita della propria libertà appunto questa libertà, e inoltre soccombere con un'affermazione del libero volere"<sup>11</sup>.

Secondo Hölderlin "il significato della tragedia si può cogliere nel modo più semplice partendo dal paradosso"<sup>12</sup>. Proprio attraverso lo strumento del paradosso Szondi riesce a leggere le dinamiche dell'accadere tragico: qui una cosa si rovescia improvvisamente nel suo contrario. Nella tragedia, scrive Szondi, il bene può tramutarsi nel male, le buone intenzioni possono approdare a conseguenze disastrose, la salvezza e l'annientamento finiscono per coincidere: "Tragico è soltanto *quel* soccombere che deriva dall'unità degli opposti, dal ribaltamento di una cosa nel suo contrario, dall'autoscissione"<sup>13</sup>. D'altra parte possiamo notare che in Freud la

contraddizione fa parte del normale funzionamento dell'apparato psichico: l'"*assenza di reciproca contraddizione*" è una caratteristica peculiare del sistema primario, poiché in questo "la negazione è un sostituto dalla rimozione a un più alto livello"<sup>14</sup>. Nel campo dell'inconscio, l'energia è mobile, si lega a rappresentazioni sempre diverse e contraddittorie: qui la negazione, nel significato di una coscienza che rifiuta un contenuto determinato perché inconciliabile con altri contenuti precedentemente accettati, non esiste.

Nell'articolo freudiano sulla negazione, la contraddizione assume, nella logica della nevrosi, il ruolo di un duplice piano di compresenza differenziale, che permette all'apparato psichico di mantenere diverse elaborazioni di un medesimo contenuto: la negazione è "una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale della rimozione"<sup>15</sup>, ovvero il modo di "presentare il proprio essere secondo il modo di non esserlo"<sup>16</sup>. Qui la contraddizione permane nella forma della scissione tra la funzione intellettuale, che accetta il contenuto rimosso, e il processo affettivo di rimozione, che resta in funzione. L'espressione del contenuto attraverso la negazione è un compromesso tra queste tendenze opposte.

Io non posso mettermi sulle mie spalle, per guardare al  
di là di me stesso

F. W. J. Schelling, *Lettere su dommatismo e criticismo*<sup>17</sup>

94

---

##### 5. Analogie, tre: una svolta moderna

Il tragico e l'inconscio hanno seguito un percorso comune. In entrambi è stata progressivamente valorizzato l'aspetto linguistico e immediato a scapito di quello trascendente e energetico. Sono avvenute, insomma, una moralizzazione e una modernizzazione della tragedia e del concetto di inconscio.

L'evento che ha coinvolto la tragedia è descritto da Nietzsche: l'impeto dionisiaco originario è stato ridotto a favore della plasticità apollinea, si è progressivamente privilegiato il linguaggio rispetto alla musica. Parallelamente, è stato sminuito il ruolo del coro ed è stato ampliato il ruolo del prologo. Un fenomeno che investe la tragedia greca e che si può riconoscere già in Euripide, il fautore dell'emozione chiara e cosciente, il precursore della commedia attica nuova: "Quale particolare riguardo per lo spettatore lo condusse contro lo spettatore? [...]. Ciò che Sofocle diceva di Eschilo, che egli faceva il giusto benché inconsciamente, non fu certo detto nel senso di Euripide, il quale avrebbe fatto valere solo questo, che Eschilo, *poiché* creava inconsciamente, non creava il giusto [...] il suo principio estetico 'tutto deve esser cosciente per esser bello' è, come ho detto, la proposizione parallela al precetto socratico 'tutto deve essere cosciente per essere buono'<sup>18</sup>. Deleuze commenta e integra efficacemente questo passo:

“Perché, fin dalla *Nascita della tragedia*, la vera opposizione non è l’opposizione tutta dialettica tra Dioniso e Apollo, bensì quella, più profonda, tra Dioniso e Socrate. Socrate e non Apollo si oppone al tragico e lo fa morire, e Socrate non è più apollineo che dionisiaco. Socrate viene definito attraverso uno strano rovesciamento: ‘Mentre in tutti gli uomini creativi l’istinto è una forza affermativa e creatrice, e la coscienza critica è negativa, in Socrate l’istinto diviene critico e la coscienza creativa’. Socrate è il primo genio della *decadenza* [...]. Socrate è l’‘uomo teoretico’, l’unico vero avversario dell’uomo tragico”<sup>19</sup>. Deleuze contrappone esplicitamente teoria e tragedia, chiarezza della riflessione e energia della rappresentazione tragica. Il suo presupposto è lo stesso di Nietzsche: in Euripide l’ipertrofia del pensiero e la prevalenza dell’intento pedagogico sottraggono forza alla narrazione tragica.

Quello di Euripide è un atteggiamento didattico, che promuove un maggior riguardo verso lo spettatore, al costo però di affievolire il *pathos* dionisiaco, l’elemento orgiastico originario della tragedia. Lo svolgimento dell’azione è ridotto e il destino che avversa i personaggi è progressivamente interiorizzato. Dunque il conflitto tragico non si gioca più tra il fato (rappresentato dalla legge degli dèi) e l’eroe, ma soprattutto nell’interno della psiche dell’eroe stesso, dilaniato dalle proprie passioni. Questa tendenza all’interiorizzazione e alla psicologizzazione dei conflitti e degli eventi narrati è un carattere che diverrà peculiare nel moderno dramma borghese, nel quale si accorderà un maggior peso ai dialoghi.

Un procedimento parallelo a questa “euripidizzazione” della tragedia si verifica anche per l’inconscio psicoanalitico. Lacan ha pensato l’inconscio come un sistema di tipo linguistico, fino alla celebre affermazione “l’inconscio è strutturato come un linguaggio”. Egli ha tradotto le due dinamiche oniriche elaborate da Freud, ovvero la condensazione e lo spostamento, nei termini linguistici di metafora e metonimia. Sembra che la storia del concetto di inconscio, nel suo epilogo lacaniano, ricalchi in qualche modo quella della tragedia greca. Come un Euripide della psicoanalisi, infatti, Lacan modifica l’inconscio accentuandone gli aspetti riflessivi, comunicativi e linguistici. Non esiste in Lacan una necessità trascendente dell’affetto: ogni dinamica inconscia si risolve nella sua presentazione attraverso le maglie del linguaggio. Così in Euripide il *pathos* dionisiaco della tragedia veniva espresso nella chiarezza di una tragedia altrettanto didattica e riflessiva<sup>20</sup>.

Lacan prende atto dei limiti impliciti della teoria psicanalitica e della prassi della cura analitica: quel che sappiamo dell’inconscio è nel linguaggio, nei *lapsus* e motti di spirito. Allora, non vi è inconscio al di fuori del linguaggio. Come scrive Ricoeur: “È il contesto particolare di non-impiego nella realtà, proprio della situazione analitica, ciò che costringe un desiderio a parlare, a

passare attraverso il *défilé* delle parole, a esclusione di qualsiasi soddisfazione sostitutiva e di qualsiasi regressione verso l'*acting out*<sup>21</sup>. "L'inconscio è strutturato come un linguaggio" significa che l'inconscio è dato solo in quanto avviene, si effettua nel linguaggio, dunque si modella secondo le regole proprie al sistema linguistico e non altrimenti.

La linguistica offre le categorie epistemologiche per pensare, per conoscere l'inconscio, e allora non vi è inconscio al di fuori del campo della linguistica. Lacan adotta la posizione di Heidegger, quando questi afferma che "Il linguaggio è il linguaggio"<sup>22</sup>. In effetti, nel momento in cui realizziamo un pensiero il linguaggio ci è già stato dato, non possiamo trascenderlo in nessun modo. Viceversa, è respinta da Lacan la posizione di Nietzsche, il quale scrive: "Il linguaggio è la metafora"<sup>23</sup>. Nietzsche si propone di falsificare il linguaggio rispetto alla verità dell'ente, ovvero di conoscere l'ente al di là della mediazione linguistica, ad esempio nell'immediatezza del *pathos* dionisiaco. È su questo punto che ritorna l'analogia con il tragico.

Non a caso è lo stesso Nietzsche, nel periodo della sua adesione al progetto wagneriano, a credere alla possibilità di riprodurre il *pathos* dionisiaco della tragedia attica. Egli individuerà successivamente l'ingenuità del proprio proponimento, derivato da un romanticismo radicale. Nell'autocritica alla *Nascita della tragedia*, scritta posteriormente, Nietzsche si rimprovera: "di essermi guastato in genere, col mescolarvi le cose più moderne, il grandioso problema greco che mi si era rivelato! Di aver riposto speranze là dove non c'era nulla da sperare, dove tutto indicava troppo chiaramente una fine!"<sup>24</sup>. La speranza cui Nietzsche si riferisce è proprio quella di un recupero del tragico antico.

In questa autocritica Nietzsche rimane comunque impigliato in un presupposto di fondo: critica l'adesione al romanticismo come una nuova forma artistica che recuperi la forza vitale della tragedia presocratica, dunque il dionisiaco, ma rimane nel pensiero che il dionisiaco sia ugualmente recuperabile. La modalità di recupero del dionisiaco è ancora romantica: Nietzsche prevede un movimento, peculiarmente moderno, che va dal *logos* al *pathos*, e non viceversa come invece è successo realmente (dal *pathos* realmente esperito nell'antichità al *logos* della riflessione moderna sulla tragedia antica). Nietzsche intuisce i limiti moderni di un recupero di Dioniso nel tratto romantico della *Nascita della tragedia*: "Come? Non è il Suo libro stesso un esempio di antigrecità e di romanticismo?"<sup>25</sup> e Deleuze ribadisce: "La *Nascita della tragedia* si sviluppa all'ombra di queste categorie dialettiche cristiane: giustificazione, redenzione, riconciliazione"<sup>26</sup>.

Per ampliare e orientare giustamente la critica possiamo dire che Nietzsche sostiene una coincidenza tra pensare e essere che, almeno all'interno della sua filosofia, suona insolita e sospetta. Egli tiene fede

all'assunto che il dionisiaco sia pensabile, e non ne intende vedere (caricandosi del paradosso) la fantasmaticità concettuale, la sfigurazione simbolica. Il dionisiaco, l'essenza del tragico, è concetto che si spegne nell'accesso alla referenza: il suo ambito è l'apollineo, il pensiero stesso è apollineo, simbolico. Dunque il dionisiaco non fa problema a sé (non si pensa), ma è Apollo (un Apollo comunque moderno) a porsi il dionisiaco, senza poterlo realmente porre. Apollo è doppio, è *anche*, e nel suo tratto originario, dionisiaco, ma se la lingua di Dioniso non può esser detta, allora vi è nell'apollineo una contraddizione, un raddoppiamento schizologico del referente che non è nel dionisiaco. Detto in altre parole: non è l'ebbrezza dionisiaca a mettere in gioco la riflessione, ma è la riflessione moderna a domandare dell'irrecuperabile ebbrezza tragica antica. Il problema è tutto all'interno della riflessione, che si sdoppia e illude di potersi impadronire dell'esteriorità che essa stessa pone.

Questo problema riguarda anche l'inconscio lacaniano, che non può essere considerato, come il dionisiaco in Nietzsche, una trascendenza irraggiungibile e inesauribile, una specie di magmatico contenitore di contenuti rimossi. L'inconscio, sostiene Lacan, deve essere ridotto alla sua presentazione, che avviene nel linguaggio. Per questo la formula "l'inconscio è strutturato come un linguaggio" permette a Lacan di superare il romanticismo nietzscheano ribadendo un legame inscindibile tra presentazione e essere. Qui l'analogia tra tragico e inconscio ci dimostra come la progressiva riduzione al linguaggio di entrambi segni una particolare svolta nella cultura antica e moderna.

In Nietzsche vi è una dialettica mai risolta tra *pathos* immediato e mediato, tra Dioniso e Apollo, tra l'affetto e la sua presentazione linguistica. Invece in Lacan il simbolo, se proprio non risolve in sé la realtà, di sicuro ne è l'unico e inaggirabile modo di presentazione, e lo stesso è per l'inconscio: esso esiste solo nei suoi effetti nel linguaggio.

#### 6. Analogie, quattro: il doppio gioco dell'avvocato e del diavolo

Nella *Metapsicologia* Freud utilizza la dicotomia kantiana di fenomeno e noumeno per spiegare la differenza tra l'inconscio in quanto luogo sottratto alla conoscenza e la sua presentazione nel linguaggio, che è conoscibile dal soggetto: "Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto"<sup>27</sup>. Freud, a proposito dell'inconscio, invita dunque a prestare attenzione: il *lapsus* non è l'inconscio, è una sua traccia che emerge nella coscienza. Anche nel tragico possiamo

vedere una duplicità fondamentale, che crea un'ambiguità: si può distinguere tra l'ebbrezza dionisiaca, che si presenta nel coro dei satiri, e l'elemento apollineo, che è alla base della plasticità drammatica della messa in scena.

Queste due componenti, che come abbiamo visto sono state identificate da Nietzsche, non devono essere confuse: Hölderlin individua nell'antica Grecia proprio due tipologie di arte tragica, esemplificandoli nelle due tragedie di Edipo e Antigone. Nella prima tragedia prevale l'elemento psicologico (insomma, è una tragedia di introspezione, più riflessiva e moderna), nella seconda invece quello "fisico" (Antigone è la messa in scena del caos primigenio, della violenza brutale del fato che investe la legge stessa, impersonata dalla figura di Creonte, facendola capitolare)<sup>28</sup>.

Vediamo che, là dove il tragico diventa un concetto emerge ancora un'ulteriore duplicità. Questa reiterata ambivalenza del concetto di tragico potrebbe avere una ragione. Potrebbe essere analoga a quel passo zoppo che Freud deve adottare per pensare il punto estremo della propria teoria, in *Al di là del principio di piacere*. Qui Freud definisce la pulsione di morte come ciò che è irriducibile al principio di piacere, e nel contempo ve la riconduce. La volontà freudiana sembra sdoppiarsi tra l'intento di neutralità dello scienziato che indaga la psiche e l'inevitabile coinvolgimento emotivo, ineludibile per qualsiasi soggetto: "gli uomini sono raramente imparziali quando si tratta delle cose ultime, dei grandi problemi della scienza e della vita"<sup>29</sup>. Ciò provoca in Freud una crisi teoretica: lui stesso dichiara di non essere molto convinto delle ipotesi che sta formulando. Che operazione retorica sta compiendo il fondatore della psicoanalisi? È come se egli si ritraesse, si mettesse fuori gioco rispetto alle idee che sta proponendo, forse per conferire una maggiore obiettività alla propria speculazione: "non ne sono convinto né mi sentirei di fare alcunché per indurre altri a credere in tali ipotesi. O meglio: non so fino a che punto credo in esse"<sup>30</sup>.

Freud sembra trovarsi di fronte a un limite, o addirittura averlo già oltrepassato. Egli allora, dubitando delle proprie ipotesi, sembra voler arrestare l'emorragia del suo procedimento teorico, risucchiato dall'ignoto. Derrida descrive molto bene il movimento freudiano paragonandolo a quello dell'avvocato del diavolo: "L'avvocato del diavolo non è il diavolo. Ma forse è più maligno ancora. L'avvocato *rappresenta* il diavolo alla sbarra. Alla sbarra, finge, per convenzione e per trarne vantaggio, di prendere partito per il diavolo [...]. Anche se crede al diavolo, può arrangiarsi per trovarci il proprio tornaconto o per mettere il diavolo dalla sua senza dover passare dalla parte del diavolo, senza doverlo fare fino in fondo, senza doversi dare, vendere o promettere al diavolo"<sup>31</sup>. L'impasse teorica freudiana si verifica perché nell'ambito della pulsione di morte i concetti "ordinatori" della teoria, che ne

garantiscono la coerenza e dunque ne sono i punti di fuga, vengono messi in questione.

Nel momento in cui Freud viene a contatto con un punto estremo del suo sistema teorico emerge un'esitazione. Anche nel pensiero dell'inconscio, come nel concetto di tragico moderno, l'uomo si trova di fronte a questioni radicali che non sono riducibili a un sistema teoretico, e che dunque vanno preservate nella loro complessità. È forse questo il tema a cui allude Lacan in un passo enigmatico, riguardante una certa "protesta" dell'analista nei confronti dell'inconscio: "La cosa merita d'esser detta, perché qualifica il campo dell'inconscio a prender posto, diciamo così, al posto dell'analista, lo s'intenda letteralmente: nella sua poltrona. A tal punto dovremmo lasciargli la poltrona in un 'gesto simbolico'. È l'espressione abituale per dire: un gesto di protesta [...]"<sup>32</sup>.

#### *7. Analogie, cinque: la fondazione*

Secondo Benjamin il sacrificio tragico "differisce nel suo oggetto - l'eroe - da ogni altro sacrificio, ed è al tempo stesso il primo e l'ultimo. È l'ultimo dei sacrifici espiatori previsti dall'antico diritto divino; ed è il primo come azione sostitutiva, in cui si annunciano nuovi contenuti della vita del popolo. Questi contenuti, che a differenza dell'antica giurisdizione sacrificale non rimandano a un decreto superiore ma alla vita stessa dell'eroe, lo annientano perché, inadeguati come sono alla volontà del singolo, possono portare benedizione solo alla vita della comunità popolare non ancora nata. La morte tragica ha un doppio significato: rovesciare l'antico diritto degli dèi olimpici, e offrire l'eroe al Dio ignoto come primizia di una nuova messe umana"<sup>33</sup>.

Il tragico greco dunque possiede un'irriducibile peculiarità storico-politica perché fonda, nel suo rapportarsi alla saga, la comunità. È una fondazione di tipo narrativo: la tragedia conferisce un senso attraverso la storia mitica di un'origine, storia che rende ragione del passaggio dagli dèi olimpici alla città degli uomini. Il tragico diviene il fondamento della società: il momento centrale del racconto è il sacrificio dell'eroe per la comunità a venire. Il silenzio dell'eroe è la testimonianza del suo specifico sacrificio: egli non può parlare perché è estraneo sia alla legge divina che alla lingua della comunità che nasce. L'eroe è il tramite tra società divina e umana perciò non può essere accettato in nessuna di queste due: egli è colpevole nei confronti degli dèi e non può ancora appartenere alla comunità degli uomini. Il suo mezzo di espressione non può essere il linguaggio, ma l'azione agonale e sacrificale: "il contenuto dell'agire eroico appartiene alla comunità come la lingua. Se la comunità lo rinnega, l'eroe tace [...]. Quanto più la parola tragica rimane indietro rispetto alla situazione – che non può più dirsi tragica se parola la raggiunge – tanto più l'eroe sfugge agli antichi statuti, ai quali egli, quando

alla fine lo incalzano, offre in sacrificio l'ombra muta del suo essere, del suo Sé, mentre l'anima si salva nella parola di una comunità lontana<sup>34</sup>.

L'eroe tragico si stringe a sé nel proprio affetto incommunicabile, fino a raggiungere la follia: egli precipita nel fondo abissale della soggettivazione. Se la comunità si racconta, ciò avviene dopo l'accaduto narrato dalla tragedia, perciò la parola (che appartiene solo alla comunità) ne è già fuori, nasce proprio dal superamento della narrazione tragica, ovvero nella conciliazione politico-dialettica del tragico. La comunità si genera con il sociale, con le strutture simboliche, rimuovendo l'ebbrezza dionisiaca della passione eroica e riducendola allo spazio della rappresentazione scenica e linguistica.

Il concetto di tragico, ancora una volta, impone una posizione epistemologica paradossale, la stessa che prevede l'inconscio. Anche le dinamiche inconse sono pensabili solo posteriormente, per una sorta di retroazione; in questo senso l'inconscio significa la nascita del soggetto da una rimozione: la rimozione della follia anonima, priva di linguaggio. L'inconscio si presenta al soggetto solo in quanto questo soggetto ha assunto il linguaggio. Il soggetto dell'inconscio lacaniano come struttura epistemologica nasce dunque da un'esclusione: quella del mutismo della follia. Ritorna qui l'analogia tra l'eroe privo di cittadinanza, e perciò di linguaggio, e la follia. L'eroe tragico non è un soggetto in quanto non è ancora cittadino, è come un folle che non può entrare a far parte della comunità dei cittadini. Nel contempo, la follia dell'eroe è la condizione originaria dell'affermazione della città e del linguaggio.

100

---

L'eroe tragico, preda di una follia assoluta, deve morire nella rigidità del sé, poiché non si struttura come il soggetto lacaniano, ovvero non si costituisce alienandosi nella socialità del linguaggio. Franz Rosenzweig rileva l'importanza del silenzio dell'eroe nella produzione dell'effetto tragico: "l'eroe tragico ha soltanto un linguaggio che gli corrisponde: il silenzio [...]. La dimensione eroica è muta. Se il tacere grandioso dei grandi personaggi di Eschilo, che dura interi atti, non si ritrova più negli autori successivi, il conseguente recupero in 'naturalzza' è pagato con una ben più ingente perdita di forza tragica"<sup>35</sup>. Per di più, anche in Sofocle e Euripide si può dire che gli eroi non parlano, nel senso che nel tragico non vi è dialogo: "Essi [gli eroi] non imparano per niente a parlare, imparano a destreggiarsi nel dibattito [...]. Il dialogo non istituisce alcuna relazione tra due volontà, poiché ciascuna di queste volontà può volere solo la propria singolarizzazione"<sup>36</sup>. Nella tragedia non v'è dialogo, né socialità o scambio simbolico, poiché la comunità non è ancora fondata.

Il tragico e l'inconscio sono concetti che indicano una nascita: quella della città (e del cittadino) e quella del soggetto (nel suo accesso alla comunità

linguistica). Entrambi questi accadimenti inaugurali sono dunque segnati dal taglio di un "cordone ombelicale", da un'esclusione che conduce a un doppio silenzio: l'eroe della tragedia, che non possiede la lingua della città, e il folle, che la rifiuta. L'eroe e il folle sono icone della rimozione, figure di un passato irrecuperabile che precedono e preparano l'avvento del linguaggio e del sociale. Un evento al quale essi non potranno appartenere. Ma su questo punto interviene una differenza fondamentale tra l'eroe e il folle: mentre il primo fa parte del passato, il folle è presente, come risorsa e problema, nella società, ed è quindi un riferimento sempre attuale, con il quale la psicoanalisi e le altre scienze dell'uomo devono misurarsi continuamente.

Se con la nascita della città ateniese avviene un sacrificio tragico, per la creazione dell'inconscio è necessario che alcuni contenuti si prestino alla rimozione, cristallizzandosi per produrre un primo nucleo di gravitazione: è la rimozione originaria. Come la rappresentazione tragica, la rimozione originaria è un mito: un'ipotesi teorica non verificabile cui Freud fa ricorso per dare ragione della genesi dell'inconscio. Un mito, come una tragedia o l'origine dell'inconscio, alludono alla verità senza poterla dire, la mostrano per difetto nell'insufficienza della natura metaforica del linguaggio. Il mito è il prodotto della rimozione della verità, e quindi l'elaborazione di un lutto, un ritornello di negazione che afferma la verità negandola, prestandola alla comprensibilità umana e dunque perdendola nella produzione del sapere.

<sup>1</sup> Ivi, p. 141.

<sup>2</sup> Secondo P. Lacoue-Labarthe la stessa tragedia costituisce la presentazione *par excellence* della "depropriazione", dell'impossibilità di un'esperienza autentica. La tragedia allude perciò alla necessità dell'imitazione, ovvero alla necessità inaggrabile di un modello filosofico mimetologico. Lacoue-Labarthe scrive: "La tragedia, in quanto catarsi dello speculativo, espone la depropriazione *come* ciò che la anima e la costituisce segretamente: la tragedia espone la (de)propriazione. Tale è la ragione per cui Edipo incarna la follia del sapere (ogni sapere è desiderio di appropriazione)", P. LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des Modernes*, Galilée, Paris 1986, trad. it. di P. Di Vittorio, *L'imitazione dei moderni*, Palomar, Bari 1995, p. 66.

<sup>3</sup> J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-60)*, Seuil, Paris 1986, trad. it. di M. D. Contri, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-60*, Einaudi, Torino 1994.

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *Spéculer – sur «Freud»* (da *La carte postale*), Flammarion, Paris 1980, trad. it. di L. Gazziero, *Speculare – su «Freud»*, Cortina, Milano 2000, p. 7. Occorre fare una puntualizzazione. Derrida utilizza il concetto heideggeriano di *Dasein* precisando che esso appartiene all'ontologia. Il riferimento di Derrida e di Heidegger è ontologico e come tale estraneo al pensiero del soggetto. Secondo questi due filosofi il concetto di inconscio fa parte della metafisica occidentale soggettocentrica. Ciò segna una differenza importante, almeno nei propositi, con l'impostazione nietzscheana e quella psicoanalitica, le quali si fondano sull'assunzione di una prospettiva del soggetto, seppure di un soggetto non assoluto.

<sup>5</sup> W. J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1795-6), trad. it. di G. Temerari, Laterza, Bari 1995, pp. 78-79.

<sup>6</sup> S. FREUD, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1966, ss. vol. 9, pp. 201-202.

<sup>7</sup> J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, trad. it. di G. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 808. Spiega questo concetto Anika Rifflet-Lemaire: "La funzione *sincronica* del *point de capiton* [...] ci rimanda alle origini del linguaggio, al momento in cui si realizza attraverso il bambino la scissione fra la cosa e il segno, che nel pensiero connota contemporaneamente la presenza e l'assenza della cosa", in J. LACAN, *Dessart Bruxelles*, trad. it. di R. Eynard riv. da L. Agresti, *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1972, p. 138.

<sup>8</sup> S. FREUD, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, cit., pp. 201-2.

<sup>9</sup> J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, (1954-55)*, Seuil 1978, trad. it. diretta da A. di Ciaccia, *Il seminario. Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, 1954-55*, Einaudi, Torino 1991, p. 218.

<sup>10</sup> Traduzione di G. Paduano, Laterza, Bari 1998, p. 23.

<sup>11</sup> F. W. J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, cit., pp. 77-78.

<sup>12</sup> F. HÖLDERLIN, *Der Bedeutung der Tragödien*, trad. it. di A. Mecacci, *Il significato delle tragedie*, in Montani, P. (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, p. 87.

<sup>13</sup> P. SZONDI, *Versuch über das Tragische*, Insel Verlag Frankfurt a. M. 1961, trad. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1996, pp. 74-5.

<sup>14</sup> S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), in *Opere*, cit., vol. 8, pp. 71 e 70.

<sup>15</sup> S. FREUD, *La negazione*, in *Opere*, cit., vol. 10, p. 198.

<sup>16</sup> J. HYPOLITE, "Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud", in J. LACAN, *Scritti*, cit., pp. 885-893.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>18</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (1872), trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, in *Opere*, vol. III, tomo I, Adelphi, pp. 80 e 88.

<sup>19</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, trad. it. di S. Tassinari, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Milano 1978, pp. 38-39. Questo passo è ambiguo o per lo meno mette in evidenza un'ambiguità essenziale: Nietzsche e Deleuze non sono anche loro "uomini teoretici"? Da quale luogo Deleuze produce la sua affermazione, se non da un saggio di filosofia, mediante un linguaggio di qualità decisamente teoretica? Qui emerge in modo iperbolico il contrasto tra la mediazione del linguaggio e del concetto e, d'altra parte, l'immediatezza dell'esperienza reale e

dell'affetto. Un'altra formulazione emblematica di Deleuze su questo punto, sempre riferita a Nietzsche: "Noi potremo pensare la volontà di potenza per quello che è, la potremo pensare come essere, solo a condizione che ci serviamo della ragione di conoscere come di una qualità che si converte nel proprio contrario, e che troviamo in questo contrario la ragione di essere che sfugge alla conoscenza" (ivi, p. 243). Deleuze si occupa della questione in *Klossowski o i corpi-linguaggio*, in *Logique du sens*, Minuti, Paris 1969, trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 247-264. Deleuze sembra evocare un'abolizione della ragione derivata dall'esigenza vitale espressa nella ragione stessa: la ragione teoretica sarebbe un'istanza autodistruttiva, o che conduce a altro da sé. In questo stesso volume egli scrive a p. 214: "Preso tra le maglie del sistema del linguaggio, vi è dunque un sistema della sessualità che mima il senso, il non senso e la loro organizzazione: simulacro per un fantasma. Non solo, ma attraverso tutto ciò che il linguaggio designerà, manifesterà, significherà, vi sarà una storia sessuale mai designata, manifestata né significata per se stessa, ma che consisterà in tutte le operazioni del linguaggio, che ricorda l'appartenenza sessuale di tutti gli elementi linguistici formativi".

<sup>20</sup> La prospettiva nietzscheana è chiaramente riduttiva della grandezza artistica di Euripide. Non si tratta in questa sede di avvallarla nella sua totalità, ma di verificare quali prospettive può offrire per il confronto tra l'inconscio e il tragico.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, *La questione della prova negli scritti psicanalitici di Freud*, trad. it. di D. Iannotta, in "Studi Freudiani"; Guerini e associati, Milano 1989, p. 116.

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 28. Lo sviluppo dell'argomentazione heideggeriana è il seguente: "Il linguaggio è il linguaggio. Il linguaggio parla" (a p. 29). Un'altra formulazione di Heidegger utilizza una tautologia per significare l'inaggrabilità del linguaggio: "L'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza" p. 158.

<sup>23</sup> P. LACQUE-LABARTHE, *Le sujet de la philosophie*, Aubier-Flammarion, Paris 1979, p. 46.

<sup>24</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p. 12.

<sup>25</sup> Ivi, p. 14.

<sup>26</sup> Anche se il movimento qui è contrario, una forma di ritorsione: la vita non viene ridotta al concetto, come in Hegel, ma il concetto è dissolto nella vita a farne valere l'indicibilità ultima. Il passo è in G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 36.

<sup>27</sup> S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), in *Opere*, cit., vol. 8, p. 54.

<sup>28</sup> Cfr. P. LACQUE-LABARTHE, *Métaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin*, PUF, Paris 1998.

<sup>29</sup> S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, cit., pp. 244-245.

<sup>30</sup> Ivi, p. 244.

<sup>31</sup> J. DERRIDA, *Speculare – su «Freud»*, cit., p. 143.

<sup>32</sup> J. LACAN, *Scritti*, cit., p. 845.

<sup>33</sup> W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 146.

<sup>34</sup> Ivi, p. 148.

<sup>35</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, trad. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 80-81.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 81-82.

## IL DUPLICE ASPETTO DELLA COSCIENZA di Aurelio Rizzacasa

### *Considerazioni preliminari*

La filosofia contemporanea si propone di realizzare un dialogo interdisciplinare tra la cultura scientifica, nei suoi diversi aspetti, e la dimensione spirituale dell'universo, nonché dell'uomo emergente dalle istanze religiose che si pongono a confronto nel mondo globalizzato. Tale situazione di frontiera propone alla cultura nuovi itinerari di riflessione, nei quali si realizza una contaminazione di natura del tutto particolare tra i paradigmi e le categorie utilizzate nei settori specializzati, tanto della ricerca scientifica, quanto dell'indagine filosofica. A tal proposito, il riduzionismo epistemologico, dominante nelle teorie della modernità, viene messo in questione attraverso le visioni olistiche e sistemiche del paradigma della complessità. Si produce così una interpretazione alternativa dell'immagine dell'universo che genera le due prospettive odierne delle nuove cosmologie e della teoria antropica. Nel primo caso, la fisica si combina con la filosofia per riprodurre, al livello ipotetico, le immagini del mondo delle tradizionali ontologie cosmologiche in un orizzonte nuovo dopo che la filosofia critica le ha poste in dubbio, evidenziando i limiti della conoscenza umana. Nel secondo caso, l'indagine si concentra sul ruolo centrale dell'uomo che, nella nuova dimensione copernicana, elaborata su base antropica, pone in rilievo l'impossibilità di elaborare teorie oggettive della conoscenza, senza tener conto del ruolo imprescindibile primario assunto dal soggetto conoscente ed interprete dell'elaborazione di contenuti della conoscenza medesima.

In questo quadro di riferimento, vasto e totalizzante, che coinvolge sia le immagini del mondo, sia l'uomo come autore della conoscenza, due teorie, fra loro reciprocamente incommensurabili, pongono spesso questioni di difficile soluzione. Tali teorie sono, da un lato, quella *evolutiva*, dall'altro, quella della *coscienza*. Infatti, l'una e l'altra costituiscono dei riferimenti irrinunciabili per l'epistemologia contemporanea, proiettata alla costruzione di visioni complessive del reale. Il problema insolubile nasce allorché i principi delle due teorie vengono posti a confronto poiché, nel duplice piano dei contenuti concettuali e delle codificazioni linguistiche, questi due assunti teorici finiscono per sdoppiare la realtà in due ambiti il cui collegamento trova difficilmente delle spiegazioni plausibili. In questa direzione, ad esempio, si pongono le istanze dualistiche del *body mind problem*, insieme all'inconciliabilità tra il *carattere pubblico* delle osservazioni oggettive ed esteriori del reale e il *carattere privato* delle riflessioni individuali della coscienza interiore, proprie di ogni individualità personale. In questo difficile

snodo problematico, si pone la *questione della coscienza* nella sua genesi, nel suo sviluppo e nella interpretazione della sua fenomenologia interiore.

In queste pagine, ci proponiamo di illustrare la questione in esame fornendo, ove possibile, delle ipotesi di spiegazione di questo fenomeno che, in termini di prima approssimazione, appare enigmatico e, alla luce di ulteriori approfondimenti, rivela il suo carattere ineludibilmente misterioso. Ciò, infatti, rimane vero nonostante i tentativi filosofico-linguistici di vanificare il problema riconducendolo o ad un *crampo linguistico* o ad un *errore categoriale*.

#### *Il processo evolutivo nei suoi livelli di sviluppo*

Se prendiamo ad esempio in esame il principio di evoluzione, troviamo che, a partire dalla biologia per giungere ad una interpretazione complessiva dell'universo, tale principio dà luogo a varie forme di evolucionismo che, dalla concezione di Darwin attraverso il neodarwinismo, giunge fino all'ipotesi filosofico-teologica di Teilhard de Chardin. In queste ipotesi teoriche sulla genesi e lo sviluppo dell'universo, il principio di evoluzione ritiene, come elemento costante della dinamica di sviluppo di ogni fenomeno, il fatto che, attraverso il processo del divenire, si producono dei mutamenti destinati a consolidare dei risultati costanti attraverso i quali, tanto gli individui quanto le specie, si trasformano fino al punto di cambiare completamente la loro natura, per dar luogo a specie nuove che, attraverso la conservazione del principio di biodiversità, arricchiscono il pluralismo degli esseri viventi, nel duplice orizzonte degli individui e delle specie. In questo quadro, le differenze tra le varie forme di evolucionismo dipendono dalle caratteristiche interne agli esseri che si evolvono, o esterne, dipendenti dall'ambiente in cui tali esseri svolgono la loro esistenza, ma il carattere dinamico della processualità dello sviluppo rimane fondamentalmente costante nelle diverse interpretazioni.

La questione che non va dimenticata consiste nel fatto che il principio di evoluzione, nato nell'orizzonte interpretativo della biologia nel quale si è contrapposto al fissismo delle specie degli esseri viventi, ha finito per estendersi ad un'area più vasta comprendente i livelli degli esseri, inclusi nel reale, per cui il principio stesso si è reso capace di dar luogo ad una ontologia totalizzante del reale stesso che, di solito, viene indicata come visione evolucionistica dell'universo.

In questa nuova situazione, rientra l'esempio significativo di Teilhard de Chardin secondo il quale il principio di evoluzione dà luogo ad un universo a più livelli costituiti dalla *litosfera*, dalla *biosfera* e dalla *noosfera*. Questi tre livelli danno luogo ad una visione ontologica e processuale nella quale il reale, nel suo insieme, possiede una struttura gerarchica garantita da un divenire cronologico di natura evolutiva. E' evidente che, anche in questo caso, il principio di evoluzione, precisato nella sua natura e nelle sue

possibilità attraverso le indagini scientifiche di natura paleontologica dei fossili, delle piante e degli animali, finisce per dar luogo a una forma di vero e proprio evolucionismo di natura filosofico-teologica.

Tale visione del reale è sicuramente orientata ad una filosofia olistica che, superando la forma chiusa del *totalitarismo ontologico* proposto da Hegel, realizza una forma di *olismo aperto* ad un futuro imprevedibile e creativo, le cui premesse filosofiche possono risalire ad autori quali Schelling e Bergson, per rimanere alle filosofie più note.

La situazione illustrata non è lontana dai risultati epistemologici della cultura odierna, prodotti ad esempio dalle nuove cosmologie che valorizzano il principio del *caos creativo*.

#### *La vita e la legge di complessità-coscienza*

Il cardine propulsivo delle teorie scientifico-filosofiche, che abbiamo ricordato nelle pagine precedenti, è costituito dal problema, aperto e non risolto, tanto dalla scienza, quanto dalla filosofia della semantica profonda della vita, nelle sue varie forme vegetali, animali ed umane. Infatti, se è vero che il rinnovamento epistemologico, nello sviluppo della modernità, dipende in gran parte dalla nascita della giustificazione dei paradigmi cognitivi assunti dalla biologia, è anche altrettanto vero che il fenomeno della vita, dall'antichità ad oggi, nella sua spiegazione profonda, non è riuscito a compiere definitivamente il passaggio dal mondo delle teorie filosofiche a quello delle ipotesi matematizzate e sperimentali della scienza. Infatti, mentre siamo in grado di determinare i messianismi biochimici della genesi e dello sviluppo della vita nelle sue varie forme, non siamo ancora capaci di comprendere il significato profondo della vita stessa, per cui, nel passaggio dall'inorganico all'organico, ci troviamo di fronte al parallelismo di teorie biochimiche ed elettrochimiche senza riuscire a spiegare univocamente i fenomeni sottoposti ad indagine; si pensi ad esempio a quanto accade nelle neuroscienze allorché ci si propone di chiarire le modalità che governano la dinamica delle sinapsi nei sistemi nervosi degli animali e dell'uomo.

Il problema della vita rende ancora attuali dei principi e degli enigmi insiti nella filosofia aristotelica, attraverso la teoria dell'organismo vivente o l'ipotesi delle tre anime: vegetativa, sensitiva e intellettuale che operano nei tre stadi: vegetale, animale e umano della vita nel suo complesso, cui andrebbe aggiunta, sempre nel quadro aristotelico, l'ipotesi fantasiosa della genesi spontanea della vita negli esseri viventi più semplici. Ciò infatti rappresentava il tentativo di spiegare, mantenendo nel mistero, la questione di fronte alla quale sono ancora dubbiose le ricerche di laboratorio del passaggio dal mondo fisico-chimico, attraverso le proteine, al mondo degli esseri viventi. L'esempio riferito è quello che, a livello divulgativo, viene espresso mediante

l'affascinante interrogativo di come possa essere possibile produrre la vita dalla non-vita nel laboratorio.

In ogni caso, l'arcano della vita non risiede soltanto nel momento genetico della vita medesima, ma accompagna tutta la dinamica del suo sviluppo; si pensi a quanto nel paragrafo precedente abbiamo ricordato a proposito della metamorfosi del principio di evoluzione nel criterio evolucionistico di strutturazione dell'immagine dell'universo. In particolare, le odierne indagini scientifico-tecnologiche che si concentrano sul confronto delle affinità tra l'*infraumano* e l'umano per produrre, attraverso il contributo delle cognizioni fisico-elettroniche ed informatiche, il *post umano*, ridanno importanza al tradizionale problema dell'eventuale salto esistente tra l'animale e l'uomo. Questo salto infatti dovrebbe scomparire attraverso una stretta applicazione del principio di evoluzione; il che, del resto, è stato il presupposto della teoria di Darwin, allorché, nel determinare l'origine della specie umana, ha presupposto la derivazione dell'uomo dalla scimmia. Tale questione, risolta dalla teoria dell'evoluzione in un modo che, nella cultura dell'epoca, appariva paradossale ed assurda, trova la sua effettiva sostanza semantica più profonda nell'argomento dell'origine della coscienza, poiché il nucleo di incontro, delle scienze naturali con le scienze umane nel fenomeno umano, viene evidenziato proprio nel confine che determinerebbe il passaggio in una nuova forma di vita e che verrebbe appunto ad essere localizzabile nella coscienza stessa. I nuovi fautori dell'evoluzione, su questo piano, elaborano il cosiddetto principio di *complessità-coscienza*, presupponendo appunto l'idea che la coscienza, in luogo di essere una sostanza spirituale di natura ontologica, costituirebbe la funzione specifica di una psiche che si sarebbe prodotta attraverso la complessità organizzativa di un numero molto elevato di neuroni, capaci di entrare fra loro in una numerosa, elevata quantità di relazioni sinapsiche. Perciò, ancora una volta, la coscienza apparirebbe a quei fenomeni nei quali l'elevarsi della quantità al di sopra di una certa misura, sarebbe capace di determinare un salto qualitativo nel reale, facendo apparire una forma nuova di reazione agli stimoli che, a sua volta, produrrebbe lo sviluppo di attività psichiche anteriormente impossibili. Perciò, la coscienza apparirebbe soltanto ad un certo livello dello sviluppo evolutivo nella forma delle relazioni intercellulari.

*Dall'organismo vivente all'individualità spirituale*

La situazione indicata nei paragrafi precedenti, vede oscillare l'attenzione dello studioso tra l'*ambito evolutivo* del sistema delle specie viventi e il *ruolo dell'individuo* che, nel proprio microcosmo, gioca la dinamica della sua esistenza unica ed irripetibile. Ciò muove dal presupposto di mettere tra parentesi l'ipotesi materialistica e meccanicistica che, nella filosofia

cartesiana, dava luogo all'ipotesi dell'*animale-macchina* il quale, in una certa misura, attraverso la distinzione e relazione della *res extensa* e *res cogitans* nell'uomo, rafforzava il principio tradizionale del *corpo-macchina*, strumento dell'anima nell'essere umano. Questo superamento rafforza l'immagine aristotelica dell'organismo vivente che, in sede evolutiva, trova la sua complessificazione nel passaggio dall'animale all'uomo con l'emergenza della coscienza, anche se oggi siamo convinti che delle forme semplificate della coscienza stessa appaiono già nell'ambito animale dell'intraumano. Il problema che rimane aperto, tutto di natura filosofica e non scientifica, è quello della natura e della genesi della sostanza individuale di natura spirituale. A tal riguardo, nel superamento della metafisica tradizionale, dopo i primi kantiani evidenziati nella psicologia razionale, si fa strada, in una nuova relazione tra ragione e fede, la convinzione che i problemi dello spirito appartengono ad una filosofia strettamente legata alla teologia, capace di valorizzare il mistero della salvezza. Ciò è vero anche se, come abbiamo visto, vengono formulate delle ipotesi filosofico-teologiche fondate su base biologica come quella di Teilhard de Chardin, nelle quali il mondo spirituale si tradurrebbe in uno stadio iper-evoluto del mondo naturale, fino a giungere persino al *punto omega dell'evento cristico*, ma qui, ovviamente, ci troviamo nell'orizzonte meta-scientifico del mistero religioso. Il nostro problema comunque è quello di rimanere nell'ambito di un dialogo tra scienza, filosofia e religioni, in cui possa essere possibile l'individuazione di un terreno comune di natura transdisciplinare che, da un punto di vista epistemologico, possa dare la possibilità di lavorare insieme, evitando e, nel contempo, rispettando, le differenze specifiche delle prospettive particolari di ciascuna disciplina o di ciascun pensatore. Su questo piano, ci troviamo in una situazione che, per dirla con Marcel, tende a privilegiare il *problema* rispetto al *mistero*. Nel nostro caso, la questione si riduce alla comprensione dell'area semantica di ciò che si riferisce all'organismo vivente, nella continuità e nel passaggio dalla pianta, all'animale, all'uomo. A tal riguardo, il confine e il ponte fra il *vivente* e lo *spirituale* è rappresentato appunto dalla *coscienza* nei suoi vari aspetti e nei suoi vari significati; si tratta perciò di capire la genesi e lo sviluppo della coscienza, ma anche il suo ruolo e il suo funzionamento; ciò è possibile in uno stretto legame tra la specie, nonché l'individuo. La coscienza, infatti, appartiene al patrimonio evolutivo della totalità dei viventi nel raggiungimento di un determinato livello di sviluppo, ma costituisce la specificità irrinunciabile della consapevolezza esistenziale dell'individuo nella propria personale autobiografia.

*La coscienza individuale nella sua dimensione interiore*

Per comprendere la dimensione interiore di quella *coscienza individuale* che, nell'uomo, qualifichiamo come *coscienza personale*, occorre fare riferimento alle caratteristiche della coscienza nel suo specifico funzionamento. Innanzitutto, va tenuto presente il fatto che la coscienza istituisce un legame fondamentale tra tutte le funzioni psichiche dell'individuo e presiede, in particolare, alla rappresentazione del sé individuale, nonché a quella del mondo. In questo senso, indica il raccordo tra la memoria e l'attesa e struttura le immagini in una sequenza dinamica di fotogrammi in cui, di volta in volta, ciascuna immagine occupa la coscienza medesima nella sua interezza. Si tratta quindi di una specie di finestra capace di dirigersi all'interno o all'esterno, di memorizzare il passato e di illustrare le proiezioni dei bisogni e dei desideri verso il futuro.

Dal punto di vista della dinamica psichica, possiamo distinguere due polarità della dimensione coscienziale: l'una rivolta a noi stessi, che possiamo indicare attraverso il termine di *autocoscienza*; l'altra polarizzata sugli oggetti che, a loro volta, possono essere interiori o esteriori, indicando stati d'animo o situazioni oggettuali del mondo, che può essere indicata attraverso il termine di *coscienza di qualcosa*. In quest'ultima direzione, la coscienza si struttura come *coscienza relazionale* o, fenomenologicamente, come *coscienza intenzionale*, vale a dire, rivolta ad altro. E' così evidente che la coscienza unifica e rappresenta la totalità del microcosmo vissuto dal soggetto individuale, in una potenza psichica che viene dai filosofi indicata come potenza spirituale; si pensi, ad esempio, alla visione di Leibnitz, in cui la *monade* dotata di coscienza, pur essendo *senza porte e senza finestre*, è costituita dalla duplice forma della *vis appetitiva* dei bisogni e dei desideri e dalla *vis percettiva* dei vissuti rappresentativi. E' evidente che la coscienza, considerata su questo piano, solo in parte coincide con la funzione kantiana di natura trascendentale dell' *io penso* che, come noto, nel criticismo filosofico, indica la *categoria delle categorie*, capace di unificare l'intera vita soggettiva. La coscienza invece, dal nostro punto di vista, non ha solo una natura cognitiva, ma presuppone tutta la vita esistenziale dell'uomo, inteso come soggetto personale, per cui le rappresentazioni del soggetto sono dei veri e propri vissuti rappresentativi che superano l'orizzonte del conoscere secondo il significato fenomenologico.

*La fenomenologia della coscienza personale*

Nel paragrafo precedente, abbiamo sintetizzato i caratteri della coscienza e gli aspetti dinamici della medesima. Si tratta ora di determinarne la dinamica fenomenologica interna che ne caratterizza il funzionamento e il ruolo che, filosoficamente, potremmo definire 'spirituale'. Come sappiamo,

nella prospettiva fenomenologica, la coscienza completa il suo carattere trascendentale attraverso il momento della sua *intenzionalità*. Quest'ultima caratteristica indica, nel contempo, la costante del suo funzionamento; infatti, l'*intenzionalità* presuppone, per dirla con Husserl, una *estraneità interiore*, o meglio, una presenza dell'altro insita aprioristicamente in noi, il che si manifesta attraverso ogni vissuto, conoscitivo e non, proprio e relazionale, che struttura le rappresentazioni attraverso la relazione dinamica soggetto-oggetto. Quindi, ogni rappresentazione è destinata ad essere una rappresentazione di qualcosa o di qualcuno, tanto che si riferisca al sé, quanto al *mondo*, vale a dire che il soggetto consapevole, nel produrre le proprie rappresentazioni, è costretto a tradurle in oggetto, fittizio o reale, altrimenti viene meno la stessa possibilità rappresentativa. Quindi, interpretando Heidegger, possiamo dire che la coscienza personale è ineludibilmente legata con il nostro *essere al mondo*. La coscienza, anche sul piano fenomenologico, rivela non solo il confine tra la *naturalità* e la *spiritualità*, ma anche l'istanza di integrazione del soggetto personale con la realtà nella quale esso abita e vive. Si tratta di un'integrazione tra l'uomo e il mondo che supera la forma più ristretta dell'integrazione sociale che l'uomo instaura con le proprie relazioni interpersonali. In questa direzione, la *coscienza esistenziale*, configurata secondo la prospettiva del mondo privato del soggetto, è destinata al superamento della privatezza rappresentativa, a favore di una integrazione ulteriore, che presuppone sia l'apertura al mondo delle cose, sia la relazione intersoggettiva che è la base della comunicazione sociale tra gli uomini. Il problema dunque è quello di valorizzare fenomenologicamente il mondo della *finitezza del soggetto*, integrando il carattere trascendentale delle funzioni psichiche del soggetto stesso con gli aspetti esistenziali di queste funzioni. In questo senso, la coscienza non va considerata soltanto come una funzione trascendentale della soggettività intesa in senso universale, bensì va compresa anche nella storia biografica del soggetto in cui emerge la dinamica psicoanalitica della personalità, dove la coscienza medesima raggiunge un livello gerarchicamente più elevato nella comprensione di noi stessi e del mondo, rispetto ai livelli più arcaici e nascosti dell'*inconscio* e del *preconscio*. Dal medesimo punto di vista, la coscienza stessa assume una funzione di guida e di vigilanza rispetto alle conflittualità topiche che si determinano, sempre nell'orizzonte psicoanalitico, tra l'*es*, l'*ego* e il *super ego*. Su questo piano, non va dimenticato che, nella cultura contemporanea, il dialogo tra scienza e filosofia coinvolge non solo le scienze umane ma anche le diverse tendenze interpretative che, nelle medesime, prendono forma e configurano differenti modalità di comprensione del mondo poliedrico della soggettività umana.

### *L'emergenza della socialità nella coscienza*

L'analisi fenomenologica della coscienza pone in rilievo la presenza di presupposti che ne giustificano la socialità. Abbiamo visto infatti che la coscienza, nella sua intenzionalità, si struttura già potenzialmente come una *coscienza relazionale*; ciò, a sua volta, come tutti i fenomeni e le caratteristiche del mondo e dell'uomo, è destinato ad essere la base per uno sviluppo governato, come sempre, dal *principio di evoluzione*. Quindi, la coscienza intenzionale e relazionale, attraverso la comunicazione, fonda e caratterizza la socialità, nei suoi aspetti genetici e dinamici.

Il discorso non si ferma qui, in quanto la solitudine dell'uomo non è mai esistenzialmente e cognitivamente solipsistica; ciò era già apparso ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino, nella tradizione del pensiero occidentale, allorché l'uomo veniva definito come *animale politico e sociale*. Questa intuizione generica, specificata poi nelle diverse filosofie politiche e nel mondo delle scienze umane dalla storia, dal diritto e dalla sociologia, si configura in sede fenomenologica, nonché nell'epistemologia contemporanea, come la base di una socialità diffusa, il cui ulteriore presupposto è costituito dal passaggio dell'umanità dalla *natura* alla *cultura*. Così, ad esempio, nell'odierna filosofia fallibilista, troviamo che Popper determina il *mondo tre della cultura* attraverso le codificazioni scritte della conoscenza umana come il patrimonio oggettivo di una società, destinata a trasmettere la civiltà da una generazione all'altra dell'umanità, nel corso della storia.

Quindi, la *coscienza*, nelle sue radici individuali e sociali, si incontra con quella legge collettiva dello sviluppo della vita, determinata sul piano esteriore dello sviluppo evolutivo, con l'espressione della legge di *complessità-coscienza*. E' facile dunque vedere che il parallelismo tra lo sviluppo evolutivo che approda alla *complessità-coscienza* e la *coscienza individuale* che fa da presupposto alla *coscienza sociale*, nella sua dinamica e nella sua struttura, indicano una intersezione di fenomeni che caratterizzano una connessione ed un'integrazione dove il parallelismo si fonde nella duplice prospettività di un fenomeno unico nella sua genesi e nel suo sviluppo.

E' chiaro perciò che è possibile trovare una connessione tra l'incommensurabilità dei fenomeni paralleli insiti nella coscienza, vale a dire, tra il *mondo pubblico* della socialità esteriore e il *mondo privato* della individualità interiore. Quanto detto, ci obbliga a spostare la nostra attenzione sulla *struttura finita* dell'essere umano che, nella direzionalità della propria consapevolezza cognitiva, soggetta all'imitazione, è caratterizzata dalla *prospettività* alla luce della quale appare se stesso, il mondo e gli altri

soggetti personali. Quindi, il parallelismo tra *fenomeni incommensurabili*, cui dà luogo anche il *fenomeno della coscienza*, non presuppone il dualismo e la frammentazione della coscienza stessa, indicando semplicemente il *pluralismo delle prospettive*, alla luce delle quali appare, da un lato, la coscienza collettiva dei viventi come un prodotto della legge di *complessità-coscienza* e, dall'altro, l'unicità esistenziale ed interiore della *coscienza spirituale* strutturata e rappresentata secondo i criteri della filosofia fenomenologica.

#### *Corollari conclusivi*

Il problema della coscienza comprende un'area semantica che, come abbiamo visto, coinvolge una serie di significati di natura diversa, capaci di indicare, da un lato, un livello evolutivo molto elevato dello sviluppo degli esseri viventi e, dall'altro, una funzione trascendentale della soggettività, sia da un punto di vista cognitivo, sia da un punto di vista morale. A ciò, va aggiunta l'interpretazione della coscienza come elemento specifico di natura etico-esistenziale dell'individualità personale di ciascun uomo. Quanto detto è particolarmente evidente nelle prospettive contemporanee della filosofia e delle scienze cognitive, mentre la tradizione fa coincidere la coscienza stessa con l'individualità sostanziale e spirituale del soggetto umano.

La persistenza di questa concezione, in certo senso primaria ed ontologica, della coscienza conduce la riflessione odierna ad individuare nella coscienza medesima degli aspetti paralleli ed incommensurabili che creano difficoltà per la comprensione del fenomeno evolutivo concernente la condizione umana.

In effetti, la questione così enigmatica della coscienza che impedisce alle ricerche sull'intelligenza artificiale di compiere il passaggio dalla simulazione alla riproduzione dei comportamenti intelligenti dell'essere umano, è superabile precisando le componenti che intervengono nella struttura dinamica della fenomenologia interna a tutti quegli accadimenti che noi interpretiamo con la denominazione complessiva di 'coscienza'. Infatti, se teniamo presenti le implicazioni antropologiche della finitezza che caratterizza l'essenza della soggettività umana, ci rendiamo conto che ogni tentativo di determinare, da un punto di vista cognitivo, le caratteristiche individuali e sociali della soggettività stessa è insufficiente. Infatti, in tal caso, dobbiamo riferirci, in particolare, al carattere prospettico di ogni forma di conoscenza, per cui il quadro cognitivo della realtà complessa, cui appartiene anche la coscienza, non è dato dal prodotto di un contenuto elaborato intenzionalmente da una prospettiva particolare, bensì dal coordinamento di una pluralità di elementi prospettici che rendono complementari i diversi punti di vista aperti sul fenomeno studiato. Perciò, allorché ci riferiamo alla *legge*

*evolutiva della complessità-coscienza*, siamo di fronte all'emergenza di una realtà complessiva propria del fenomeno evolutivo della vita considerato nel suo insieme, mentre, quando ci riferiamo alla *fenomenologia della coscienza intenzionale*, sia nelle sue caratteristiche funzionali di natura trascendentale, sia nei suoi aspetti esistenziali di natura individuale, ci collochiamo all'interno del punto di vista spirituale e privato della coscienza interiore che caratterizza l'introspezione soggettiva che ciascuno di noi assume di fronte al fenomeno umano. Questi due orizzonti ora ricordati non si contrappongono escludendosi e non pretendono, ciascuno per proprio conto, di giustificare l'intero ambito bio-psichico e fenomenologico della coscienza di cui l'umanità, in generale, e ciascun uomo, in particolare, sono portatori. Pertanto, se vogliamo comprendere il fenomeno umano con le caratteristiche biologiche e spirituali di cui è dotato, la conclusione non può essere che quella di integrare i punti di vista delle visioni prospettive differenziate, alla luce delle quali il fenomeno stesso dell'umanità appare a colui che, a partire dalle diverse competenze scientifiche, lo sottopone ad analisi.

Questa conclusione ci impone di sottolineare che spesso, in filosofia, gli enigmi dipendono da una mancata chiarificazione semantica ed epistemologica delle conoscenze che li concernono. In questo caso, l'esigenza di una corretta analisi linguistica è fondamentale, anche al di là delle conclusioni filosofiche di natura anti-metafisica con le quali il neopositivismo accompagna queste esigenze irrinunciabili. Di fatto, non dobbiamo dimenticare che ogni forma di conoscenza deve integrare, nei suoi procedimenti, le *istanze analitiche* di natura riduzionistica con quelle *olistiche* e *sistemiche* della complessità di ciascun fenomeno studiato.

La conclusione dell'intero discorso riguardante la coscienza in tutte le sue caratteristiche, è quella per cui, anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad un problema il cui studio esige la chiara consapevolezza che si tratta di un problema le cui soluzioni sono perseguibili soltanto attraverso delle indagini epistemologiche, di *natura ineludibilmente transdisciplinare*, in cui la filosofia è costretta a tener conto di tutti gli apporti dell'indagine scientifica proveniente tanto dall'ambito delle scienze della natura, quanto da quello delle scienze dell'uomo. Non si tratta quindi di una semplice esigenza etica di dialogo all'interno delle prospettive cognitive, bensì di una vera e propria esigenza di attuare una strategia di integrazione tra le varie prospettive di conoscenza. Ciò in quanto l'uomo, alla luce della cultura odierna, si rivela sempre più chiaramente suscettibile di possedere le caratteristiche di una *realtà complessa* che, del resto, già era anticipata dai filosofi dell'Umanesimo e del Rinascimento, attraverso il concetto di *microcosmo*; concezione troppo spesso dimenticata nel corso della modernità allorché le analisi

riduzionistiche si sono accompagnate con la rivoluzione scientifica del pensiero occidentale.

Se ci riferiamo, infine, alla relazione che queste forme di conoscenza, scientifiche e filosofiche, vengono ad avere con le interpretazioni che le religioni danno del fenomeno umano, allora ci troviamo in una situazione autenticamente dialogica, in quanto le forme di relazione interreligiosa dei discorsi cognitivi sono, al di là di ogni dogmatismo fondamentalista, autenticamente dialogiche, nel senso che, tanto l'indagine scientifica, quanto quella filosofica, nell'attuale epistemologia e nell'odierna concezione post metafisica, assumono uno spazio privilegiato da dedicare alla provvisorietà delle visioni fallibiliste. Ciò, ovviamente, costituisce il presupposto per un'*apertura al mistero* che appartiene alla competenza dei discorsi religiosi; il che si traduce in una nuova istanza consistente nel trasformare il confronto e la relazione tra ragione e fede, rispetto alle forme consolidate nella tradizione del pensiero occidentale.

## RIFLESSIONI SULLA SEMANTICA DEI MONDI POSSIBILI di Giorgio Rizzo

### Introduzione

Un problema rilevante con cui Carnap si confronta nel saggio dal titolo *Significato e necessità*<sup>1</sup> è la definizione rigorosa della nozione di verità logica.

L'intuizione da cui parte, relativamente a questa nozione, è che verità logica voglia dire, in qualche modo da precisare, verità basata su argomentazioni logiche, indipendentemente da contingenze fattuali<sup>2</sup>.

Ma un'intuizione come questa si presenta, attentamente indagata, abbastanza problematica. Si prendano due enunciati come i seguenti:

- (1) Giorgio è pugliese oppure Giorgio non è pugliese;
- (2) Se Jacopo è scapolo, allora Jacopo non è sposato.

Devono gli enunciati (1) e (2) ritenersi veri solo in virtù del loro significato? Apparentemente sì!

Ma l'enunciato (2) presenta problemi teorici rilevanti: perchè sebbene logicamente vero, della sua verità non è possibile rendere conto in tutte le descrizioni di stato possibile. Si immagini un linguaggio L contenente le costanti predicative 'SC' ('è scapolo') e 'SP' ('è sposato'). In L un enunciato come (1) è traducibile come '(SCa → ~SPa)'. Ma '(SCa → ~SPa)' non vale in tutte le descrizioni possibili di L, in particolare non vale in una descrizione di stato che contiene gli enunciati atomici 'SCa' e 'SPa'<sup>3</sup>.

Nell'articolo *Meaning Postulates*<sup>4</sup> Carnap riconosce le difficoltà di cui sopra e cerca di trovare una via d'uscita, innanzitutto sottolineando una importante differenza tra (1) e (2): la verità di (1) dipende infatti dal significato dei termini logici 'oppure' e 'non', mentre il significato dei termini 'Giorgio' ed 'è pugliese' è irrilevante. Basta infatti sostituire questi termini con espressioni della stessa categoria sintattica, per rendersi conto che, comunque si operi questa sostituzione, l'enunciato che si ottiene è vero.

Viceversa la verità di (2) dipende dal significato di 'scapolo' e 'sposato' che non sono termini logici. Da qui la necessità avvertita da Carnap di rivedere la terminologia adottata in *Significato e necessità*, chiamando gli enunciati la cui verità è garantita dal significato delle parole 'enunciati analitici' e distinguendo, all'interno di questi, quegli enunciati che sono veri semplicemente in virtù della loro struttura logica (veri logicamente). In base a questa convenzione, (1) è logicamente vero e *a fortiori* analitico; mentre (2) è analitico, ma non logicamente vero.

Mentre la *L-verità* o validità investe tutte le descrizioni di stato, la *A-verità* concerne descrizioni di stato che soddisfano opportuni *postulati di*

*significato*<sup>5</sup>.

Un postulato è un enunciato che esplicita certe relazioni sussistenti tra certe espressioni in virtù del loro significato.

Per esempio, siccome costanti predicative come 'SC' e 'SP' del linguaggio L non possono applicarsi simultaneamente ad uno stesso individuo, può essere formulato un postulato di significato che tenga conto di questa incompatibilità: 'per ogni  $x_0(SCx_0 \rightarrow \sim SPx_0)$ '.

Ciò detto, rimangono tuttavia delle perplessità sul modo in cui un mondo qualsiasi può essere compiutamente descritto; la difficoltà infatti sopraggiunge se si pensa che le risorse espressive del linguaggio cui appartengono gli enunciati che formano una descrizione di stato sono *limitate*: se per esempio il mio linguaggio non contiene un predicato che denoti una certa sfumatura di rosa, allora non sono in grado di stabilire se una cosa ha o non ha tale colore; la mia descrizione di stato in questo caso rimane *indeterminata*<sup>6</sup>.

Un'altro problema che sembra sfuggire a Carnap è non tanto la carenza di predicati, quanto quella di termini singolari. Negli enunciati che costituiscono una descrizione di stato infatti compaiono solo nomi propri; pertanto anche semplici descrizioni del mondo reale come "sulla scrivania c'è una penna" non possono essere "tradotte" in descrizioni di stato, cioè in enunciati atomici e negazioni di enunciati atomici, perché né "scrivania", né "penna" sono un nome proprio.

Vi sono poi descrizioni di stato che non possono essere "sostenute" da alcun mondo possibile, escludendo ovviamente descrizioni che contengono un enunciato e la sua negazione. Una descrizione di stato infatti che contenga i seguenti enunciati atomici

(3)Patrizia è moglie di Giorgio

(4)Giorgio è scapolo

non può essere soddisfatta da alcun mondo possibile, visto che i due enunciati non possono essere tutti e due veri. Di queste evenienze Carnap non si accorge in *Significato e Necessità*; solo successivamente si ritiene costretto, per risolvere il problema di cui sopra a introdurre i "postulati di significato".

Nelle stesse aporie non incorre Wittgenstein la cui ontologia non è costruita affidandosi al senso comune, ma facendo riferimento esplicito invece ad un linguaggio logico ideale e perfetto. Nel *Tractatus* infatti si trovano proposizioni come "gli stati di cose sono indipendenti gli uni dagli altri" (2.061) e "dal sussistere o non sussistere d'uno stato di cose, non può

concludersi al sussistere o non sussistere d'un altro" <sup>(2.062)</sup>. Il problema della incompatibilità di (3) e (4) non si sarebbe posto dunque per Wittgenstein, visto che (3) e (4) non possono essere ritenute proposizioni elementari raffiguranti stati di cose.

Alle insofferenze teoretiche della nozione di descrizione di stato, si è cercato così di dar risposta proponendo una nuova nozione, quella di "mondo possibile"<sup>7</sup>.

Il metodo semantico adottato da Carnap si basa sulle nozioni di *estensione* e di *intensione*: l'estensione di un enunciato è il suo valore di verità; quella di un predicato è l'insieme delle entità cui il predicato si applica ed infine l'estensione di un termine singolare è l'entità da questo denotata. Ad eccezione del predicato, le estensioni corrispondono alle *Bedeutungen* di Frege.

Una nozione invece più interessante e, in un certo senso, più complessa è quella di *intensione* di un enunciato: che concerne le sue condizioni di verità, ovvero l'insieme dei mondi in cui l'enunciato in questione è vero. L'intensione può essere interpretata anche come una *funzione* che associa il vero ai mondi in cui l'enunciato è vero, il falso ai mondi in cui l'enunciato è falso.

Una caratterizzazione funzionale dell'intensione ha il vantaggio di poter essere estesa ad espressioni diverse dagli enunciati: l'intensione di una espressione E, in generale, può essere definita come la funzione che, ad ogni mondo possibile m, associa l'estensione di E in m. Se m, ovviamente, fosse il mondo reale.

Se si prende, per esempio, un predicato come "esser verde", allora, dato un qualsiasi mondo possibile m, l'estensione di "essere verde" in m è l'insieme delle cose verdi in m. Un insieme che, al variare di m, può essere costituito da entità differenti. Se poi un'espressione E contiene termini singolari, questi possono essere trattati alla stregua di descrizioni definite. Per esempio, la descrizione "la vincitrice del concorso di Miss Italia 2007" ha una sua estensione, denota cioè un certo individuo nel mondo reale; ma il concorso sarebbe potuto andare diversamente e l'estensione quindi della descrizione definita essere differente. L'intensione allora della descrizione in questione è la funzione che, ad ogni mondo possibile m, associa l'individuo che, in m, vince il concorso di Miss Italia 2007; se i nomi poi, vengono trattati alla stregua di descrizioni definite abbreviate, l'argomentazione di sopra è ancora valida.

Un enunciato in genere della forma TP, dove T è un termine singolare e P è un predicato ha un'intensione che può essere costruita *composizionalmente* a partire dalla intensione di T e da quella di P. Ci si convince allora facilmente che: siano I e I' le intensioni rispettivamente di T e

di P, l'enunciato è vero in un mondo possibile m se e soltanto se I(m) appartiene a I'(m).

La composizionalità delle intensioni sembra garantita anche in costruzioni più complesse che sembrano presentare un qualche problema per il *principio di sostituibilità* (almeno per il principio così come inteso da Gottlob Frege).

Ci sono senz'altro delle analogie tra la coppia carnapiana intensione-estensione e quella fregeana *Sinn/Bedeutung*: l'estensione di termini singolari, enunciati e predicati sembra proprio coincidere con la *Bedeutung*, mentre l'intensione degli stessi sembra essere vicina, come nozione, a quella di senso. Inoltre, come per la coppia senso/significato, se due intensioni differenti possono avere la stessa estensione, non vale l'inversa.

Nonostante le affinità, rimangono alcune divergenze a partire dal modo in cui è affrontato il problema della violazione del *principio di sostituibilità*. Violazione che da Frege viene rifiutata, adottando una interpretazione della nozione di estensione che accoglie anche l'idea di una sua dipendenza dal *contesto*, mentre da Carnap viene accettata, anche se si salva il principio di sostituibilità per le intensioni di una espressione<sup>8</sup>.

Dopo questa introduzione si può passare così ad esempi applicativi della semantica dei mondi possibili.

#### *Possibilità e necessità*

La semantica dei mondi possibili trova un'applicazione importante nelle costruzioni che contengono *nozioni modali* come *possibilità e necessità*.

Ognuna di queste nozioni può essere ridotta all'altra, ma entrambe non possono essere ridotte a nozioni più primitive, cioè nozioni non modali.

Da qui la difficoltà di darne una definizione esplicita, affidandosi così ad una sorta di intuizione preteorica.

Ovviamente, consegnandosi al piano della familiarità linguistica, si rischia di confondere la possibilità logica con altri tipi di possibilità.

Un enunciato come

(5) È possibile che Foggia sia più popolosa di Lecce

non esprime tanto una possibilità logica, quanto una *epistemica*. Con (5) cioè non voglio tanto dire che ci sono mondi possibili in cui Foggia è più popolosa di Lecce, quanto invece che io non ho alcuna certezza a riguardo, che quello che so non esclude che una città abbia più abitanti dell'altra.

Se invece di (5) avessi detto

(6) Foggia avrebbe potuto (potrebbe) essere più popolosa di Lecce

allora la possibilità qui in gioco è più logica che epistemica. Per convincersene, basta trasformare (6) in

(6') Sono sicuro che non è così, ma Foggia avrebbe potuto essere più popolosa di Lecce.

Il verbo "potere" tuttavia si presta a varie interpretazioni; con esso si possono infatti esprimere una vasta gamma di nozioni: probabilità, verosimiglianza, conformità a leggi, permissibilità morale e così via.

Stesse considerazioni valgono per la necessità che nell'uso ordinario linguistico può essere variamente interpretata.

Si pensi all'enunciato seguente proferito da Giorgio dopo aver visto lo sportello destro della sua auto ammaccato e lo sportello sinistro della macchina parcheggiata accanto ugualmente ammaccato:

(7) Chi ha urtato la mia macchina è necessariamente il proprietario della macchina accanto.

In questo enunciato l'avverbio modale "necessariamente" ha un valore epistemico.

Oppure in un enunciato come il seguente

(8) È necessario prima di chiudere un file che venga salvato,

il senso di "necessario" non può certamente essere logico.

Viste le ambiguità del linguaggio comune, si ricorre così per esprimere le nozioni modali di possibilità e necessità ai simboli artificiali  $\diamond$  (possibilità) e  $\square$  (necessità).

Un enunciato della forma  $\diamond E$  è vero se e soltanto se  $E$  è vero in qualche mondo possibile, mentre un enunciato della forma  $\square E$  è vero se e soltanto se non esiste nessun mondo possibile in cui  $E$  è falso.

In contesti modali il principio di sostitutività non vale sia per le estensioni che per le intensioni<sup>9</sup>.

Vediamo di chiarire il secondo punto, servendoci di contesti doxastici (contesti di credenza) o epistemici (contesti di conoscenza) che aggravano ancor di più la violabilità del principio di sostitutività per enunciati equi-intensionali.

Si prenda il seguente esempio:

(9) Giorgio sa che  $1+1=2$

Necessariamente  $((1+1=2) \leftrightarrow (1212+1414=2626))$

Giorgio sa che  $1212+1414=2626$

Le due formule matematiche sono vere in tutti i mondi possibili, quindi hanno la stessa intensione, ma non si può certo presumere che Giorgio conosca tutta la matematica solo basandosi sul fatto che sa che  $1+1=2$ .

La logica intensionale è troppo potente: se usata per descrivere le credenze di un soggetto, rende il soggetto "logicamente onnisciente"; essa infatti rappresenta il punto di vista del sistema logico (o di Dio, se si vuole), ma non riesce a rendere conto pienamente delle limitazioni degli umani<sup>10</sup>.

Che cosa avviene tuttavia quando le modalità interagiscono con i quantificatori?

Si consideri l'enunciato seguente:

(10) Ogni goloso è necessariamente goloso.

(10) è vero o falso? La risposta più ovvia sarebbe quella di considerare (10) vero. La verità logica infatti di "ogni goloso è goloso" implicherebbe la sua necessarietà. Ma se si proietta la comprensione dell'enunciato (10) all'interno di un contesto modale, allora la risposta potrebbe essere un'altra. Infatti dire, per esempio, che Giorgio, che è goloso, è necessariamente goloso, significa escludere ogni situazione controfattuale, cioè la possibilità che le cose sarebbero potute andare diversamente; il che è assurdo.

Queste due diverse opzioni sono il risultato di una certa ambiguità dell'enunciato (10) che è suscettibile di due interpretazioni differenti:

(11)  $\Box$  per ogni (goloso (x)  $\rightarrow$  goloso (x))

e

(12) per ogni x (goloso (x)  $\rightarrow$   $\Box$  goloso (x)).

Ora si vede chiaramente che mentre in (11)  $\Box$  si riferisce a ciò che è espresso da tutto il resto della frase, in (12) invece  $\Box$  entra nell'ambito del quantificatore universale, come parte integrante del predicato grammaticale. Se si analizzano approfonditamente (11) e (12) si capisce, per le ragioni sopra esposte, che mentre (11) è vera, (12), al contrario, è falsa.

#### *Individuazione transworld*

Un ambito di applicazione della semantica dei mondi possibili è l'analisi dei *condizionali controfattuali*. Condizionali controfattuali sono enunciati come

“Se tutte le macchine usassero marmitte catalitiche, le città sarebbero meno inquinate da gas di scarico”.

Si considerino ora gli enunciati seguenti:

(13a) Se Wittgenstein fosse morto nel 1914, il *Tractatus logico-philosophicus* sarebbe rimasto incompiuto

(13b) Se Johnny Depp si fosse fatto prete, il *Tractatus* sarebbe rimasto incompiuto.

Per quanto gli antecedenti di (13a) e (13b) siano entrambi falsi, i due enunciati in questione hanno valori di verità differenti: (13a) è vero, mentre (13b) è palesemente falso. I condizionali controfattuali sono quindi anch'essi non estensionali. Da qui l'idea di analizzarli facendo ricorso alla semantica dei mondi possibili per vedere se questa può risolvere alcuni problemi.

Da notare subito è che i condizionali controfattuali non comportano implicazioni necessarie: implicazioni cioè per le quali se il conseguente è vero in tutti i mondi possibili, allora è vero l'antecedente. Wittgenstein, infatti avrebbe potuto scrivere il suo libro molto più velocemente che nel mondo reale, per cui nel 1914, data della morte secondo (13a), il suo libro è già ultimato.

È ancora un errore sostenere che ad assicurare la verità di un condizionale basti che il suo conseguente sia vero in *almeno uno* dei mondi possibili in cui è vero l'antecedente. Tra i mondi in cui Johnny Depp si è fatto prete ce n'è certamente qualcuno in cui il *Tractatus* è rimasto incompiuto, ma ciò non elimina il carattere di falsità dell'enunciato (13b).

Come agisce allora la semantica dei mondi possibili quando ha a che fare con condizionali controfattuali?

Per scongiurare il pericolo di uno stallo o di un'*impasse* si può fare ricorso alla teoria di Robert Stalnaker<sup>11</sup>. Per il quale un condizionale controfattuale della forma “Se E, F” è vero se e soltanto se E non è vero in nessun mondo oppure F è vero nel “più simile” al mondo reale tra i mondi in cui E è vero.

Una teoria come quella di Stalnaker infatti riesce a giustificare i diversi valori di verità rispettivamente di (13a) e (13b).

Per stabilire il valore di verità di (13a) si deve considerare il più simile al mondo reale tra i mondi in cui Wittgenstein muore nel 1914. In questo mondo, che possiamo chiamare K, il corso della vita di Wittgenstein si svolge come nel mondo reale fino al 1914, poi si interrompe. Poiché nel mondo reale il *Tractatus* è stato concluso nel 1914, allora se ne deve concludere che Wittgenstein in K lascia l'opera incompiuta, così da essere autorizzati a ritenere vero l'enunciato (13a).

Per quanto vi siano mondi nei quali il *Tractatus* è scritto per intero quando Wittgenstein (in base a 13a) muore nel 1914, questi mondi tuttavia somigliano di meno al mondo reale di K, ragion per cui devono essere scartati alla luce degli assunti di Stalnaker.

Argomentando in questo modo si può giustificare la falsità di (13b).

Un merito della teoria di Stalnaker è quello di mostrare la non validità di certi schemi di inferenza: per esempio schemi in cui comparendo condizionali controfattuali non è possibile inferire 'Se E,G' da 'Se F,G' e da 'Se E,F'.

Ma l'analisi di Stalnaker presenta delle difficoltà piuttosto serie: infatti essa presuppone che, dato un enunciato E vero in qualche mondo, ci sia uno e un solo mondo in cui E è vero e che è più simile al mondo reale di ogni altro mondo in cui E è vero. Ma è questa una assunzione sensata?

Un classico caso in cui questa assunzione viene corroborata è quello che considera la classe M dei mondi in cui è vero l'enunciato 'Bizet e Verdi erano connazionali'.

Nel mondo reale Bizet era francese, mentre Verdi italiano. Intuitivamente, per così dire, il mondo di M che somiglia di più al mondo reale è il mondo m in cui Bizet e Verdi sono o tutti e due francesi o tutti e due italiani.

Il problema è che non è possibile privilegiare una della due alternative: un mondo in cui Bizet e Verdi sono entrambi francesi ha lo stesso grado di somiglianza rispetto al mondo reale, di un mondo in cui invece Bizet e Verdi sono italiani.

Ragione per cui forse è necessario cambiare la strategia adottata da Stalnaker, per esempio facendo ricorso alla analisi dei controfattuali proposta da David Lewis<sup>12</sup>. Per il quale affinché un condizionale della forma 'Se E, F' sia vero bisogna o che E sia falso in tutti i mondi, oppure che ci sia un mondo m tale che

- i) E è vero in m;
- ii) e inoltre F è vero in ogni mondo in cui è vero E e che è simile al mondo reale almeno tanto quanto m.

L'analisi di Lewis coincide con quella di Stalnaker solo nel caso in cui tra i mondi in cui E è vero ce ne sia effettivamente uno più simile al mondo reale di tutti gli altri.

Ma le due impostazioni analitiche (quella cioè di Stalnaker e quella di Lewis) hanno importanti ricadute teoriche sul principio del Terzo Escluso Condizionale che così recita: "Per ogni E e ogni F, o è vero 'Se E, F' oppure è vero 'Se E, non F'".

Obbedendo infatti alla sua costruzione logica, Stalnaker è costretto a sostenere la validità di detto principio, mentre Lewis no.

Si prendano infatti come esempio i seguenti enunciati:

(14a) Se Wagner e Saint Saens fossero stati connazionali, Wagner sarebbe stato francese.

(14b) Se Wagner e Saint Saens fossero stati connazionali, Wagner non sarebbe stato francese.

Immaginiamo ora che esista un mondo  $m$  che è il più simile al mondo reale tra tutti i mondi in cui l'antecedente di (14a) e (14b) è vero.

In  $m$  Wagner è francese oppure non lo è: nel primo caso allora (14a) è vero; nel secondo invece risulta vero (14b). Se adottiamo però l'impostazione proposta da Lewis si conclude con facilità che (14a) e (14b) sono entrambi falsi in quanto contravvengono a (ii).

#### *Mondi possibili e designatori rigidi*

Una difficoltà ulteriore legata alla introduzione della semantica dei mondi possibili è quella relativa agli enunciati che descrivono *atteggiamenti proposizionali*.

Se si ammette, alla stregua di Kripke, che i nomi propri sono *designatori rigidi* ne deriva che: se il nome  $M$  ed il nome  $N$  denotano nel mondo reale lo stesso individuo, allora ' $M$  è  $N$ ' esprime una verità necessaria, al pari di ' $M$  è  $M$ '.

Ciò significa in ultima analisi che se  $M$  e  $N$  denotano nel mondo reale lo stesso individuo, allora dalla verità di ' $M$  è  $M$ ' si può inferire la verità di 'Necessariamente  $M$  è  $N$ '.

La conseguenza generale di quanto sopra esposto è che se i nomi propri sono designatori rigidi allora due nomi coreferenziali possono essere sostituiti- in contesti estensionali così come in contesti intensionali- l'uno all'altro senza alterare il valore di verità dell'enunciato.

Ma in contesti intensionali lo scambio di nomi coreferenziali non sempre sembra legittimo, da qui il sospetto che i nomi propri non si comportano come designatori rigidi.

Si considerino due enunciati come questi:

(15) Giorgio crede che Descartes fosse un filosofo

(16) Giorgio crede che Cartesio fosse un filosofo.

Per ogni mondo possibile  $m$ , 'Descartes era una filosofo' è vero in  $m$  se e soltanto se l'individuo denotato da 'Descartes' era un filosofo in  $m$ , e 'Cartesio era un filosofo' è vero in  $m$  se e solo se l'individuo denotato da 'Cartesio' in  $m$  era un filosofo.

Ora, 'Descartes' e 'Cartesio' sono nomi del medesimo individuo, e quindi, se si ammette che siano designatori rigidi, entrambi i nomi denotano lo

stesso individuo in m.

Da ciò si arguisce che (15) e (16) hanno il medesimo valore di verità.

Ma una siffatta conclusione stride con le nostre intuizioni preteoriche, in base alle quali i due enunciati non sono equivalenti.

Supponiamo infatti che alla domanda 'Descartes era un filosofo?' Giorgio risponda 'Sì', e che invece alla domanda 'Cartesio era un filosofo' risponda 'No, era un famoso pittore'.

In un caso del genere è naturale dire che (15) è vero, mentre (16) è falso, attenendoci alla interpretazione opaca o *de dicto* degli enunciati di credenza; a questa difficoltà teorica, Kripke risponde con una strategia particolare<sup>13</sup>.

Egli ritiene infatti che il settore delle attribuzioni di credenza sia troppo *incerto* e *caotico*, perchè si possa costruire su questo una qualche teoria semantica sostenibile.

In particolare, principi ritenuti da noi ovvi e che non coinvolgono una qualche particolare assunzione teorica circa la natura dei nomi, comportano, in circostanze inusuali, problemi analoghi a quelli che emergono dalla accettazione della tesi della designazione rigida dei nomi propri.

I principi chiamati in causa da Kripke sono due: il "principio di decitazione" (*disquotation principle*) che ha la funzione di correlare la credenza all'assenso in base al quale se un parlante [italiano] normale, dopo averci riflettuto, assente sinceramente ed esplicitamente a 'p', allora crede che p<sup>14</sup>; ed il "principio della traduzione" (*principle of translation*) in base al quale se un enunciato di una lingua esprime una verità in quella lingua, allora una sua traduzione in un'altra lingua esprime anch'essa una verità.<sup>15</sup>

Immaginiamo adesso un esempio che mette in crisi questi due principi.

Giorgio, che non è mai uscito dall'Italia e non conosce una parola di inglese, ha sentito parlare spesso di una città che gli italiani chiamano "Londra".

Sulla base di quanto ha sentito, Giorgio crede che si tratti di una bella città, e, per questo motivo, è disposto ad assentire all'enunciato "Londra è bella".

Applicando il principio di decitazione si può allora dire che

(17) Giorgio crede che Londra sia bella

è vero. Si supponga ancora che Giorgio, dopo alcuni anni, si trasferisca a Londra e che impari ad usare il nome 'London' per riferirsi alla città in cui si trova. Si escluda, perchè l'esempio sia efficace, che Giorgio faccia ricorso per imparare la lingua dei nativi ad un dizionario di traduzione.

Egli non si rende conto che 'London' è 'Londra' ed inoltre vive in un quartiere della città molto squallido, assentendo così all'enunciato 'London is

not pretty'. Applicando il principio di decitazione, si può inferire così il seguente enunciato:

(18) 'Giorgio believes that London is not pretty'.

Adottando il principio di traduzione possiamo allora concludere che

(19) Giorgio crede che Londra non sia bella.

Da qui il contrasto tra (17) e (19). Gli enunciati (17) e (19) sono attribuzioni *de dicto*, cioè attribuzioni di credenza il cui contenuto deve essere esplicitato con le stesse parole che userebbe l'individuo cui queste credenze sono attribuite.

È tuttavia strano che un individuo razionale possa credere, in contesti *de dicto*, simultaneamente p e non p.

Giorgio, tuttavia, non può essere accusato di irrazionalità o di incoerenza.

Una situazione ancora più paradossale si produce se si ritiene che l'assenso costituisca non solo una condizione sufficiente, ma anche necessaria della credenza.

Questo è il *puzzle* proposto da Kripke. Questo esempio mostra chiaramente che i criteri cui ci atteniamo nell'attribuire credenze in certi casi funzionano male. Ma basta questo per ritenerli inaffidabili? Non si deve forse dire, con maggiore ragionevolezza, che casi come quello sopra proposto sono *casi limite*?

Scrive Paolo Casalegno:

Nei casi normali, l'uso di enunciati di credenza appare ben regolato, governato da intuizioni abbastanza sistematiche e coerenti.[...]. Il problema di conciliare la teoria del riferimento proposta da Kripke con il fatto che negli enunciati di credenza due nomi aventi la stessa denotazione non sono sempre intercambiabili *salva veritate* non può essere eluso<sup>16</sup>.

Maggiore successo forse può avere nel risolvere il *puzzle* di Kripke la proposta teorica di Andrea Bonomi che parte da una analisi degli enunciati di credenza.

Bonomi infatti fonda la sua proposta teorica sul seguente principio:

(20)'A crede che E' è vero se e soltanto se A sta nella relazione denotata da 'credere' con la proposizione che E esprime *nell'idioletto di A*<sup>17</sup>.

Secondo Bonomi inoltre ogni parlante usa i nomi propri come designatori rigidi: se cioè un nome appartiene ad un qualche idioletto, la sua intensione in quell'idioletto sarà una *funzione costante* che associa a tutti i mondi possibili il medesimo individuo.

Nulla tuttavia ci può garantire del fatto che un nome abbia la stessa intensione in tutti gli idioletti in cui è usato. E questa è la chiave per risolvere i problemi posti dagli enunciati (15) e (16)<sup>18</sup>.

#### *Conclusioni*

Molti dei problemi da cui siamo partiti possono essere risolti o meno a seconda dal punto di vista privilegiato da cui vengono trattati: se ci si attiene al senso comune alcuni problemi risultano oltre che implausibili anche dei veri e proprio nonsensi; se si parte dalla convinzione che sia necessaria una fondazione rigorosa dei concetti trattati allora tali soluzioni non sembrano inutili o inefficaci; pensiamo alla teoria del riferimento dei nomi di Kripke: essa si presenta piuttosto come una proposta basata su una idea intuitiva e preteorica del concetto di riferimento. Ma allora se così è, essa descrive solo in modo dettagliato il funzionamento dei nomi all'interno di un gioco linguistico guidato per così dire dal senso comune. Spesso tuttavia il punto di vista del senso comune è inutile o persino dannoso nella formulazione di teorie che aspirano ad essere scientifiche, cioè fondate in modo chiaro e rigoroso.

<sup>1</sup> R. CARNAP, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Significato e necessità*, cit., p.24.

<sup>3</sup> La semantica di Carnap può essere considerata, come egli stesso ammette, un tentativo di sviluppare alcune tesi del *Tractatus* di Wittgenstein. Nel *Tractatus*, Wittgenstein distingue tra proposizioni elementari e proposizioni complesse. Le condizioni di verità di una proposizione complessa sono definite come combinazioni del sussistere o meno di certi stati di cose. Wittgenstein non parla propriamente di mondi possibili, ma afferma solo che "la totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo" (proposizione 2.04). È importante notare ancora che l'identificazione di un mondo possibile non può essere conseguita se sono assunti come sussistenti o meno solo *alcuni* fra gli stati di cose possibili. Dopo queste precisazioni, il passaggio dalla nozione di condizioni di verità (Wittgenstein) a quella di

mondo possibile può essere operato identificando le condizioni di verità di un enunciato con i mondi possibili in cui l'enunciato stesso è vero. E' utile sottolineare che Carnap in *Significato e necessità* utilizza la nozione di *descrizione di stato* e non quella di mondo possibile.

<sup>4</sup> R. CARNAP, *Meaning Postulates*, "Philosophical Studies", 3, 1952, pp.65-73. Trad. it. nel volume antologico di lavori di Carnap a cura di A. Meotti e M. Mondadori, *Analiticità, significanza, induzione*, Il Mulino, Bologna 1982.

<sup>5</sup> Cfr. R. CARNAP, *Significato e necessità*, cit., pp. 351-362.

<sup>6</sup> Di questa limitatezza delle risorse espressive era consapevole anche Carnap, allorché definendo la nozione di descrizione di stato, asserisce: "Una classe di proposizioni in  $S_1$  contenente, per ogni proposizione atomica, o la proposizione stessa o la sua negazione, ma non entrambe, e nessun'altra proposizione, prende il nome di *descrizione di stato* in  $S_1$ , in quanto, ovviamente, fornisce una descrizione completa di uno stato possibile dell'universo di individui, rispetto a tutte le proprietà e relazioni espresse dai predicati del sistema" (R. CARNAP, *Significato e necessità*, cit., p.22).

<sup>7</sup> Non si deve tuttavia tacere l'importanza di una tale nozione per lo sviluppo successivo della logica contemporanea: in questioni fondamentali infatti la nozione di descrizione di stato si è rivelata di grande fecondità teorica. Cfr. J. HINTIKKA, "Logic and Philosophy", in R. KLIBANSKY (a cura di), *Contemporary Philosophy. A Survey*, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol.I, p. 9.

<sup>8</sup> Scrive Carnap: "La coppia di concetti di Frege (*nominatum* e senso) verrà confrontata con la nostra (estensione ed intensione). Le due coppie coincidono nei contesti ordinari (estensionali), ma non in quelli indiretti (non-estensionali). Questo non costituisce una incompatibilità, una differenza di opinione teorica, ma semplicemente una differenza pratica di metodi. La coppia di concetti di Frege verrà intesa come un *explicatum* per una certa distinzione tradizionale e la nostra coppia come un *explicatum* per un'altra distinzione" (R. CARNAP, *Significato e necessità*, cit., p.200). La differenza d'impostazione pratica qui accennata è chiarita subito dopo: "Una differenza decisiva fra il nostro metodo e quello di Frege consiste nel fatto che i nostri concetti, a differenza di quelli di Frege, sono indipendenti dal contesto. Un'espressione di un sistema linguistico ben costruito ha sempre la stessa estensione e la stessa intensione; ma in alcuni contesti ha il suo *nominatum* ordinario e il suo senso ordinario, in altri contesti il suo *nominatum* indiretto e il suo senso indiretto" (ivi, p.201).

<sup>9</sup> Per Carnap tuttavia i contesti retti da espressioni modali, pur senza essere estensionali, sono tuttavia intensionali. L'intensione cioè di un enunciato della forma  $\Diamond E$  o  $\Box E$  è ottenibile per via *composizionale* a partire dall'intensione di E.

<sup>10</sup> C. PENCO, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma 2004, p. 78.

<sup>11</sup> Cfr. R. STALNAKER, *Inquiry*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1984; in part. si veda il cap.7.

<sup>12</sup> Cfr. D.K. LEWIS, *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.

<sup>13</sup> Cfr. S. KRIPKE, *A Puzzle about Belief*, in A. MARGALIT (edited by) *Meaning and Use*, Reidel, Dordrecht 1979.

<sup>14</sup> P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio*, cit., pp.248-249.

<sup>15</sup> Ivi, p.250.

<sup>16</sup> Ivi, p.254.

<sup>17</sup> Cfr. A.BONOMI, *Eventi mentali*, Il Saggiatore, Milano 1983.

<sup>18</sup> Una proposta come questa per quanto molto efficace non è priva tuttavia di difficoltà: Casalegno fa infatti notare che essa implica che, se A crede che Espero sia Espero e che Fosforo sia Fosforo, allora A crede che Espero sia Fosforo oppure A crede che Espero non sia Fosforo. Il che sembra abbastanza controintuitivo.

Le pagine del libro *Sullo schermo dell'estetica – La pittura, il cinema e la filosofia da fare*<sup>1</sup> scritte da Mauro Carbone con il suo inconfondibile stile fluido e coinvolgente, ricco di eclettici rimandi, disegnano un quadro teorico inatteso di *inerenze concordanti* proiettate sullo schermo dell'arte. L'obiettivo è quello di guardare all'arte quale risorsa per la filosofia "che oggi ci preme", e viene dipanato lungo tutto il volume attraverso un complesso giro teorico tale da portare arditamente verso esiti che si collocano ben al di là di un mero *excursus* di storia dell'estetica. Il libro è *un'apertura* alla luce propagata dall'arte, che anziché *occultare* la verità, la *rende visibile*, è la ricerca di un ambito nel quale non vige primariamente l'attività di un pensiero metafisico, di una astratta filosofia di cui l'arte risulta essere un mero oggetto, bensì il rapporto *patico* tra filosofia e arte: non si investono le forme artistiche, la pittura, il cinema nello specifico, di un pensiero filosofico preliminarmente elaborato, ma per trovarvi all'opera un «pensiero fondamentale che la filosofia in quanto tale non sa pensare»<sup>2</sup>.

Questo risultato costituisce la piattaforma teorica attraverso la quale il Nostro giunge a quel radicale ripensamento, non solo all'interno del pensiero filosofico e di questo in rapporto all'arte, ma del costituirsi della filosofia insieme all'arte in un riferimento reciproco, continuando, prolungandola, l'eredità della riflessione filosofica francese del Novecento. L'Autore approfondisce e spinge fino in fondo il superamento di una filosofia alla quale sono mancate "le parole giuste" e che tuttora stenta a trovare *la postura adatta per formularle*. «Da qui ha preso avvio, nel pensiero francese dell'ultimo Novecento, quella tradizione di riflessione filosofica sulla pittura [...], inaugurata da Merleau-Ponty e rilanciata da Lyotard, Foucault, Maldiney, Deleuze, Derrida, Nancy, per ricordare solo i nomi più noti. È una tradizione dallo stile inconfondibile, mediante cui la filosofia cerca appunto una postura analoga a quella con cui il corpo di chi dipinge interroga il mondo»<sup>3</sup>.

L'espressione artistica scava nella pieghe dell'Essere facendo emergere da queste l'impensabile, ed è il farsi nel presente che viene indagato magistralmente nelle pagine del libro. L'arte diventa monito di questo percorso, a differenza dello scrittore che è *tormentato* dalla responsabilità del parlante, come sottolinea Carbone, parafrasando Merleau-Ponty, l'arte non è *tormentata* ad esprimere giudizi: l'arte non è costruzione, artificio, è *voce* dell'Essere, e risveglia le potenze dormienti, moltiplicando i sistemi di equivalenze. Ed è nell'arte, o meglio *con* l'arte, che la filosofia deve riflettere, per interrogare le arti «e interrogarsi su come pensare ed

esprimere il nostro mutato rapporto con gli altri, le cose, il mondo, noi stessi. Cercandovi insomma le parole per dirlo e per dirsi»<sup>4</sup>.

Questo complesso di acquisizioni consente di ripensare in modo nuovo il rapporto tra l'uomo e il mondo, la dialettica tra percezione e rappresentazione, come emerge fin dalla struttura stessa del libro.

L'indice presenta lo schema di sei capitoli, le tappe del percorso vedono fermarsi la riflessione su:

### 1. *Il Cézanne dei filosofi francesi*

Emerge, secondo l'ermeneutica di Carbone, nelle riflessioni di Merleau-Ponty, Lyotard, Maldiney, Straus e Deleuze, l'incontro con la "rivelatrice oggettività" della pittura di Cézanne, la "prospettiva vissuta", i "dipingere la sensazione", la "spazializzazione del visibile", presenza inalienabile del "già là", il "ritorno alle cose stesse" come superamento dell'impianto idealistico-cartesiano tipico di tutta la tradizione occidentale ed in particolare di quella moderna, e un tornare con forza a investigare le interne modalità relazionali del mondo, in un effetto di *spaesamento* - o *spossessamento del soggetto* - nella fiducia dell'uomo di essere, in linguaggio heideggeriano, *il padrone dell'ente*: «Cézanne ha voluto dipingere questo mondo primordiale [...] è ritornato, per prenderne coscienza, al fondamento d'*esperienza muta* e solitaria sul quale sono edificate la cultura e lo scambio di idee [...] il senso di quel "pre-mondo in cui non c'erano ancora uomini" dipinto nei paesaggi di Cézanne viene così a precisarsi [...] come il senso stesso di tale "essere sensibile grezzo" [...] il lavoro critico iniziato da Cézanne, proseguito e allargato da Delaunay e Klee, dai cubisti, da Malevitch e Kandinsky, mostrava come non si trattasse più di produrre un'illusione fantasmatica di profondità su uno schermo trattato come un vetro" [...] ma di proporre invece le proprietà plastiche (linee, punti, superfici, tonalità, colori) di cui la rappresentazione si serve solo per *cancellarle*, come non si trattasse più di esaudire il desiderio con l'illusione, ma di deluderlo metodicamente, mostrandone i meccanismi»<sup>5</sup>. L'opera d'arte non è quindi una *Gestalt*, ma una *forma in formazione*, tensione che rende *visibile l'invisibile*. Spetterebbe, dunque, all'artista *far vedere* una sorta di unità originale dei sensi e dare resa viva a una "figura multi sensibile", «dipingere la sensazione anziché la rappresentazione»<sup>6</sup>.

130

### 2. *"Rendere Visibile"*

Il "rendere visibile" (*Sichtbar machen*) è la trama, la figurazione inconfondibile che si presenta, secondo il Nostro, in modo perentorio e vincolante nell'esperienza artistica dalla quale la filosofia attinge linfa vitale. «L'arte non ripete le cose visibili, ma rende visibile»<sup>7</sup>. In questo quadro

speculativo l'Autore riflette sul progetto di una riabilitazione ontologica del sensibile e tende attraverso la filosofia merleau-pontyana a fornire delle direttive per spiegare l'intera realtà, il declivio ontologico percorso conduce ad approdare al concetto di "carne del mondo", una «filosofia della carne come visibilità dell'invisibile»<sup>8</sup>. La realtà stessa è concepita come un sistema di visione, il mondo si rivela interamente costituito da una reversibilità, è un insieme di gioco di riflessi. Questo sistema di visione trova il suo pensiero fondamentale in arte. «Al centro di tali linee compare, finalmente tematizzata, [...] la nozione designata con il termine di *voyance* [...] che viene allora a caratterizzare il vedere, ricordando, heideggerianamente, come questo non sia *vor-stellen*, ossia rappresentare fronteggiando e in tal modo *as-soggettare*. Lo si direbbe piuttosto *assecondare* – verbo che dice l'indistinzione di attività e passività – il *mostrarsi* dell'universo sensibile, al cui interno noi stessi ci troviamo e che risulta percorso da un potere analogico [...] in virtù del quale i corpi e le cose si richiamano vicendevolmente, allacciano relazioni inedite, inventano linee di forza e di fuga: secondo un'espressione husserliana spesso ripresa da Merleau-Ponty proprio per la riconsiderazione della relazione fra sensibile e intelligibile che suggerisce, disegnano insomma un "Logos del mondo estetico"<sup>9</sup>. La direzione di senso impressa da Carbone è quella del passaggio dalla percezione e rappresentazione del mondo all'ermeneutica dello stesso: «concepire non vuol dire dunque appropriarsi di alcunché, ma fare spazio ad esso»<sup>10</sup>.

### 3. Occorre molto tempo per diventare selvaggi

L'Autore mostra lo "spazio topologico" nel quale la visione sorge, uno spazio in cui si ravvisa l'immagine dell'essere sensibile grezzo. L'esito di questo percorso è già contenuto nel capovolgimento del *Leib* che è divenuto lo "spazio" condiviso. Se c'è un *Leit-motiv* che ricompare significativamente è quello di teorizzare attraverso la pratica artistica la riflessione del pensiero filosofico, e far sì che questi trovi nuovi campi di indagine, nuovi *modi di pensare*: «il mio scopo è da una parte di verificare se le nozioni sopra indicate possano aiutarci a comprendere meglio il senso del tentativo pittorico di Gauguin, dall'altra di misurare, mediante il loro confronto con la pittura di Gauguin, la portata di queste stesse nozioni, soprattutto rispetto ai giudizi di Derrida»<sup>11</sup>.

### 4. La bellezza della carne macellata

In una sorta di ricognizione tematica che prende spunto dalla pittura di Francis Bacon, Carbone ripercorre la filosofia novecentesca della pittura legando questo autore a Gilles Deleuze. Il concetto cardine è la tematica della "carne del mondo", che non rimanda ad una "materia primordiale", né a

un "ilozoismo", è altro anche dal *fenomeno di specchio*. Si incrociano varie riflessioni su questo argomento, ma anche vari modi di definire il concetto: *chair* e *viande*, *flesh* e *meat*. L'Autore avverte questo *disagio* di dover «alludere a un'area semantica che funge da scarto fra i termini di ciascuna coppia, fondandone la reciproca opposizione e perciò assegnando a ciascuno il proprio significato. Si tratta insomma dell'area semantica che, separando i due termini, con ciò stesso ne custodisce il vicendevole richiamo. In questo caso, essa pare rinviare a quanto Deleuze chiama "zona d'indiscernibilità, d'indecidibilità tra l'uomo e l'animale" e identifica con il corpo, precisando subito dopo: "ma il corpo in quanto carne (*chair*) o carne macellata (*viande*)»<sup>12</sup>.

5. *Il cinema e l'immagine del pensiero* – L'approdo di tutto l'argomentare conduce l'Autore a asserire che si avvicina il tempo in cui non si scriveranno più libri di filosofia usando il vecchio stile, ma si dovrà scrivere di filosofia con nuovi mezzi e rinvierà questi nel teatro o nel cinema. Con acume critico Carbone riprende gli elementi della filosofia sartriana e merleau-pontyana che anticipano la riflessione di Deleuze e inaugurano la *mobilità* in estetica. Il cinema fornisce in quest'ottica alla filosofia un nuovo *campo* da pensare, detronizzando il platonismo: «dove quanto occorre pensare di nuovo le impone altrettanto inevitabilmente, di pensarsi, potremmo dire con Deleuze, quale "filosofia-cinema"»<sup>13</sup>. E questa filosofia-cinema diviene nella lezione del Nostro *affaire di un'epoca* in quanto si precisa chiamata a pensare quel nostro mutato rapporto con noi stessi, gli altri, le cose, il mondo. «Si precisa insomma chiamata non già a *pensare il cinema* riproponendosi quale "forma di riflessione che si applica a un oggetto dato preliminarmente", ma a *pensare l'Essere* e se stessa *secondo il cinema*»<sup>14</sup>. In questo scandaglio critico i tre filosofi sono posti su di uno stesso piano in quanto hanno come obiettivo l'accostarsi al cinema non già per investirlo di un pensiero filosofico preliminarmente elaborato, ma per trovarvi all'opera un *pensiero fondamentale*, quel pensiero dell'"immagine-movimento" che fa tutt'uno con quello dell'immagine come figura di precessione reciproca, ed è questa immagine che si tratta di formulare filosoficamente.

#### 6. *La luce della carne*

Emerge così con chiarezza quale dislocazione l'Autore ha compiuto rispetto al rapporto tra cinema e filosofia, l'argomento *cinematografico per eccellenza* risulta essere rinvenibile in una teoria della luce che concepisce quest'ultima nel suo nesso essenziale con l'ombra. Lungo la linea platonico-hegeliana è ricostruito l'approdo alla filosofia merleau-pontyana, in cui il

sensibile entra in rapporto con l'intelligibile non per farsene manifestazione compiuta, bensì per scavarlo. L'intelligibile è trascinato in quell'apertura all'altro, si assiste all'*e-stasi* dei corpi nella carne del mondo. Il sensibile offre all'uomo uno spiraglio verso il mondo delle idee, ma lo *vela* al tempo stesso: «è appunto questa considerazione del “velo” – o “schermo” – del sensibile a trasformarsi radicalmente: anziché *occultare* le idee, esso – che significativamente ha nella luce una componente essenziale – le *rende visibili*, scoprendosi possibilità stessa del loro irradiarsi»<sup>15</sup>. Essere visibili significa allora *fermare* quella luminosità che disegna i contorni individuali e insieme la loro ombra. «Questo mondo percettivo [...] colto dalla filosofia nella sua universalità, appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo»<sup>16</sup>. Tale complesso di acquisizioni consente di ripensare la filosofia e aprirla all'esperienza dell'Essere. Il linguaggio dell'artista è il mezzo per portare a compimento la nostra partecipazione comune a tale Essere. Pensare non risulta, dunque, possedere oggetti di pensiero: «è circoscrivere, mediante questi ultimi, un campo da pensare, che dunque non pensiamo ancora. Come il mondo percepito non si regge, se non per i riflessi, le ombre, i livelli, gli orizzonti tra le cose [...], così l'opera e il pensiero di un filosofo sono fatti anche di certe articolazioni tra le cose dette, riguardo alle quali non esiste il dilemma dell'interpretazione oggettiva e di quella arbitraria, perché non sono *oggetti* di pensiero, perché come l'ombra e il riflesso, esse verrebbero distrutte se fossero sottoposte all'osservazione analitica»<sup>17</sup>. Il ritmo interno di queste prospettive schiude un “campo da pensare” che Carbone indaga nel ripensare il nuovo nodo con il visibile legando in una medesima interrogazione i problemi della filosofia e dell'arte. È questa la sintesi di un complesso percorso che ci dà la misura della consapevolezza e dell'alto livello critico su cui si è mossa l'intera riflessione riportata nel presente volume.

Il libro è impreziosito, inoltre, da Tavole iconografiche a colori che riproducono i lavori di Paul Cézanne, Francis Bacon, Paul Klee e Paul Gauguin. Lavori artistici ai quali nel corso del libro si fa esplicito riferimento. La consapevole scelta del riprodurli rende agevole l'ermeneutica dell'immagine, per attuare durante la lettura del testo quella curvatura della filosofia per *riflettere* sulle espressioni artistiche per interrogarle e interrogarsi.

<sup>1</sup> M. CARBONE, *Sullo schermo dell'estetica – La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Ed. Mimesis, Milano 2008.

<sup>2</sup> Ivi, p. 95.

<sup>3</sup> Ivi, p. 13.

<sup>4</sup> Ivi, p. 14.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 18-28.

<sup>6</sup> Ivi, p. 36.

<sup>7</sup> P. KLEE, *Teoria della forma e della figurazione*, tr. it. di M. Spagnol e F. Saba Sardi, vol. I, Feltrinelli, Milano 1959, 1976<sup>3</sup>, p. 76 (*Das bildnerische Denken*, Berlino Schwabe & Co., Basel 1956). Riportato in M. CARBONE, *Sullo schermo dell'estetica – La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, cit., p. 39.

<sup>8</sup> Ivi, p. 42.

<sup>9</sup> Ivi, p. 45.

<sup>10</sup> Ivi, p. 53.

<sup>11</sup> Ivi, p. 59.

<sup>12</sup> Ivi, p. 78.

<sup>13</sup> Ivi, p. 83.

<sup>14</sup> Ivi, p. 85.

<sup>15</sup> Ivi, p. 124.

<sup>16</sup> Ivi, p. 130.

<sup>17</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967 (*Signes*, Éditions Gallimard, Paris 1960), pp. 211-235, p. 212.

## ORTEGA Y GASSET E LA FILOSOFIA di Angela Rizzi

In una pagina di *Meditazioni sulla felicità* si trova una proposizione, magari non appariscente e tuttavia di non poco rilievo, che può servire da utile punto di avvio per parlare di cosa intenda Ortega y Gasset per filosofia, di quale funzione le assegni: per Ortega, l'uomo vive a partire da o in una filosofia<sup>1</sup>. Si vive, a giudizio di Ortega, stando sempre sul terreno di una filosofia, cioè di una visione generale del mondo, che assolve all'ufficio non solo di orientare e guidare, ma anche, soprattutto, di dare soddisfazione a un bisogno fondamentale, quello di conoscere e di sapere. La ricerca della verità è una necessità essenziale dell'uomo, necessità che nasce dall'oscurità e problematicità che egli vive. La filosofia si definisce in ragione di e si dà come compito quello dell'analisi del rapporto dell'uomo con la verità. Dice, infatti, Ortega : «'Verità', 'verifica' dovette essere il nome perenne della filosofia[...]. Era il nome autentico, sincero che il filosofo primigenio dà nella propria intimità a quella sorprendente attività che prima non esisteva neanche per lui»<sup>2</sup>. E' come se la filosofia – questa o quella filosofia – desse all'uomo la possibilità di avvalersi di un senso, di abitarlo, magari irreflessivamente, frutto, tale senso, dell'impulso, in qualche maniera appagato, a penetrare il mistero della vita. Ortega fa riferimento alla metafisica di Aristotele per provare quanto sia originario e profondo, quasi un dato ontologico, il desiderio di conoscere l'essere e la verità delle cose, di appropriarsi della loro ragion d'essere. Ci si potrebbe spingere fino ad affermare che l'uomo comincia ad essere tale solo nel momento in cui sente prepotente in sé il bisogno di sapere. E tuttavia, per Ortega, conoscere è pur sempre un compito da assumere, una sorta di dovere morale e perciò qualcosa che bisogna volere, un impegno serio e consapevole. Scrive il filosofo spagnolo: «La vita senza verità non è vivibile. Al punto che, dunque, la verità che esiste è qualcosa di reciproco con l'uomo. Senza l'uomo non c'è verità, ma, viceversa, senza verità non c'è neppure l'uomo. Questi si può definire come l'essere che ha bisogno assolutamente della verità e, d'altra parte, la verità è l'unica cosa di cui essenzialmente necessita l'uomo, la sua unica necessità incondizionata»<sup>3</sup>.

Ortega rifiuta ogni modello intellettualistico della conoscenza. Egli lega la conoscenza alla prassi, alle necessità della vita. Ma la conoscenza trova la sua motivazione nel fatto che la condizione umana è l'indigenza: l'uomo ha bisogni ed è bisognoso di. In se stesso è "caos" ma mira al "cosmos", è oscurità ma tende alla luce, è mancanza ma vuole la pienezza. In tal senso la conoscenza, quella filosofica innanzitutto, è vista in relazione alla sua fondamentale caratterizzazione ontologica. Se l'uomo aspira a conoscere è

perché non è né Dio né animale. Dio è pienezza, perfezione, totalità: il suo non mancare di niente lo esonera, ma paradossalmente, per Ortega, gli impedisce anche di (voler) sapere. Leggiamo infatti in *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*: «L'uomo si compone di ciò che ha 'e di ciò che gli manca'. Se usa le sue doti intellettuali in un lungo e disperato sforzo, non è semplicemente perché le possiede, ma, al contrario, perché si scopre bisognoso di qualcosa che gli manca, e al fine di ottenerlo mobilita i mezzi che possiede. Né Dio né l'animale sono in questa condizione. Dio sa tutto, e per questo motivo non può conoscere. L'animale non sa niente, e per questo neppure conosce. Ma l'uomo è insufficienza vivente, l'uomo ha bisogno di sapere, desidera disperatamente ciò che ignora. Questo è ciò che è necessario analizzare. Perché all'uomo duole la sua ignoranza, come potrebbe dolergli un membro che non ha mai avuto?»<sup>4</sup>. Interessante è dunque che, secondo Ortega, l'uomo se anela alla verità è perché non solo ne sente la mancanza, ne sente il bisogno, ma la *desidera*, riconoscendosi bisognoso e soprattutto desideroso di tale relazione: «La verità discende solo su chi la desidera, su chi l'anela e porta già in sé preformato il vuoto mentale dove la verità può alloggiarsi[...]. L'uomo si rende perfettamente conto di quando desidera la verità e di quando desidera solo farsi illusioni, cioè, quando desidera la falsità»<sup>5</sup>. L'animale, "alterato" com'è<sup>6</sup>, non è in grado di conoscere, non disponendo della capacità di determinarsi alla immedesimazione, al ritorno in sé, alla riflessione, condizione indispensabile per ambire alla conoscenza. La conoscenza è privilegio dell'uomo, come il suicidio. Né Dio né l'animale possono darsi la morte: Dio perché, senza nascita, non può morire; l'animale perché sprovvisto della forma d'essere della presenza a sé, del movimento verso di sé.

Ortega rileva come la conoscenza si modalizzi diversamente negli individui. Egli, ad esempio, distingue per quanto riguarda la conoscenza filosofica, tra lo studioso e lo studente di filosofia. Lo studioso è colui che attende alla filosofia producendola, mosso dall'intimo bisogno di verità. Lo studente è pervaso da un sentimento superficiale di sapere, da motivi esteriori e accidentali. Ma soprattutto lo studente si appropria o tende ad appropriarsi non della realtà (del senso della realtà), ma dei risultati di esperienze conoscitive già realizzate. Ha anche a che fare con la scienza già definita che considera come inquestionabile e comunque solo da assimilare.

Così si capisce perché Ortega dica che «lo studente non avverte la sete di conoscenza come un bisogno suo spontaneo»: si rapporta a cose-nozioni, definizioni, forme concettuali e teoriche già belle e fatte, nutrendosene passivamente. La conoscenza filosofica, in senso proprio, è cosa diversa. Chi fa filosofia ubbidisce, per Ortega, ad un'intima pulsione, colma una

lacuna, quasi che la vita vi trovasse una sorta di pacificazione con se stessa, superasse o almeno attenuasse la sua costitutiva drammaticità.

Ma la filosofia per Ortega non può che essere metafisica. Per lui la metafisica è una 'divina scontentezza', «come un amare senza amato e come un dolore che sentiamo in membra che non abbiamo' [...] il riconoscerci incompleti e mancanti»<sup>7</sup>. E', dunque, la non-sazietà, la non pienezza, la mancanza-di che conduce alla metafisica, alla "scienza prima" in quanto volta a decifrare e descrivere la struttura d'essere primaria della vita. La metafisica «è un ingrediente ineludibile della vita umana; maggiormente: è ciò che l'uomo sta sempre facendo, e tutte le altre sue faccende non ne sono che decantazioni e precipitati»<sup>8</sup>. La metafisica è avvertita dall'uomo come una forma di sapere in grado di offrirgli un orientamento radicale, lui vivendo in un disorientamento radicale. All'uomo-filosofo è d'obbligo «vestire di nuovo lo scafandro e discendere al di sotto di tutti i problemi [...] verso le regioni più abissali del suo problematismo»<sup>9</sup>. La filosofia – ed è per questo che non può non essere metafisica – ha da discendere, per così dire, al di sotto delle stesse fondamenta "dubitando" anche di ciò che sembra indubitabile. La filosofia è «fame di *sapere* alle radici, il che implica allo stesso tempo appetito e mancanza di queste»<sup>10</sup>. E ancora: «I problemi della filosofia sono problemi assoluti e sono assolutamente problemi [...] sono i problemi feroci che angosciano e angustiano l'esistenza umana [...] e che non offrono garanzia alcuna di essere risolvibili, che forse non lo sono né non lo saranno mai»<sup>11</sup>.

Per Ortega la filosofia non è diversa dalle altre scienze quanto all'aspetto formale, avendo anch'essa «sue tematiche e problemi assolutamente precisi»<sup>12</sup>. Ogni filosofia, nella sua specifica consistenza linguistica, concettuale e teorica, è tuttavia doppia, ossia tale che da un lato si presenta "esplicita", ovvero «costituita da ciò che il filosofo 'vuole' dire»<sup>13</sup>, dall'altro è «latente non solo perché il filosofo la tace, non la dice a noi, ma perché non la dice neppure a se stesso.»<sup>14</sup>.

Il fatto è che il filosofo muove dall'oscurità della vita cercando di illuminarla: ma ciò che riesce a portare alla luce, e solo in quanto peraltro arriva a convertire in parole, definizioni, interpretazioni, è una parte, quella apparente a lui, o che lui vede, di quell'oscurità. Un'ombra avvolge la luce filosofica, ombra della vita straniera, quell'insuperabile margine di ineffabilità che sempre accompagna il cammino della filosofia.

E' la vita stessa che non solo precede la pratica filosofica, motivandola, ponendola come sua condizione, ma si sottrae, per la sacralità, cioè l'alterità/lontananza dall'uomo che la qualifica, a tutti i tentativi volti a possederla. La filosofia è succedanea alla vita nel suo essere e nella sua verità. Dice Ortega: «La filosofia non può essere qualcosa di primario

nell'uomo. [...] Quando il flauto filosofico incomincia a suonare inizia già, predeterminato, attraverso una sinfonia che è cominciata prima che esso inizi e lo condiziona. Prima è vivere; quindi filosofare»<sup>15</sup>. Come tutto ciò che riguarda l'uomo anche la filosofia è un fare che consta di due elementi, l'uno è reale, l'altro ideale, l'uno è il lavoro che il filosofo fa, l'altro è il volere che lo rende possibile, il libero e consapevole disporsi a farlo: «c'è, poi, un camminare, un andare o tornare che è un fare e ce n'è un altro che è pura e nuda attività organica»<sup>16</sup>. Considerare come parte essenziale dell'esercizio filosofico l'intenzione, vuol dire che c'è un motivo e un fine alla base di esso. Non è la filosofia una cosa che si possa fare – ammesso che ciò sia possibile – meccanicamente, ciecamente. Filosofi non si è ma si diventa, e per diventarlo bisogna volerlo. E' la volontà di chi avverte che ciò che lo impegnerà sarà un'occupazione 'strana', 'astrusa', 'impalpabile', alla cui base c'è però il sentimento, profondo, dell'incertezza che si immagina, facendo filosofia, praticando la conoscenza, di limitare, se non di vincere: «La situazione dell'uomo è sempre disorientamento»<sup>17</sup>; «L'uomo si sente perso, non a tratti, non alcune volte ma sempre, o, il che è uguale, l'uomo consiste sostanzialmente in un sentirsi perso.»<sup>18</sup>. La vita è abitata dal silenzio, non dalla parola. E il silenzio, originario, esige che la filosofia intesa a penetrare il mistero che il silenzio rappresenta, avvenga nel silenzio. Il silenzio è il 'Gran bramino', la modalità più nobile e più elevata della sapienza.

Come già Parmenide<sup>19</sup>, Platone<sup>20</sup> e anche Hegel (la filosofia come «il cammino della disperazione», ond'essa «scetticamente guarda il vero»<sup>21</sup>), Ortega intende il fare filosofia come un viaggio diretto all'acquisizione dei principi ultimi e radicali. I filosofi per lui sono infatti «gli 'uomini' dei principi»<sup>22</sup>.

Ma i principi filosofici sono diversi da quelli degli scienziati. Le scienze secondo Ortega, partono da certi principi mutuati dal senso comune, da nozioni che trovano nella coscienza pubblica e le assumono per vere. Partendo da questi principi, costruiscono la loro sintassi. C'è un fondo di ovvietà nelle scienze, qualcosa di inindagato, di assunto senza mediazioni e poi posto alla base della ricerca e della verità. In filosofia invece è via preliminarmente quella della fondazione/fondatezza dei principi.

E' il dubbio l'abito del filosofo, il suo guardare attentamente, il non accogliere nel dominio della verità ciò che non sia passato attraverso il vaglio della ragione: per Ortega, la filosofia è sempre un invito ad un'*escursione verticale verso il basso*<sup>23</sup>. E', la filosofia, un discendere nelle viscere per scoprire l'occulto o ciò che è velato. Essa è ἀλήθεια, dis-nascondimento, ricerca della e nella profondità della vita: «Ciò che la mente ha fatto nel pensare non è se non qualcosa di simile ad un denudare, scoprire, togliere un velo o una copertura. Questo è ciò che significava nella lingua volgare il vocabolo *a-létheia* – scoprimento, patentificazione, denudamento,

rivelazione»<sup>24</sup>, e ancora: «Questa pura illuminazione subitanea che caratterizza la verità, essa la possiede solo nell'istante della sua scoperta. Per questo il suo nome greco, *alétheia*, significò originariamente la stessa cosa che significò in seguito la parola *apocàlipsis* – cioè, scoperta, rivelazione, propriamente svelamento, togliere un velo o copertura.»<sup>25</sup>. Ma il filosofo non sa in anticipo cosa debba disnascondere, non sa neppure se ci sia una realtà nascosta. Egli vaga «audace [...] come un argonauta»<sup>26</sup> nell'universo non sapendo con precisione cosa esso sia. Il filosofo insomma, a differenza di ogni altro scienziato, si *immerge nell'ignoto*, in ciò che Ortega definisce il *non conosciuto in quanto tale*.

Benché sia proprio della filosofia mirare autenticamente e pienamente alla conoscenza, essa è, tuttavia e sempre, un'attività "mal riuscita". Qualsiasi filosofia soffre di una ineliminabile parzialità e difettività: ciò che riesce a vedere è solo un aspetto della realtà, il che la rende mancante, insufficiente, come in se stessa fallita. Ma se lo scacco è una caratteristica costitutiva della filosofia, esso appare sempre tale *a posteriori*. Ogni filosofia mostra di aver fallito solo alla luce delle filosofie successive. Anzi, ciascun filosofo quando opera, trova nei limiti che riscontra nelle filosofie precedenti, lo stimolo a meditare ancora. Se si avesse una filosofia riuscita, cioè tale da offrire la Verità, non ci sarebbe più filosofia. La filosofia decreterebbe da sé la sua morte. Ma questo non accade né può accadere perché è la vita che si sottrae alla luce piena, che presenta zone d'ombra, che è segreto e mistero. Di qui il rinascere della filosofia, la ripresa dei tentativi volti a cogliere la verità. Si evince da tutto ciò che lo *svelamento* della realtà delle cose non può darsi una volta per tutte, ma è un *telos* continuo verso cui l'uomo si porge continuamente, e in cui si vanno aggiungendo verità in modo progressivo.

La filosofia è «un compito sempre incompleto, sempre malfermo, sempre bisognoso di essere ricominciato di nuovo, come Sísifo doveva sempre riportare sulla cima della montagna il macigno che eternamente tornava a rotolare fino alla valle»<sup>27</sup>. Come l'essere parmenideo, sferico, senza inizio e senza fine, la filosofia è per Ortega una realtà circolare, una *narrazione mai conclusa*. Immagine e rappresentazione della vita, la filosofia ne è la cifra più veritiera nell'essere senza verità, cammino sempre ricominciato, apparire senza posa del pensiero che pensa l'epoca rendendola in qualche modo intelligibile, e tramonta con l'epoca, muore perché altro pensiero nasca a dire la verità, essa stessa perennemente rinascente. Niente dunque Verità data, statica, ma, come osserva Savignano «se la filosofia è ricerca attraverso la logica vitale, di tale fecondo rapporto tra cultura e vita, risulta impellente una nuova concezione della verità che dovrà costituirsi come 'verità vitale', il cui fondamento epistemologico è la prospettiva»<sup>28</sup>

Perché possa riflettere la vita nel suo essere *estasi*, negazione e rideterminazione di sé, la filosofia deve coltivare il dubbio, così da disporsi alla possibilità della contestazione e della correzione, così da essere persino emblema della libertà e della tolleranza. Ecco perché Ortega afferma che Amleto è l'eroe filosofico per eccellenza. Ed ecco perché nella filosofia egli vede riflettersi «l'ingrediente inesorabilmente patetico che c'è nella radice stessa dell'essere umano e del suo vivere - quella coscienza di cane che ha perso il suo padrone, di animale disorientato che non sa né dov'è né cosa deve fare»<sup>29</sup>. Eppure la filosofia è una componente destinale dell'umanità. Fra le tante forme che caratterizzano l'umano, la filosofia è la più autentica e autenticante, quella che consente di guadagnare il più alto grado il riconoscimento di sé come l'essere alla ricerca mai completa né completabile di senso. Bellissima, a nostro parere, è la definizione che Ortega ne dà nelle pagine di *El hombre y la gente*: «La filosofia non è, dunque, una scienza, bensì, se si vuole, un'indecenza, perché consiste nel mettere le cose e sé stessi nudi, nelle pure carni - in ciò che puramente sono e siamo - nient'altro»<sup>30</sup>.

Tanto la filosofia è consustanziale all'uomo che, secondo Ortega, la società ha bisogno che un determinato numero dei suoi membri ricevano una certa dose di filosofia, *come necessita che siano vaccinati*<sup>31</sup>.

Se un uomo desidera vivere una vita autentica non può che aspirare ad essere un eterno Adamo, un "iniziatore" assoluto della vita che si sente fuori dall'Eden e perciò alle prese con l'esplorazione di una realtà assoluta perché altra, senza più innocenza e certezza, perplesso e in dubbio e perciò necessitato a filosofare, ad essere il genio che gioca agli enigmi, come lo definisce Ortega, «colui che va per il mondo con gli occhi sgranati, dilatati dal continuo stupore»<sup>32</sup>. Adamo fu il primo essere vivente che vivendo «si sentì vivere»<sup>33</sup> e sentì la vita come problema, cioè come impresa esposta e in commercio con la sconosciutezza del mondo. Ma per questa via il filosofo crea immagini dell'universo, scene di senso come lo fanno gli scienziati e gli artisti.

Il fatto che la filosofia abbia un proprio statuto che la identifica anche nel suo distinguersi da altre forme di sapere non vuol dire che essa non sia diveniente e cangiante, che non abbia una sua storia.

Il passato della filosofia consiste nelle diverse maniere, l'una in successione alle altre, in cui i filosofi hanno dato risposta – risposta radicale e tuttavia mai definitiva – alla domanda circa la ragion d'essere e il senso della vita, al suo mistero. Due però sono da contare come i più significativi modelli di filosofia: quello realista e quello idealista. Il realismo è tipico della filosofia greca e poi di quella medievale. Esso assume la realtà come ciò che è indipendentemente dal fatto che la si pensi. L'essere delle cose è inscritto

nelle cose, vi fa corpo, tanto che la conoscenza (filosofica) nient'altro deve proporsi se non di descriverla oggettivamente, ovvero, appunto, realisticamente.

*L'essere è ciò che già è.* Variamente declinato, questo modello filosofico realistico è stato poi affiancato e sostituito da quello idealistico per il quale la realtà delle cose sta nel loro essere pensate, nel «soggetto che pensa il Mondo, le cose»<sup>34</sup>. «Il mondo non è reale per sé ed in sé, bensì in me e per me. È reale in tanto che il mio pensiero lo pone, lo pensa come reale. Ma, ciò rivela che la realtà radicale non è la sua, ma la mia.»<sup>35</sup>. Il pensiero, per l'idealismo, «sarà la materia di cui tutto è fatto»<sup>36</sup>. Non c'è se non ciò che è presente al pensiero e che il pensiero pensa. L'essere non è delle cose ma del pensiero. Il realismo viene mantenuto in forma surrettizia convertendo in realtà il pensiero.

Ortega mostra di rifiutare entrambe le concezioni filosofiche accreditandone una che egli definisce relazionistica. Non v'è che il rapporto della coscienza con il mondo, di me con l'altro, delle mie prospettive con la realtà esistente (e con le altre prospettive). In breve, non si dà che la coesistenza di soggetti diffusi con le circostanze in cui vengono a trovarsi. Non è possibile rompere la relazione (d'essere) né a favore del mondo né a favore del pensiero.

La filosofia è l'assunzione, nel pensiero, di ciò che il pensiero non può assorbire: la drammaticità della vita, il suo presentarsi in modo imprevedibile, attraverso gli incontri che facciamo, le molteplici avventure che ci capitano. Persino il dubbio, per Ortega, non è affare esclusivo del soggetto che dubita, vale a dire non può essere inteso in modo idealistico. Esso, certo, non si dà senza soggetti dubitanti, e tuttavia il soggetto dubita di qualcosa, ha bisogno per dubitare di ciò di cui dubitare. Non è possibile il dubbio senza *l'io che dubita e il mondo che mi imbroglia*. Come dire ancora relazionismo, metafisica delle relazioni, della vita (e del pensiero) con le circostanze.

<sup>1</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla felicità*, Sugarco Edizioni, Milano 1986, p. 170.

<sup>2</sup> Id., *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pag. 387. [Nel presente lavoro i riferimenti alle opere di Ortega, ove non diversamente specificato, sono tratte dalle *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid 1983. In nota il numero romano indica il volume, quello arabo la pagina. Le traduzioni sono di chi scrive].

<sup>3</sup> Id., *Prólogo para alemanes*, VIII, p. 40.

<sup>4</sup> Id., *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, IV, p. 109.

- <sup>5</sup> ID., *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 292.
- <sup>6</sup> Confronta a tal riguardo *Ensimismamiento y alteración*, VII, p. 79.
- <sup>7</sup> ID. *¿Que es filosofía?*, cit., p. 331.
- <sup>8</sup> ID., *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 99.
- <sup>9</sup> ID., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, VIII, p. 280.
- <sup>10</sup> Ivi, p. 284.
- <sup>11</sup> ID., *La razón histórica (Lisboa, 1944)*, XII, p. 308.
- <sup>12</sup> ID., *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, IX, p. 25.
- <sup>13</sup> ID., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cit., p. 258.
- <sup>14</sup> Ibidem.
- <sup>15</sup> Ivi, pp. 268-269.
- <sup>16</sup> ID., *La razón histórica (Lisboa, 1944)*, cit., p. 278.
- <sup>17</sup> ID., *Unas lecciones de metafísica*, cit., p. 28.
- <sup>18</sup> Ibidem.
- <sup>19</sup> Confronta al riguardo PARMENIDE, *Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*, Bompiani, Milano 2003.
- <sup>20</sup> Confronta al riguardo PLATONE, *La repubblica*, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1986.
- <sup>21</sup> Confronta al riguardo G. W. F. HEGEL *Fenomenologia dello spirito, Introduzione*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- <sup>22</sup> ID., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cit., p. 64.
- <sup>23</sup> Confronta al riguardo ID., *Meditazioni sulla felicità*, cit., p. 173.
- <sup>24</sup> ID., *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pp. 385-386.
- <sup>25</sup> ID., *Meditaciones del 'Quijote'*, I, pp. 335-336.
- <sup>26</sup> ID., *¿Que es filosofía?*, cit., p. 308.
- <sup>27</sup> ID., *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, cit., p. 136.
- <sup>28</sup> A. SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri, Tre voci della filosofía del '900*, Edizioni Guida, Napoli, 1989, p. 87.
- <sup>29</sup> ID., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cit., p. 296.
- <sup>30</sup> ID., *El hombre y la gente*, VII, p. 145.
- <sup>31</sup> ID., *Sulle professioni*, in *L'uomo e la gente*, Armando, Roma 1996, p. 231.
- <sup>32</sup> ID., *Meditazioni sulla felicità*, cit., p. 242.
- <sup>33</sup> ID., *Lo spettatore*, Guanda, Parma 1993, p. 24. Confronta inoltre sulla medesima questione *Meditaciones del 'Quijote'*, cit.
- <sup>34</sup> ID., *Unas lecciones de metafísica*, cit., p. 106.
- <sup>35</sup> Ivi, p. 180.
- <sup>36</sup> Ivi, p. 112.

Uno dei caratteri fondamentali dell'arte è quello di essere *contemplativa*, distinguendosi, in tal modo, da ciò che è "attivo", nel senso, quest'ultimo, di "prendere possesso" dell'oggetto, come è proprio della conoscenza intellettuale, e quale poi si attua in modo ancor più esplicito e concreto, nel "momento" propriamente "pratico" dell'esistenza umana, in cui l'"oggetto" viene materialmente modificato, trasformato. Dico "materialmente", perché un "arricchimento ideale" dell'oggetto – e in questo senso, si può ritenere, una certa sua trasformazione – avviene anche nella contemplazione del medesimo.

L'intento del mio discorso è appunto quello di rilevare, enucleare, approfondire alcuni aspetti della *contemplazione estetica*. Esiste, evidentemente, un'altra forma di contemplazione, che anzi è quella più comunemente riconosciuta: voglio dire la *contemplazione mistica*, della quale non intendo qui occuparmi, anche se essa presenta strette analogie con quella *estetica*.

Va detto ancora, preliminarmente, e per la ragione richiamata all'inizio, che la crisi di una significativa presenza della contemplazione in una data società o in un'epoca comporta anche, si deve pensare, la crisi dell'arte, così che, in un mondo dominato dal "fare", dalle realizzazioni esteriori, più difficilmente può sorgere, se non per una eventuale "reazione", uno spirito artistico, nel senso vero, direi classico, della parola, e, con esso, vere opere d'arte, al di là di quella che "nominalmente" possa essere detta "arte", come avviene spesso in questo nostro tempo.

Affrontando, dunque, il tema indicato nel titolo del mio discorso, cercherò di mostrare perché e come esista, si precisi e determini il rapporto fra *arte* e *contemplazione*.

1. *La contemplazione estetica come forma del "lasciar essere"*

Un primo modo di osservare il rapporto fra arte e contemplazione, è quello che si potrebbe dire del "lasciar essere", nel senso di "lasciar esistere" le cose nel loro puro esserci. Ciò è proprio della contemplazione in generale, e, in particolare, della contemplazione estetica e quindi dell'arte. In verità, l'artista coglie le cose nel loro puro *esistere*, al di qua di ogni loro *uso* o *finalità*; ma questo è ciò che è proprio anche della contemplazione, la quale "lascia essere" le cose nel loro puro esistere. Accedere al momento "contemplativo" – nel senso qui indicato – e cioè in quello più semplice del

termine, che può riguardare qualunque aspetto della realtà, anche il più umile – è assumere, insieme, un atteggiamento che direi essenzialmente “estetico”, cioè proprio dell’artista come tale.

Mi pare che si tratti, per quanto ho richiamato sin qui, di un principio comunemente riconosciuto e condiviso: il principio cioè che l’arte comporta un atteggiamento di “contemplazione” delle cose, al di qua del loro “uso”, e al di qua, ancora, della conoscenza puramente intellettuale delle medesime. Ma credo si possa portare ancora più a fondo il discorso, osservando che il vedere le cose nel loro puro *esistere*, è vederle, in certo modo, nel loro partecipare all’*eterno*, in quanto l’*essere*, per se stesso, è appunto eterno. Le “cose” non sono, per se stesse, eterne, evidentemente – per chi sa riconoscerlo, esse sono “create” – ma “partecipano”, in qualche modo, dell’eterno. E il concetto di “partecipazione”, di origine platonica, ripreso poi nel platonismo cristiano, costituisce una mediazione – io direi – tra l’*eterno* e il puro *contingente*. Quest’ultimo, se fosse sganciato pienamente dall’eterno, non “resisterebbe”, anzi non esisterebbe in nessun modo.

D’altra parte, non è questo, del momento contemplativo, l’unico modo di riconoscere una presenza, una certa presenza, dell’eterno nel temporale, nelle cose: a tal proposito si può richiamare, ad esempio, la dottrina rosminiana dell’*Idea dell’essere* come l’ “astratto” di Dio. Essa non è Dio, ma è in qualche modo “divina”.

Ora, la contemplazione, imperniata nel riconoscimento del puro *esistere* delle cose, mette in contatto – ripeto - lo spirito umano con l’eterno e in questo senso essa trascende il piano del puro “conoscere intellettuale”. Essa mette in contatto il contemplante, e insieme l’artista, con il puro *essere*, che è eterno nella sua ultima essenza – come è stato riconosciuto sin dall’origine della “scoperta” dell’essere come oggetto e ambito proprio del filosofare -. Certamente bisogna riconoscere – ripeto - che le cose contemplate non sono eterne, ma è altrettanto vero che esse lo sono nella loro sorgente, se si riconosce il senso ultimo dell’essere.

Una riprova, in certo modo, di questo contatto con l’eterno, proprio dell’opera d’arte e, per altro verso, una “traduzione” dell’*eterno* nel *tempo*, può essere ritenuto il fatto che tali “opere” non sono soggette al logorio del tempo – se non nella loro dimensione “materiale”, che, comunque, è passibile di ricostituzione, almeno in parte, mediante il cosiddetto “restauro” -. In verità, le opere d’arte non invecchiano, a differenza di tutto ciò che è puramente “materiale”, senza un’ “anima”, senza una dimensione in qualche modo “estetica”. Si direbbe che la perennità temporale delle vere opere d’arte è come un’ “ombra” dell’*eterno*, una certa conferma che le medesime sono come la testimonianza di una “contemplazione” che ha intuito l’*eterno*.

## 2. La contemplazione estetica come “adesione all’oggetto”

Altra caratteristica della contemplazione e, per essa, dell’arte, caratteristica connessa con quella, appena rilevata, del “lasciar essere” le cose - unitamente a tutto quello che ho cercato di dedurre e, in particolare, il contatto con l’*eterno* –, altra caratteristica, dico, della contemplazione, è l’*adesione all’oggetto*, nel senso forte dell’espressione, cioè quale visione dell’ “oggetto” come valido per se stesso, non in funzione di qualche cosa di ulteriore al medesimo. In verità, laddove il momento pratico coglie l’*oggetto*, gli *enti* solo come “strumenti” di qualche cosa che non si identifica con i medesimi, e laddove perfino il puro *conoscere intellettuale* non si ferma alle cose in se stesse, ma “trascorre” da una conoscenza all’altra, secondo la modalità propria del “ragionamento” – sillogistico o induttivo - per cui la conoscenza intellettuale di un oggetto è passibile di essere strumentalizzata per la conoscenza di qualche cosa di ulteriore: è cioè più o meno “provvisoria” e non “terminale”, la contemplazione “aderisce” invece all’oggetto come tale, come, in certo senso, un “assoluto”. E’ vero che, secondo la dialettica platonica, dalle cose belle sensibili il contemplante è portato a “trascendere” le medesime per arrivare alla contemplazione della Bellezza in sé assoluta; ma in tale dialettica non si ha, veramente, un “abbandono” delle cose sensibili belle, ma piuttosto una “lettura”, nelle stesse, della Bellezza assoluta, che è, in qualche modo, “presente” nella cosa sensibile bella. Ed è proprio, anzi, nell’ “adesione” alla bellezza sensibile nel suo più vero significato, nella sua ultima essenza, che è dato cogliere, in essa, la “presenza” della Bellezza assoluta. Non è senza un’intima logica interna allo spirito di questa filosofia, che in Platone l’*essenza* è “una”: quella dell’Idea.

Orbene, l’arte, quale risultato “esterno” della *contemplazione* è appunto espressione di questa piena “adesione” all’oggetto, che nell’opera d’arte diventa, in certo senso, un assoluto.

La contemplazione, dunque, e, con essa, l’arte, non è “funzionale”, ma è “finale”, “terminale”. E in questo, anche in questo, la contemplazione rivela la sua “affinità” con un altro *valore*, anzi, con il valore più alto di tutti qual è l’*amore*. Ad essere *fine* a se stesso è appunto l’amore: si ama *per* amare. E’ così, precisamente, del vero amore: l’amore è *causa* di se stesso, come è *fine* di se stesso. Si ama *per* amare, non per raggiungere qualche cosa di ulteriore all’amore: “*Amo quia* amo, amo *ut* amem”, ha scritto in modo estremamente sintetico ed efficace S. Bernardo (*Sermo* 83), interpretando questa verità, che è risultante, d’altra parte, dall’esperienza di ogni autentico amore.

E l’*adesione* all’oggetto “contemplato” è un altro modo di riconoscere l’entrata in contatto con l’*eterno* da parte del *contemplante* – come

dell'*amante* e così dell'*artista* -. L'*adesione*, in verità, nel senso qui illustrato, comporta logicamente uno "stare", un "fermare", ogni "passaggio" ad altro, rispetto all'oggetto "contemplato"; e lo "stare" è appunto una caratteristica dell'eterno, che è interpretato proprio come lo "nunc *stans*".

In questa logica si comprende anche come la *contemplazione* nella forma propria dei Mistici possa portare – come spesso è avvenuto in certi Santi – all'*estasi*, cioè a un contatto diretto con il Divino. Si potrebbe dire, sintetizzando quest'ultima parte del mio discorso, che la contemplazione – come l'amore, a cui è affine – costituisce, nella vita temporale, come una "traccia" di eternità, essendo essa, come l'amore, sulla linea del Divino.

L' "adesione all'oggetto", come proprio della contemplazione, si comunica pure, evidentemente, all'arte, che è l'espressione tangibile, si potrebbe dire, dell' "adesione all'oggetto". L'opera d'arte è infatti, come tale, "adesione" a un dato oggetto nella sua individualità, non nel senso strettamente "realistico" – quale potrebbe essere quello della "fotografia", anche se un'anima artistica si può trovare pure nella fotografia – ma nel senso dell' "intuizione" artistica, che è, sì, in parte "creazione" – e, come tale, non è originariamente "oggetto", ma è pur sempre un' "individuo", che "interpreta" il mondo sensibile, "oltrepassandolo", e, insieme, riconoscendolo e ri-formandolo nel suo più profondo significato, in una forma di realizzazione, in certo senso, della *dialettica platonica*, la quale parte appunto dal sensibile per coglierne più a fondo l'essenza.

E' in tal modo che l'opera d'arte costituisce anch'essa – come la contemplazione e come l'amore – un "conato" di eternità, poiché vive, nel sensibile, qualche cosa dell' "ideale" e dell' "eterno".

Deve far meditare – io penso – il fatto, proprio dell'*arte* – come dell'*amore*, come della *contemplazione*, che l'eterno non viene "avvertito" tanto con la pura speculazione intellettuale, quanto piuttosto con questa "ripresa" superiore del mondo della sensibilità. E' forse, questa, una conferma che le verità più alte si raggiungono attraverso il concreto, il "reale", più che nella sola astratta speculazione intellettuale e razionale.

### 3. *La contemplazione dell'opera d'arte ci "risveglia" a noi stessi*

Contrariamente a una falsa apparenza, secondo la quale la contemplazione, qualunque contemplazione, e, in particolare, quella di un'opera d'arte, sarebbe qualche cosa che ci estranea da noi stessi, per proiettarci nell'oggetto contemplato, essa, la contemplazione, e pertanto, l'opera d'arte, ci "risveglia", invece, a noi stessi. In verità, l'oggetto "contemplato" nell'opera d'arte – come tale l'oggetto *bello* – non è soltanto "passivo" nei riguardi del "contemplante" – il quale, contemplando, dimenticherebbe se stesso – ché anzi il *bello* va inteso come essenzialmente

“attivo”, in quanto, essendo “vicino” all’*amore*, partecipa del carattere “attivo” dell’*amore*, che è per antonomasia “attivo”, essendo “creatività”. L’amore, infatti, deve essere inteso – io penso, e non solo in questa concezione – come la “maturazione” della libertà, la quale è evidentemente “attiva”, poiché è “iniziativa”, creatività.

Una “traduzione” significativa di questo carattere “attivo” dell’oggetto di amore, possiamo riconoscerla in quella che nell’esistenza umana è massimamente “oggetto” di amore, cioè la *donna*: questa “restituisce” moltiplicato l’amore che riceve, donando il “figlio”. Tale, direi, è la “logica” dell’*amore*, ovunque, e, se pure in un grado inferiore, tale è la “logica” del *bello* e dell’*opera d’arte*, la quale fa “maturare” in noi il meglio del nostro spirito, ci “restituisce” spiritualmente a noi stessi.

Se non si può affermare che il rapporto con un’opera d’arte sia un rapporto di *due soggetti* – come avviene, invece, nel rapporto di *amicizia* – per cui nessuno dei due amici è veramente “passivo”, in quanto il “soggetto” è come tale, essenzialmente “attivo”, sia nel *volere*, come nel *conoscere*, nel *contemplare* ecc., anche il rapporto con un’opera d’arte – bisogna riconoscere – è alquanto sulla linea – se pur in modo più tenue – del rapporto fra *soggetti*, in quanto l’oggetto *bello* – un quadro, una statua, una melodia, una poesia ecc. – “risponde”, in qualche modo, al “soggetto” che la contempla e la vive e, come ho detto, “arricchisce”, a sua volta, il soggetto, cioè l’interiorità del soggetto: come ho detto, lo “risveglia” a se stesso. Veramente bisogna riconoscere che qualunque “oggetto” può arricchire il “soggetto” che lo conosce; ma ciò che è proprio dell’opera d’arte è di arricchire l’interiorità del soggetto, cioè di “risvegliare” le potenze più interiori e proprie del soggetto, analogamente alla persona “amata”.

E’ che l’*arte* – e con questo viene a determinarsi il senso dell’azione di “risposta” al “contemplante” – esprime qualche cosa che è “vera”, è “reale”, un vero, un reale che va al di là della conoscenza comune, quella dell’*intelletto* e della *ragione*. Si tratta del “vero” connesso, in certo modo, con l’*amore*, a cui è “affine” l’arte. In verità, l’intuizione artistica, con le sue “metafore”, coglie effettivamente qualche cosa di reale: come ha scritto Baudelaire (nell’*Art poétique*), le metafore dei poeti si rifanno all’ “analogia universale”. Esse non sono – se si tratta di vera poesia e di vera arte – pure costruzioni soggettive e tanto meno puri giochi della fantasia o elementi ornamentali: a loro modo, sono “conoscenze” ed espressioni di qualche cosa di “reale”, un reale più profondo – ripeto – di quello scoperto dalla ragione. Si tratta di un “reale” che induce il soggetto a “ritrovare” se stesso a un livello più profondo, analogamente all’*amante*, il cui amore lo “risveglia” a se stesso.

In relazione a quanto ho qui richiamato, bisognerebbe dire che l’odierna “civiltà”, che tende ad appoggiarsi esclusivamente sulla pura razionalità, si

priva di una fonte, tra le più alte, della vera e più profonda conoscenza. E ciò in modo analogo all'abbandono – in correlazione all'emergere in primo piano e in modo pressoché esclusivo, della "ragione tecnica" – all'abbandono, dico, dell'*esperienza religiosa*, e pertanto dell'apporto che potrebbe provenirle dal fatto religioso, come è stato per le forme tradizionali e storiche di civiltà. La tecnica è certamente efficace per il raggiungimento di risultati "pratici", che sono importanti, ma che sono sempre più o meno "parziali", e che, come tali, finiscono per rivelare e mostrare il loro carattere di "astrattezza", nel senso di non-comprensione dell' "umano" nella sua pienezza, nella sua integralità e nelle sue istanze più profonde.

#### 4. Il limite della contemplazione estetica

La contemplazione estetica risulta certamente un momento privilegiato dell' "umano", che ci fa penetrare nel segreto dell'essere, tanto da pensare – come ho detto più sopra – che essa abbia il carattere dell' "assolutezza", che non sia quindi subordinata a nessun altro valore. E in certo senso potrebbe essere veramente così, che cioè la contemplazione estetica sia un "assoluto", che, come tale, non rimandi a nulla oltre se stessa, e che lo spirito non cerchi null'altro di ulteriore a tale contemplazione.

Tuttavia, a una riflessione più insistente, risulta – a me sembra – che l' "assolutezza", pur vera, in un certo senso, della "contemplazione estetica", sia tuttavia qualche cosa di "instabile", nel senso che lo spirito non possa fermarsi definitivamente in tale "assoluto", che direi "momentaneo", come, d'altra parte, non potrebbe fermarsi in alcun'altra forma di contemplazione. Più che un "fine", un termine definitivo dello spirito, ogni contemplazione costituisce una "sosta". La "meta" è ulteriore, ed è costituita, io dico, dall'*amore*.

In verità, la contemplazione estetica è "pregnanza" di "valori"; dico "pregnanza" nel senso originario della parola, cioè in analogia con la gravidanza di chi sta per diventare "madre". Essa, la contemplazione, è pregna di valore, e precisamente è pregna di *amore*, in quanto il *bello*, oggetto della contemplazione estetica, è appunto "pregno" di amore, con il quale però non si identifica, limitandosi ad esserne l' "annuncio". "Fermare" il *bello* e renderlo "terminale" è impedire, in fondo, il suo esito "naturale".

Ma il concetto di *pregnanza* permette e aiuta a comprendere come l' "oltrepassamento" del momento estetico in quello dell'amore non sia, veramente, un "abbandono" dell' "estetico" e del *bello*, ma piuttosto un suo approfondimento o, forse meglio, un seguire da vicino la sua "indicazione", e, in questo senso, un rimanergli "fedele".

E a proposito di "esito naturale" del *bello* in *amore*, può soccorrere l'attenzione alla creatura in cui soprattutto, secondo l'umana esperienza, si

realizza la bellezza: voglio dire ancora la *donna*: questa tende, “naturalmente”, a far maturare in amore, per sé e per gli altri – o per l’ “altro” – la propria bellezza. Io penso che vada interpretata in questa logica anche il *bello* della contemplazione estetica.

Può soccorrere, a tal proposito, e definitivamente, in questo mio discorso, quanto si è verificato per il Sommo Poeta Dante al termine del suo cammino poetico, esistenziale e mistico: la contemplazione di Dio non ha segnato l’ultima parola del suo Canto; ma alla medesima è seguito il “muoversi” del Poeta, assieme all’intero mondo naturale, sotto l’azione e nello spirito del Sommo Amore. L’ultima parola non è stata la “contemplazione”, ma il “movimento” proprio dell’*amore*. Io assumerei questo esito del Sacro Poema come simbolo eloquente dell’esito a cui avvia la contemplazione del *bello*, che l’*opera d’arte* coglie e perpetua nella materia e nel tempo.

<sup>1</sup> Le idee qui espresse prendono lo spunto da un saggio di L. GIRARD, *La contemplation*, “Filosofia oggi”, 2007, pp. 105-160.

UNA VOCE CHE RIMANE  
L'OPERA DI GIUSEPPE SEMERARI  
IN DUE RACCOLTE DI SAGGI  
di **Mauro Minervini**

Il segno di un maestro appare nel gioco tra lo sguardo che ha offerto agli allievi e le domande continue che la sua opera stimola. Accade questo con Giuseppe Semerari che, a oltre dieci anni dalla scomparsa, invita a ricordare, a studiare, a capire.

Questa triplice possibilità è manifestata in due volumi pubblicati dalla casa editrice Guerini e Associati, che raccolgono, in modi diversi e tuttavia convergenti, contributi nati dal confronto con il filosofo barese: si tratta de *La malinconia di Hume* (2007), a cura di Francesco Fistetti e di Furio Semerari – pubblicazione degli atti del convegno dell'ottobre 2003, dedicato dall'ateneo barese al pensiero di Semerari – e de *La certezza incerta* (2008), dove Furio Semerari sceglie saggi pubblicati tra il 1996 e il 2007, per tracciare un profilo che, nella convergenza di temi e di influenze ricevute e donate, restituisca la ricerca semerariana.

Ho detto che questi due contributi spingono a ricordare, a studiare, a capire. Seguono, in questo, la lezione del loro ispiratore: la sua ricostruzione dei 'cammini di pensiero' e la sua lettura dei testi non si fermava alla precisione, ma 'ricorda', si spinge a riconoscersi un passato come questione posta a noi stessi, un richiamo al presente. 'Studiare' con Semerari è stato non accontentarsi delle interpretazioni consolidate, e nemmeno dei risultati raggiunti: nel segno del 'sempre di nuovo' di Husserl, insofferente delle 'cose come stanno'. 'Capire' con lui è stato confrontare ogni volta i pensieri con il mondo: per non piegarli ad un realismo piatto e, insieme, rifiutare gli sguardi dall'alto, teologie o cultura da mandarini.

Se la riscoperta di questa attitudine è la cifra comune dei due volumi, è diverso il loro modo di riconoscerla e davvero stimolante il loro incrociarsi.

Ne *La malinconia di Hume* le relazioni sul lavoro di Semerari sono intrecciate con le trascrizioni dei dibattiti da esse scaturiti, testimoniando anche una costante della pratica didattica del loro ispiratore: la ricerca di un colloquio vivo che apra lo studio al confronto di se stesso, all'aspetto di 'seme umanissimo' della filosofia.

Per lui, ascoltare e rispondere agli studenti è stato realizzare un progetto, quello di un pensiero 'concreto' – capace di con-crescere nella consapevolezza di stare in un mondo da parte di chi si esprime in comunità-, è stato un metodo di insegnamento 'maieutico'. Ma, soprattutto, è stato

un'esigenza morale, l'espressione di quel 'filosofare dal basso' postulato come democraticità radicale indispensabile al confronto delle idee.

In questo l'articolazione del volume resta fedele, offrendo la parola ad interlocutori accademici importanti - come Aldo Masullo, Carlo Sini, Francesco Fistetti, Valerio Meattini, Pier Aldo Rovatti, Mario Miegge – incrociandola con le voci di allievi come Mario Manfredi, Maria Solimini o Ferruccio De Natale ( a cui si deve, in conclusione del volume, un prezioso catalogo completo dell'opera di Semerari), con contributi extra-disciplinari – come quello del giurista Mario Bretone-, ma anche con le considerazioni di ex allievi esterni al mondo universitario.

Gli interventi nei dibattiti stimolano contestualizzazioni significative dell'opera semerariana nella cultura e nella politica italiana del secondo Novecento, ma sollecitano anche il bisogno di ricordarla come critica del presente. Rispondendo agli interventi, dice Pier Aldo Rovatti a proposito dell'oggi: “c'è una privatizzazione che è davanti agli occhi non solo nell'epoca contemporanea. E allora credo che vadano premiate quelle operazioni dentro il campo filosofico che contribuiscono a trasformare una filosofia, che altrimenti avrebbe una deriva privatistica, in filosofia pubblica. E credo, è solo un esempio, che Giuseppe Semerari ed Enzo Paci siano quelli che in Italia hanno fatto questo lavoro sulla fenomenologia. La fenomenologia conserva una deriva privatistica, e forse ancora di più oggi che questi due grandi personaggi del dibattito italiano non sono più in scena”<sup>2</sup>.

Le relazioni contenute nel volume ampliano l'attribuzione di merito offerta da Rovatti. Per esempio, il ricordo commosso di Aldo Masullo riconosce nella pratica diaristica di Semerari nei primi anni Sessanta il banco di prova di un progetto verso l'auto-interrogazione della pratica fenomenologica, un suo essere 'scienza rigorosa' non nell'adeguarsi ai fatti ma nel continuo cercarsi nella fondazione umana. I curatori hanno accostato non casualmente questo lavoro fenomenologico nei 'Diari' a La fenomenologia come scienza nuova di Carlo Sini, dove si comprende che la fondazione nell'umano cercata da Semerari per la ricerca fenomenologica non è narcisismo interiore o la superiorità di un 'mondo delle idee'. Nel riconoscere l'importanza data da Husserl al 'corpo proprio dell'io' nel costituirsi dei significati delle cose, - dice Sini -“...Semerari avanza qui una delle sue concezioni a mio avviso più originali e feconde: siamo mondo, egli dice, perché siamo schemi o figure in movimento. Siamo mondo perché il corpo vivente, il Leib, è essenzialmente un corpo che si muove, che si protende intenzionalmente nel mondo e verso il mondo”<sup>3</sup>. Anche Pier Aldo Rovatti, in Presenza della psicoanalisi in Giuseppe Semerari, riprende questo aspetto, ripercorrendo a ritroso una indicazione semerariana dei 'Diari' per cui occorrerebbe 'psicoanalizzare la fenomenologia': ossia riconoscerne gli aspetti di tecnica di assicuramento di

fronte alle emergenze del vivere e – contemporaneamente – il radicarsi nell'incertezza costante delle vite stesse. Questa fragilità continua da non rimuovere resta un segnale contro le sicurezze facili, i dogmatismi dalle maniere forti, le certezze paternaliste postulate dai poteri.

C'è da riconoscere un versante esistenziale e politico nell'opera semerariana anche nei suoi aspetti apparentemente più tradizionali, come il lavoro storiografico in filosofia o l'elaborazione teoretica rispetto alle 'correnti' del dibattito culturale. Questi due aspetti sono sviluppati, rispettivamente, da Francesco Fistetti - in Filosofia e storia della filosofia in Giuseppe Semerari: un binomio inscindibile per un nuovo modello di storiografia – e da Valerio Meattini, in La sabbia e la roccia. Il radicalismo critico-problematico di Giuseppe Semerari .

Fistetti individua nelle ricostruzioni storiografiche di Semerari una lezione di metodo che, a partire dall'istorische Besinnung – la meditazione storica di marca husserliana, invita a vedere l'interpretazione del passato come 'lotta per il senso' degli uomini presenti, che si interrogano sulle situazioni in cui si trovano e a partire da esse: una possibilità data senza dogmi o rivelazioni verticali. Dunque ancora una lezione etica, che Meattini riassume nell'espressione 'radicalismo critico-problematico' per descrivere la posizione di Semerari di fronte al tempo delle decostruzioni, dell'incertezza nichilistica. In questa relazione si fa riferimento esplicito all'espressione semerariana sulla 'malinconia di Hume'. Quest'immagine è richiamata dai curatori nel titolo del volume quasi come un manifesto: Semerari evoca nel pensatore scozzese antidogmatico un 'umor nero' che sia sveglia dalle 'magnifiche sorti e progressive' promesse dai dominatori, capaci di mantenersi solo nello sviluppo dei cimiteri. L'immagine di Hume 'malinconico' sta per un'umanità che destituisce le verità assolute dalle loro pretese: qui gli uomini si trovano investiti dalla fragilità delle proprie imprese e del proprio essere deboli, ma – insieme – possono revocare in dubbio le soluzioni che diventano troppo facili e ingombranti, possono costruire ancora.

La certezza incerta riprende già nel titolo questa tensione. Allude all'opera continua del cernere, del ricercare tra le cose, liberata dalla fissazione in certitudo, capace di assumere come costitutiva l'insecuritas umana esistenziale ed essenziale: come possibilità per le relazioni e per i cambiamenti oltre che come inquietudine.

La raccolta di interventi nel volume contiene contributi del mondo universitario italiano vicino al lavoro e alla persona di Semerari, oltre a voci già presenti nel volume del 2007 – come Aldo Masullo, Pier Aldo Rovatti, Mario Miegge. Anche se già pubblicati in occasioni precedenti, riuniti e ripubblicati, questi saggi hanno un nuovo volto dopo il convegno del 2003.

Il saggio di Aldo Masullo permette di riconoscere nella prospettiva 'critico-malinconica' una assunzione di responsabilità : ad una condizione umana legata all'incertezza della sua origine e del suo futuro "...può dare risposta solo un atteggiamento mentale, capace di distogliere l'attenzione dalla 'realtà' per rivolgerla alla 'possibilità', o, in altri termini, interessato non all' 'essere' ma al 'senso'"<sup>4</sup>.

Pier Aldo Rovatti ricorda come la lettura semerariana di Husserl vada oltre la 'lettera' proprio in nome dell'inesausta questione del senso che Masullo indicava. Infatti, Rovatti cita questo giudizio di Semerari su Husserl: "...In fondo, la finzione epistemica dell'Io trascendentale è il sintomo dell'esistenza di uno stato di angoscia di fronte allo svanire della sicurezza metafisica poggiante sulle certezze, da un lato, del principio teologico e, dall'altro, dell'unità sostanziale dell'io"<sup>5</sup>.

Non si tratta solo di una posizione teoretica: Mario Miegge, come nel convegno del 2003, ricorda la natura politica, tesa alla partecipazione, del 'filosofare dal basso', che non è condiscendenza culturale ma l'assunzione di uno sguardo capace di dubitare dei 'vestiti nuovi dell'imperatore', del feticismo per certezze troppo certe. Anche quelle legate alle parole della critica, come testimonia Alberto Altamura, parlando del 'marxismo aperto' di Semerari: l'attenzione ai fermenti della cultura nell'Est europeo degli anni Sessanta non è stata solo capacità di colloquio o insofferenza alle burocrazie di partito, quanto la ricerca di un umanesimo materialista, una prospettiva capace di tenere insieme le ragioni di ciascuno – le intenzionalità dei singoli di fronte alla consapevolezza necessaria delle forze produttive e delle dinamiche sociali.

La ricerca in questa direzione viene da lontano, come sottolinea Giuseppe Cantillo in *Insecuritas e relazione*. L'esperienza filosofica di Giuseppe Semerari: è scandita dal magistero di Pantaleo Carabellese, dall'interesse giovanile per Schelling e Spinoza (l'impegno dell'autore dell'*Etica* è acutamente ricostruito nel saggio di Paolo Cristofolini), dalla partecipazione alle stagioni della cultura italiana contrassegnate dall'esistenzialismo positivo di Abbagnano e dal relazionismo di Enzo Paci.

Resta costante, però, il fatto che per Semerari le identità personali e – insieme – reciprocamente riconoscibili si incontrano in un orizzonte comunicativo e trascendentale, secondo il linguaggio husserliano di *Ideen II*: nella sua interpretazione un orizzonte di azione pubblica, come ribadisce Franco Bianco nel suo *Contingenza e ragione*. L'unità dinamica del pensiero di Giuseppe Semerari.

Questa coerenza non esclude la curiosità intellettuale e la ricerca continua di confronti: lo testimoniano, in questo volume, l'ampia ricostruzione di Fulvio Tessitore del rapporto con lo storicismo - inevitabile pietra di

paragone nella cultura italiana -,o la rievocazione di Xavier Tilliette della lettura semerariana di Schelling. Tra i saggi raccolti sono presenti anche 'incursioni' sviluppate in nome di Semerari e sollecitate in vario modo dal confronto con il suo pensiero da parte di interlocutori 'lontani' dalla sua influenza, come Salvatore Natoli di fronte alle 'strategie di salvezza' che Semerari chiama 'tecniche di assicuramento', oppure Antonio Negri, che riprende nodi storiografici e teoretici importanti, legati insieme secondo lo stile semerariano, nel suo Potenza e Ontologia tra Heidegger e Spinoza.

L'impegno come carattere della ricerca, ribadito da testimonianze commosse come quella di Fulvio Papi e nel Semerari vivante di Raffaele Giampietro, trova una lettura della sua direzione nelle parole di Carlo Tatasciore, che individua nel giovane interprete di Schelling del 1952 l'autore che vede, anni dopo, il carattere temporale nel nesso tra necessità e libertà, "...intendendo cioè per necessità l'insieme delle possibilità accadute quale passato condizionante del presente e per libertà la decisione originale in rapporto con le possibilità accadute e in vista di un altro insieme di possibilità ancora da accadere"<sup>6</sup>.

Questa consapevolezza esistenziale viene confermata quasi ironicamente dalla scelta degli inediti che concludono il volume: la trascrizione di un confronto di Semerari con J.P. Sartre presso l'Istituto Gramsci di Roma nel dicembre 1961, seguito dalle pagine di diario che lo commentano. Si vedono, qui, l'assenza di timori reverenziali o timidezze istituzionali verso il P.C.I. di allora, ma, soprattutto, l'umanità di questo pensare, tra scelta di campo e impossibilità ad adeguarsi.

Per una scelta personalissima di chi scrive appare evocativa di questa lezione l'immagine scelta da Ferruccio De Natale, quella dei Leitfaden, dei fili che si intrecciano e – diversi – danno un insieme. La consuetudine quotidiana di De Natale con il prof. Semerari gli ha permesso di vedere – meglio di altri – come nell'insegnante, nel pensatore, nel politico Semerari ci sia una convinzione che ci è lasciata come compito: "...E' a partire dai legami tra uomo/altro uomo/mondo che va ricostruito il senso di ogni evento o situazione o teoria o oggettività: dietro ogni oggettività, materiale come logico-ideale, che pretenda di imporsi come alcunché dotato di un significato autonomo e indipendente dall'uomo, è sempre possibile risalire alle operazioni umane che quello stesso significato hanno costituito"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> F. FISTETTI e F. SEMERARI (a c. di), *La malinconia di Hume. Sul pensiero di Giuseppe Semerari*, Guerini e Associati, Milano 2007, p. 124.

<sup>2</sup> C. SINI, *La fenomenologia come scienza nuova*, in *La malinconia di Hume*, cit., p. 39.

<sup>3</sup> A. MASULLO, *Insecuritas e responsabilità. Giuseppe Semerari e il paradosso della filosofia*, in F. SEMERARI (a c.di), *La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Guerini e Associati, Milano, 2008, p. 25.

<sup>4</sup> G. SEMERARI (a cura di), *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari 1995, p. 286.

<sup>5</sup> C. TATASCIORE, *Giuseppe Semerari: alcune tracce del suo cammino di pensiero*, in *La certezza incerta*, cit., p.123.

<sup>6</sup> F. DE NATALE, *Filosofia come Lebensberuf. Brevi considerazioni sull'opera e sul pensiero di Giuseppe Semerari*, in *La certezza incerta*, cit., pp. 97-98.

## GLI "INTELLETTUALI PUBBLICI" DEL NOVECENTO E LA SEDUZIONE DEI TOTALITARISMI di Piero Venturelli

### 1. Chi sono gli Erasmiani?

In un libro pubblicato di recente<sup>1</sup>, Ralf Dahrendorf focalizza l'attenzione su alcuni dei più importanti "intellettuali pubblici" che si sottrassero alle tentazioni del comunismo, del fascismo e del nazionalsocialismo. L'Autore conferisce all'espressione *intellettuale pubblico* un significato "forte": «si tratta di persone che vedono come imperativo della loro professione il prendere parte ai discorsi pubblici dominanti nel tempo in cui vivono, anzi il determinarne le tematiche e indirizzarne gli sviluppi»<sup>2</sup>. Anche se i sociologi e i politologi non hanno certo il monopolio di questa figura, molti intellettuali pubblici sono «analisti della politica e della società che riflettono in chiave filosofica» e che «forniscono al loro tempo la lingua in cui le persone si intendono»<sup>3</sup>.

Dahrendorf battezza *Erasmiani* questi «testimoni dello spirito liberale nei tempi della prova»<sup>4</sup>, dal momento che il celebre umanista di Rotterdam, pur essendo vissuto in un periodo di minacce e suggestioni affatto diverse da quelle peculiari dell'epoca dei totalitarismi, già mezzo millennio fa aveva messo in mostra le virtù che contribuiscono a rendere immuni rispetto alle seduzioni delle varie forme di autoritarismo: *disciplina*, *tenacia* e *ponderatezza*, infatti, consentirono tanto agli uni quanto all'altro di «determinare la propria direzione di marcia intellettuale»<sup>5</sup>.

Lo studioso tedesco sceglie di concentrare la sua trattazione sugli Erasmiani nati nel primo decennio del secolo scorso, sottolineando che specialmente quella generazione di intellettuali pubblici liberali manifestò non soltanto un'intima partecipazione alla realtà che prendeva in esame, ma si servì anche della ragione come di una bussola nell'analisi e nella critica del proprio tempo. Gli Erasmiani del Novecento, al pari e forse più dei loro "colleghi" di altre epoche, furono osservatori "impegnati" e particolarmente gelosi della propria indipendenza. Ma in che senso, *impegnati*? Come scrive Dahrendorf, l'«osservatore impegnato [...] si mantiene sul terreno di una partecipazione che per intensità non è inferiore a quella degli attori [...]. Ma questo impegno formale non è tutto. L'osservare impegnato è in misura particolare votato alla verità»<sup>6</sup>, la quale può essere ricercata unicamente garantendo all'intellettuale l'esercizio della libertà.

Quali sono state, allora, le *virtù cardinali* riconoscibili negli Erasmiani del Novecento? Su che cosa ha dovuto far affidamento l'intellettuale pubblico per resistere alle lusinghe dei totalitarismi? Dahrendorf risponde come segue a queste domande: «la capacità di non farsi deviare dal proprio cammino

anche quando si rimane da soli; la disponibilità a vivere con le contraddizioni e i conflitti del mondo umano; la disciplina dell'osservatore impegnato, che non si lascia abbagliare; l'appassionata dedizione alla ragione come strumento di conoscenza e di azione»<sup>7</sup>.

Secondo l'Autore, oggi taluno potrà probabilmente considerare le virtù degli Erasmiani «un po' fuori moda, ma per tutti quelli che hanno a cuore la libertà non sarà inutile che anche in futuro vengano coltivate»<sup>8</sup>. A suo giudizio, infatti, anche se il nostro non è sicuramente un tempo di grandi prove, come lo fu l'epoca dei totalitarismi, la diffusione del terrorismo e «l'autoritarismo strisciante in molti paesi economicamente sviluppati (per non parlare dei paesi in crescita prorompente) forse pongono di nuovo gli interrogativi»<sup>9</sup> dei quali si occupa il libro.

Concentrandosi soprattutto su esempi storici attinti dal secolo scorso, Dahrendorf traccia una netta linea di demarcazione tra le due *immagini idealtipiche dell'Erasmiano e del resistente attivo*. Mentre gli intellettuali pubblici di idee liberali possiedono «il coraggio di lottare in solitudine per la verità»<sup>10</sup> e sono «osservatori impegnati, che sopportano i conflitti puntando sulla ragione»<sup>11</sup> e che «sottopongono quanto osservato a una critica distruttrice»<sup>12</sup>, i combattenti della resistenza «hanno la stoffa dei martiri e dei santi»<sup>13</sup> e si caratterizzano come «organizzatori attivi nel tentativo di cambiare ciò che viene osservato»<sup>14</sup>, perseguendo il «tutto o niente» e manifestando, così, certi tratti radicali affini a quelli già palesati da Tommaso Moro. Quest'ultimo, infatti, era dotato di un coraggio senza dubbio molto maggiore di quello dimostrato dall'amico Erasmo; inoltre, a «guidarlo era la lealtà al proprio giuramento e alle istituzioni, con le quali era cresciuto e alle quali aveva votato la propria vita. Per esse pagò il prezzo supremo»<sup>15</sup>.

Tutto ciò non toglie, naturalmente, che in situazioni critiche alcuni intellettuali pubblici siano passati alla resistenza attiva e abbiano dato prova di eroismo; nondimeno, l'immaginarie *societas Erasmiana* delineata dall'Autore affronta di norma il tempo di totalitarismo creando i propri vincoli: «la costrizione all'adattamento temporaneo, quella al ritiro per alcuni anni, quella a subire persecuzioni, e soprattutto quella all'esilio»<sup>16</sup>.

## 2. Generi di Erasmiani

Dahrendorf individua tre personaggi che, nel XX secolo, possono ritenersi *Erasmiani a pieno titolo*: si tratta di Raymond Aron (1905-83), Isaiah Berlin (1909-97) e Karl Popper (1902-94), celebri non meno che solidi pensatori liberali a tutto tondo cui viene dedicata una parte cospicua del volume. Tutti e tre questi intellettuali pubblici consacrarono la propria vita in misura particolare alla pugnace salvaguardia della propria indipendenza e

all'inesausta ricerca della verità, onde non scesero mai a compromessi con le idee e coi sistemi politici totalitari.

A gradini più bassi dal punto di vista della "purezza" delle qualità erasmiane, invece, stanno coloro che, spesso in età giovanile, mascherarono temporaneamente la loro battaglia individuale per la verità dietro una *facciata conformista*, al fine di non urtare i regimi illiberali dei propri paesi. Di questo genere di *Erasmiani imperfetti* fanno parte, secondo l'Autore, Norberto Bobbio (1909-2004), Jan Patočka (1907-77), Theodor W. Adorno (1903-69), Hannah Arendt (1906-75) e Theodor Eschenburg (1904-99).

Dahrendorf riserva alle figure di Bobbio e Eschenburg un gran numero di pagine e diverse interessanti considerazioni, le quali possono essere in un certo modo viste come paradigmatiche dei casi degli intellettuali pubblici che incorsero in occasionali e tutto sommato non gravi cedimenti ai totalitarismi.

Dopo aver ripercorso le principali tappe biografiche di Norberto Bobbio, dal precoce interesse per la politica alla sua trasformazione –nel secondo dopoguerra– dapprima nel «portavoce (senza partito) della sinistra liberale» e poi in «una specie di intellettuale di Stato tanto che il presidente Pertini lo nominò nel 1984 senatore a vita» (p. 87), Dahrendorf ne mette in risalto le indubbie attitudini di osservatore impegnato, o –come lo stesso Bobbio si esprimeva– di «intellettuale mediatore», orientato *in primis* alla ricerca razionale della verità e fautore di una *cultura militante* che non pretendeva di poter essere sempre e comunque tradotta in immediata azione politica.

Sennonché, l'Autore mostra come il percorso del filosofo torinese non sia stato perfettamente lineare come quello di un Aron, di un Berlin o di un Popper. Accanto a numerose ed ineccepibili dimostrazioni delle più cristalline qualità erasmiane, infatti, l'esistenza di Bobbio– come venne alla luce pochi anni or sono –non fu del tutto immacolata. Nel 1993 emerse dagli archivi una lettera dell'8 luglio 1935 indirizzata al Duce, con la quale l'allora giovane e semisconosciuto docente universitario Bobbio, sospettato –a ragione– di essere membro del gruppo antifascista *Giustizia e libertà*, fece professione di fede nel regime mussoliniano per evitare le persecuzioni poliziesche e salvaguardare le sue possibilità di vita accademica; dopo aver spedito la lettera, ciò nondimeno, egli non solo non interruppe la sua attività clandestina volta a scalzare il fascismo, ma la intensificò. A giudizio di Dahrendorf, se contestualizzata, questa singola azione di consapevole opportunismo va senz'indugio rubricata come "peccato veniale". Posto, infatti, che solo «dei santi potrebbero osare scagliare la prima pietra»<sup>17</sup>, nell'ambiente di Bobbio tutti «conoscevano le sue convinzioni liberali e sociali, e sapevano che non erano conciliabili col fascismo [...]. Con le sue dichiarazioni, non danneggiò nessuno [...]. Il suo adattamento al regime si mantenne, peraltro, entro limiti

ristretti; il suo cammino rimase costantemente più vicino alla ricerca di alternative liberali che non all'appoggio a Mussolini»<sup>18</sup>.

Dahrendorf accenna, poi, ad un presunto "debole" dell'ormai maturo "liberalsocialista" Bobbio per il comunismo, specie nella sua versione cinese: anzi, scrive lo studioso tedesco, è innegabile che egli «ammirasse Mao, uno dei grandi assassini di massa del secolo»<sup>19</sup>, il che mette in risalto un'altra imperfezione nel profilo erasmiano del filosofo torinese.

Passato ad esaminare il caso di Theodor Eschenburg, personaggio relativamente poco noto in Italia, Dahrendorf lo descrive come «un Erasmiano di medio livello»<sup>20</sup>, giacché egli durante il nazismo smise di pubblicare e perseguì una cosciente strategia di sopravvivenza. Nemico del regime hitleriano, pur senza esporsi, il giovane intellettuale tedesco divenne dirigente dell'Unione degli industriali tedeschi dei bottoni e delle chiusure lampo, e cercò sempre di tenersi il più possibile fuori della politica. Trascorse gli ultimi mesi della guerra in Svizzera e dopo il 1945 fu docente e poi rettore universitario, nonché consigliere di Stato del Württemberg meridionale. A parere di Dahrendorf, se non «ci sono dubbi sulla sua passione per la ragione, e neanche sulla sua qualità di osservatore impegnato del tempo», la scelta «di sospendere il suo impegno per motivi di opportunità, dimostra le sue difficoltà sul versante del coraggio della lotta individuale per la verità»<sup>21</sup>. È peraltro evidente, secondo l'Autore, che le critiche che gli si possono muovere, «riguardano soprattutto quello che non ha fatto; non ci sono fatti specifici a suo carico»<sup>22</sup>.

Dahrendorf continua la sua trattazione soffermandosi sugli Erasmiani che ebbero una *vocazione tardiva*, cioè che in un primo tempo avevano ceduto alla seduzione dei totalitarismi. Tra i rappresentanti più significativi di questo genere di intellettuali pubblici, vengono citati Manès Sperber (1905-84) e Arthur Koestler (1905-83). Scrittore anglo-ungherese di un certo successo, quest'ultimo confidò per un breve periodo nella speranza bolscevica, ma poi lasciò il Partito Comunista e cominciò a battersi con veemenza contro tutti gli autoritarismi. Lo psicologo e scrittore Sperber, invece, nacque nella Galizia orientale (a quel tempo, ancora sotto il dominio austro-ungarico) e fu inizialmente comunista e antinazista; nel 1938, a Parigi, diventò un deciso e polemico Erasmiano e non esitò a mettere in evidenza quelli che considerava i palesi punti in comune tra il regime hitleriano e quello staliniano.

Lo studioso tedesco passa anche in rassegna alcuni dei personaggi che, pur essendo vissuti in *realtà politico-sociali aliene dai totalitarismi*, evidenziarono caratteristiche inoppugnabilmente erasmiane. Ad esempio, la filosofa elvetica Jeanne Hersch (1910-82), discepola di Karl Jaspers, nel 1939 entrò a far parte del gruppo socialista di Ginevra con l'obiettivo di lottare contro il nazismo, il fascismo e il bolscevismo in nome di quei beni preziosi

che ella definiva “libertà democratica”, “libertà responsabile” e “giustizia sociale”. Al di là della Manica, nel frattempo, in quell’Inghilterra che da secoli era stata spesso indicata come una sorta di “luogo naturale” della libertà, ma che dall’inizio degli anni Trenta vedeva la duplice presenza di un gran numero di illustri intellettuali e scienziati di fede marxista-leninista e dell’animosa British Union of Fascists guidata da sir Oswald Mosley, il narratore e saggista George Orwell (al secolo Eric A. Blair: 1903-50), nato in India e figlio di un alto funzionario britannico, metteva al centro di tutto l’individuo, la libertà e l’uguaglianza delle opportunità, mostrando –al medesimo tempo– i tratti vessatori, annichilenti ed inumani degli Stati totalitari<sup>23</sup>.

Dahrendorf si occupa, infine, degli intellettuali pubblici dell’America settentrionale, rilevando che gli Erasmi di quella parte del mondo «sono persone più pratiche dei loro colleghi europei» (p. 172), come ben testimoniano i casi del diplomatico e pubblicista statunitense George Kennan (1904-2005) e dell’economista canadese (naturalizzato statunitense nel 1937) John Kenneth Galbraith (1908-2006). Entrambi furono non solo acerrimi nemici del nazismo e del comunismo, da loro intesi come versioni differenti dell’analogo tentativo di pervenire ad un *dominio totale* sull’uomo e sulle cose, ma dapprima ricoprirono incarichi delicati e prestigiosi al servizio dell’amministrazione e della diplomazia degli Stati Uniti, contribuendo al rinnovamento politico ed economico del loro Paese e di diversi altri, poi si ritirarono nelle rispettive “celle accademiche” (Kennan, all’Institute of Advanced Study di Princeton; Galbraith, invece, presso la Harvard University) per dedicarsi ai propri studi e all’insegnamento.

<sup>1</sup> R. DAHRENDORF, *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, Beck, München 2006; trad. it. *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2007. Nel nostro testo le citazioni rimandano alla traduzione italiana dell'opera; le pagine da cui si attinge, vengono indicate tra parentesi.

<sup>2</sup> Ivi, p. 14.

<sup>3</sup> Ivi, p. 15.

<sup>4</sup> Ivi, p. 17.

<sup>5</sup> Ivi, p. 66.

<sup>6</sup> Ivi, p. 65.

<sup>7</sup> Ivi, p. 74.

<sup>8</sup> Ivi, p. 215.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 75.

<sup>11</sup> Ivi, p. 130.

<sup>12</sup> Ivi, p. 145.

<sup>13</sup> Ivi, p. 130.

<sup>14</sup> Ivi, p. 145.

<sup>15</sup> Ivi, p. 126.

<sup>16</sup> Ivi, p. 145.

<sup>17</sup> Ivi, p. 103.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ivi, p. 89.

<sup>20</sup> Ivi, p. 107.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Per approfondimenti sugli intellettuali d'oltremania nei decenni centrali del Novecento, cfr. A. CASSANI, *Intellettuali e socialismo nella cultura britannica del XX secolo*, a cura di D. Felice, prem. di A. Santucci, pref. di G. Marramao, CLUEB, Bologna 2003 (trattasi della raccolta postuma di quattro ampi saggi già apparsi singolarmente – tra il 1974 e il 1980– nella "Rivista di filosofia").

## NARRARE L'INENARRABILE? DIEGESI E VISSUTI "ESTREMI" di Marco Gaetani

Nella 'Piccola Biblioteca' di Einaudi è stato recentemente riproposto uno studio di Byron J. Good già uscito nel 1999 per le Edizioni di Comunità<sup>24</sup>: segno forse che il crescente interesse intorno alle questioni affrontate nel saggio consiglia all'editore una più vasta distribuzione, nel proposito di raggiungere anche lettori non propriamente specialisti. L'intitolazione data alla versione italiana (di Silvio Ferraresi) rischia però di apparire se non altro parziale, e nel sottotitolo addirittura fuorviante: l'interessante tematica relativa al rapporto tra malattia e diegesi occupa infatti soltanto l'ultima parte del volume, mentre il riferimento al rapporto medico-paziente a lettura ultimata appare evidentemente incongruo rispetto all'effettivo *topic* degli studi qui presentati. E si adopera ora il plurale per segnalare non tanto il carattere composito del volume (che ha invece una sua indubitabile coerenza argomentativa) quanto per suggerire che si tratta di un libro «cucito» (così A. T. Carter nella *Premessa*) intorno alle Morgan Lectures tenute dall'autore nel 1990. Tale circostanza non resta senza conseguenze: qualche volta il filo rosso che percorre il discorso di Good diventa francamente, e ad onta della pur appena riconosciuta coerenza argomentativa, abbastanza difficilmente individuabile, o se non altro decisamente sottinteso. La stessa argomentazione, poi, risente di movenze caratteristiche del genere-Lecture, con un andamento accademicamente impostato in genere privo, però, di quella brillantezza che in altri autori anglosassoni può punteggiarne il *cursus*: all'insegna di una compostezza che senza giungere ad essere monotona risulta però al lettore italiano forse un po' troppo didascalica (e sia pure all'insegna di un'asciutta prosaicità).

162

---

Premesso ciò, non si fatterà a riconoscere nel lavoro di Byron J. Good ricchezza di stimoli e di spunti per la riflessione, che qualche volta vanno però intercettati – gli uni e gli altri – nelle questioni di dettaglio: più interrogativi che la trattazione suscita per talune implicazioni teoriche non risolte, che veri e propri nodi concettuali come tali dall'autore individuati, deliberatamente affrontati e disciolti (così accade nel primo capitolo, ad esempio, per il problema della credenza e la sua divaricazione rispetto alla conoscenza, pur convincentemente accostato sulla scorta della storia del concetto di *belief*, intesa come «sapere culturale», di Wilfred Cantwell Smith). Non manca peraltro nelle pagine di Good un risvolto costruttivamente polemico, o militante: a favore dell'antropologia medica, di un sapere cioè che ancora rivendica il suo giusto ruolo nei confronti dell'egemonia della «teoria empirista del sapere medico» e del paradigma della biomedicina in generale. Decisivo infatti è distinguere, per Good, tra *diseases* («malattie in

senso organico») e *illnesses* («malattie così come le vive il sofferente»), àmbiti cui deve essere aggiunta anche la prospettiva propriamente sociale, storica (*sickness*; ed è indubbio che alla esatta individuazione dei tre momenti la lingua inglese aiuti assai più che non l'italiana<sup>25</sup>). Distinzione che si ricollega a quella triade costitutiva dello specifico umano (Natura-Spirito-Cultura) che la tradizione medica occidentale ha nei fatti finito per rinnegare, assumendo il soma quale suo pressoché esclusivo dominio di pertinenza. Del resto l'autore è ben consapevole che «il fatto che la malattia appartenga a un dominio culturale è fortemente controintuitivo», ragion per cui gli sforzi maggiori dell'antropologia medica son devoluti proprio al tentativo di «denaturalizzare» il fenomeno patologico.

Quanto un simile compito sia problematico testimoniano sia l'apparente inscalfibilità delle concezioni ingenuie, o del senso comune, sia l'emergere – nell'affrontarlo – di tutta una serie di «dilemmi epistemologici» che coinvolgono questioni capitali, come ad esempio «la natura del linguaggio, della soggettività e della conoscenza». In questa prospettiva, alquanto interessante appare il tentativo di Good di procedere ad una preliminare critica dell'esperienza (cui si connette la stessa nozione della credenza come 'errore') così com'essa è intesa entro il paradigma scienziato, del quale molto opportunamente si discutono i presupposti semiotici di un «approccio 'centrato sul significato'». Si tratterà, in particolare, di ricostruire (e l'autore vi procede soprattutto sulla base delle teorie di Charles Taylor) la tradizione razionalista delle teorie linguistiche, a partire dai padri della Modernità (Bacone, Hobbes, gl'Illuministi) per includervi tutti gli studiosi che concepiscono «il mondo come naturale e il linguaggio come convenzionale e strumentale» (e si veda anche, a p. 16, l'accenno alla teoria del sintomo). La riflessione dell'antropologia medica s'impone nel momento in cui, con la 'fine della Modernità' (Good fa i nomi di Kuhn, Foucault, Rorty), il paradigma empirista e realista mostra l'infondatezza delle proprie ambizioni normative: per cui «non siamo più disposti a considerare la storia della medicina come una registrazione diretta delle scoperte dei fatti della natura» e le «pretese di 'fatticità'» delle scienze della natura in generale mostrano tutta la loro costitutiva problematicità. Sullo sfondo di un evidentemente mai davvero risolto «confronto tra storicismo e scienze naturali» emerge la consapevolezza che «la medicina nel suo insieme unisce elementi razionali ed elementi profondamente irrazionali». All'antropologo i tempi sembrano così ormai maturi per «ridestare l'attenzione verso l'esperienza dell'uomo, verso la sofferenza, il significato e l'interpretazione, verso il ruolo della narrazione e della storicità».

«Le contraddizioni tra una prospettiva storicista dell'antropologia e le pretese universaliste della scienza biomedica» emergono distesamente

nell'*excursus* che Good riserva, nel secondo capitolo, alle diverse rappresentazioni della malattia all'interno delle stesse discipline demo-socio-antropologiche. La disamina condotta dall'autore entro orizzonti disciplinari tanto prossimi al proprio mostra quanto difficile risulti superare «la persistenza della tradizione empirista»: non solo per «le scienze medico-comportamentali di stampo positivista», ma anche all'interno di un paradigma come quello ecologico, che Good mostra come possa essere ricondotto nel recinto delle bioscienze (cfr. pp. 64 sgg): emblematica testimonianza di quanto riesca arduo pervenire alla piena affermazione della «relatività culturale della patologia», alla sua essenziale considerazione come oggetto culturale (con la decisiva precisazione che «le rappresentazioni sono parte dell'essenza stessa dell'oggetto»). Appare inoltre notevolmente persuasiva la tesi secondo la quale gli orientamenti ufficiali della biomedicina s'imperniano su di un modello ideologico (avente la propria concrezione storica nell'uomo medio americano) assunto come universale, anche quando in causa sia il comportamento del soggetto coinvolto nella malattia: vale a dire «un'immagine dell'individuo come essere razionale e calcolatore», secondo un paradigma antropologico per cui gli individui adoperano i segni in maniera puramente designativa, con la conseguente «concezione immiserita dell'attività simbolica dell'uomo» (Sahlins). Good approva invece senza riserve la posizione del già menzionato Taylor, in quanto assertore «di una teoria intersoggettiva del linguaggio, dove il senso non è separato dal soggetto, il riferimento non è distinto dal senso, e perciò il linguaggio non è separabile dalle azioni costitutive del soggetto» (p. 70, nota; ma *passim*). Come a questo paradigma linguistico alternativo contribuisca la filosofia cassireriana delle forme simboliche Good aveva già trovato modo di affermare nel primo capitolo. Ma prima di tornare diffusamente sulla questione egli dedica un capitolo, il terzo, a *Come la medicina costruisce i propri oggetti*.

La concezione della malattia «in termini profondamente materialistici» è qualcosa, argomenta ora l'autore, che i futuri medici imparano nelle facoltà di medicina: la medicalizzazione del corpo viene ottenuta attraverso processi formativi che, «in un contesto istituzionale straordinariamente 'totalizzante'», producono «modi specializzati di 'vedere', 'scrivere' e 'parlare'», inducendo progressivamente negli studenti veri e propri mutamenti nelle modalità percettive. Da questo ad una vera e propria organizzazione del paziente «in forma di documento» il passo è breve. Con il risultato che la «pratica medica razionale, di routine» distrae il medico «dalla vita vissuta del paziente»; eloquentemente: «la struttura narrativa e fenomenologica dell'esperienza della malattia, e la persona che vive la sofferenza, hanno ragion d'essere nella pratica clinica ordinaria solo se rivelano il sottostante ordine

fisiopatologico, e se consentono al medico di descrivere e documentare il caso come un progetto medico» (p. 129). Si configura così una «sfera tecnico-razionale» da cui è espunta ogni connotazione esistenziale, morale, soteriologica della malattia e della cura. Tali connotazioni essenziali risultano al contrario organiche alla medicina considerata come forma simbolica.

Per il Cassirer del I volume della *Philosophie der symbolischen Formen* il segno, ci ricorda Good, non è la «mera ripetizione di un contenuto [...] determinato e completo»; il pensatore neokantiano si riferisce anzi a forme simboliche che non riflettono, semplicemente, la realtà, ma la generano (la esprimono mediandola e organizzandola). Gli oggetti della medicina per Good devono essere interpretati alla stessa stregua di quelli della religione, della mitologia, dell'estetica secondo Cassirer. Il nome del quale viene dall'autore singolarmente accostato a quello di Michel Foucault; salvo che il pensiero foucaultiano si segnala, come noto, per una accentuata «disattenzione verso l'esperienza vissuta del soggetto», inteso «come fonte di esperienza e di conoscenza». Tale circostanza sconsiglia l'adozione di tale pensiero quale strumento di analisi da parte di Good, cui sta a cuore di salvaguardare «il ruolo della medicina quale mediatrice tra fisiologia e soteriologia», ruolo che un approccio come quello di Foucault evidentemente comprometterebbe non meno del paradigma scienziata.

Della malattia come evento della vita e non del corpo (cfr. p. 204) Good si occuperà tuttavia solo nel quinto capitolo, dopo cioè avere dedicato il quarto alla «questione della struttura del simbolico». È forse questo il capitolo in cui più evidente appare l'inadeguatezza della formazione dell'autore di fronte a questioni teoriche di portata e complessità più che ingenti. Fin nel titolo del capitolo ora in questione è implicita, intanto, quella assunzione di omogeneità tra simbolo e segno che è il più conseguente portato della impostazione cassireriana: la semiotica è la disciplina che si occupa dei simboli, e quando l'autore riporta uno stralcio da Cassirer in cui si menziona la «potenza attiva, la potenza creatrice del simbolo» immediatamente dopo egli parafrasa scrivendo di una «forza attiva, creatrice' *del segno*» (corsivo aggiunto). Conseguenza o parte di questa mancata differenziazione tra simboli e segni, legittimata dall'adozione della prospettiva cassireriana, è che l'«interpretazione relazionale più che sostanzialista dei simboli» sostenuta da Good sembra rimandare ad una prospettiva in cui sono i codici specializzati (o le singole culture intese come codici in definitiva omogenei) a determinare il valore del simbolo: 'relazionale' significa per Good nient'altro che 'funzionalista' (cfr. p. 171, nota 24). Lo stesso «incorporamento del significato nei sensi», ulteriore carattere della forma simbolica cassireriana, sembra implicare una relazione tra *Sinnliches* e *Bedeutung* troppo simile a quella intercorrente tra contenente e contenuto per poterci far pensare ad uno

specifico del simbolico distinto da una semplice semiosi denotativa sia pure enciclopedicamente complicata. Detto questo, è nondimeno interessante affermare, come fa l'autore, che «le relazioni simboliche mediano conoscenza e realtà» e porre all'ordine del giorno la questione di una «ermeneutica biomedica», contro le «pratiche interpretative tipiche della medicina clinica che accoppiano segni e sintomi ai rispettivi referenti biologici e fisiologici»; e ciò anche ponendo mente, per merito di Good, ad un problema in effetti centrale per le teorie del simbolo, vale a dire quello della traducibilità. L'esame di un particolare caso clinico mostra allora «un complesso di relazioni semiotiche per nulla confinate alla relazione referenziale tra il segno e la sua fonte fisiologica»: la malattia, testualizzata, evidenzia un sistema di «opposizioni simboliche» che chiama in causa l'esperienza e l'esistenza individuale della paziente (una diffusa disamina della struttura del sapere medico galenico-islamico intorno alla digestione servirà invece a suffragare la tesi della incommensurabilità tra paradigmi culturali e cognitivi, con riferimento alla linea Kuhn-Feyerabend e con qualche ambigua concessione a Putnam – ma non a Davidson, per esempio). Tuttavia è proprio questa concezione, per cui «i sintomi acquistano un significato relazionalmente all'interno di un sistema culturale, in base alla posizione che occupano all'interno di complessi codici simbolici», a mostrare la sua dipendenza rispetto ad un orizzonte epistemico che depotenzia il pure riconosciuto potere formante del simbolo, riconducendolo in ultima istanza a una mera possibilità combinatoria del codice (significativo quanto esplicito il riferimento, poco prima rispetto al lacerto sopra riportato, al pensiero di Lévi-Strauss).

Good – lo s'è già osservato – non pare cogliere alcuna differenza tra segno e simbolo, e sembra sfuggirgli anche quella, correlata, tra significato e senso (cfr. ad es. pp. 171-3). Resta anche per questo non soddisfacentemente argomentato il rapporto tra 'simbolizzazione' ed esperienza vissuta, e successivamente quello tra quest'ultima e la narrazione. Sarà interessante vedere in breve come ciò accada.

A partire dal caso del dolore cronico, Good introduce la nozione husserliana di *Lebenswelt* (ma è da dire che Husserl è sempre citato indirettamente, e che il suo nome risulta assente nell'elenco bibliografico): per trattare della malattia come esperienza soggettiva coinvolgente il corpo vissuto. In questa prospettiva, se decisamente scontato appare il riferimento al Merleau-Ponty della *Phénoménologie de la perception*, ed ancora abbastanza canonico il ricorso alle analisi di Alfred Schütz, più interessante ed originale è il supporto riscontrato dall'autore nell'opera di un teorico della letteratura, Elaine Scarry. Il dolore, seguendo Scarry, «resiste all'oggettivazione», cioè al significato, e rappresenta perciò una minaccia nei

confronti del mondo dell'esperienza quotidiana del senso. Servendosi specialmente di strumenti schütziani, Good mostra i caratteri della progressiva distruzione del mondo della vita negli individui affetti da dolore cronico. Il processo di simbolizzazione è in casi simili considerato dall'autore una sorta di tensione agonistica al nome, reazione individuale (ma pure collettiva: cfr. infatti *infra*) da opporre alla deriva disgregante cui va incontro il mondo dell'esperienza (attraverso il deterioramento di un corpo assunto, sempre con Merleau-Ponty, quale «fondamento dell'esperienza e dell'intenzionalità»). Tutto ciò nella convinzione (quanto meno opinabile, se non altro quando sia esposta in termini semplicistici) che «attribuire un nome all'origine del dolore significa afferrare il potere di alleviarlo»: è il presupposto potere taumaturgico, in senso ampio, del simbolico, a venire dunque posto in risalto; alla semplice *designazione* (del segno, diremmo noi) si contrappone la *descrizione* (simbolica), alla *rappresentazione* l'*evocazione* (qui Good segue ancora molto da vicino Charles Taylor: cfr. p. 203).

All'esperienza estetica, attraverso la quale sarebbe possibile strutturare diegeticamente l'esperienza vissuta quando essa sia minacciata dalla deprivazione del senso, sono dedicati i due capitoli conclusivi del volume. Ma proprio in questi capitoli si rivela maggiormente il disinteresse dell'autore non si dirà a sciogliere, ma anche soltanto semplicemente ad affrontare ed approfondire i nodi teorici nevralgici sottesi alla propria argomentazione (sulla natura del rapporto tra simbolo e diegesi, ad esempio, non ci si sofferma più che tanto: tale relazione è data per autoevidente; egualmente inspiegata rimane la natura della «relazione tra cultura o forme simboliche, ed esperienza»: è sufficiente il cursorio riferimento ai fattori sensibile ed emotivo, per spiegare l'eccedenza di questa rispetto a quelle?). Resta così l'impressione di una certa qual entusiastica disinvoltura, da parte dell'antropologo, nel fare uso di categorie e strumenti complessi come quelli offerti dagli autori di volta in volta chiamati in causa, sovente (ed è meritorio) 'da lontano', a vantaggio della propria impresa argomentativa. In particolare, è la teoria iseriana della risposta del lettore ad essere da Good proposta come inedito strumento utile a comprendere i meccanismi di donazione di senso che possono essere messi in atto dal sofferente; il quale viene infatti visto assumere un ruolo attivo nei confronti del proprio vissuto proprio attraverso un'attività di *emplotting* (l'autore fa riferimento, oltre che a quelle di Iser sull' *Aesthetic Response*, alle teorie narratologiche di Brooks e Ricœur su trama e *recit*), attività che gli consentirebbe di dare ordine alla propria esperienza dissestata, la quale così si riaprirebbe al senso (soprattutto, stando a Good, in virtù della «qualità 'congiuntiva' delle storie»). Sarebbe insomma l'esperienza reale stessa, attraverso il racconto, a divenire 'congiuntiva', riconquistando peraltro in tal modo il momento della cura quella

prospettiva sul futuro e quella portata soteriologica che aveva smarrite lungo il processo della sua tecnicizzazione. Contestualmente, l'approccio estetico-diegetico consentirebbe di porre fine a quell'isolamento relazionale del paziente tanto caratteristico delle moderne pratiche terapeutiche di matrice biomedica: ad ogni *storytelling* è infatti propria una dimensione intersoggettiva che si configura e definisce attraverso l'intreccio dialogico delle voci (e risulta certo notevole ritrovare il nome di Bachtin – come del resto quello di Auerbach – tra quelli degli autori citati in un saggio di antropologia medica): attorno al sofferente-narratore si dispone, per così dire, una specie di coro, una vera e propria comunità ermeneutico-soteriologica.

«Vi sono delle ragioni per ridurre la distanza tra fantasia e realtà» (p. 250), afferma l'autore prendendo nuovamente spunto da Ricœur (ma è importante segnalare anche la presenza, tra gli autori di riferimento di Good, di estetologi come Ingarden e Dufrenne). E si può genericamente convenire. Tuttavia – senza dire che lo stesso Good, soprattutto nella parte conclusiva del suo lavoro, mostra di essere abbastanza consapevole della difficile ricevitività di una proposta (teorica, ma non solo) che non pare immune da un certo afflato volontaristico – ci si può chiedere se, dunque, neppure il territorio estremo della malattia, del dolore, della morte, del negativo debba rimanere inaccessibile alla parola, possa sottrarsi alla rappresentazione e ritrarsi rispetto all'ottimismo sostanziale di ogni impresa poetico-immaginaria. 'Fantasia' e 'realtà' possono senza dubbio dar vita a forme virtuose di osmosi e convivenza, ma anche fare dei pericolosi corticircuiti.

Il «tentativo di afferrare ciò che certamente è là, ma che è indeterminato nella forma» identifica un *conatus* ir-realizzante che certamente prelude ad ogni donazione di senso, in generale; pure, esso è prassi che non casualmente conosce una sua 'specializzazione' storica nella figura e nell'attività dell'artista. Aprire l'esperienza quotidiana all'immaginario è operazione non priva di inconvenienti, e forse soltanto attraverso l'«istituzionale» autoconsapevolezza dell'arte può essere lenita la nostalgia (che nella convenzione artistica può finanche 'far parte del gioco') per un mondo e un'esistenza in cui «il senso non è separato dal soggetto, il riferimento non è distinto dal senso, e perciò il linguaggio non è separabile dalle azioni costitutive del soggetto». Una simile utopica pienezza non si può dire propria della condizione umana, e proprio questo costitutivo carattere 'caduco' dell'umano l'esperienza della malattia dispiega nell'esistenza. Forse, allora, la sfida del senso non può che essere faccenda per sani, affare di coloro i quali le proprie malattie sappiano anche un po' inventarle, ci sappiano un po' civettare anche quando esse sono ben 'reali': un fatto insomma per fingitori, nel senso di Pessoa. Diversamente, si corre forse il rischio di estendere anche al dolore, alla malattia, alla morte quel processo di

inclusiva estetizzazione dell'esperienza che la Modernità elabora come contravveleno a molti dei suoi mali (cfr. in particolare p. 252). In una simile situazione, il senso che si asserisce di recuperare attraverso le pratiche diegetico-simboliche ha del posticcio, partecipa della ripresa postmoderna di esperienze estenuate dalla Modernità<sup>26</sup>; e il costituirsi di una comunità ermeneutico-soteriologica rischia di non essere altro che una tecnica di *coping* o una strategia di *self helping* come un'altra, pronta per essere recepita da quelle istituzioni sovente non certo innocenti rispetto a molti dei nostri patologici decorsi.

Se è vero infine che la pretesa scientifica di rappresentare «l'Ordine Naturale» appare oggi per moltissimi aspetti difficilmente sostenibile, non bisogna altresì dimenticare che tale ordine, per quanto risulti sicuramente non di rado da demistificare, costituisce pur sempre esso stesso una rappresentazione: una modellizzazione di cui non solo abbiamo bisogno per la realizzazione dei nostri progetti, più o meno azzardati, ma che proprio per questa sua valenza rappresentativa privilegiata può, e forse deve, costituire il presupposto per ogni nuovo orizzonte di senso. Posizione, questa, che facilmente apparirà all'antropologo ideologicamente retriva, nel suo implicito riconoscimento di una qualche forma di centralità per l'Occidente. Ma non si tratterebbe di un primo passo per riguadagnare anche all'orizzonte esperienziale più proprio all'uomo occidentale, appunto, uno spazio di senso che non debba essere, inversamente, obbligatoriamente circoscritto e delegato alle zone di resistenza o permanenza del premoderno, della Tradizione, rispetto al sempre più pervasivo spiegamento della *ratio* moderna?

<sup>1</sup> B. J. GOOD, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Einaudi, Torino 2006 (edizione originale: *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

<sup>2</sup> Sul modello triadico della malattia si veda ora quanto ne scrive A. MATURO, *Sociologia della malattia. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano 2007, cap. 4. Maturo ricostruisce anche l'approccio di Good, riconducendolo esplicitamente a quello di un'ermeneutica fenomenologica: cfr. pp. 48-52.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. M. SEGALIN, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris 1998 (tr. it. di G. Zattoni Nesi, *Riti e rituali contemporanei*, il Mulino, Bologna 2002).

G. SIMMEL, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 126.

All'inizio del 1889, a Torino, Friedrich Nietzsche incontrava la sua crisi definitiva. I "biglietti della follia" inviati in quei giorni dalla capitale piemontese - «Quest'autunno sono stato presente due volte al mio funerale», scriveva a Jakob Burckhardt - avvisavano il mondo del crollo. Negli anni seguenti il tema della pazzia contribuì a incrementare l'interesse attorno alla figura del filosofo. A questo proposito, nel primo dei lavori qui raccolti, Georg Simmel suggerì l'ipotesi che a "stritolare interiormente" l'autore dello *Zarathustra* fosse stata l'insopportabile tensione provata di fronte ai nuovi valori scaturiti dalla sua filosofia: valori che Nietzsche sentiva vicini in quanto da lui pensati e progettati, ma anche irrimediabilmente lontani perché confinati, nella sua vita, alla dimensione del pensiero, incapaci pertanto di tradursi in azione.

Tuttavia l'interesse prevalente di Simmel in questi saggi scritti tra il 1896 e il 1907 è un altro: consegnare la figura di Nietzsche alla storia della filosofia e dell'etica filosofica, smentendone la fama di immoralista, mediante la messa in luce del nucleo essenziale della sua riflessione e il confronto della sua posizione con altre figure decisive di quella storia, innanzitutto Kant e Schopenhauer. Inevitabile che Simmel si lasci guidare, in questa impresa, dalle sue indagini coeve, di natura sociologica e storica, sulle diverse forme di individualismo: se il Settecento, a suo giudizio, ha visto l'affermarsi di un pensiero e una pratica politica che insistevano sulla libertà individuale in nome dell'uguaglianza dei soggetti (fatta valere contro le vecchie e ormai intollerabili discriminazioni di origine feudale), il secolo successivo si è spinto oltre e ha potuto insistere sul valore positivo delle differenze personali, nella convinzione che ciò che propriamente vale in ogni uomo non sia quanto egli condivide con gli altri membri della stessa specie (la sua essenza universale), ma i suoi caratteri specifici: «Una volta portata a termine la liberazione in via di principio dell'individuo dalle catene arrugginite delle corporazioni, del ceto di nascita, della chiesa, essa prosegue oltre di modo che gli individui resi autonomi vogliono anche distinguersi *l'uno dall'altro*; non importa più essere in generale un singolo libero, bensì essere questo essere determinato e non scambiabile» (G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, 1901-2, trad. it. *Forme dell'individualismo*, Armando, 2001, pp. 39-40). Da un individualismo dell'uguaglianza e della libertà, che trova nella dottrina kantiana dell'autonomia morale la sua espressione emblematica, si è passati così a un individualismo della differenza, che secondo Simmel ha proprio in Nietzsche la sua espressione più alta (le due forme di individualismo sono collocate dal Simmel sociologo in una stretta

relazione con due processi decisivi della modernità economica: la libera concorrenza e la divisione del lavoro).

Il nocciolo peculiare della filosofia di Nietzsche è così posto nella valorizzazione delle differenze qualitative tra i diversi individui, nell'insistenza sulla distanza tra personalità superiori e inferiori, nel rifiuto di ogni posizione che pretenda di sacrificare – mediante una morale dell'abnegazione, dell'umiltà e dell'altruismo – i soggetti forti e vitali alla massa dei deboli e degli sconfitti. Una prospettiva, quella nietzscheana, che se da un lato si stacca dalle dottrine del liberalismo poiché non ha a cuore *tutti* i singoli individui, ma soltanto le personalità eccelse nelle quali l'umanità raggiunge le sue vette più alte, dall'altro rivela, nella valorizzazione della personalità individuale e dei percorsi della sua costruzione, una sorprendente affinità con il cristianesimo. Simmel legge così in Nietzsche una peculiare teoria assiologia che fa dipendere il valore di una società o di un'epoca storica non dalla media dei risultati raggiunti dall'insieme della popolazione, ma dai traguardi più alti conquistati dagli individui superiori, secondo una prospettiva che è propria del mondo dell'arte: nel campo estetico a fare la grandezza di una civiltà o di un singolo artista non è infatti il valore medio di *tutte* le loro produzioni, ma l'eccellenza delle opere meglio riuscite. Del tutto naturale che in una simile prospettiva l'intera comunità sia chiamata a servire la causa dei pochi individui eccellenti, capaci di preparare ulteriori sbocchi evolutivi, secondo una logica specularmente opposta alle etiche del sacrificio di matrice cristiana o sociale in genere, che impongono ai forti di mettersi al servizio dei deboli, e opposta anche allo spirito del liberalismo, che in fondo valorizza l'autonomia dei singoli soltanto per i risultati positivi che la somma delle libertà individuali comporta per l'intera società.

Alla logica della solidarietà e della compassione, che tende a promuovere un avanzamento sincronico di tutta l'umanità, Nietzsche sostituisce quindi la logica dei traguardi supremi, raggiunti da pochi individui – o addirittura da uno soltanto - a spese dell'intera collettività; una prospettiva che egli ritiene l'unica capace di non tradire la caratteristica fondamentale della vita, che è continuamente volta a superare se stessa, a espandersi, a elevarsi e accrescersi calpestando i risultati precedentemente raggiunti. A questo proposito Simmel rileva come il rigorismo kantiano, che si era espresso nell'opposizione assoluta tra legge morale e natura sensibile *all'interno* dell'individuo, trovi in Nietzsche una nuova formulazione nel contrasto che oppone, *nell'intero* della società, le personalità superiori alla massa degli altri soggetti.

Come sottolinea Ferruccio Andolfi nel saggio introduttivo, la "ricostruzione simpatetica" della filosofia nietzscheana svolta in queste pagine non si traduce in un'accettazione acritica delle sue tesi. Simmel sottolinea

ripetutamente come proposte etiche diverse, che insistono sulla differenza piuttosto che sull'uguaglianza dei soggetti, non vadano giudicate in base alla loro presunta conformità a qualche dato di fatto esistente (in base alla loro "obiettività"), ma debbano piuttosto essere intese quali espressioni di particolari condizioni psicologiche, di specifici orientamenti rispetto ai valori, che restano indecidibili sul piano teoretico (una tesi, questa, del tutto in linea con il cosiddetto prospettivismo nietzscheano) e che neppure possono essere risolte una volta per tutte sul terreno pratico. In proposito, se a Nietzsche viene riconosciuto il grande merito di avere rappresentato efficacemente le esigenze di un individualismo che insiste sulla differenza, in altri suoi scritti contemporanei Simmel si impegnerà nel tentativo di realizzare una convergenza con la tradizione alternativa (kantiana, democratica, socialista) che fa proprie le esigenze dell'uguaglianza.

Resta da valutare la fecondità interpretativa dell'approccio peculiare che qui viene proposto alla filosofia del grande autore tedesco. La convinzione di Simmel che ogni ricostruzione storica di un pensiero debba lasciare da parte le contraddizioni e andare dritta al nocciolo costitutivo di quell'esperienza («Il compito più nobile e fecondo nei confronti di un pensatore è quello di trarre, dalle serie di idee che oscillano e si contraddicono, l'idea centrale, giusta, in sé chiara») è ricco di conseguenze suggestive e illuminanti – in modo particolare quando Simmel procede a confronti tra coppie di autori: Nietzsche e Kant, Nietzsche e Schopenhauer – ma paga anche dei prezzi. Davvero il contenuto fondamentale della filosofia di Nietzsche sta tutto nell'enfasi posta sulla distanza e la differenza tra i singoli individui? Come si concilia questa assunzione con l'importanza assegnata al dionisiaco, che coincide all'opposto con il dissolversi delle identità, con l'oblio di ciò che separa gli uomini gli uni dagli altri e dal tutto della natura? Curiosa è anche l'immagine che Simmel promuove di un Nietzsche "umanista", fautore di un aristocraticismo morale che privilegia le personalità superiori soltanto perché le ritiene capaci di condurre l'umanità alle vette più alte. Se l'*Übermensch*, come ha sostenuto molta critica novecentesca, non va identificato con un uomo potenziato, ma con qualcosa che va oltre l'umano – pur senza essere anti-umano – il vecchio umanismo non regge. Il concetto di vita, in questa filosofia, è più importante e fondamentale del concetto di umanità. Con le parole di Zarathustra: «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo; nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*».

M. CANEVARI, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Le Monnier, Firenze 1997, pp. 165.

Cosa c'è di mistico nel nostro rapporto con l'essere, con il mondo? Ed è possibile un misticismo senza trascendenza, una forma di es-tasi che non guardi un fuori, un oltre, ma si trovi gettata nell'immanenza? Canevari ricostruisce il percorso teorico di Bataille a partire dal nucleo concettuale della ripresa/sovvertimento delle tradizioni sacrali, dalla gnosi alla teologia negativa fino al misticismo di Eckhart. Questo saggio commenta le principali letture ed interpretazioni dell'opera di Bataille, da quella di Sartre fino a Derrida, e affronta con taglio originale varie problematiche della filosofia di Bataille, coniugando ricostruzione filologica e approfondimento teoretico.

Se l'esperienza del sacro sta alla radice della filosofia di Bataille, si tratta di un sacro senza trascendenza, al di là della morte di Dio. Canevari mostra come il linguaggio stesso del filosofo riprenda lo stile paradossale della mistica in quanto dice un'impossibilità, mostrando l'impossibilità del suo riferimento. È un linguaggio senza oggetto, o meglio, con un oggetto irrappresentabile: il Dio nascosto dei mistici o l'esperienza di Bataille. E proprio qui, negli esiti della ricerca di ciò che si nasconde e sottrae, risiede anche lo scarto fra Bataille e la mistica stessa. Se quest'ultima denuncia l'insufficienza della ragione per affermare la totale alterità del divino, per aprire quindi su un al di là trascendente ed inafferrabile, Bataille invece fa collassare la ricerca su se stessa, lo scacco del linguaggio non si risolve nella trascendenza ma si dissolve nell'immanenza radicale.

Il sacro allora ha a che fare non con un essere trascendente, ma con l'immanenza dell'essere, con un nostro trovarci consegnati all'immanenza in modo irrappresentabile, in un modo che forse può ricevere un senso, parziale, solo nell'esperienza del sacrificio, dell'eros, del dono, del supplizio. Una serie di esperienze il cui denominatore comune è il disfacimento dei confini del soggetto, la compenetrazione violenta, inafferrabile e indicibile con l'essere. È questo il tema, illustrato da Canevari, dell'"incorporazione" della verità del negativo, cioè del divenire del mondo, del continuo ed instabile farsi e disfarsi dei confini del soggetto. La dimensione tragica, che già in Nietzsche alludeva e sfociava nel sì alla vita, si traduce in Bataille nella "chance", la possibilità di incorporare, cioè vivere, il divenire e l'immanenza. Non che la "chance" di Bataille coincida con il sì alla vita di Nietzsche: Canevari illustra la divergenza fra i due, nella misura in cui in Bataille la radice della chance sono l'esperienza della perdita, della *depanse*, della dissoluzione dei propri confini. In altre parole, una dialettica senza sintesi: qui Canevari, riprendendo la lettura di Derrida, evidenzia il debito hegeliano della filosofia di Bataille così come la manomissione e la ridefinizione del

dispositivo dialettico. Si tratta di una “risposta” alla crisi del nichilismo aperta dall’annuncio della morte di Dio, secondo una logica che in realtà dissolve la domanda, mostra l’insensatezza della ricerca del fondamento e quindi dell’opposizione ordine/caos. Ecco perchè la dimensione tragica del caos viene da Bataille vista anche come l’opportunità di un’esperienza diversa, di una presa in carico del limite da parte del soggetto che diviene anche un mettersi in gioco sul limite stesso, sulla sua trasgressione.

L’indagine di Canevari è anche sensibile al ricco ed evocativo repertorio di immagini che in Bataille tentano di supplire lo scacco del linguaggio. Le piramidi in rovina e gli obelischi che puntano verso un cielo vuoto sono i simboli di un mondo risvegliato all’assenza di Dio, in cui lo smarrimento dell’uomo viene evocato dalla “notte dello spirito”. Il riso incontenibile, il riso come perdita, è un’altra potente metafora concettuale dell’esperienza interiore. Così come il supplizio cinese che tanto ha ossessionato Bataille e i suoi interpreti. L’acefalo, infine, è il soggetto senza garanzie di totalità, di assolutezza: è il soggetto aperto al taglio sacrificale che rende i confini indecidibili e permeabili.

Vorrei infine segnalare un ulteriore interessante tema batailleiano esaminato da Canevari: la liberazione del sacro. Se la morte di Dio è stata interpretata come liberazione dell’uomo, Bataille prosegue questa riflessione parlando di una liberazione di Dio stesso dalla funzione imposta di giustificazione e fondazione ultima dell’ordine del cosmo. Per Bataille nel cosmo/caos annunciato da Nietzsche Dio è finalmente libero da se stesso, dal ruolo di chiave di volta che deve sostenere la coesione del tutto. Il sacro liberato è il sacro che manifesta appieno il suo mistero, un’idea vicina a quella della teologia negativa di Eckhart che portò il mistico a dire “Dio è nulla”. Il sacro come cuore misterioso dell’immanenza.

**Cesare Del Frate**

A. ALES BELLO, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, in “*Analecta Husserliana*”, vol. XCVIII, Springer, Dordrecht 2009.

Come si evince dalle indicazioni contenute già dalla struttura interna del testo, il volume di Ales Bello, ambisce, innanzitutto, alla soluzione di due questioni fondamentali ed assai articolate, nel pensiero di Husserl, vale a dire, di quella della sua “presa di posizione filosofica” circa il problema di Dio (il *pensare* Dio); e di quella, più prettamente religiosa, dello Husserl credente che riflette sul suo rapporto con Dio, sulla sua fede e sull’oggetto della sua fede (il *credere* in Dio).

Nel ripercorrere le tappe principali del pensiero di Husserl, si intrecciano così, i due poli del *pensare Dio* e del *credere in Dio*, intesi non immediatamente come contrapposti – poiché anche il credere, come il pensare, ha una sua intrinseca razionalità – bensì come due modalità differenti in cui si esprime la dimensione dell'esistenza umana, ovvero, come due espressioni che hanno la loro origine in «un'unica radice» (ivi, p. XII).

A tale scopo, il testo è suddiviso in tre parti. La prima parte si occupa di fare chiarezza intorno al *pensare Dio* e, più concretamente, consiste nel ripercorrere le tappe del cammino filosofico di Husserl nei riguardi del metodo fenomenologico come l'unico approccio atto a porre le basi scientifiche per una conoscenza delle cause e dei principi primi, vale a dire, della metafisica come scienza. In questo senso, è possibile pensare ad una fondazione scientifica della questione di Dio, secondo una filosofia che “sappia” *pensare Dio* mediante i suoi strumenti. Attraverso il metodo fenomenologico, ossia, per il tramite delle riduzioni fenomenologiche (l'epochè fenomenologica che nasce dalla via cartesiana e dalla via psicologica, debitamente corrette nelle loro carenze), la fenomenologia è in grado di ricavare una consapevolezza, una conoscenza ovvia, evidente, di immanenza e trascendenza, superando i falsi pregiudizi e le visioni dogmatiche a riguardo. Puntando su un approccio trascendentale della fenomenologia all'antropologia, ovvero alle diverse dimensioni in cui si dispiega la realtà umana come unità corporea-animata-spirituale (l'apporto steineiano alla lettura di Husserl è qui senz'altro imprescindibile), il testo è così in grado di riproporre in tutta la sua portata le questioni che riguardano lo spirito, ossia i “problemi ultimi e sommi”, che Husserl stesso definisce “metafisici”.

Da qui è possibile edificare una gnoseologia di tali questioni, movendo proprio dal cuore delle analisi, cioè dall'affrontare queste problematiche dal punto di vista scientifico e, quindi, considerando anche la “questione di Dio” come questione squisitamente filosofica. In tale senso, sono rintracciabili diverse modalità di conseguimento dell'obiettivo: 1. “la via oggettiva a Dio”, in cui si mostra come Husserl, nel primo libro delle *Idee*, abbia indicato la via filosofica a Dio, inteso come un Assoluto in senso «*totalmente diverso dall'assoluto della coscienza*» (p. 26), come «la trascendenza delle trascendenze» a cui, però occorre estendere la riduzione fenomenologica (pp. 27-28); 2. “la via soggettiva a Dio”, in cui riprendendo le argomentazioni dei filosofi medievali, come Anselmo e Tommaso, viene posta in evidenza la fiducia di Husserl nel condurre, da parte della coscienza religiosa, a quel medesimo principio cui perviene razionalmente la coscienza del filosofo; 3. “la via intersoggettiva a Dio”, in cui, mediante la trattazione del tema dell'intersoggettività, che attraversa le indagini husserliane fin dal 1905, si rende esplicita l'apertura a Dio, nella coscienza individuale, come “entropatia”

con la coscienza dell'altro. Qui, alla singola coscienza, l'altro si rivela come diverso da sé ma con medesime strutture recettive e, soprattutto, con la medesima coscienza di una "Sovracoscienza" (Husserl la chiama anche *Übermonade*), che tutto comprende. In questo senso, si fa rilevare come Husserl possa parlare di una entelechia, di un *telos* insito in ogni singolo individuo; 4. "la via a Dio attraverso la hyletica", in cui, mediante la scoperta della fenomenologia genetica di una intenzionalità impulsiva sottesa alla sfera materiale, si evidenzia la finalità, la teleologia, implicita in ogni agire spontaneo e impulsivo degli esseri viventi. Da qui il richiamo alla "quinta prova" di Tommaso e l'esplicitazione di un'Entelechia Somma che, per Husserl, si rivela sia a livello coscivo che inconscio; 5. "la via etica", in cui si mostra come tale entelechia rappresenti anche il senso della produzione dei valori e, al contempo, il senso della volontà. Per questo motivo, «l'etica rimanda alla metafisica, ma entrambe, per comprendere in profondità il senso del mondo, hanno bisogno della religione» (ivi, p. 57).

La seconda parte del testo si trova a percorrere il cammino opposto e ha il suo *incipit* nel *credere in Dio*. Ma l'approccio fenomenologico al tema della religione impone subito una ricostruzione del pensiero husserliano sulla religione, dato che lo stesso Husserl non ha mai direttamente trattato in maniera diffusa questo tema. Il primo interrogativo che si pone Ales Bello, in questo ordine di idee, è se sia possibile parlare, in Husserl, di una via "mistica" contenuta implicitamente nel suo filosofare in merito alle questioni religiose. Nella celebre lettera alla sua allieva Gerda Walter, Husserl sembra descrivere un cammino "ascensivo" e "discensivo" verso Dio (la "profonda profondità"), che ricorda l'esperienza di fruizione di Dio, propria del mistico. Pertanto, benché non sia disposto «a farla entrare nelle sue ricerche» (ivi, p. 69), Husserl non esclude la possibilità dell'esperienza mistica. D'altra parte, una simile possibilità si rende ancora più plausibile se si pensa che, come rileva Ales Bello, Husserl stesso abbia scelto di convertirsi alla professione evangelica, già da adulto, e che a proposito della sua fede in Dio non abbia mai negato di avere una fede profonda, posta a guida del suo filosofare (l'idea di Dio è per lui un ideale regolativo). La sua lettura del Nuovo Testamento lo infiamma al punto da abbandonare il mondo "gerarchicamente organizzato" della comunità ebraica per abbracciare una religione della libertà, quale il cristianesimo. Ma la libertà del cristianesimo, di cui parla, tra l'altro, anche negli articoli per la rivista giapponese "The Kaizo", non è il solo fattore che spinge Husserl verso la conversione, bensì vi è anche l'amore etico, rappresentato dalla figura di Cristo, che ha in lui un'incidenza del tutto rilevante.

Accanto alla fede personale di Husserl, però, Ales Bello fa presente anche la sua concezione filosofica della religione ovvero, se fosse impostata

in maniera fenomenologica, quali connotati potrebbe assumere la religione. A questo riguardo, una fenomenologia della religione potrebbe rendere evidente la trascendenza di Dio, alla luce della natura trascendentale della coscienza. Una risoluzione di questo tipo è presente in Gerardus van der Leeuw. Egli, fa notare Ales Bello, afferma che nell'individuo è manifesta la ricerca di una *Potenza* e l'incontro con una *Potenza*; in tale *presenza* si riscontra il sacro, ossia, per usare i termini husserliani, quell'entelechia che ha la sua possibilità di manifestarsi nel *fatto*, nella sfera hyletica. È per questo motivo che, nuovamente, torna ad essere centrale per una fenomenologia della religione, l'aspetto materiale e hyletico ed una sua ricostruzione (Ales Bello parla più precisamente, di una «archeologia fenomenologica del sacro», pp. 86-91) che soltanto l'antropologia è in grado di indicarci. Lo «scavo archeologico», compiuto anche sulla scia di autori quali Lévi-Strauss o Lévy Bruhl, rileva quanto nelle forme arcaiche o, meglio, antepredicative dell'umanità (quali mitologie, espressioni grafiche arcaiche, manufatti, ecc.), sia sempre «in uso» una forte componente logica. Sono «logiche diverse» quelle a cui fanno ricorso gli uomini dell'atteggiamento naturale, quelli che, per dirla sempre con Husserl, vivono nel mondo della doxa, nella regione del pre-categoriale. E proprio alla luce di tali «segni» si rende possibile il recupero, secondo Ales Bello, della dimensione hyletica come apertura ad una fenomenologia del religioso da cui elevare una comprensione di tutte le religioni come espressioni diverse di culture diverse, sulla base però di un sostrato comune.

La seconda parte, dopo una riflessione sull'invito al criterio dell'accoglienza da parte delle diverse religioni, si conclude con un rilievo dell'importanza dell'esperienza religiosa in Husserl, intesa secondo i due punti di vista, evidenziati sin dall'inizio, del percorso teoretico, proprio della via fenomenologica all'assoluto di Dio che la coscienza trascendentale è in grado di giustificare come «altro»; e del percorso religioso, proprio, *in primis*, della fede personale di Husserl e, *in secundis*, di una fenomenologia della religione, «che si fonda su un'archeologia fenomenologica» (ivi, p. 149). Tale fenomenologia è basata sia sulla possibilità di una mistica sia sulla possibilità della fenomenologia (la fenomenologia del religioso) di riguardare le questioni religiose come appartenenti ad una modalità espressiva dell'umanità, la sfera hyletica, appunto, da cui impulsivamente si rende presente l'Entelechia Somma, teleologia dell'agire impulsivo e intenzionale dell'umanità.

La terza parte riguarda infine alcune esplorazioni nella fenomenologia della religione come una sorta di applicazione al pensiero religioso arcaico di quel fondamento irrinunciabile che è l'hyletica e che l'analisi fenomenologica aveva messo in luce. «Se noi esaminiamo le esperienze vissute che sono

alla base dei miti, sottolinea Ales Bello, osserviamo che la loro struttura concerne una presenza del momento hyletico e noetico». Inoltre, fa rilevare oltre, è il primo «piuttosto che il secondo a guidare e a condurre l'organizzazione della realtà» (p. 102). Ma che cosa si intende per momento hyletico nelle mentalità arcaiche o cosiddette "primitive"?

La risposta al problema sembra essere consegnata al valore di questo sostrato come fondamento, come il livello di base che fa da sfondo alla pensabilità stessa. Questo sostrato non egologico, non ancora noetico, che "influenza" il nostro pensiero, si rivela nel mondo arcaico sotto la forma di "forze" che agiscono e influenzano la realtà. Per la mentalità primitiva, tuttavia, queste forze non sono irreali, sebbene non visibili, ma prendono la forma della realtà come se la costituissero essenzialmente. Un oggetto, una "pietra" un "pezzo di legno" non rappresentano soltanto il semplice oggetto, ma contengono una forza che "influenza" la realtà e che ogni singolo membro della comunità è in grado di riconoscere. In questo l'hyletica costituisce la struttura essenziale di un oggetto sacro e lo riveste di una potenza tale da essere intersoggettivamente valido. Per tali ragioni nella mentalità arcaica il momento hyletico è interpretabile in maniera chiara e inconfondibile. La sua forza fa di quell'oggetto non soltanto un mero oggetto tra gli altri, una "morta materia", come diceva Husserl in *Idee*, ma una materia in grado di sprigionare un segno ricco di senso che proviene dall'oggetto stesso. Il secondo momento noetico è poi quello che ne riconosce il valore, che lo pensa e che lo riconosce. Ma appunto tutto ciò segue la potenza che sprigiona da esso, ovvero la sua struttura hyletica. Per tali ragioni, secondo Ales Bello, è possibile trovare un raccordo tra sacro e hyletica: nel manifestarsi del divino, infatti, nelle culture arcaiche, negli oggetti o nei segni, quello che viene in luce è la forza o elemento hyletico della materia che viene interpretato (momento noetico) come sacro. Tuttavia la sua struttura nei diversi miti e nelle differenti interpretazioni della divinità resta sempre ancorata ad un elemento hyletico che contiene il suo telos e la sua struttura di senso. Ciò significa che nell'interpretazione di un segno è "portata insieme", come direbbe Conrad-Martius, anche una "quiddità" propria dell'oggetto materiale, ossia della sua realtà.

Queste riflessioni conducono le analisi di Ales Bello a trattare un altro problema: la questione dell'estasi e della contemplazione in diverse esperienze religiose, quali «lo Sciamanismo e le esperienze mistiche presenti nell'Induismo, nella cristianità e nel Sufismo» (p. 114). Anche in questo caso è possibile rilevare la presenza del momento hyletico che nella *trance* collega direttamente con il sacro la persona che si trova in questo stato. E questo collegamento è una «intima relazione tra le manifestazioni corporee e il mondo esterno» (p. 116), ossia la materia che, come si è sostenuto fin qui, è

ricca di senso. Ciò vale anche per la contemplazione nell'Induismo, dove la sfera spirituale prevale ma la presenza in essa di una "mente sensoriale", connette il portato hyletico trasformato in immagini che solo lo spirito sa leggere. Qui il momento hyletico rappresenta un sottinteso, un contenuto inespresso che fa da sfondo agli esercizi di contemplazione proposti della pratica yoga. Un altro elemento religioso è quello che Ales Bello definisce come "misticismo cristiano" e in particolare quello della hyletica fenomenologica e mistica. Quest'ultimo aspetto spinge le analisi dell'Autrice a prendere in considerazione la mistica di Edith Stein. La stessa Stein aveva riconosciuto un valore alla sfera hyletica come sostrato di ogni presa di posizione egologica (si pensi all'esempio del blocco di marmo che "ci parla" e "ci chiama" a prendere posizione nei suoi riguardi). Per quello che riguarda la relazione tra mistica e hyletica, Ales Bello fa rilevare che la hyle si configura come una potenza attrattiva, come qualcosa che de-centra l'ego e che lo predispone alla visione "priva di sensi" propria della mistica (p. 121).

Un'ulteriore riflessione conclude il testo e riguarda Dio come "terzo" o come "tu"? L'argomento viene trattato in primo luogo da una prospettiva antropologica e qui Ales Bello mostra le diverse visioni e considerazioni del problema da un punto di vista filosofico e religioso. L'angolazione religiosa permette differenti interpretazioni del divino; d'altro lato però risulta interessante anche il pensare il "terzo" da un punto di vista filosofico, come se questo fosse un tu, un'entità che ci chiama direttamente ad un rapporto e che mette in discussione il nostro stesso io.

Con questa ultima analisi della sfera del divino, vista sotto le sue molteplici sfaccettature, il testo si conclude ponendo nuovamente l'accento sul senso della hyletica per il pensare e il credere in Dio. In entrambi i casi, infatti, come viene ampiamente dimostrato, questa potenza insopprimibile detta teoreticamente intenzionalità passiva o, semplicemente, "materia" fa da sfondo. Nel pensare Dio, come sostiene Husserl dalle sintesi passive in poi, per arrivare a parlare dei problemi "ultimi e sommi" dobbiamo necessariamente avere a che fare con il pre-categoriale, con la sfera hyletica; nel credere in Dio, la fede è animata da questa entelechia contenuta nella materia (hyle) e che emerge in noi come nostra struttura portante, come un'eredità che riceviamo mediante i sensi, dalla natura e dal mondo circostante. Per tali ragioni è possibile accordare il momento hyletico con l'elemento filosofico, sacrale e religioso.

**Nicoletta Ghigi**

L. LONGHIN, *La qualità della mente*, Florence Art Edizioni, Firenze 2008, pp. 398.

È notorio che da alcuni lustri a questa parte il termine *qualità* ricorre frequentemente in vari campi di indagine e di ricerca se non nei più diversi e disparati ambiti editoriali e pubblicitari. Si parla di qualità in riferimento ai manufatti, ai servizi, a prestazioni che sono implicati nei più svariati ambiti relazionali caratterizzanti la vita sociale, in quel *mare magnum* che Hegel amava chiamare "il regno animale dello spirito".

Il termine *qualità* è di per sé indefinibile perché designa l'essere, essendo, dopo la *sostanza*, la categoria ontologica più importante fra quelle della metafisica aristotelica. Ma di là di qualsiasi velleità definitoria, inevitabilmente labile e deputata all'insuccesso, una dimensione specifica della *qualità* sembra essere trasversale a tutti quei campi e ambiti. Si tratta della *qualità della mente*, dato che in essi la mente entra sempre e comunque in gioco. Una semplice descrizione identificante e non definitoria (o definitiva) della *qualità* come tale, sullo scenario complesso e variegato dell'ontologia dell'umano, non potrebbe eludere l'aspetto mentale come suo ingrediente costitutivo.

La proposta di Longhin è perciò diretta ad affrontare il problema della *qualità mentale*, nel senso di una *buona, ottimale o meno buona se non cattiva qualità della mente*, che ai suoi occhi era stato solo tangenzialmente toccato nei due convegni tenuti a Venezia sulla *qualità dell'uomo* (1985) e sulla *qualità della vita* (1988). Egli non intende porsi in alternativa ad un approccio di tipo filosofico, anzi vuol muoversi nel filone filosofico *approfondendo in modo specifico* la conoscenza del mondo affettivo, emotivo e rappresentazionale inconscio, nel riconoscimento dei complessi e nascosti processi mentali di identificazione proiettiva ed introiettiva che connotano la cosiddetta "*memoria implicita*" del soggetto umano fin dai primi momenti della sua esistenza, per intenzionare una buona qualità della mente in riferimento all'intento terapeutico, nonché il significato teorico e clinico del sapere psicoanalitico qual è emerso in seguito agli eventi rivoluzionari che ne hanno connotato la storia sotto l'aspetto epistemologico - consistente essenzialmente nello spostamento dell'attenzione dal modello *eziologico-pulsionale*, rivolto ai meccanismi di rimozione, a quello *eziologico-relazionale*, incentrato sui meccanismi protomentali di scissione e di identificazione proiettiva.

Nei 15 capitoli del suo lavoro l'A. intreccia, in una intelaiatura tematica complessa ma coerente, tematiche quali la *guerra, la malattia mentale e la sofferenza psichica*; sostenendo l'ineludibilità di un *approccio psicoanalitico* alla fenomenologia della violenza e della devianza individuali o massificate,

per smascherarne le radici nascoste e inconsce, sulla base di uno *statuto epistemico* non univoco e attendibile.

Egli muove da una ricca fenomenologia qualitativa della mente comprendente varie forme di *violenza individuale, familiare, sociale e politica*, nonché l'attuale e inaudita violenza dei gruppi terroristici. Non è una novità per gli esperti che il terrorista riveli una struttura mentale dominata dai sentimenti di *vergogna*, di *colpa* e dalla componente narcisistica del proprio sé, che inibisce la sua capacità empatica, mortificando la sua stessa autostima, al punto da indurlo a *proiettare* su altri individui i propri sentimenti inconsci di frustrazione, impotenza, rabbia, reificandoveli come *parti vergognose ed angosianti*, sui quali ritiene possibile ogni violenza, perché vive tali vittime - che costituiscono il ricettacolo "corporeo" dei suoi sentimenti negativi raccolti *fuori di sé* - come ossessivi e *disumani* e come suoi *accusatori*, dei quali vuole ad ogni costo liberarsi, non riuscendo a sopportarli. Pertanto, *nella sua mente*, l'atto omicida appare totalmente giustificato e tale giustificazione può poi ritrovarsi ed amplificarsi nell'*ideologia del gruppo*, ove si raccolgano, moltiplicandosi, analoghe dinamiche inconsce come in un grande *Super-lo collettivo*.

Di qui le più assurde e diversificate forme di violenza che dominano la storia del 20° secolo come *secolo del terrore* (massacri, guerre mondiali, genocidi pulizie etniche ecc.), ma tratteggiano a tinte fosche la stessa situazione dei nostri giorni, in contesti storico-culturali in cui la violenza viene agevolmente esercitata e che ha le sue radici nelle occulte patologie di personalità o del *falso sé*: il fenomeno della *famiglia-banda*, dei *ragazzi-banda* e delle *ragazze-banda*, che spesso e per lo più ci sono noti da vari strumenti di comunicazione di massa, e sotto questo aspetto risultano sorprendentemente inquietanti nella loro ricorrente diffusione.

L'autore, ribadendo l'evidenza filosofica e analitica del motto di Berkeley: *esse est percipi*, si sofferma su Kant quale teorizzatore della *rivoluzione copernicana* ossia del *primato dell'elemento psichico su quello fisico*, del *mondo interno* – la *mente* – sul *mondo esterno*. La centralità del soggetto istituyente e categorizzante sarà il punto di partenza di tutte le ricerche epistemologiche successive: anche le distorte dinamiche di identificazione proiettiva e introiettiva, in cui si origina la sofferenza psichica, ne costituiscono un saliente, seppur sorprendente, sviluppo ulteriore. Per questo Longhin ritiene essenziale un approfondimento epistemologico della psicoanalisi, ossia un'indagine epistemologica sui suoi *fondamenti* che - non priva di un referente ontologico e non assimilabile, come scienza umana e scienza *simbolica*, a quelle naturali – non sia mera osservazione ma un *processo di conoscenza e di trasformazione* dotato di *predicati fondamentali*, di *termini operativi specifici*, di un proprio *criterio di referenzialità*, di *controllo*:

un agire che può declinare i propri criteri di *rigore*, di *oggettività* e di *attendibilità*, contrariamente ai giudizi di stampo positivistico e neopositivistico espressi nei suoi confronti.

L'innovazione fondamentale della psicoanalisi contemporanea in relazione alla concezione moderna della mente deve risiedere in un arricchimento semantico del criticismo come *filosofia del limite*: nel saper scorgere, alle spalle delle funzioni organizzatrici e delle attitudini categorizzanti dell'io conscio, quei *limiti* che discendono dalla presenza in lui di *fattori di disturbo* originati dalla sua incapacità di vivere la *realtà affettiva, emozionale e cognitiva*, e di manifestare una scena psichica contrassegnata da continuità, piuttosto che da fratture; da solarità piuttosto che da oscurità. Vissuti, questi, che incidono sulla stessa facoltà di simbolizzazione e di pensiero: la mancanza di soddisfacimento, l'intolleranza alla frustrazione comportano la *fuga dal pensiero* e in prospettiva la *fuga dalla libertà*. Di qui le radici del dolore mentale nelle sue varie forme: *persecutoria, confusionale o depressiva*. Insomma il soggetto che già nella sua vita neonatale o perinatale non è in grado di *sopportare ed elaborare il dolore*, non potrà nemmeno dare avvio al pensiero e costruirne le forme in un *processo relazionale*, al punto da pregiudicare già il futuro sviluppo psichico-comportamentale dell'individuo adulto.

Perché nel soggetto mentalmente sofferente si aprano scenari terapeuticamente efficaci, occorre, secondo Longhin, nella cultura dell'analista una svolta epistemologica: ossia il riconoscimento e l'attribuzione di una specifica *ontologia regionale* alla psiche umana con l'approdo alla *concezione analogica della scienza*, nel cui quadro è possibile comprendere e giustificare il concetto stesso di *approfondimento scientifico*. Longhin propone un'effettiva interazione fra le neuroscienze e la *filosofia della mente* attraverso la crescita e il perfezionamento dell'epistemologia psicoanalitica che, pur nelle rotture, sia in sostanziale *continuità* con la sua storia nella ricerca di un *fondamento possibile*, provvisorio e progressivo, non assoluto ma neppure aleatorio, oltre ogni dogmatismo.

Un approccio all'uomo e alla sua psiche, *unilaterale e semplicistico*, qual è quello scaturente da interpretazioni esclusivamente naturalistiche, oscura altri approcci che illuminano l'esistenza umana nei suoi molteplici spessori *simbolici, culturali, affettivi, emotivi e rappresentazionali intrapsichici*.

Non solo la psicoanalisi ma la stessa antropologia filosofica ne viene inficiata. Come si potrebbero seguire le suggestive annotazioni di Ch. Taylor sulla centralità dell'io e delle sue radici profonde, sulla struttura dialogico-simbolica della mente e dei suoi *iperbeni*? Il fisicalismo copre il potere epifanico-trasfigurativo della mente; si inquieta al sospetto che il *simbolo* sia in essa irriducibile *perché dà da pensare*. Mentre suoi sentieri privilegiati

sono l'*arte* e la *musica* in particolare, laddove l'*ideologia* e l'*utopia* appaiono come sue qualità negative, patologiche: dissimulazione dell'esistente l'una ed evasione dall'esistente l'altra: entrambi ingredienti costitutivi del *potere-dominio* - patologia individuale e collettiva che fa scaturire, nella sua sindrome psico-sociale, il *totalitarismo* nelle istituzioni e la personalità autoritaria imponendo la problematica dell'emancipazione dal potere.

Verso la conclusione, il saggio ritorna al dialogo privilegiato della psicoanalisi con la filosofia, che aveva anticipato in esordio: sviluppando una *cultura della mente*, la psicoanalisi può *dar da pensare* ai filosofi e liberarli da tentazioni riduttivistiche. Essi, inoltre, esercitando lo *sguardo rivolto all'intero*, possono dare risposta alle inquietudini esistenziali della mente rendendo possibile la comprensione di *ciò che esiste* in quanto tale e dispiegarne le condizioni di intelligibilità. Il saggio si conclude con un indugio sugli stati mentali dell'infelicità e della felicità in quanto implicazioni degli affetti positivi e negativi che si originano nella primissima infanzia. Utilissima la sintesi di fondo e l'impianto bibliografico.

**Ercole De Angelis**

## PUBBLICAZIONI RICEVUTE DA “SEGNI E COMPrensIONE”

Volumi:

- N. ABBAGNANO, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, a c. di A. Donise, pres. Di G. Cantillo, Marte, Salerno 2008, pp. 182;
- A. ALES BELLO, *The Divine in Husserl and other explorations*, *Analecta Husserliana*, v. XCVIII, Springer 2008, pp. XIV, 170;
- F. BARONCELLI, *Mi manda Platone*, a c. di A. Siri Baroncelli e E. Mazza, Il melangolo, Genova 2009, pp. 160;
- H. BUCHNER, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di M. Heidegger*, a c. di A. Cudin, Bulzoni, Roma 2009, pp. 124;
- M. CANEVARI, *Leggere la Genealogia della morale di Nietzsche*, Ibis, Como-Pavia 2008, pp. 254;
- G. CAPOGRASSI, *La via e l'etica*, a c. di F. Mercadante, Bompiani 2008, pp. LVI, 1342;
- S. COLAZZO, S. PATERA, *Verso un'ecologia della partecipazione*, Amaltea, Melpignano 2008, pp. 120;
- M. L. COLI, *La natura e l'ontologia in alcuni inediti di Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2008, pp. 142;
- N. COMERCI, *La discesa dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2008, pp. 440;
- L. DE BERNART, *La chiocciola*, SBC ed., Perugia-Ravenna 2009, pp. 212;
- D. DE LEO, *La relazione percettiva. Merleau-Ponty e la musica*, Mimesis, Milano 2008 pp. 151.
- E. DE MARTINO, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, intr. Di C. Gallini, a c. di A. Talamonti, Argo, Lecce 2008, pp. 422;
- Fenomenologia e personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, a c. di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Ed. Nuova cultura, Roma 2008, pp. 158;
- Il percorso intellettuale di Edith Stein*, a c. di M. Shahid e F. Alfieri, introd. di A. Ales Bello, Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 366;
- S. LO GIUDICE, *Corpo e parola. Studi sul linguaggio e l'espressione*, L. Pellegrini, Cosenza s. d., pp. 166;
- A. MONTANO, *Sartre e le arti, l'arca e l'arco*, Nola 2008, pp. 176;
- G. MONTONATO, *Codice menippeo. I dialoghi dell'inutilità*, Ed. di Presenza, Taurisano 2008, pp. 102;
- R. MORRESI, *Neotopica: un linguaggio, una filosofia*, eum, Macerata, 2008, pp. 470;
- Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a c. di A. De

Simone, Morlacchi, Perugia 2008, pp. 534;  
 S. Paolini Merlo, *L'esistenza come struttura. Il pensiero di N. Abbagnano e l'esistenzialismo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009;  
 P. PELLEGRINO, *La bellezza tra arte e tradizione*, Congedo, Galatina 2008, pp. 352;  
 R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, Giannini, Napoli 2008, pp. 26, 316;  
 U. PERONE, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008, pp. 180;  
 L. M. POSSATI, *Ricoeur e l'esperienza storica. L'ermeneutica filosofica nella tradizione delle Annales*, Carocci, Roma 2008, pp. 246;  
 P. VALÉRY, *IL suono della voce umana. Variazioni su Cartesio*, a c. F. C. Papparo, con nota intr. di B. M. D'Ippolito, Filema, Napoli 2008, pp. 212;

Periodici:

'*Αρχή* n. s., VII, 2007-2008: *Vetus ordo novus XVI*; Publigrific, Trepuzzi;  
*Acta philosophica*, f. I, n. 18, 2009; Pontificia Università della Santa Croce, F. Serra, Pisa-Roma;  
*Acta Philosophica*, f. I, v. 17, 2008; Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma;  
*Aesthetica Preprint*, n. 82, aprile 2008: L. VARGIU, *Incroci ermeneutici. Betti, Sedlmayr e l'interpretazione dell'opera d'arte*; C.I.S.d.E., Palermo;  
*Aesthetica Preprint*, n. 84, dicembre 2008: S. VELOTTI, *Estetica analitica. Un breviario critico*, C.I.S.d.E., Palermo;  
*Aesthetica Preprint. Supplementa*, n. 22, settembre 2008: F. MAUTHNER, *La maledizione della parola*; C.I.S.d.E., Palermo;  
*Alpha Omega*, a. XI, n. 2, maggio-agosto 2008; n. 3, settembre-dicembre 2008; Rivista di Filosofia e Teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma;  
*Annuario filosofico*, n. 23, 2007; Mursia, Milano;  
*Archivium Scholarum Piarum*, n. 63, 2008; Archivio generale dei Padri Scopoli, Roma;  
*Asprenas*, Rivista di Teologia, v. 55, n. 2-3, 2008; Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli;  
*Athanor*, a. XVIII, n. s., n. 11, 2007-228: *Umano troppo disumano*, a c. di F. De Leonardis e A. Ponzio; Meltemi, Roma;  
*Bollettino Studi sartriani- Gruppo ricerca Sartre*, a. III, 2007: *Sartre e l'intercultura*; Biblink editori, Roma;  
*Bollettino Studi sartriani. Gruppo ricerca Sartre*, a. IV, 2008; *Sartre e la tradizione metafisica*, Biblink, Roma;

*Carte di Cinema*, n. 22, 2008 ; Istituto di Storia contemporanea, Ferrara;

*Carte di cinema*, n. s., n. 23, 2008; Fedic, Istituto di Storia contemporanea di Ferrara;

*Chiasmi International*, n. 10, 2008; Vrin-Paris, Mimesis-Milano, University of Memphis;

*Dianoia*, a. XIII, n. 13, novembre 2008, Rivista di Storia della Filosofia; Dipartimento di Filosofia, Università di Bologna;

*Estudios Franciscanos*, v. 109, n. 447, enero-agosto 2008; Provincias Capuchinas Ibéricas, Barcelona ;

*Estudios Mindonienses*, n. 24, 2008; Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, Coruña;

*Foedus*, n. 22, 2008; Associazione Artigiani e Piccole Imprese, Mestre;

*Giornale di Metafisica*, n. s. a. XXX, 2008, n. 2; Tilgher, Genova;

*Giornale storico del Centro di Studi di Psicologia e Letteratura*, n. 6, aprile 2008: *Dalla maieutica al transfert. Psicoterapia e consulenza filosofica a confronto*; G. Fioriti ed., Roma;

*Hermeneutica*, n. s., 2008: *Polis e scienza*; Morcelliana, Brescia;

*Idee*, n. 68-69, 2008; Milella, Lecce;

*Il Protagora*, a. XXXVI, V s., n. 12, 2008: *G. Simondon filosofo della tecnica*; Barbieri, Manduria;

*Itinerari*, 1, 2, 2008; Ed. Itinerari, Lanciano;

*Itinerari*, n. 3, 2008; Ed. Itinerari, Lanciano;

*L'immaginazione*, nn. 237, 238, 2008; Manni, San Cesario di Lecce;

*L'immaginazione*, nn. 243, 2008; Manni, San Cesario di Lecce;

*L'incantiere*, n. 60, 2009; Carra, Casarano;

*Máthesis. Revista de Educação*, v. 8, n. 1, jan.-jun 2007; Faculdade de Jandaia do Sul, Paraná;

*Notes et documents*, a. XXXIII, n. s., n. 12, octobre-décembre 2008; Inst. Int. Jacques Maritain, Roma;

*Pensar y educar*, n. 1, diciembre 2008; Instituto superior de Filosofía, "San Juan Bosco", Burgos;

*Perficit. Revista de estudios humanísticos*, noviembre 2007, tercera época, v. XXVIII, 2; Biblioteca San Estanislao, Salamanca (España);

*Phenomenological Inquiry*, The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, v. 33, October 2009: *The new Enlightenment*; ed. A.-T. Tymienicka, Hanover, New Hampshire, Usa;

*Progresso del Mezzogiorno*, a. XXXII, n. 1, 2008: *Scienza, filosofia e religione: loro rapporti e influssi per la pace e il progresso dei popoli*, parte I; Loffredo, Napoli;

*Progresso del Mezzogiorno*, a. XXXII, n. 2, 64° della serie; *Scienza, filosofia e religione: loro rapporti e influssi per la pace e il progresso dei popoli*, p. II; Loffredo, Napoli 2008;  
*Prospettiva persona*, a. XVII, n. 63, gennaio-marzo 2008; Rubbettino, Soveria Mannelli;  
*Proyección*, n. 230, julio-septiembre 2008; Facultad de Teología de Granada;  
*Psychofenia. Ricerca ed analisi psicologica*, a. XI, n. 18, 2008; Pensa multimedia, Lecce;  
*Quaderno di comunicazione*, n. 9, n. s., 2008: *Reincanto/Disincanto*; Meltemi, Roma;  
*Rivista di Filosofia*, n. 1, 2009: *1909-2009 cento anni*; il Mulino, Bologna;  
*Rivista di Studi Utopici*, n. 5, aprile 2008; Centro Interdipartimentale di Studi Utopici; Carra, Casarano;  
*Studia Patavina*, n. 3, a. LV, settembre-dicembre 2008; Facoltà Teologica del Triveneto, Padova;  
*Symbolon*, a. IV, n. 1, n. s., 2008 ; Milella, Lecce.