

laNOTTOLAdiMINERVA

Journal of Philosophy and Culture

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm
<https://www.rivistalanottoladiminerva.it/>

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Francesco Porchia (University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria)
francesco.porchia@dottorandi.unipg.it

Dario Tordoni (University of Perugia, Italy)
d.tordoni@gmail.com

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Martino Bozza (Sfi Perugia, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Pavao Žitko (University J. J. Strossmayer of Osijek, Croatia)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista all'indirizzo redazione.nottola@gmail.com. Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni.

Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

Fin dalla sua fondazione tutti gli articoli presenti nella rivista vengono inviati, dopo una prima lettura, ai membri del comitato scientifico che esprimono un giudizio critico. Gli elaborati quindi vengono inviati a due lettori anonimi (blind peer review) per il giudizio sulla pubblicazione del contributo. L'esito della valutazione (accettato, rifiutato, richiesta di modifica) viene comunicato all'autore.

Identità e relazione, linguaggio e verità.

Studi in onore di Luigi Cimmino

Table of contents

<i>Il dato dell'arte e la tensione al vero</i>	1
Massimiliano Marianelli University of Perugia, Italy	
<i>Luigi Cimmino, epistemologo del quotidiano</i>	4
Francesca Annamaria Gambini, Francesco Patrone University of Perugia, Italy	
<i>Identità ferite, memoria e riparazione.</i> <i>Una proposta nel solco dell'eredità ricœuriana</i>	9
Luca Alici University of Perugia, Italy	
<i>Il nesso tra identità, tempo ed esperienza possibile.</i> <i>Una breve meditazione kantiana</i>	21
Anselmo Aportone University of Rome Tor Vergata, Italy	
<i>La filosofia italiana oggi (1988)</i>	37
Sergio Belardinelli Alma Mater Studiorum – University of Bologna, Italy	
<i>L'oggettività dell'arte nel pensiero di Martha Nussbaum.</i> <i>Una via di riconoscimento</i>	43
Giulia Brunetti University of Perugia, Italy	

Dalla proposizione negativa all'ineffabilità.

Oggetti, tautologie e silenzio nel Tractatus logico-philosophicus.....57

Francesco F. Calemi

University of Perugia, Italy

Che cosa non ha senso chiedere a un calcolatore.....74

Massimo Capponi

University of Perugia, Italy

Conservazione e perturbazione:

l'identità oggettuale e le sue vicissitudini nello Streit di Roman Ingarden.....78

Giuditta Corbella

Catholic University of the Sacred Heart, Milan, Italy

La scrittura come mediazione tra sé e sé.

A proposito dei Quaderni di Simone Weil.....87

Pascal David

Université Catholique de Lyon, France

A Luigi: sputiamo su Freud.....97

Stefano Federici

University of Perugia, Italy

Identità è relazione:

res singulares e individualità dei corpi nell'Etica di Spinoza.....106

Francesca Annamaria Gambini

University of Perugia, Italy

- La costituzione dell'identità personale nella differenza.
Alcune riflessioni sulle possibilità della Bildung steiniana.....*114
- Nicoletta Ghigi**
University of Perugia, Italy
- «I would prefer not to»: formula o ripetizione?.....*121
- Gianna Gigliotti**
University of Rome Tor Vergata, Italy
- Il lato oscuro della modernità:
riflessioni filosofiche sul nazionalsocialismo.....*125
- Aurora Guzzetti**
University of Perugia, Italy
- Identità, predicazione, metafisica. Riflessioni a partire da Schelling.....*133
- Tommaso Mauri**
University of Perugia, Italy
- “Dio e violenza”.
Riflessioni intorno ad un dibattito di Luigi Cimmino con Emanuele Severino.....*142
- Marco Moschini**
University of Perugia, Italy
- Le radici filosofiche del pensiero di Mohammed Aziz Lahbabi.
Appunti sulla formazione di un'identità.....*151
- Francesco Patrone**
University of Perugia, Italy

- Haiti/Saint-Domingue:
la rivolta degli schiavi e i problemi di identità e relazione*.....157
Andrés Calderón Ramos
University of Perugia, Italy
- Identità delle entità temporali: il contributo di Nicolai Hartmann*.....166
Elena Ruzzier
Catholic University of the Sacred Heart, Milan, Italy
- “La mente appassionata”. Sensazioni, credenze, emozioni*.....173
Ambrogio Santambrogio
University of Perugia, Italy
- Dalle implicazioni teologiche de El Burlador de Sevilla, la nascita del mito proteiforme di Don Juan nella Spagna barocca in un complesso mimetismo di esiti europei*.....182
Giovanna Scalia
University of Perugia, Italy
- Psicologia e pensiero buddhista nella Cina repubblicana (1912-1949):
alcune considerazioni*.....206
Matteo Sgorbati
University of Perugia, Italy
- Identità e interpretazione*.....218
Furia Valori
University of Perugia, Italy

«L'immagine dei, voilà l'innocence».

Distinzione e ambiguità tra finitudine e colpa in Paul Ricoeur.....231

Giulia Zaccaro

University of Perugia, Italy

Ringraziamenti.....241

Luigi Cimmino

University of Perugia, Italy

Il dato dell'arte e la tensione al vero

Massimiliano Marianelli

University of Perugia, Italy

Sono lieto e onorato di introdurre questo volume per celebrare gli studi filosofici e il magistero di Luigi Cimmino, che è stato amico e compagno di ricerca fin dall'inizio dei miei studi. Dapprima un poco a distanza, in verità: io alla facoltà di Lettere e filosofia, a Palazzo Peiro, lui nell'allora facoltà di Scienze della formazione (a ben 300 metri di distanza). La legge 240 del 2010 definisce nuovi assetti per le Università e apre a un assetto innovativo anche a Perugia: le facoltà diventano Dipartimenti e la Filosofia, prima divisa nelle due facoltà, si trova dal 2013 unita nel neonato Dipartimento di "Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione": una nuova casa comune per i Filosofi. Il cambiamento non è soltanto di sede, e non soltanto uno spazio che tiene insieme tutti i filosofi: l'occasione è uno stimolo per ripensare anche i percorsi formativi e per dare nuova linfa sia alla ricerca che alla didattica nei corsi triennali e magistrali.

Il contributo di Luigi Cimmino alla realizzazione di questo nuovo progetto culturale ed educativo, che riuniva le anime di Lettere da una parte e Scienze della formazione dall'altra, è stato fondamentale. Luigi ha seguito da vicino e collaborato alacramente a questa "ristrutturazione filosofica", sostenendola e contribuendo così attivamente ad una nuova stagione degli studi filosofici a Perugia. La sua attiva collaborazione si è declinata tanto nella ricerca – numerosi i suoi studi di ambito gnoseologico –, quanto nella didattica, declinando gli stessi studi gnoseologici in riferimento alle scienze umane in generale e in particolare nel dialogo con la psicologia: *gnoseologia delle scienze umane* è uno degli insegnamenti che per anni ha tenuto. E proprio gli studi psicologici devono molto al contributo che Luigi ha dato, prima come coordinatore del corso in Scienze e Tecniche psicologiche e quindi, successivamente, nell'impegno per la nascita del nuovo Corso di studi cui abbiamo lavorato insieme tra docenti di area filosofica e psicologica, per definirne ordinamento e programmazione: un corso molto attrattivo, ad oggi il più numeroso quanto a popolazione studentesca di tutto l'Ateneo, e certamente uno tra i più numerosi anche nel panorama italiano. È stato quindi coordinatore della magistrale in Filosofia ed Etica delle relazioni: il suo spirito eclettico e le sue profonde conoscenze interdisciplinari si sono rivelate una risorsa imprescindibile per trovare un dialogo scientifico e culturale tra le due anime del nuovo dipartimento, quella filosofica e quella psicologica.

Questo infaticabile impegno accademico sorgeva in Cimmino da una profonda consapevolezza teorica: la filosofia è tale se aperta al dialogo con gli altri saperi, poiché solo insieme alle differenti scienze, e in particolare alle scienze umane, essa può leggere e saper davvero interpretare i cambiamenti del proprio tempo. Di nuovo, questa postura personale e professionale era fondata e sorretta dalla maturata consapevolezza che la differenza di linguaggi non contraddiceva o relativizzava il fine *aletico* della ricerca: mantenendo sempre un atteggiamento che alcuni direbbero "continentale", Cimmino si è sempre interessato e

confrontato con le filosofie analitiche e le filosofie del linguaggio, attento sempre e solo a cercare la verità¹. Questa ricerca spassionata della verità, curiosa e mai pregiudizievole partigiana, contraddistingue la persona e la ricerca di Luigi Cimmino. Proprio questa tensione originaria alla verità si traduce, nella ricerca scientifica, nell'interesse per alcuni temi specifici, tra cui mi preme ricordare quello dell'intenzionalità²; ma è certo percepibile immediatamente nel confronto personale con lui: vita e pensiero, per Luigi, vanno sempre insieme.

La vastità degli interessi di Luigi Cimmino lo rende difficilmente catalogabile in un solo settore scientifico-disciplinare: la domanda sul "perché" dei fenomeni a cui la nostra intenzionalità accede lo rende certamente un teoreta, e tuttavia non solo, nella misura in cui il suo interesse si apre frequentemente al problema del fondamento etico dei fenomeni stessi, e dunque a questioni di filosofia morale; inoltre, l'acribia della ricerca di Cimmino lo ha sempre portato a leggere i filosofi e le loro opere con una minuziosa e preziosa lente storico-filosofica. L'importanza della figura di Cimmino non si esaurisce naturalmente nel dibattito locale: è un importante protagonista della filosofia italiana nel suo complesso: si ricorda tra gli altri il dibattito con un altro filosofo italiano, Severino³ e i suoi lavori sul tempo.

Ecco che questo volume, vasto quanto gli interessi del professore che vuole celebrare, mette in primo piano tutti questi aspetti del lavoro e della ricerca di Cimmino. Mi preme in conclusione evidenziare un solo aspetto di questa ricerca, forse mai in primo piano e tuttavia importante, quello della riflessione sull'arte come spazio di relazioni e incontri: *Il dato dell'arte: oggetto e relazione* è il titolo del convegno che ha voluto omaggiare il professor Cimmino nel maggio del 2023, e da cui alcuni dei contributi presenti nel presente volume traggono origine. L'arte come dato oggettivo e insieme come spazio di relazioni intersoggettive, dove l'intenzionalità dell'artista si mette in gioco con quella del fruitore. Questo aspetto della ricerca, come molti altri, evidenzia la spiccata sensibilità filosofica di Luigi Cimmino, curioso e competente intellettuale *engagé* (mai sottraendosi ad ogni possibilità di impegno culturale e sociale), che spazia tra differenti ambiti del sapere, da quello epistemologico a quello dell'arte, evidenziandone continuità e prerogative proprie, con lucidità e onestà intellettuale. L'arte, infine e soprattutto, è in qualche modo una dimensione fondamentale, attorno cui abbiamo avuto modo di dialogare fecondamente con particolare riferimento ad artisti contemporanei. Per quanto poco frequentata nei suoi scritti – perché tiene insieme, come una sorta di *milieu relational*, vicende personali (ricordo la collana *L'Italia che scrive* diretta da suo padre e fondata nei primi del '900), prospettive di

¹ Ricordiamo per esempio il confronto con Wittgenstein, dalla monografia *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia 2003 al più recente saggio *Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 2017 (1), pp. 17-42.

² Cimmino si appropria al tema dell'intenzionalità, secondo un metodo eclettico che conduce ogni sua ricerca, da differenti punti di vista: quello del tempo, quello della prassi, quello dell'intelligenza computazionale. In questa sede ci limitiamo a segnalare L. Cimmino, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia 2014; Id., *Test di Turing, intenzionalità e solipsismo*, in A. Turing, *Meccanismo computazionale e intelligenza*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 47-178.

³ Cfr. L. Cimmino, *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta Philosophica», 2012 (21/2), pp. 239-258.

ricerca, ancora attorno all'intenzionalità, e snodi teoretici e concettuali – essa esprime in forme belle la passione per la verità, vero *trait d'union* di tutto il percorso filosofico di Luigi Cimmino, percorso di cui i contributi proposti sono alcune tracce. Parafrasando l'articolo su Severino sopra ricordato (non a caso intitolato *Il mondo dipinto*, che è altro dall'opera d'arte di cui parliamo), se il mondo eterno *pensato* “è un mondo dipinto e irreale. Non vive”, quello *rappresentato* e restituito dal dato dell'arte è uno spazio di relazioni vivo e attivo: è un mondo molto più ricco di una “serie di fermo immagine”, qualcosa di molto, “molto più difficile e sfuggente, da capire e da formulare”, e per questo un orizzonte di senso da *rifigurare* in un percorso filosofico che tiene insieme vita e pensiero. E l'eternità dell'arte sta in questa possibilità, in qualche modo indefinita, di rifigurazione di questo mondo qui, dal quale non possiamo uscire e nel quale possiamo aprirci ad Altro in quello spazio che mi piace qualificare del “tra”. Lo spazio del *tra*, evocando Platone, è il luogo in cui attraverso il lavoro, anche nella ricerca di forme belle – e forse supremamente nel dato dell'arte – si attende al vero: è lo spazio che ricorda distanza ma anche possibilità di *relazione*, e che è cifra del generoso impegno che Luigi Cimmino ha donato e condiviso con la comunità universitaria e non solo.

Luigi Cimmino, epistemologo del quotidiano

Francesca Annamaria Gambini, Francesco Patrone

University of Perugia, Italy

1. Gli studi e il magistero presso l'Università di Perugia

Luigi Cimmino si laurea in filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia nel 1975 con una tesi sulla logica di Giovanni Gentile. Dal 1975 al 1979 presta servizio presso la stessa Università come esercitante ed esperto della materia, e poi fino al 1985 come assistente ordinario alla cattedra di Filosofia teoretica. Dal 1985 al 2006 è professore associato di Gnoseologia presso la Facoltà di Scienze della Formazione. Nel biennio 1989-1990 è stato borsista della Fondazione Alexander von Humboldt. Dopo un triennio di Straordinariato, dal 2009 è professore ordinario confermato di Filosofia teoretica, insegnando fino al 2022 nei corsi di Gnoseologia delle scienze umane, Filosofia della mente e Paradigmi etici.

Dal 2008 al 2014 il professor Cimmino è stato Presidente del Comitato Coordinatore del Corso di Laurea in Scienze e Tecniche Psicologiche dei Processi Mentali, tenuto dalla Facoltà di Scienze della Formazione assieme alla Facoltà di Medicina e Chirurgia. Dal 2014 al 2021 è stato Coordinatore del Corso di Laurea Magistrale in Filosofia ed Etica delle Relazioni impartito dal neonato Dipartimento Di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione. Dal 2012 al 2022 è stato Presidente dell'Istituto di Politica. Dal 1991 al 2000 partecipa ai lavori del Centro Studi Italo-Tedesco per le Traduzioni Scientifiche, e dal 2012 al 2019 è stato membro del Consiglio Scientifico Dell'Istituto Italiano di Studi Germanici: dati gli interessi come traduttore e studioso di grammatica comparata è stato, fino al 2014, delegato del Preside di Scienze della Formazione presso il Centro Linguistico d'Ateneo. Ha fatto parte del Collegio docenti della Scuola di Dottorato in Teoria e Ricerca Sociale e Politica presso la Facoltà di Scienze Politiche (ora Dipartimento di Scienze Politiche) e del Collegio docenti del Corso di dottorato in Scienze Umane del Dipartimento Di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione. In congedo dalla docenza dal novembre 2022, per i tre anni accademici successivi ha impartito, per contratto, gli insegnamenti di Gnoseologia delle scienze umane, Filosofia della mente e Paradigmi di razionalità pratica.

2. Una ricerca poliedrica e appassionata

Pensatore versatile ed eclettico, Luigi Cimmino si è interessato a differenti e vasti ambiti di ricerca, dalla filosofia trascendentale alla filosofia morale e politica, dalle problematiche mente-corpo all'ontologia formale, con particolare riferimento alla filosofia del tempo e alla questione dell'identità.

La ricerca e la militanza teoretica del professor Cimmino non hanno tuttavia mai sacrificato il rigore storiografico con cui egli ha ancorato le proprie riflessioni a quelle dei

protagonisti della storia della filosofia con cui si è a più riprese confrontato. Curioso frequentatore del pensiero analitico, si è per esempio cimentato in un serrato confronto con la filosofia di Wittgenstein, a cui ha dedicato una monografia e diversi articoli scientifici¹. Della filosofia anglosassone non recepi le sole istanze analitiche, come dimostrano gli studi su Bradley e McTaggart².

Tema di costante interesse nella ricerca e nella produzione di Luigi Cimmino è quello della filosofia della mente, a cui il professore ha dedicato importanti studi anche a carattere interdisciplinare, in particolare in costante dialogo con la psicologia e le altre scienze umane³.

Come accennato, poi, altri temi di grande rilevanza all'interno dell'attività scientifica del professor Cimmino sono quelli del tempo, su cui è più volte ritornato, e dell'identità, a cui si è dedicato negli anni più recenti⁴.

Le ricerche di Cimmino investono anche importanti tematiche etico-morali, scandagliandole nei loro presupposti epistemologici⁵.

3. *Il presente volume*

Per festeggiare gli studi e la carriera del professor Cimmino, nell'occasione del suo congedo dalla docenza, colleghi, amici e allievi hanno voluto collaborare a questa *Festschrift* in suo onore. Alcuni dei contributi presenti nel volume trovano la loro origine nel Convegno internazionale *Il dato dell'arte: oggetto e relazione*, che nel maggio 2023 si è svolto presso

¹ Cfr. L. Cimmino, *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia 2003; Id., "Einer Regel folgen" und Kommunikation zwischen Kulturen, in «Wittgenstein-Studien», 2001 (3), pp. 17-30; Id., *Wittgensteinsche Denkanstöße zum Problem der Willensfreiheit*, in «Wittgenstein-Studien», 2003 (7), pp. 9-33; Id., *Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 2017 (1), pp. 17-42.

² A Bradley Cimmino dedica la monografia *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley*, Cantagalli, Siena 2009. Per quanto concerne McTaggart, invece, già nel 2006 Cimmino si occupa di tradurre per Rizzoli l'importante testo *L'irrealtà del tempo*, a cui egli fa precedere un ampio saggio introduttivo: *McTaggart e la filosofia del tempo*. Si vedano anche: L. Cimmino, *John Ellis McTaggart e la prova dell'irrealtà del tempo*, in A. Aportone - G. Gigliotti (a cura di), *De Tempore. L'enigma dell'ora*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 121-142; Id., *John Ellis McTaggart*, APHEX, Portale italiano di filosofia analitica, 2016, pp. 1-20.

³ Ci limitiamo a segnalare L. Cimmino, *Breve introduzione alla filosofia della mente e delle scienze umane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, frutto anche del suo magistero presso il Corso di Laurea in Scienze e Tecniche Psicologiche dei Processi Mentali, dove convivevano le due anime della Facoltà di Scienze della Formazione e della Facoltà di Medicina e Chirurgia; Id., *Introduzione all'epistemologia della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

⁴ Cfr. L. Cimmino, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia 2014; Id., *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2019. Sull'identità cfr. Id., *L'identità narrativa*, in M. Marianelli - L. Mauro - M. Moschini - G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, III voll., vol. 3: *Periodo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 2022, pp. 597-607, e l'agile volumetto *Narciso in frantumi. L'umano e il bisogno di una seconda identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023.

⁵ Questo aspetto possiamo dire costituisca una costante del pensiero di Cimmino, fin dalla monografia *Autodeterminazione. Un argomento a favore della responsabilità ultima*, Guida, Napoli 2003, passando per alcuni contributi come *Regole pratiche: Alsdair MacIntyre e il realismo etico*, in I. Botteri - E. Riva - A. Scotto di Luzio (a cura di), *Fare il cittadino. La formazione di un nuovo soggetto sociale nell'Europa tra XIX e XXI secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 269-282, e approdando al testo attualmente in corso di stesura da parte del professore: *Paradigmi di razionalità pratica*, di prossima pubblicazione presso Rubbettino.

l'Università degli Studi di Perugia. Altri contributi, che provengono da studiosi incardinati in diverse Università italiane, hanno voluto arricchire questo numero con un personale ricordo per il professor Cimmino.

Di seguito elenchiamo i saggi che compongono il volume, con un loro breve *abstract*:

- Luca Alici, *Identità ferite, memoria e riparazione. Una proposta nel solco dell'eredità ricoeuriana*. Ricordo, perdono, vendetta e riparazione come concetti centrali del dibattito sulla giustizia sono alla base di questa riflessione sull'identità narrativa. Vita e narrazione in Ricoeur e il concetto di riparazione in Garapon vengono intrecciati per ridiscutere la relazione tra giustizia e politica.
- Anselmo Aportone, *Il nesso tra identità, tempo ed esperienza possibile. Una breve meditazione kantiana*. Partendo dal concetto di paradosso del sé in Cimmino, questo contributo intende ricostruire come questo stesso concetto è esposto nella filosofia kantiana. Il nesso identità-tempo viene analizzato tramite un processo tripartito: verità, condizioni di sintesi ed esperienza, coscienza pura e paralogismi della ragion pura.
- Sergio Belardinelli, *La filosofia italiana oggi (1988)*. Il contributo intende fornire una panoramica delle principali correnti di pensiero filosofico italiano alla fine degli anni '80, evidenziando come l'evoluzione del marxismo italiano costituisca una sorta di rielaborazione di altre prospettive filosofiche estere come esistenzialismo, fenomenologia e pragmatismo. Di contro all'esperienza del "prassismo" viene ricordata l'esperienza del giornale «La Nottola», fondata da Luigi Cimmino e dallo stesso Belardinelli.
- Giulia Brunetti, *L'oggettività dell'arte nel pensiero di Martha Nussbaum. Una via di riconoscimento*. Questo contributo intende esplorare il concetto di oggettività dell'arte in Martha Nussbaum, a partire dalle riflessioni di Luigi Cimmino sullo stesso argomento.
- Francesco Federico Calemi, *Dalla proposizione negativa all'ineffabilità. Oggetti, tautologie e silenzio nel Tractatus logico-philosophicus*. Il contributo prende avvio da un'analogia proposta da Cimmino tra il Sofista platonico e il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein a proposito della dicibilità di ciò che non è. Sondando la teoria degli oggetti del *Tractatus*, l'autore spiega la tesi dell'ineffabilità degli oggetti alla luce della nozione di tautologia e di proprietà formale.
- Massimo Capponi, *Che cosa non ha senso chiedere a un calcolatore*. Il problema dell'IA come dominante nel dibattito filosofico viene sottoposto a critica e studiato a partire dalle riflessioni di Hubert Dreyfus, prendendo in considerazione altresì la centralità del corpo.
- Giuditta Corbella, *Conservazione e perturbazione: l'identità oggettuale e le sue vicissitudini nello Streit di Roman Ingarden*. Il saggio presenta le riflessioni sull'identità oggettuale del fenomenologo polacco Roman Ingarden. L'indagine illustra come l'oggetto reale cambi pur rimanendo se stesso.
- Pascal David, *La scrittura come mediazione tra sé e sé. A proposito dei Quaderni di Simone Weil*. La pratica della scrittura viene concepita in questo contributo come una

pratica ascetica, di mediazione del sé con se stessi: a partire dalla scrittura weiliana dei *Quaderni*, questo contributo intende riflettere sulla scrittura come mediazione, come esercizio spirituale.

- Stefano Federici, *A Luigi: sputiamo su Freud*. In stile pamphlet, lo studio *Sputiamo su Freud* ripercorre le critiche di patriarcalismo, androcentrismo e fallocentrismo mosse dalle pensatrici femministe Lonzi, Irigaray e Rubin e da psicanalisti come Torrey, alla luce degli studi sull'attribuzione di genere di Federici, di neuroscienza ed evolucionistici.
- Francesca Annamaria Gambini, *Identità è relazione: res singulares e individualità dei corpi nell'Etica di Spinoza*. Questo contributo intende proporre una riflessione sulla relazione tra le *res singulares* per chiarire la concezione spinoziana di individualità e identità, al fine di sostenere come per Spinoza l'identità sia una rete complessa di relazioni che non può essere ridotta ai semplici elementi.
- Nicoletta Ghigi, *La costituzione dell'identità personale nella differenza. Alcune riflessioni sulle possibilità della Bildung steiniana*. Questo contributo intende riflettere sul concetto di educazione steiniana come formazione spirituale, che diventa un processo di formazione che ha come modello il Cristo. La *Bildung* che Stein propone, possiamo dire, è quindi una formazione educativa "qualitativa". Il punto principale su cui essa investe non è la trasmissione di contenuti, ma lo sviluppo della persona secondo il nucleo personale e unico che Dio ha posto in lei.
- Gianna Gigliotti, *«I would prefer not to»: formula o ripetizione?* Il contributo esamina il senso e le possibili interpretazioni della famosa formula della storia di Mendeville, evidenziando il senso della ripetizione tra realtà e finzione.
- Aurora Guzzetti, *Il lato oscuro della modernità: riflessioni filosofiche sul nazionalsocialismo*. L'articolo analizza da un punto di vista socio-filosofico e psicologico alcuni aspetti alla base del fenomeno storico del nazionalsocialismo, come la riscoperta della mitologia pagana o la persecuzione degli ebrei, capro espiatorio atto a verificare tanto una metafisica della storia teleologicamente orientata alla continua perfettibilità della razza ariana quanto le pseudoscientifiche teorie razziste a fondamento di una siffatta eugenetica. L'autrice discute anche dello stravolgimento, da parte dell'ideologia nazista, di alcune categorie della filosofia nietzscheana al fine di dar fondamento alle proprie teorie.
- Tommaso Mauri, *Identità, predicazione, metafisica. Riflessioni a partire da Schelling*. Il lavoro si propone di indagare i diversi significati del verbo "essere" nella filosofia di Schelling e di mostrare le possibili connessioni tra questi significati e il concetto di identità, anche in relazione alla teoria della predicazione. Questo per evidenziare come la teoria schellinghiana dell'identità superi qualsivoglia posizione ontoteologica.
- Marco Moschini, *"Dio e violenza". Riflessioni intorno ad un dibattito di Luigi Cimmino con Emanuele Severino*. Il contributo si concentra sul dibattito intercorso tra Luigi Cimmino ed Emanuele Severino in occasione del loro incontro a Roma nel 2010. Vengono messe in luce e riproposte alcune contraddizioni che Cimmino vede

soprattutto nella concezione severiniana della razionalità pratica, che non deve concludere necessariamente in un esito violento dell'azione.

- Francesco Patrone, *Le radici filosofiche del pensiero di Mohammed Aziz Lahbabi. Appunti sulla formazione di un'identità*. Muovendo dal concetto di identità trattato da Luigi Cimmino, il contributo sonda le radici filosofiche del pensiero di Mohammed Aziz Lahbabi così come esse emergono dalla sua tesi di dottorato. Il contributo fa emergere la rilevanza della filosofia e della cultura tedesca (soprattutto l'eredità hegeliana e heideggeriana di Wahl, Hyppolite, Koyré e Kojève) non solo nella filosofia di Lahbabi, ma anche nell'ambiente culturale della Sorbona.
- Andrés Calderón Ramos, *Haiti/Saint-Domingue: la rivolta degli schiavi e i problemi di identità e relazione*. Il contributo propone un'analisi delle nozioni di identità e relazione nel contesto della rivoluzione haitiana. Questa prima rivoluzione schiavista di successo ha infatti aperto importanti domande sulle capacità di autodeterminazione dell'identità di un popolo e sulla possibilità di un'identità umana universale.
- Elena Ruzzier, *Identità delle entità temporali: il contributo di Nicolai Hartmann*. Il contributo vaglia la nozione di temporalità in Nicolai Hartmann, per il quale questa categoria è da intendersi in stretta relazione con la struttura modale del reale. Il problema della temporalità è poi strettamente legato alla questione dell'identità delle entità temporali.
- Ambrogio Santambrogio, *“La mente appassionata”. Sensazioni, credenze, emozioni*. A partire da numerosi scritti di Luigi Cimmino, questo saggio presenta e discute un approccio cognitivo alle emozioni, in particolare come fenomeno intenzionale e somma di sentimenti e credenze.
- Giovanna Scalia, *Dalle implicazioni teologiche de El Burlador de Sevilla, la nascita del mito proteiforme di Don Juan nella Spagna barocca in un complesso mimetismo di esiti europei*. Il contributo presenta il mito del Don Juan, dalla sua prima elaborazione per mano di Tirso de Molina alla sua rielaborazione moderna e contemporanea, in differenti direzioni: letteratura filosofica, metamorfosi romantica dell'archetipo del seduttore, fino ai principali esiti cinematografici della figura.
- Matteo Sgorbati, *Psicologia e pensiero buddhista nella Cina repubblicana (1912-1949): alcune considerazioni*. Prendendo spunto dalle riflessioni di Luigi Cimmino sui “determinabili” come spazio delle possibilità, questo contributo si propone di analizzare l'incontro tra la psicologia e il pensiero buddhista, in particolare lo yogācāra, nella Cina del primo Novecento.
- Furia Valori, *Identità e interpretazione*. La questione dell'identità degli individui viene intesa in questo contributo come fondamentale e inevitabile. Sulla base di alcune riflessioni gadameriane, riflettendo sulla produttività della temporalità si può aprire un dialogo con la posizione di MacIntyre a proposito dell'identità.
- Giulia Zaccaro, *“L'immagine dei, voilà l'innocence”. Distinzione e ambiguità tra finitudine e colpa in Paul Ricoeur*. Questo saggio intende esplorare la differenza tra finitezza e colpa, con un focus in particolare su alcune posizioni della prima parte della produzione di Paul Ricoeur, cercando di esporre il paradosso dell'escatologia di questo autore.

Identità ferite, memoria e riparazione. Una proposta nel solco dell'eredità ricoeuriana

Luca Alici

University of Perugia, Italy

Abstract

Philosophical categories such as remembrance, forgiveness, revenge, reparation are central to the debate concerning the plausibility of international criminal justice. On this background, this essay attempts to put focus about narrative identity, drawing connections among life and narration in Paul Ricoeur and “reparation” in Antoine Garapon. The goal is to re-discuss the relationship of justice with politics, to reopen a conversation with the anthropological field (debt and trust), to underline how remembering and exchanging memories are fundamental for a good justice and for a non narcissistic identity.

Keywords

Politics; Past; Memory; Narrative Identity; Restorative Justice.

1. Premessa

La genealogia di questo testo è in qualche modo duplice. Da un lato, riprende alcune delle riflessioni che ho cercato di svolgere negli ultimi anni rispetto al paradigma della giustizia riparativa e a una sua possibile interlocuzione a distanza con la riflessione ricoeuriana, muovendo proprio da quanto il filosofo francese scrive sul legame tra memoria, narrazione, identità, colpa¹. Dall'altro lato, prende spunto, seppur su un terreno differente, da quanto Luigi Cimmino ha scritto nel suo ultimo testo, *Narciso in frantumi*, in cui mette a tema un'attenta ricerca sulla questione dell'identità, distinguendo tra identità personale e identità collettiva, ma soprattutto tra identità data e identità costruita, richiamando in ultimo il tema della narrazione².

Su questo sfondo nasce un itinerario diviso in tre momenti: in prima istanza, si cercherà di mettere in luce il nesso che Ricoeur elabora tra vita e narrazione; secondariamente, si tenterà di ricostruire il dibattito relativo alla giustizia di transizione o riparativa riguardo i

¹ Rimando in questo senso a tre testi: L. Alici (a cura di), *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2012; L. Alici, *A Politics of Remembrance. Towards an (International Criminal) Justice of Reparation*, in «Verifiche», XLVIII, n. 2, Luglio-Dicembre 2019; L. Alici, *Before the Gift, beyond Servitude. Debt as a Political Bond* (in corso di pubblicazione). In particolare, alcune parti di questo testo riprendono considerazioni svolte in queste due ultime pubblicazioni in inglese.

² Questo contributo si inserisce in un volume in onore del lavoro di studio e ricerca di Luigi Cimmino, di cui con orgoglio sono stato collega in questi ultimi anni, e si concentra su quella che di fatto al momento è la sua ultima fatica: L. Cimmino, *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2023.

popoli e le loro storie di violenza subita; in un terzo momento, si proverà a prestare attenzione alla proposta, su questo terreno, di un “allievo” di Ricoeur, e cioè il giurista francese Garapon. Tutto ciò per provare, in conclusione, a far emergere quanto la questione della narrazione, in quella sua veste specifica che è il fare memoria, abbia un ruolo politico molto significativo sul terreno della giustizia internazionale e rispetto alle identità ferite e violate.

2. L'antefatto ricoeuriano: vita e narrazione

In un saggio che in maniera molto efficace sintetizza l'attenzione ricoeuriana al tema della narrazione, intitolato *La vita: un racconto in cerca di un narratore*³, il filosofo francese cerca di argomentare il legame a suo dire intrinseco tra vita e narrazione, l'assimilazione della vita a una storia e il riconoscimento che ogni vita è un racconto che si dipana tra nascita e morte. Per sostenerlo, occorre in qualche modo sgombrare il campo dalla critica principale a una simile posizione, quella cioè secondo cui «le storie sono raccontate e non vissute; la vita è vissuta e non raccontata»⁴. Il racconto apparterebbe dunque alla regione della finzione, diversamente dalla vita, e ciò renderebbe inopportuno ogni accostamento tra i due. Al contrario, Ricoeur pensa che «la finzione contribuisca a rendere la vita, nel senso biologico della parola, una vita umana», nella misura in cui «una vita non *esaminata* non è degna di essere vissuta»⁵. Per fare ciò, egli compie due passi: prima si sofferma nell'analisi dell'intreccio narrativo e in un secondo momento sul rapporto tra racconto e vita. Non posso dilungarmi analiticamente; mi limito a ricostruire alcuni passaggi che reputo essenziali nell'architettura complessiva di questo elaborato.

Ricoeur definisce la costruzione dell'intreccio di una narrazione come «sintesi di elementi eterogenei»⁶, almeno in tre accezioni: sintesi «fra gli eventi o i molteplici avvenimenti e la storia completa e una»⁷; sintesi tra «circostanze trovate e non volute, agenti e pazienti, incontri casuali o ricercati»⁸; sintesi tra due specie di temporalità, «una successione aperta, discreta e teoricamente indefinita di avvenimenti» e una «integrazione, [...] culminazione e [...] chiusura grazie al quale la storia riceve una configurazione»⁹. Ciò rende la composizione di una storia la capacità di «trarre una configurazione da una successione»¹⁰ e quindi di raggiungere una totalità temporale, in cui avviene una mediazione tra concordanza e discordanza, spazio nel quale l'identità narrativa si caratterizza per essere sia ciò che dura, rimane, consiste sia ciò che passa, trascorre, non torna.

³ P. Ricoeur, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 168-185.

⁴ *Ivi*, p. 167.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 170.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 171.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Alle spalle di tale possibilità Ricoeur riconosce quella che definisce una vera e propria intelligenza narrativa, «scaturita dall'immaginazione creatrice»¹¹, «molto più vicina alla saggezza pratica e al giudizio morale che alla scienza, e in generale all'uso teorico della ragione»¹². Il racconto è proprio di una intelligenza fronetica, che viene ben prima di ogni narratologia, e quindi di ogni "scienza" in senso stretto della narrazione. Questo processo di composizione e configurazione, però

«non si compie nel testo, ma nel lettore, e a tale condizione rende possibile la riconfigurazione della vita mediante il racconto [...]: il senso o il significato di un racconto scaturisce dall'*intersezione del mondo del testo e di quello del lettore*. L'atto della lettura diviene così il momento cruciale di tutta l'analisi. In esso risiede la capacità del racconto di trasfigurare l'esperienza del lettore»¹³.

A questo punto il filosofo francese riconosce lo spazio di "affaccio" della vita. A un primo livello, Ricoeur lo descrive così: «la lettura è già essa stessa una maniera di vivere entro l'universo fittizio dell'opera; in tal senso, possiamo già dire che le storie si raccontano, ma anche che *si vivono nel modo dell'immaginario*»¹⁴. Ma non basta. Vi è un secondo livello. La vita stessa ha una capacità, che Ricoeur definisce "pre-narrativa". Egli scrive: «Una vita è solo un fenomeno biologico finché non viene interpretata»¹⁵; e da questo momento diventa un vissuto. A richiedere poi in maniera particolare l'inserzione del narrativo è la «commistione di agire e patire, di azione e sofferenza, che costituisce la trama di una vita»¹⁶. La familiarità con l'agire e il patire invoca racconto, così come l'idea che la vita sia «un'attività e una passione in cerca di racconto»¹⁷. Lo esplicita così Ricoeur: «La comprensione dell'azione non si limita alla familiarità con la trama concettuale dell'azione, e con le sue mediazioni simboliche, ma giunge fino a riconoscere, nell'azione, strutture temporali che domandano la narrazione»¹⁸. La vita è un'autentica richiesta di racconto, piena di storie non ancora raccontate, come ad esempio dimostrano in modo lampante la relazione tra psicanalista e paziente, nonché quella tra giudice e colpevole (sulla quale tornerò in conclusione). «Raccontare, seguire, comprendere storie è solo il seguito di storie non dette»¹⁹.

La nostra vita è dunque il campo di un'attività costitutrice, «con cui cerchiamo di ritrovare, e non semplicemente d'imporre dal di fuori, "l'identità narrativa che ci costituisce"», proprio perché noi non siamo «né una sequenza incoerente di eventi, né una sostanzialità immutabile, inaccessibile al divenire»²⁰. Solo questa prospettiva ci consente - chiude Ricoeur - di riconoscere che possiamo «imparare a diventare il "narratore della nostra storia" senza diventare interamente "l'autore della nostra vita"». In questo caso si

¹¹ *Ivi*, p. 174.

¹² *Ivi*, p. 172.

¹³ *Ivi*, p. 176.

¹⁴ *Ivi*, p. 178.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 179.

¹⁷ *Ivi*, p. 180.

¹⁸ *Ivi*, pp. 180-181.

¹⁹ *Ivi*, p. 182.

²⁰ *Ivi*, p. 184.

esplicita allora la grande differenza tra vita e finzione, che diviene al contempo il principale antidoto rispetto a ogni possibile esito narcisista: «il soggetto non è mai già dato fin dall'inizio. O, se lo è, rischia di ridursi all'io narcisista, egoista ed avaro, da cui proprio la letteratura può liberarci. Allora, quello che perdiamo sul lato del narcisismo, lo riguadagniamo dal lato dell'“identità narrativa”. Al posto di un “io” infatuato di se stesso nasce un “sé” istruito dai simboli culturali»²¹.

3. L'antefatto riparativo: giustizia e passato

Nell'ampia letteratura che si occupa del tema della giustizia internazionale nelle transizioni politiche e al cospetto di crimini contro l'umanità²² - in cui il rapporto tra identità e narrazione è colpito nel vivo -, mi concentro su un testo di Portinaro, intitolato *I conti con il passato*, che ricostruisce sinteticamente la questione del rapporto tra politica, identità e memoria. Lo studioso italiano propone in maniera chiara le forme che hanno assunto gli interventi su questo terreno e lo fa inquadrando la resa dei conti con il passato come una questione politica, legata alla necessità di ripristinare la «reciproca fiducia necessaria alla convivenza civile»²³. Sul fatto che si possa raggiungere una giustizia penale internazionale hanno giocato e continuano a giocare molti fattori, s'incontrano discipline e piani differenti. Al fondo, però, troviamo una domanda lacerante: come “trattare” e possibilmente scongiurare il residuo di vendetta che rischia di restare «come un grumo insoluto al fondo di ogni procedura giudiziaria»²⁴? Una questione che viene resa più complessa da ciò che è proprio del piano penale internazionale: come giudicare delitti che oltrepassano la misura e che sono commessi dal potere costituito, quindi non contro la legge bensì con il “consenso” della legge? Una sfida “classica” al cospetto di soggetti e dimensioni “inediti”: i crimini non sono commessi contro singole persone (questo ovviamente non vuol dire trascurare la sofferenza subita da ogni individuo sulla propria pelle e nelle proprie relazioni), ma su etnie, popoli e, attraverso loro, per mezzo di una violenza spesso disumana, sull'intera umanità; i colpevoli non sono singoli individui (questo ovviamente non vuol dire trascurare la responsabilità penale di ogni esecutore di violenza), ma coloro che invece dovrebbero reggere e governare l'equilibrio di una convivenza, cioè governi o capi di una nazione. Non c'è autentica e compiuta operazione di chiusura dei conti aperti con il passato e neppure effettiva possibilità di futuro di un popolo se le azioni che si mettono in campo non puntano a ricostruire quell'ingrediente essenziale di ogni convivenza umana pacifica che è la fiducia.

Ma vengo alla ricostruzione di Portinaro. La storia dell'Occidente ci consegna due forme principali di “politiche del passato”, e cioè due modi con cui le società hanno cercato di ricomporre torbide violenze: la vendetta indiscriminata e l'oblio patteggiato. Con il XX secolo compaiono sulla scena alcune ulteriori nuove modalità - la via giudiziaria dei processi

²¹ *Ivi*, p. 185.

²² Cfr. J. Elster, *Chiudere i conti. La giustizia nelle transizioni politiche*, trad. it. P. Palminiello, il Mulino, Bologna 2008; C. Corradetti, *Transitional Times, Reflective Judgment and the Hōs Mē Condition*, in *Theorizing Transitional Justice*, Ashgate, Aldershot 2015; P. Arthur, *How Transitions Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice*, in «Human Rights Quarterly», 2, 2009, XXXI.

²³ P.P. Portinaro, *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 12.

²⁴ *Ivi*, p. 9.

internazionali e le commissioni “verità e riconciliazione”; molte di queste esperienze, poi, non maturano nel continente europeo, ma quasi in tutti gli angoli del pianeta, ampliando quindi non solo la casistica, bensì persino gli orizzonti culturali di riferimento. Nascono cioè forme “globalizzate” di gestione transnazionale del passato e paradigmi di governo della transizione che ampliano lo spettro delle “politiche del passato” e degli interventi possibili: al rischio di sommare ingiustizie a ingiustizie, alla tentazione di ignorare ingiustizie, alla decisione di sanzionare le ingiustizie con mezzi legali si accostano forme diverse di riparazione, volte a stabilizzare la memoria e ristabilire la fiducia. Il panorama delle modalità con cui nella storia si è deciso di fare i conti con il passato si è ampliato e merita dunque di essere ordinato. È l’operazione che compie Portinaro, il quale in tutto indica quattro vie; tra queste, la più recente in ordine temporale è proprio la “riparazione”. Provo a ricostruirle sinteticamente, per poi concentrarmi su quest’ultima.

La prima è la cosiddetta “resa dei conti” e include le forme di vendetta ed epurazione, con le quali si cerca di chiudere una fase di guerra o conflittualità, ma talvolta si finisce persino per compierne la prosecuzione con altri mezzi. La seconda forma di “politica del passato” è forse quella che in Occidente si è consolidata come la principale, e cioè i procedimenti giudiziari: l’istituzionalizzazione di un terzo sopra le parti e di uno spazio come quello del processo hanno connotato la storia occidentale e non solo, fino a diventare lo strumento quasi naturale per affrontare anche crimini di guerra e fasi di transizione, per quanto, pur nella sua imparzialità, spesso il potere giudiziario di uno Stato rischiava di essere “coinvolto” nei delitti commessi. La terza forma è rappresentata dall’ammnistia, “altra faccia della giustizia politica”, di cui Portinaro individua tre caratteri: è figlia di «considerazioni politiche di opportunità e di prudenza», che «prevalgono sulle motivazioni propriamente giuridiche o sulla domanda di giustizia per le vittime»; «è spesso imposta o fortemente raccomandata da un fattore esterno»; inoltre, «è prevalentemente l’atto politico di un vincitore debole, che intende così consolidare la sua posizione preminente», per non dire che è anche «l’atto politico di un vincitore moralmente compromesso, che ha un evidente interesse a cancellare la memoria anche dei suoi crimini»²⁵.

La quarta via, infine, la più recente e al contempo attuale, è quella della riparazione. Portinaro non ignora la compensazione monetaria, ma soprattutto evidenzia come siano i principi della *restorative justice* ad avere trovato uno spazio inedito. In particolare, egli evidenzia alcuni elementi di novità e di valore della proposta riparativa. In primo luogo, la strada della conciliazione muta, passando da un “procedimento” giudiziario a un “processo” condiviso di mediazione tra giustizia e verità e, contestualmente a ciò, avviene il superamento della verità processuale e della giustizia retributiva. In seconda istanza, la riparazione chiede di investire in un lavoro della memoria, svuotando ogni possibilità che esso diventi incubatore di nuove forme di ostilità. Infine, come già accennato, gli approcci riparativi domandano di riconoscere che siamo dentro un quadro internazionale non più eurocentrico: ciò aiuta a evitare il rischio di applicare un modello penale occidentale e un modello egemonizzato del *medium* giuridico.

²⁵ *Ivi*, p. 143.

Ma l'elemento ulteriormente significativo è che si mette in luce come sostanziale novità l'attenzione rivolta alle vittime, per cui si «adotta il punto di vista delle vittime e [si] persegue come finalità primaria la riconciliazione tra le fazioni opposte di una nazione divisa dalle tragiche esperienze di una guerra civile o di una dittatura. Con lo spostamento di attenzione dagli esecutori alle vittime assistiamo anche a un mutamento dell'oggetto della memoria sociale in Occidente, che da memoria del *male inferto* diventa memoria del *male sofferto*»²⁶. Questo cambio di paradigma, mantenendo un'elaborazione del passato che ridiscute il rapporto tra ricostruzione della verità e definizione della giustizia, passa da un'attenzione agli esecutori del crimine a una che riconosce la centralità delle vittime²⁷. In tutto ciò, centrale diventa proprio quel nesso tra narrazione e vita che Ricoeur ci ha aiutato a ricostruire: è il racconto condiviso lo spazio di incubazione di una nuova relazione "altra" tra verità e giustizia.

4. La proposta di Garapon: tra Ricoeur e la giustizia riparativa

Ora vorrei evidenziare come, in questo dibattito, il contributo del giurista francese Garapon entri con alcune attenzioni specifiche.

Innanzitutto, credo sia molto interessante il fatto che, come Portinaro, anche Garapon sia convinto che le azioni di riparazione chiamino in causa una filosofia politica, perché domandano di fare i conti con la natura politica della distanza su cui s'intende intervenire: le azioni di riparazione vogliono «ridurre il sentimento di esilio politico che le ingiustizie storiche hanno prodotto»²⁸, invocano riparazione per «un bando, un'esclusione da una comunità politica» e intervengono in qualche modo sulle «difficoltà in cui si imbatte il legame politico nel contesto radicalmente inedito della mondializzazione»²⁹. Va poi evidenziato il fatto che le azioni di riparazione abbiano come riferimento essenziale il legame sociale interrotto; ciò vuol dire mettere al centro la questione del rapporto tra memoria e storia, giustizia e verità: se un lavoro di memoria perpetra il ricordo, il lavoro di giustizia intende porvi limite e quindi occorre investire in una mediazione; se la verità è l'autentica finalità, la giustizia può perdere quote di sovranità, a patto però che le recuperi in senso politico; se lo storico restituisce il passato al passato, chi opera azione di riparazione è chiamato a una nuova rappresentazione della storia, inclusiva e responsabile, aperta a una (ri)scrittura comune del futuro. Centrale qui è allora proprio la narrazione e il suo legame con l'identità, che finisce per ricoprire un ruolo rigenerativo nei confronti del legame sociale ferito, persino nei confronti di una categoria che da economica "torna" antropologica, cioè il debito, visto come «uno strumento per superare le aporie politiche e la distanza nel tempo e nello spazio»³⁰.

²⁶ *Ivi*, p. 27.

²⁷ La giustizia penale internazionale, sensibile al tema della riparazione, si mette allora in ascolto di alcune caratteristiche della *restorative justice*, pur non coincidendo con essa, e si configura come una *transitional justice*.

²⁸ A. Garapon, *Chiudere i conti con la storia. Colonizzazione, schiavitù, Shoah*, a cura di D. Bifulco, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 8.

²⁹ *Ivi*, p. 9.

³⁰ *Ibidem*.

Antoine Garapon è stato legato a Paul Ricoeur e nella sua riflessione da giudice si avverte molta dell'attenzione ricoeuriana ai temi della memoria, del perdono, della storia, così come Ricoeur li affronta ne *La memoria, la storia, l'oblio*³¹. In maniera particolare, torna costantemente il nesso tra memoria e identità, violenza e politica, riparazione e legame sociale. Su questo sfondo, la riflessione di Garapon s'inserisce nel tentativo di legittimare lo spazio di una giustizia penale internazionale e argomentare il valore che per essa può avere un lavoro sulla riparazione, in cui la giustizia fa spazio alla vittima, al corpo sofferente della vittima, non prescindendo da una triangolazione tra vittime, colpevoli e leggi.

«Il crimine contro l'umanità è una contestazione violenta non tanto di ciò che si è fatto, quanto di ciò che si è. Non si può comprendere la richiesta specifica delle vittime se si dimentica che lo stato di vittima rappresenta una minaccia per l'esistenza. Il fatto di essere vittima, infatti, non si esaurisce in un'esperienza soggettiva, né in una degradazione sociale o in un trauma storico. Ciò che viene colpito è l'esistenza dell'identità umana nella sua parte politica. La vittima, espulsa violentemente dalla comunità, si vede condannata a una solitudine morale che peggiora con il tempo. Per riparare al pregiudizio subito, l'identità negata chiede di essere ricostruita, riaffermata da un atto giudiziario, inedito al più: il riconoscimento»³².

Queste parole di Garapon evidenziano che la risposta che le vittime si attendono quando si tratta di un crimine contro l'umanità non è "solo" di restituzione dei diritti e di giustizia verso i colpevoli, ma di riconoscimento. Diviene vitale sentirsi riconosciuti in quanto tali.

Un fine che è strettamente legato a «un'altra operazione di natura collettiva: rendere giustizia al passato affermando pubblicamente e ufficialmente la realtà dei crimini»³³. A tal punto che l'accertamento dei fatti "rischia" di avere un interesse superiore alla punizione dei colpevoli e la narrazione pubblica dell'orrore assume i contorni di un'opera di giustizia anche senza passare dall'organizzazione di un processo. Tutto questo può avvenire solo in uno spazio che sappia accogliere tale dimensione e allontanare un passato violento; per fare ciò «non basta dotarsi di nuove istituzioni: occorre inaugurare una seconda volta la democrazia concedendo a tutti l'occasione di partecipare a questo *founding event*, vuoi in qualità di protagonista, di comparsa o di spettatore»³⁴. Ciò significa riconoscere uno spazio di giustizia fuori dal processo, che è politico nella misura in cui si occupa di superare la dissoluzione del legame politico e che è narrativo nel momento in cui genera un racconto condiviso.

«Il legame politico non è soppiantato o distrutto dall'idea di giustizia penale internazionale, ma raddoppiato, o più esattamente triangolato. Il diritto internazionale somiglia meno a una superficie piatta - quella delle relazioni fra sovranità - che a un volume, a uno spazio tridimensionale, grazie alla profondità di campo che gli conferisce, fra gli altri, la giustizia penale internazionale. Questa non distrugge la sovranità, ma la socializza: non pretende di sostituirsi al potere statale, ma di stimolarlo, non pretende di sovrapporsi, ma di controllarlo, non di trionfare su di esso, ma di responsabilizzarlo»³⁵.

³¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2000.

³² A. Garapon, *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, il Mulino, Bologna 2004, p. 131.

³³ *Ivi*, p. 159.

³⁴ *Ivi*, p. 215.

³⁵ *Ivi*, p. 283.

Garapon individua tre direzioni di una giustizia che ripensi se stessa senza (necessariamente) punire, le quali avvicinano la riflessione del giurista francese sulla giustizia penale internazionale al paradigma riparativo.

La prima riguarda il riconoscimento delle vittime ed è questo uno degli elementi più significativi, di “cucitura” con quanto ci siamo trovati a mettere in luce in precedenza: le azioni di riparazione - e quindi una giustizia improntata ad esse - cambiano il centro di gravità e leggono la storia principalmente attraverso gli occhi della vittima. Queste le parole di Garapon: «Il fatto di essere vittima, infatti, non si esaurisce in un’esperienza soggettiva, né in una degradazione sociale o in un trauma storico. Ciò che viene colpito è l’essenza dell’identità umana nella sua parte politica»³⁶. La vittima è esclusa dall’umanità e da una comunità: contestualmente e contemporaneamente. E ciò dice molto del legame tra queste due dimensioni. La vittima cerca allora in questa giustizia, sensibile nei suoi confronti, l’uscita dalla propria condanna alla passività; così il racconto e la testimonianza, da una parte, e l’ascolto, dall’altra, divengono i canali di riappropriazione di dignità e recupero di cittadinanza.

Il secondo ambito concerne il fatto che rendere giustizia al passato significa diventare consapevoli di come l’accertamento dei fatti sia prioritario rispetto alla punizione dei colpevoli: dire i fatti è il primo imperativo, riconoscere i crimini il secondo, rendere pubblici i fatti stessi l’ultimo necessario comandamento. E questo non solo perché, come scrive Garapon, «negare la realtà del crimine produce effetti devastanti sulla vittima»³⁷, ma perché, come Garapon riprende dal “suo” Ricoeur, citandolo espressamente, «proprio la giustizia, estrapolando dai ricordi traumatici il loro valore esemplare, rovescia la memoria in progetto; questo stesso progetto di giustizia conferisce al dovere di memoria la forma del futuro e dell’imperativo»³⁸.

Tutto ciò riapre la questione della democrazia e la sua possibilità, nella misura in cui quella che Garapon chiama la “scena della giustizia” «offre alla comunità il potere di comprendere la propria storia. Ciò che è impossibile nel mondo fisico, lo diviene grazie al simbolo. Ciò che il tempo ha reso irreversibile, può essere di nuovo rappresentato, rendendolo presente e disponibile all’azione degli uomini»³⁹. In questa rappresentazione pubblica la democrazia viene rigenerata dall’incontro tra piano narrativo e ricostruttivo: la giustizia inaugura il tempo della memoria, la memoria orientata verso l’avvenire compie un lavoro nella vita e per la vita e rigenera la democrazia. Si recupera così quel legame politico primario che è il meccanismo di rappresentazione: se i rappresentanti hanno massacrato i loro rappresentati, allora la riconciliazione rimette sulla scena persone politicamente altrimenti non rappresentabili. La democrazia rigenerata dalla riconciliazione torna così a essere ciò che è, e cioè lo spazio politico più ospitale nei confronti della vulnerabilità, perché torna a dare collocazione a vittime che rischiavano di non averne più. La funzione

³⁶ *Ivi*, p. 131.

³⁷ *Ivi*, p. 169.

³⁸ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., p. 126.

³⁹ A. Garapon, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 198.

riconciliativa della giustizia le fa “meritare” il nome di giustizia, perché, come scrive Ricoeur, «la virtù di giustizia è quella che, per eccellenza e per costituzione, è rivolta verso altri»⁴⁰. Se la riconciliazione rende tale la giustizia e non qualcosa di altro da sé, una giustizia riparativa riconsegna dunque la democrazia a luogo di ospitalità e riconoscimento di diritti agli ultimi e agli esclusi. Merita di essere riportato nella quasi integralità questo passo di Garapon:

«Porre la vittima al centro della riconciliazione, lungi dal favorire un raffronto dei dolori in ogni fazione, invita a valutare la storia alla luce di un criterio esterno allo Stato. La storia è vista dal basso, dal punto di vista di coloro che ne hanno sofferto, di coloro che testimoniano la pericolosità di certi discorsi politici. Ciò che l'idea di vittima indica è l'irriducibilità dei punti di vista [...]. Riconoscere la vittima consente di reincorporare l'altro in sé, sia nel tempo, integrando i demoni del passato nel presente, sia nello spazio, riservando un posto alle minoranze. Le vittime sono quindi sempre più di se stesse: incarnano l'impossibilità di coincidere totalmente con se stessi. Richiamano la pluralità intrinseca della politica, proprio quella che viene negata dal crimine contro l'umanità [...]. Una riconciliazione senza le vittime prolunga l'ingiustizia, ma i processi penali senza alcuna considerazione per il contesto mettono in pericolo la democrazia ritrovata»⁴¹.

Il potere politico non può allora più essere una mera affermazione di potenza che si preoccupa esclusivamente di se stessa, per conservarsi o peggio incrementarsi.

La terza direzione indicata da Garapon mette al centro il modo in cui si concepisce il debito, essendo questa una giustizia intergenerazionale: «il motore più profondo delle azioni di riparazione va forse ravvisato proprio in questa volontà di riannodare il legame con le generazioni precedenti, nei cui confronti i contemporanei si sentono fortemente in debito»⁴². A tal punto che Garapon si spinge a scrivere: «La sfida del “nuovo legame mondializzato” è la coesistenza, all'interno di una stessa comunità politica, dei discendenti degli schiavi e dei “negrieri”, degli ex colonizzatori e degli ex colonizzati, degli eredi dei sostenitori di Vichy e degli ebrei»⁴³. Nella sua riflessione, attenta a valutare criticità e positività del rapporto tra risarcimento economico e riparazione di alcune ferite della storia, c'è un elemento per me interessante, che non si riduce alla sottolineatura dell'indiretto ma forte riconoscimento di quanto l'elemento personale sia “senza prezzo”: Garapon sottolinea la necessità che la riparazione politica esca dalla logica dell'equivalenza, abbandoni il piano dello scambio economico. E quindi ci spinge a pensare la ricostruzione della convivenza a partire dall'abbandono della rivendicazione: pensare la politica a partire dal debito e dalla capacità di distinguere tra debiti da rimettere e debiti non rimettibili, imparando a convivere con questi ultimi.

Certamente c'è anche un'interpretazione letterale del debito da parte di Garapon, soprattutto nei casi in cui la sua riflessione concerne le azioni di indennizzo come azioni di riparazione, ma più in generale egli evidenzia come l'intera costruzione europea post-Olocausto sia poggiata - erroneamente - sull'idea di sdebitarsi reciprocamente attraverso la politica. Un mondo in cui tutti i debiti sono pagati ha la stessa dose di realtà di un mondo

⁴⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 127.

⁴¹ A. Garapon, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 249.

⁴² A. Garapon, *Chiudere i conti con la storia*, cit., p. 51.

⁴³ *Ivi*, p. 108.

tornato all'innocenza originaria, ma soprattutto, come Garapon sostiene attingendo questa volta a Godbout, il debito non è condannato a generare colpevolezza o pagamento, ma gratitudine e riconoscimento del fatto che nessuno è (in) pari rispetto alle figure più importanti della propria vita. Per questo, egli scrive che la concorrenza tra vittime non si risolve con il tentativo di saldare tutti i debiti, perché qui è in gioco la storia, e quindi potrebbe non esserci epilogo, e perché ci sono debiti giustificati e impossibili che dicono di una impossibilità letterale della riparazione. «I debiti sono sempre lì, ma per ricordarci - come Erinni trasformate in Eumenidi - che non possiamo comportarci né da nemici né da estranei, come farebbero dei creditori impietosi o dei debitori insolenti»⁴⁴.

Al di là, dunque, di eventuali oggetti transizionali come possono essere i soldi nei casi di un debito economico, la riflessione di Garapon diventa il trampolino per allargare la questione. Come L'Europa è divenuta una promessa, un invito a un'opera comune attraverso una moneta unica che non ha chiesto di saldare tutti i debiti, così non tutti i debiti si saldano estinguendosi, bensì «attraverso l'eliminazione di ciò che li ha generati: la violenza dei conflitti, la rivalità mortale tra gli Stati»⁴⁵, promuovendo così lealtà verso chi ci ha dispensato dalla loro estinzione. A questo punto la scommessa diventa ambiziosa: «rifondare una comunità politica a partire dall'ammissione di un debito reciproco», pur nella ambiguità del debito, che è anche la sua forza, perché «pur avendo a cuore l'esattezza dei conti, esso non esclude la generosità; [...] delimita il passato, ma senza offendere il futuro, permettendo a chiunque di salvare la faccia e obbligandoci a riconoscerci senza amarci a tutti i costi; in definitiva il debito ci suggerisce un modo per rimanere politici, senza affidare tutto alla politica»⁴⁶.

5. Identità e politiche della memoria

Mettendo da parte gli sviluppi ulteriori verso i quali ci spingerebbe l'attenzione che Garapon dedica al tema del debito, per provare a concludere, incorniciando insieme gli itinerari condotti fin qui, partirei da un'ultima citazione del giurista francese, che scrive: «la giustizia non ricostruisce, ma autorizza la ricostruzione»⁴⁷.

Il contributo riparativo all'impianto della *transitional justice* restituisce al piano della giustizia un valore politico complessivo, che "salva" la politica da una sua lettura formalistica e proceduralistica così come "salva" il terreno della giustizia da una sua mera declinazione giuridica, aiutando a ribadire il fatto che esiste un'idea di giustizia che non si lascia ridurre all'aspetto legale e formale, ma rinvia direttamente all'idea di vita buona, di bene comune. Un "bene" troppo a lungo tenuto a distanza dal "giusto" e che torna a rivendicare con forza il proprio spazio: non c'è autentica giustizia e non c'è margine per una politica giusta se non c'è al centro di nessuna delle due la promozione di una relazione di reciprocità e fiducia. Il carattere riparativo della giustizia, che punta a costruire un'alternativa possibile al mero piano retributivo, può offrire, anche sul piano della giustizia penale internazionale e della

⁴⁴ *Ivi*, p. 207.

⁴⁵ *Ivi*, p. 208.

⁴⁶ *Ivi*, p. 216.

⁴⁷ *Ivi*, p. 251.

transitional justice, un nuovo sguardo per «non ridurre la politica a un mero apparato amministrativo che applica principi giuridici», bensì pensarla come «l'arte di organizzarsi per agire insieme in un mondo incerto», e per non «ridurre il diritto a semplice galateo della forza, definendolo, invece, come lo sforzo incessante, e costantemente minacciato, di regolare i rapporti umani in modo pacifico»⁴⁸. La riparazione ribadisce la necessità del politico «come narrazione, volta a dare un senso alla coesistenza umana, sia in quanto *philia*, vale a dire in quanto volontà, incessantemente ribadita, di formare una società, e, dunque, una storia comune, sia come luogo d'azione collettiva per agire in un mondo incerto»⁴⁹. Se la giustizia abdica a ricucire fratture e la politica abbandona i più distanti, allora la stessa distanza è destinata a diventare separazione e la convivenza una mera regolamentazione neutrale di giustapposizioni.

Da qui emergono altri aspetti che mi piace evidenziare in conclusione.

La *restorative justice* aiuta a porre il potere in ascolto della sofferenza, chiamandolo a fare spazio alle vittime, e colloca l'Occidente in ascolto di altre esperienze, favorendo un decentramento culturale. Non c'è alcuna rimozione della politica e della cultura. Anzi: uno Stato che riconosce ai cittadini un potere e quindi cede loro potere; una riconciliazione che ci premunisce contro ogni rischio di colonialismo culturale e favorisce che l'Occidente impari da esperienze altre dalle proprie. Ritroviamo qui quel che Lodigiani scrive del paradigma riparativo: «Il paradigma della giustizia riparativa è chiamato a iscriversi in un modello statale che recupera a se stesso ogni singolo individuo per renderlo nuovamente capace di relazione di prossimità con gli altri»⁵⁰. Ne emerge infatti un paradigma di potere che accetta la mediazione e non esige un'anestetizzazione dei rischi della relazione, riconoscendo invece come essenziale la capacità di relazione di ognuno e come prioritaria la necessità di prendersi cura di tale capacità. Ne emerge un'esperienza di riconciliazione che recupera a sé ogni individuo di ogni latitudine del pianeta e diviene capace di immaginare relazioni di prossimità con tradizioni culturali che su questo terreno ci permettiamo di giudicare - semplicisticamente e con un infondato senso di superiorità - troppo distanti, con poco da insegnarci, se non addirittura arretrate.

Torna poi la centralità della rigenerazione della fiducia. Costruire lo stare insieme tra estranei è forse la sfida più alta che ha di fronte a sé l'essere umano; sfida alla quale si prova da sempre a rispondere immaginando un'architettura della convivenza (il politico), attenta al senso del coabitare, e una ingegneristica della convivenza (la politica), destinata alla costruzione delle istituzioni necessarie a gestire la quotidianità del coabitare. In fondo, il modo in cui «il politico» e «la politica» hanno tentato di dare ordine a spazio e tempo per favorire una convivenza pacifica vale per tutte le forme di organizzazione: la *polis*, lo Stato, la città, il carcere, le imprese, la pubblica amministrazione. E vale anche quando lo stare insieme va ri-costruito. Qui si ha a che fare con una convivenza ferita e tradita, ma ciò non toglie che la risposta debba essere data sia sul piano del politico che della politica, ritrovando

⁴⁸ A. Garapon, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 9.

⁴⁹ *Ivi*, p. 214.

⁵⁰ G.A. Lodigiani, *Prologo. Alla scoperta della giustizia riparativa. Un'indagine multidisciplinare*, in G.A. Lodigiani - G. Mannozi (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, il Mulino, Bologna, 2015 p. 24.

ragioni che facciano tornare insieme popoli e tradizioni che si sono fatti del male e forme istituzionali che consentano ciò. In tal senso una giustizia che superi la logica tradizionale della bilancia e della contrapposizione fra diritto e torto, che guardi al futuro piuttosto che al mero fare i conti con il passato, che costruisca nuove relazioni piuttosto che rettificare quelle preesistenti⁵¹ costituisce un “ponte” essenziale. Si tratta di una giustizia che, occupandosi del futuro e delle vittime, aiuta il politico a ritrovare se stesso e quindi a immaginare forme, anche inedite, della politica.

Torna allora nel suo ruolo essenziale la relazione tra narrazione e vita, e il suo legame con le identità. Nel saggio da cui abbiamo preso le mosse, Ricoeur, come anticipato, fa riferimento al rapporto tra giudice e colpevole come «una delle situazioni meno quotidiane nelle quali l’espressione di storia non ancora raccontata s’impone con una forza sorprendente»⁵², perché proprio il giudice «s’impegna a scoprire un colpevole sbrogliando la matassa d’intrighi entro la quale il sospettato è coinvolto»: «Si può dire che l’individuo appaia “avviluppato entro delle storie” che gli accadono prima che qualsiasi storia venga raccontata». Una sorta di preistoria della storia, animata «dal vivo intrecciarsi di tutte le storie vissute». Da qui devono emergere le storie raccontate e con esse il soggetto implicatovi, fino a poter dire addirittura che «la storia risponde dell’uomo»⁵³, divenendo dimensione irriducibile della comprensione di sé. Questo in fondo è il modo in cui il fare memoria aiuta la giustizia, come Garapon ha messo in luce. Questo è in fondo l’antidoto al narcisismo dell’identità, nella misura in cui, come scrive Cimmino, l’io non si coglie in «una immagine ferma e isolata dalla vita in divenire, in continua costruzione»⁵⁴, e quindi si comprende come narratore e mai interamente autore.

⁵¹ Cfr. F. Viola, *Il perdono nella giustizia di transizione*, in R. Ragonese (a cura di), *Fraternità ferita e riconciliazione*, Ancora, Milano 2017, pp. 106-118.

⁵² P. Ricoeur, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, cit., p. 181.

⁵³ *Ivi*, p. 182.

⁵⁴ L. Cimmino, *Narciso in frantumi*, cit., p. 11.

Il nesso tra identità, tempo ed esperienza possibile. Una breve meditazione kantiana

Anselmo Aportone
University of Rome Tor Vergata, Italy

Abstract

The article takes as its starting point Luigi Cimmino's formulation of the paradox of the self, which is conscious of itself as identical, but can only know itself as such as a diachronic and narrative entity; it then schematically reconstructs how the same paradox is exposed in Kant's philosophy. The shadow of the vicious circle recedes by distinguishing between the immediate transcendental self-consciousness as thinking existence and the determination of the latter in time, in the self-knowledge of the empirical subject. This is inferred by considering the relationship between identity and time (1) in the analytic and synthetic principles of truth, (2) in the higher transcendental condition of synthesis and experience, and (3) with respect to pure consciousness and the paralogisms of dogmatic pure reason. The author concludes with two postulates on the possibility of a divided self and of going beyond time as a form of internal sense.

Keywords

Identity; I; Time; Synthetic Unity of Apperception; Self-knowledge.

Al tema dell'identità personale 'originaria' e in particolare al bisogno umano di una seconda identità, essenzialmente narrativa e con decisive implicazioni sociali e politiche, Luigi Cimmino ha dedicato un suo recente e stimolante studio, nel quale in conclusione torna, a suo modo, a dar voce al classicissimo paradosso della soggettività:

«L'oscurità dell'essere umano comincia con la sua identità. Per Alasdair McIntyre, come accennato, identità numerica e identità narrativa si richiamano reciprocamente, quasi a formare un circolo virtuoso. Eppure il fatto che io sia un'entità sincronica permanente nel tempo se e solo se c'è qualcosa che permane nel mio divenire ma che, allo stesso tempo, possa sapermi e riconoscermi solo come entità diacronica che acquista *forma* nel tempo, può anche essere considerato l'oscuro circolo vizioso che incombe sull'essere umano. Narciso non è mai a casa propria, è sempre alla ricerca di una dimora che deve abitare anche se in qualche modo già l'abita»¹.

Lungi da me la presunzione di contribuire a rischiarare tali oscurità, ma da qui vorrei partire per dedicare all'amico una breve meditazione kantiana in quattro battute o semplicemente degli appunti su alcune indicazioni del filosofo di Königsberg che ci

¹ L. Cimmino, *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2023, p. 101.

consentono forse di (de)potenziare il circolo in qualcosa di simile a ciò che Emilio Garroni nominava paradosso fondante dell'esperienza e del suo senso.

1. Identità e tempo nel principio analitico e in quello sintetico della verità

È noto il passo della *Critica della ragion pura* in cui Kant disapprova la formulazione corrente del principio di contraddizione: «è impossibile che qualcosa sia e non sia *allo stesso tempo*»². Determinare la sua normatività rispetto a un momento del tempo, per quanto apparentemente ragionevole, confonde due piani ben distinti, quello atemporale – puramente concettuale – della logica generale e quello delle condizioni di verità delle proposizioni, che implica appunto il riferimento alle condizioni sensibili della conoscenza, il tempo e lo spazio. Esso è sì «il principio universale e del tutto sufficiente di ogni conoscenza analitica», ma non un «criterio sufficiente della verità»: è «una *conditio sine qua non* della verità della nostra conoscenza, ma non la ragione determinante di questa verità»³.

Nel § 2 dei *Prolegomeni* i giudizi analitici vengono dunque caratterizzati come «esplicativi»⁴ in opposizione a quelli sintetici o «estensivi». Di conseguenza «si chiamano analitiche quelle proposizioni la cui certezza riposa sull'identità», anche solo parziale, dei concetti o delle proposizioni che occorrono in esse: «a ogni x a cui conviene il concetto di corpo (a+b) conviene anche l'estensione (b): ecco un esempio di proposizione analitica»⁵. Quell'espressione 'temporalizzata' del principio di contraddizione contiene invece un ampliamento effettivo della conoscenza, una riflessione che richiede esperienza, secondo cui, ad esempio, un essere umano che non è dotto al tempo t° può esserlo diventato in seguito, anche se evidentemente non può essere dotto e non dotto nel medesimo tempo⁶. In altre parole, essa «contiene una sintesi la quale vi è stata immischiata inavvertitamente e senz'alcuna necessità», anzi contro «la sua natura di proposizione analitica»⁷, dato che nei giudizi analitici si sta nell'ambito delle rappresentazioni già a disposizione e si chiariscono le relazioni concettuali che le costituiscono, in base a regole logiche atemporalmente, ovvero alla

² Kant stesso l'aveva adottata nella *Nova dilucidatio* del 1755: «Il principio di contraddizione, espresso dalla proposizione 'è impossibile nello stesso tempo essere e non essere', non è di fatto che la definizione di 'impossibile'; si definisce infatti impossibile ciò che contraddice a se stesso, vale a dire che si immagina che simultaneamente sia e non sia», in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 12 (in originale Akademie Ausgabe, Bd. I, p. 391 = AA I: 391).

³ A 151-52/B 191 (La *Critica della ragion pura* viene citata con la paginazione originale della prima edizione = A e/o della seconda edizione = B, riportate nella trad. it. di C. Esposito per Bompiani). Cfr. con quanto scrive Leibniz, ad esempio nel § 8 del *Discorso di metafisica*: «Ora è patente che ogni predicazione vera ha qualche fondamento nella natura delle cose; e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto, occorre che vi sia compreso virtualmente [...]. Occorre quindi che il termine del soggetto includa sempre quello del predicato, in modo che chi intendesse perfettamente la nozione del soggetto sarebbe anche in grado di giudicare che il predicato gli appartiene», in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963, p. 110-11. Ogni giudizio sarebbe dunque o palesemente oppure 'virtualmente' esplicativo.

⁴ Essi ampliano la conoscenza *formaliter*, non *materialiter*, senza essere per questo mere tautologie, cfr. I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, § 36.

⁵ I. Kant, *Logica*, cit., pp. 104-5.

⁶ Cfr. A 153/B 192.

⁷ A 152/B 191 e A 153/B 193.

“regola dell’identità”⁸, intesa nel senso illustrato nel paragrafo appena citato della *Logica*⁹. Per questo, talvolta, le proposizioni analitiche vengono chiamate da Kant anche proposizioni identiche¹⁰. «Invece nei giudizi sintetici devo andare al di fuori del concetto dato, per considerare la sua relazione con qualcosa di totalmente altro rispetto a ciò che in esso era già pensato: una relazione, quindi, che non è mai né di identità né di contraddizione, e “considerando il giudizio in se stesso non vi si può riconoscere né la verità né l’errore”»¹¹.

Semplicemente, non basta analizzare la forma della proposizione e il significato dei suoi componenti per accertare il valore di verità di un giudizio sintetico, cioè propriamente conoscitivo. Com’è possibile allora determinare relazioni sconosciute e acquisire così nuove conoscenze, o – se vogliamo seguire ad usare la metafora spaziale – dove ci troviamo quando usciamo dal già conosciuto?

«L’insieme in cui sono contenute tutte le nostre rappresentazioni è solo uno, vale a dire il senso interno e la sua forma a priori, il tempo. La sintesi delle rappresentazioni si basa sulla facoltà di immaginazione [i cui schemi puri sono appunto determinazioni trascendentali del tempo], mentre l’unità sintetica dell’immaginazione (unità che si richiede per il giudizio) si basa sull’unità dell’appercezione. È qui dunque che si dovrà cercare la possibilità di giudizi sintetici e – dal momento che tutti e tre questi fattori costituiscono le fonti delle rappresentazioni a priori – anche la possibilità di giudizi sintetici puri. Anzi, sulla base di tali fondamenti, questi ultimi giudizi si renderanno addirittura necessari, se è vero che dev’esserci una conoscenza di oggetti che si basi unicamente sulla sintesi delle rappresentazioni»¹².

In queste righe, dal carattere evidentemente assertivo più che argomentativo, Kant riassume o forse meglio ricorda soltanto il portato di un percorso difficile, quello svolto nella *Critica della ragion pura* fino a quel punto, e che culmina nelle successive esposizioni e dimostrazioni dei principi sintetici dell’intelletto puro in quanto «regole universali dell’unità della sintesi dei fenomeni». Si tratta di principi trascendentali, che derivano quindi dalle facoltà conoscitive del soggetto (forma dell’intuizione, capacità d’immaginazione, appercezione, facoltà di giudizio), ma «la realtà oggettiva di queste regole – intese come condizioni necessarie – la si può sempre mostrare nell’esperienza, anzi persino nella possibilità dell’esperienza»¹³. Quest’ultima è dunque il campo ultimo del confronto tra le nostre rappresentazioni in vista della conoscenza, come possibilità generale della sintesi delle percezioni e correlativamente dell’unità dei fenomeni in una natura. È una nozione che esprime il significato oggettivo del quadro sistematico di quelle regole fondamentali a priori che ci guidano nel fare esperienza, i suddetti principi, la cui unità, come condizione necessaria dell’esperienza stessa, è «l’unità sintetica che l’intelletto conferisce originariamente e da se stesso alla sintesi della facoltà di immaginazione in riferimento

⁸ A 353.

⁹ I. Kant, *Logica*, cit., pp. 104-5.

¹⁰ Cfr. I. Kant, *Logica*, cit., § 37, p. 105; cfr. Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, trad. it. a cura di R. Pettoello, La Scuola, Milano 2016, p. 63 e cfr. B 16-17. Proposizioni identiche non sono quindi solo le tautologie; come si accennava le proposizioni analitiche sono utilmente esplicative, se l’identità è implicita e non espressa in maniera esplicita, come avviene appunto nelle tautologie, cioè in proposizioni come “l’uomo è uomo”. Cfr. I. Kant, *Logica*, cit., p. 105.

¹¹ A 155-56/B 193-94, corsivo aggiunto con trad. it. modificata.

¹² A 155/B 194.

¹³ A 156-57/B 196.

all'appercezione, e con cui i fenomeni devono già stare in relazione e concordanza a priori, in quanto *data* per una conoscenza possibile»¹⁴.

Come si sa, la facoltà più discussa e controversa tra i lettori della *Critica della ragion pura* è proprio l'immaginazione, ma almeno non è in discussione che essa abbia a che fare essenzialmente con il tempo, in quanto è la capacità di presentificare un oggetto, di rappresentarlo nello spazio-tempo senza la sua presenza, di riprodurre rappresentazioni passate o di anticipare quelle future, ecc., ma, per prima cosa, attraverso lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto¹⁵ è una condizione necessaria (trascendentale) della percezione: essa rende rappresentabile il tempo stesso come una serie, il suo (poter) essere 'riempito' da sensazioni, l'ordine temporale e l'esistenza nel tempo come determinazione modale dell'esistenza degli oggetti fenomenici. Si potrebbe dire che essa rappresenta la capacità (spontanea, attiva) di un soggetto con facoltà di conoscenza discorsiva di operare nella sensibilità, in quanto congiunge il molteplice spazio-temporale e quello delle sensazioni secondo le funzioni intellettuali e porta così la materia della sintesi all'unità dell'appercezione¹⁶, quell'unità che caratterizza (deve caratterizzare) le rappresentazioni della coscienza del soggetto che permane (identico) nel tempo. In questo modo la sintesi può determinare i *data* per la conoscenza, ovvero offrire la materia dell'intuizione o della percezione per i concetti e i giudizi, mediante i quali è possibile perseguire un'unità sempre più generale e oggettiva dell'esperienza.

Spiegare e giustificare queste affermazioni sulle condizioni soggettive formali dell'esperienza e dei suoi oggetti (che implicano relazioni complesse di tempo, unità e identità) è compito della logica trascendentale, non di quella generale e nemmeno delle scienze; qui sono state solo richiamate brevemente a complemento della nota iniziale sul "criterio sufficiente della verità", che non può risiedere nelle regole dell'identità concettuale governate dal principio di contraddizione, quindi in proposizioni analitiche. È naturale poi domandarsi in cosa possa eventualmente consistere secondo Kant un criterio generale della verità. Questo sarebbe un irrocervo, se intendessimo il termine verità secondo la sua

¹⁴ A 237/B 296. «La nostra ragione, infatti, (soggettivamente) è essa stessa un sistema, mentre considerata nel suo uso puro, mediante semplici concetti, è soltanto un sistema di indagine, secondo principi dell'unità a cui soltanto l'esperienza può fornire la materia». (A 737-38/B 765-66), così scrive Kant nella *Disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*.

¹⁵ Sullo schematismo mi limito a segnalare il solo recente volume di L. Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Berlin-Boston, de Gruyter 2016. Sul significato di concetto puro mi permetto di rimandare al mio *Gestalten der transzendentalen Einheit*, Berlin-New York, de Gruyter 2009, pp. 236 e sgg., ma v. in prima battuta B 234: «un concetto che comporti la necessità dell'unità sintetica può essere solo un concetto puro dell'intelletto, tale che non si trova nella percezione» e I. Kant, *Prolegomeni*, cit., § 22, (AA IV: 305): «Questa unificazione in una coscienza è analitica, per l'identità, o è sintetica, per la composizione e l'integrazione di diverse rappresentazioni tra loro. L'esperienza consiste nella connessione sintetica dei fenomeni (percezioni) in una coscienza, in quanto questa è necessaria. Perciò sono concetti puri dell'intelletto quelli sotto i quali debbono essere prima sussunte tutte le percezioni, affinché possano fungere da giudizi d'esperienza, nei quali l'unità sintetica delle percezioni viene rappresentata come necessaria e universalmente valida» pp. 137-38.

¹⁶ Cfr. anche la famosa nota a piè di pagina in A 120 Anm.: «Nessuno psicologo aveva mai pensato fino ad ora che la facoltà di immaginazione fosse un ingrediente necessario della percezione stessa. Ciò dipende dal fatto che in parte si limitava questa facoltà soltanto a riproduzioni, in parte si credeva che i sensi non ci fornissero soltanto impressioni, ma persino le componessero e producessero le immagini degli oggetti, per la qual cosa si richiede senza dubbio, al di là della recettività delle impressioni, qualcosa di più, cioè appunto una funzione della sintesi di esse».

definizione nominale (cioè come accordo della conoscenza con il suo oggetto), perché per essere generale dovrebbe astrarre dagli oggetti e dai contenuti delle specifiche conoscenze che sono i termini di ogni possibile confronto e definiscono una pretesa di verità nella sua determinatezza¹⁷. Inoltre, per il filosofo critico, gli oggetti della conoscenza non sono cose in sé, ma fenomeni e questo significa che l'oggetto non è mai dato al di fuori della conoscenza come termine di confronto da essa indipendente, ovvero non è mai presente a noi (come ciò che ci fronteggia, il *Gegenstand* dell'intuizione) all'infuori delle relazioni cognitive che lo rendono un oggetto dell'esperienza (un *Objekt*, che ci fronteggia 'oggettivamente' per mezzo della sua unità).

L'oggettività è sempre il prodotto di una sintesi del soggetto; anche l'oggetto dei sensi, in quanto conosciuto o semplicemente rappresentato, presuppone l'unificazione spontanea (cioè conforme alle funzioni intellettuali della sintesi) di un molteplice dell'intuizione disponibile nel senso interno secondo la forma temporale dell'apprensione del molteplice e quindi della successione o simultaneità delle nostre rappresentazioni. È solo il compimento o il successo¹⁸ di un atto sintetico che permette la posizione e il riconoscimento dell'oggetto nello spazio e nel tempo, cioè la sua esistenza-per-noi. Ciò che viene confrontato per attingere a una verità sono in definitiva i contenuti prodotti da due sintesi differenti, ad esempio la rappresentazione intuitiva di un triangolo rosso con la proposizione 'il triangolo è rosso': fintanto che ho evidenza del contenuto della proposizione nella percezione del suo oggetto, posso asserire ragionevolmente che essa è vera oppure falsa. Il tema del confronto tra rappresentazione e oggetto, va spiegato alla luce della questione antecedente della stessa possibilità bifronte della rappresentazione "e insieme" dell'oggetto¹⁹.

Alla fine della storia, come già anticipato, «l'esperienza possibile è l'unica cosa che può conferire realtà a tutti i nostri concetti, e senza di essa ogni concetto è solo idea, senza verità e riferimento ad un oggetto»²⁰, poiché essa costituisce il tutto unitario di ogni possibile rappresentazione di un soggetto secondo i principi dell'unità dell'appercezione (in quanto segue dalle funzioni a priori e dai limiti del rappresentare). Di conseguenza è proprio «nel rapporto universale [*allgemeinen*] a quest'esperienza che consiste la verità "trascendentale", la quale precede e rende possibile ogni verità empirica»²¹, dato che le sue condizioni di possibilità rendono possibili le nostre rappresentazioni in generale e tutte le loro

¹⁷ Cfr. A 58-60/B 82-83.

¹⁸ Quest'aspetto viene fortemente sottolineato, forse esasperato, da G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983 (2017²), che caratterizza la nozione, che sarebbe altrimenti generica, dell'intenzionalità proprio come una tensione al successo degli atti della soggettività. Dello stesso autore cfr. *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, in «Kant Studien», 1969, pp. 166-82.

¹⁹ Al di là delle ovvie differenze di paradigma e di contesto, è utile richiamare qui ancora una volta alcune considerazioni di W. Sellars, che dopo il famoso passo di *Empirismo e filosofia della mente* in cui afferma che «caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice», continua spiegando che, «nessuna emissione "attuale" da parte di S di 'questo è verde' può considerarsi espressione di conoscenza osservativa a meno che non si possa correttamente dire di S che conosce "ora" il fatto giusto della forma "X è un sintomo attendibile di Y", ovvero (e di nuovo ultrasemplificato), che proferimenti di 'questo è verde' sono indicatori attendibili della presenza di oggetti verdi in condizioni percettive normali». W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 54.

²⁰ A 489/B 517.

²¹ A 146/B 185.

concordanze o non concordanze²². I confronti tra rappresentazioni e oggetti dati risultano possibili sulla base di una loro fondamentale omogeneità (non identità) basata sulla comune dipendenza logica dalle medesime condizioni trascendentali, ovviamente se assumiamo criticamente il punto di vista del soggetto della conoscenza umana e quindi consideriamo le rappresentazioni di una coscienza *ectipa* e gli oggetti “fenomenici” (invece di un soggetto assoluto che si rappresenta la realtà noumenica).

Se le argomentazioni svolte da Kant fino a questo punto della *Critica* sono corrette, si può dunque concludere che disponiamo di un criterio necessario e sufficiente solo per la verità in senso trascendentale, ovvero, più precisamente, di un principio supremo di tutti i giudizi sintetici: «ogni oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione “in un'esperienza possibile”»²³. Quest'ultimo principio, però, come del resto il principio di contraddizione, è evidentemente solo una condizione necessaria e non sufficiente della verità “empirica”. È sufficiente soltanto rispetto alla “possibilità” di quest'ultima, perché è grazie ai giudizi sintetici a priori che è possibile in primo luogo la sintesi del molteplice della sensibilità e dunque la conoscenza empirica dei fenomeni e l'unità della sintesi dei fenomeni nell'esperienza²⁴, nella quale si possono fare confronti, riflessioni e avanzare pretese di verità ‘circostanziate’.

2. *Identità e tempo nella più alta condizione trascendentale della sintesi e dell'esperienza*

L'esposizione dei principi sintetici dell'intelletto puro, giudizi sintetici a priori che seguono dal suddetto principio supremo dei giudizi sintetici, riguarda – come si è detto – le regole fondamentali a priori che costituiscono l'unità “necessaria” dell'esperienza “possibile” (e insieme l'identità della coscienza dell'individuo che “fa” esperienza) attraverso l'uso dei concetti puri dell'intelletto nella sintesi dei fenomeni nel “tempo”, quindi nell'intuizione degli stessi e nella determinazione dei modi della loro esistenza. La tavola di questi concetti rappresenta infatti l'articolazione dell'unità dell'appercezione e della funzione della sintesi in generale, da cui deriva la tavola dei suddetti principi come regole a priori dell'unificazione di ogni molteplice della rappresentazione.

«Ora, nell'appercezione originaria tutto questo molteplice dev'essere unificato secondo le sue relazioni temporali: è questo infatti il significato dell'unità trascendentale a priori dell'appercezione, alla quale sottostà tutto ciò che deve far parte della mia conoscenza (in quanto è la mia conoscenza unitaria [*einigen*]), e che quindi può divenire un oggetto per me. Quest'unità sintetica nel rapporto temporale di tutte le percezioni – un'unità che è determinata a priori – costituisce dunque quella legge per cui tutte le determinazioni empiriche del tempo devono sottostare alle regole della determinazione universale del tempo»²⁵.

C'è dunque un legame fondamentale e a priori tra l'identità del soggetto che esperisce attraverso il processo interminabile della sintesi del molteplice (della sensibilità

²² Cfr. A 158/B 197: «le condizioni di “possibilità dell'esperienza” in generale sono al tempo stesso condizioni di “possibilità degli oggetti dell'esperienza”, e possiedono quindi validità oggettiva in un giudizio sintetico a priori».

²³ A 158/B 197.

²⁴ Cfr., ad esempio, B 233-34.

²⁵ A 177-78/B 220.

nell'intuizione e, a seguito di atti di comparazione, riflessione e astrazione, anche dei concetti nel giudizio) e il tempo, inteso anzitutto come forma del suo 'senso interno' (dell'insieme di tutte le nostre possibili apprensioni e rappresentazioni). Il tempo (insieme allo spazio, ma – a differenza di quest'ultimo – con una 'giurisdizione' omnicomprensiva rispetto ai fenomeni interni ed esterni della coscienza) è infatti la condizione sensibile formale dell'apprensione i fenomeni o, appunto, forma del senso interno, in cui viene appreso, congiunto e unificato ogni molteplice nelle rappresentazioni di "una" coscienza in relazione al "tutto" dell'esperienza possibile. Questa forma caratterizza in generale il modo umano di apprendere il molteplice dei sensi, è la forma delle rappresentazioni della sensibilità (intuizioni e percezioni), che, a sua volta, è rappresentazione pura di "una" totalità "data" delle rappresentazioni che "possono" esserci date: rappresentazione immediata a priori dell'insieme unitario delle infinite relazioni possibili di successione e concomitanza che si possono realizzare nella materia molteplice data attraverso la nostra recettività [già sempre in relazione all'unità dell'appercezione, ovvero alla coscienza e alla conoscenza, attraverso la (possibilità della) sintesi], in altre parole intuizione formale²⁶. Allo stesso modo l'esperienza è "una", proprio perché costituita successivamente nel tempo – dunque secondo la condizione sensibile dell'unità di ogni apprensione – e dagli atti di "una" spontaneità che opera secondo i principi trascendentali dell'intelletto, il sistema delle condizioni a priori dell'esperienza possibile. L'esperienza empirica è la realizzazione fattiva della possibilità dell'esperienza mediante il rapporto a priori nella sintesi (funzione che congiunge di un molteplice secondo gli schemi dell'immaginazione e le regole dell'intelletto) tra l'unità originaria dell'appercezione (con i concetti puri dell'intelletto) e la sensibilità (con le sue forme a priori, spazio e tempo).

La sintesi gioca dunque il ruolo centrale nel fare esperienza²⁷. Essa, da una parte, presuppone l'identità "trascendentale" del soggetto che la mette in opera e, dall'altra, deve costituire l'identità della coscienza "empirica" nel corso della sua esperienza (intesa collettivamente come il tutto dell'esperienza del soggetto delle rappresentazioni). La seconda è un'identità costituita, quella del soggetto che permane come il medesimo nella coscienza di tutte le sue mutevoli rappresentazioni, determinando via via in tal modo la sua stessa esistenza (come soggetto dell'esperienza) nel corso del tempo del divenire. Essa risulta dalla coscienza continua dell'unità dell'azione della sintesi delle rappresentazioni nel tempo (e ovviamente nello spazio, intesi anzitutto come forme dell'intuizione, cioè come campo qualitativamente determinato e in certa misura ordinato della materia della sintesi). La prima è invece un'identità costituente, la condizione trascendentale che spiega l'unità della sintesi medesima, in tal senso coincide con il principio logico-trascendentale che rende possibile l'unità della sintesi come funzione di uno stesso io.

Infatti – come Kant spiega all'inizio della Deduzione trascendentale – solo attraverso la sintesi «qualcosa di congiunto ha potuto essere dato alla capacità rappresentativa», cioè è stato possibile acquisire una conoscenza in senso ampio (avere rappresentazioni con un

²⁶ Per ragioni di brevità rimando ad A. Aportone, *Forma dell'intuizione e intuizione formale. Configurazioni dell'apriori della sensibilità nella filosofia di Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 2011, III, pp. 431-70.

²⁷ Sulla sintesi cfr. in prima battuta A 78-9/B 103-5 e le voci "Synthesis" e successive, a cura di S. Grüne, del *Kant-Lexikon*, a cura di M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, de Gruyter, Berlin u.a. 2015, vol. 3°, pp. 2228-37.

oggetto), per poter poi esercitare su di essa ogni analisi e riflessione con lo scopo di raggiungere una conoscenza oggettiva in senso stretto e quindi una verità tendenzialmente coerente con l'esperienza intera. Per altro verso, però, la congiunzione che porta all'unità sintetica del molteplice già «implica [...] il concetto di unità di questo molteplice. [...] La rappresentazione di questa unità non può nascere dunque dalla congiunzione»²⁸. Data la reale possibilità dell'esperienza, dev'essere quindi presupposta una "appercezione originaria", sostanzialmente la complessa capacità primaria di sapere 'mia' ogni rappresentazione che possa entrare o essere unificata nell'ambito della coscienza; si potrebbe anche dire, la capacità di produrre autonomamente la rappresentazione 'io penso', «la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza»²⁹, cioè – ancora con altre parole – la capacità di esercitare la funzione della sintesi nella coscienza immediata del fatto che si tratta di una mia azione e che il suo prodotto è una mia rappresentazione (anche se tale fatto non è necessariamente parte del *contenuto* della rappresentazione, anzi in realtà lo è assai di rado)³⁰.

In un certo senso, l'identità trascendentale dell'appercezione rende possibile la sintesi in atto poiché la rappresenta in se stessa in potenza: l'azione cognitiva sintetica produce l'unità di un molteplice dato rendendo rappresentabile l'oggetto come unità di quel molteplice (e quindi anche l'identità dello stesso nel tempo dell'esperienza, qualora la sua apprensione sia guidata dalla categoria di relazione di sostanza e accidente, nonché la coscienza analitica del suo concetto a seguito di riflessione, ecc.), ma lo può fare in quanto nel congiungere viene 'rappresentata' a priori l'unità trascendentale dell'autocoscienza a cui portare il molteplice dato (nel senso di un principio normativo immanente all'attività cognitiva). La rappresentazione dell'unità presuppone per definizione una sintesi, la quale dev'essere però in questo caso a priori e originaria per non innescare un regresso e poter dare forma alla sintesi come funzione unitaria della coscienza 'appercepiente' (o coscienza intenzionale, considerata dal punto di vista della sintesi).

La sintesi a priori è dunque una concettualizzazione della disposizione fondamentale e della facoltà a priori del soggetto di portare a coscienza (cioè unificare secondo le regole che costituiscono l'intelletto) il molteplice dato attraverso la recettività. L'appercezione trascendentale, come principio generale della sintesi di un molteplice dato, è la possibilità sempre in atto dell'unificazione (della rappresentazione e dell'esperienza) ed è "originariamente sintetica" perché gli atti conoscitivi di un soggetto finito sono spontanei, ma non autonomi: essi sono guidati da regole che sono loro immanenti, ma che devono essere considerate nella loro necessaria relazione con forme di apprensione possibile di un materiale che non è autoprodotta. Tali forme a priori della sensibilità (il tempo in

²⁸ B 130-31.

²⁹ B 132.

³⁰ Cfr. A 108, una pagina molto eloquente della prima versione della Deduzione trascendentale: «questa unità della coscienza sarebbe impossibile se l'animo, nella conoscenza del molteplice, non potesse divenire cosciente dell'identità della funzione tramite cui essa congiunge sinteticamente il molteplice in una sola conoscenza. Dunque la coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stessi è allo stesso tempo coscienza di un'unità altrettanto necessaria della sintesi di tutti i fenomeni [...] infatti l'animo non potrebbe giammai pensare, e per giunta a priori, l'identità di se stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse davanti agli occhi l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) ad una unità trascendentale e rende innanzitutto possibile a priori la connessione delle rappresentazioni secondo regole».

particolare) sono presupposte dalla spontaneità del soggetto, ma non sono contenute nella sempre identica rappresentazione dell'unità qualitativa della sintesi 'io penso', né sono specificabili per suo mezzo³¹.

3. *Identità e tempo nella coscienza pura vs. paralogismi della ragion pura dogmatica*

È questa relazione originaria di spontaneità e recettività, appunto l'unità sintetica dell'appercezione, a rendere possibile la sintesi e costituire l'identità del soggetto della stessa, perché apre l'orizzonte dell'esperienza possibile e s'invera nella continua composizione (*Zusammensetzung*) del molteplice della rappresentazione. Al contrario, una coscienza empirica «che accompagna diverse rappresentazioni, è dispersa in se stessa e non ha un rapporto con l'identità del soggetto»³². Vale la pena precisare che la coscienza empirica a cui Kant si riferisce in questo passo non è da intendere come la coscienza reale di qualcuno (una dimensione psicologica), che è – per così dire – identica per definizione (anche se la sua unità non è necessaria, nel senso trascendentale), in quanto soggettività sufficientemente unitaria e permanente nella varietà contingente del rappresentare di un individuo (congiunta e unificata 'quanto basta'). La coscienza di un soggetto empirico presuppone già un'unità sintetica di tutte le sue rappresentazioni, necessaria – come si è visto – per 'uscire' dal contenuto della singola rappresentazione, in sé soltanto analizzabile con giudizi analitici o identici, e fare esperienza. È invece plausibile che si tratti del concetto di un'ipotetica coscienza slegata dalle funzioni sintetiche dell'appercezione (in riferimento a un modello empirista che consideri la coscienza in modo statico e dalla parte del rappresentato, più che da quella del rappresentare): un 'io penso' che accompagnasse "diverse" rappresentazioni (diverse numericamente, ma anche eterogenee, poiché prive del riferimento a ciò che accomuna tutte le 'mie' rappresentazioni, in quanto prodotti diversi di funzioni cognitive che dipendono tuttavia da uno stesso sistema di condizioni logico-trascendentali) sussisterebbe come un insieme di singole epifanie puntuali che, da una parte, lascerebbe inspiegata l'unità della rappresentazione accompagnata (che, annullando la rivoluzione copernicana di Kant, potremmo allora considerare in qualche modo la 'rappresentazione in sé' dell'oggetto accompagnata dalla rappresentazione in sé del soggetto) e, dall'altra, non avrebbe alcun riferimento necessario all'identità di un soggetto, cioè alla «continua identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione», che

³¹ Su questi temi la letteratura è sterminata, potrebbero – tra l'altro – essere citati molti studi sulla deduzione trascendentale e vari dibattiti contemporanei, mi limito a ricordare solo alcuni testi incentrati sulla concezione kantiana della soggettività: K. Ameriks, *Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute*, in D. Heidemann, K. Engelhard (Hg.), *Warum Kant heute?*, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 76-99; A. Brook, *Kant, Self-Awareness and Self-Reference*, in A. Brook, R.C. DeVidi (eds.), *Self-Reference and Self-Awareness*, John Benjamins, Philadelphia 2001; K. Cramer, *Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alles meine Vorstellungen begleiten können*, in K. Cramer et alii (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 167-202; L. Forgone, *Kant and the Problem of Self-Knowledge*, Routledge, London-New York 2018; D. Henrich, *Identität und Objektivität*, Winter, Heidelberg 1976; H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, Meiner, Hamburg 1996; B. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, Oxford 2017; G. Mohr, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991; T. Rosefeldt, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, philo, Berlin u.a. 2000.

³² B 133.

rende possibile una relazione cognitiva i cui relata siano determinabili in modo specifico come un soggetto e un oggetto “dell’esperienza”.

«Dunque, è solo perché io posso congiungere in un’unica coscienza un molteplice di rappresentazioni date, che mi è possibile rappresentarmi la stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire che l’unità analitica dell’appercezione è possibile solo se si presuppone un’unità sintetica di essa»³³.

Kant sembra confermare nel modo più chiaro questa lettura nella conclusione del § 16: «Io dunque sono cosciente di un identico me stesso, rispetto al molteplice delle rappresentazioni che mi sono date in un’intuizione, in quanto chiamo “mie rappresentazioni” tutte quelle che, insieme, costituiscono una rappresentazione “unica”», ovvero tutte quelle che sono un prodotto della sintesi del molteplice dato, che proprio per questo possono essere sempre di nuovo congiunte e divenire materia di sintesi ulteriori³⁴. «Ma questo è quanto dire che io sono cosciente di una loro sintesi necessaria a priori, quella che si chiama l’unità sintetica originaria dell’appercezione», perché – come si è provato a spiegare – essa, nella sua relazione immediata alla forma della recettività e di conseguenza al molteplice che può essere appreso in quest’ultima, è la condizione necessaria dell’azione della sintesi e quindi della possibilità di ogni rappresentazione. Per questo Kant può affermare che «tutte le rappresentazioni che mi sono date devono sottostare a quest’unità, ma è mediante una sintesi che devono essere portate sotto di essa»³⁵ e quest’ultima frase può essere così parafrasata: è soltanto mediante la sintesi dell’esperienza possibile (e quindi soltanto nell’esperienza, al singolare nel senso tecnico kantiano) che al soggetto possono essere date tutte le ‘sue’ rappresentazioni.

Questo è, scrive Kant poche righe prima, un principio identico, nel senso che è una proposizione analitica, la quale, restando nell’ambito puro del pensiero, non porta nuova conoscenza, ma «mostra la necessità di una sintesi del molteplice dato in un’intuizione [e di tutto il molteplice che può esserci dato per/in una esperienza possibile]: una sintesi senza la quale la suddetta identità continua dell’autocoscienza non potrebbe essere pensata»³⁶. È una proposizione analitica, perché l’autocoscienza ci è data con il pensiero stesso, ma rivela la natura sintetica della relazione cognitiva e dell’esperienza e dei loro principi.

L’azione della sintesi, per noi esseri umani, fa necessariamente riferimento al tempo, come forma del nostro senso interno³⁷, per quanto siano pensabili in astratto forme diverse di apprensione del molteplice e dunque modi diversi di schematizzare i concetti puri dell’intelletto per portare un altro molteplice dato (non spazio-temporale) all’unità di una

³³ *Ibidem*.

³⁴ Questa reciprocità è stata anche di recente fortemente sottolineata, in particolare da D. Schulting, *Kant’s Deduction from Apperception. An Essay on the Transcendental Deduction of the Categories*, revised edition, de Gruyter, Berlin-Boston 2018, il quale riassume così in un articolo successivo: «a representation cannot be mine if it does not belong to the set of ‘all my representation’, which a representation does only when it is accompanied by my ‘I think’ jointly with all my other occurrent representations, i.e. representations that I take together as one in whatever complex thought I entertain». Cfr. *Transcendental Logic and the Logic of Thought*, in «Studi Kantiani», (2021), p. 120.

³⁵ V. B 135-36.

³⁶ B 135.

³⁷ Cfr. tuttavia, ad esempio, B 291 sulla necessità anche dell’intuizione esterna, dello spazio.

coscienza aliena. La nozione dell'identità del soggetto può essere pensata astraendo dalla sua naturale 'interpretazione' temporale, o ammettendo la forma x di una sensibilità non umana, che per definizione è un'incognita non immaginabile e difficilmente specificabile nel pensiero, o riducendola a una relazione puramente logica, persino tautologica, sussistente tra il soggetto e se stesso, per cui si avrebbe semplicemente una funzione che associa al soggetto, inteso ora semplicemente come soggetto del pensiero, il pensiero vuoto di un qualcosa che pensa, evidentemente esposta al pericolo di essere usata in maniera dogmatica, ovvero al rischio di incorrere in paralogismi, non appena si abbassa il livello dell'attenzione critica³⁸. Facendo infatti astrazione dalle condizioni sensibili e dunque dalla relazione trascendentale tra l'identità della nostra coscienza e il tempo in cui essa si realizza nell'unità e continuità della sintesi, «l'io penso diviene il solo testo»³⁹ a disposizione e il pericolo appena evocato si concretizza quando «l'esposizione logica del pensiero in generale viene erroneamente ritenuta una determinazione metafisica dell'oggetto»⁴⁰.

Così – seguiamo qui per accenni il filo della critica di Kant ai paralogismi della psicologia razionale – posso pensarmi solo come soggetto e mai come predicato di un giudizio, ma questo non significa che io sia una sostanza (concetto che, senza il riferimento all'intuizione, indica in generale un ente sussistente per se stesso, come cosa in sé); oppure, io posso pensarmi soltanto come un individuo singolo, non come una pluralità, ma da ciò non segue analiticamente che io sia una sostanza semplice. «Io sono semplice non significa altro, se non che questa rappresentazione, io, non comprende in sé la minima molteplicità e che essa è unità assoluta (sebbene soltanto logica)»⁴¹, mentre la concreta identità dell'io non ha un significato meramente logico, richiede sintesi ed esperienza, cioè dipende anche dalla condizione della sensibilità, e specificatamente dalla forma del tempo, come s'intravedeva già nella considerazione iniziale del principio di contraddizione:

«l'identità di me stesso in ogni molteplice del quale sono cosciente è una proposizione che si fonda anch'essa su concetti, quindi è analitica; ma questa identità del soggetto, di cui posso divenire cosciente in tutte le sue rappresentazioni, non riguarda l'intuizione di esso – attraverso il quale il soggetto mi è dato come oggetto – e dunque non può neppure significare l'identità della persona, con cui si intende la coscienza dell'identità della propria sostanza in quanto essere pensante in ogni mutamento degli stati. Per dimostrare una tale identità, con la semplice analisi della proposizione io penso non si ottiene nulla, ma occorrerebbero diversi giudizi sintetici che si fondino sull'intuizione data»⁴².

Un passo successivo, che qui si può solo indicare, porterebbe ad approfondire il 'testo' non unico ed esclusivo, ma certamente fondamentale della filosofia trascendentale, quell'«io penso», che rappresenta l'unità dell'appercezione e quindi la congiunzione originaria tra spontaneità e recettività, da cui – scrive Kant nel § 16 sopra citato – «si possono trarre molte conseguenze»⁴³. Tuttavia, non possono essere quelle, appena evocate, tratte dalla metafisica

³⁸ Sullo sdruciolevole statuto ontologico di 'qualcosa' cfr. W. Sellars, *Naturalism and Ontology. The John Dewey Lectures for 1974*, Ridgeview, Atascadero 1979, pp. 3-13.

³⁹ A 343/B 401.

⁴⁰ B 409.

⁴¹ A 355.

⁴² B 408-9.

⁴³ B 133.

razionalista, poiché questa, una volta ritiratasi completamente dal territorio dell'esperienza nel campo del puro pensiero (quindi non esercitando soltanto un'epochè riguardo ai suoi contenuti contingenti per risalire alle più alte condizioni di possibilità formali della stessa esperienza empirica), non ha modo di acquisire a priori conoscenze sintetiche.

«La proposizione: io penso, in quanto equivale a: “io esisto pensando”, non è una semplice funzione logica, bensì determina il soggetto (che quindi è allo stesso tempo oggetto) rispetto all'esistenza, e “non può aver luogo senza il senso interno”, la cui intuizione fornisce sempre l'oggetto non come cosa in se stessa, ma semplicemente come fenomeno. In tale proposizione, dunque, non vi è più soltanto la spontaneità del pensiero, “ma anche la ricettività dell'intuizione”, vale a dire il pensiero di me stesso applicato all'intuizione empirica del medesimo soggetto»⁴⁴.

Come si è già cercato di illustrare, il principio più alto della sintesi o dell'uso dell'intelletto è l'unità originaria dell'appercezione in quanto “sintetica”, unità trascendentale di una funzione spontanea che implica il riferimento alla forma sensibile che le mette a disposizione un molteplice e ne rende possibile l'esercizio⁴⁵; allo stesso modo anche la proposizione esprime il pensiero che deve poter accompagnare ogni altra rappresentazione che risulti dalla sintesi, e quindi il pensiero di un io identico che permane come sostrato (logico) delle rappresentazioni, ha in sé il riferimento al senso interno, ovvero al tempo come forma della sensibilità, e dunque «contiene in sé la proposizione: io esisto»⁴⁶. Kant dice persino che è “una proposizione empirica”, pur essendo una “rappresentazione puramente intellettuale”, poiché “esprime un'intuizione empirica indeterminata”. Quest'ultima non presenta propriamente un oggetto empirico⁴⁷, ma ciò che è dato alla sensibilità per la sintesi dell'oggetto, cioè dato non immediatamente alla capacità percettiva (non materia sensibile già appresa dalla sintesi della percezione), bensì alla facoltà di “sentire” il proprio stato (*Gefühlsvermögen*), qui nello specifico di avvertire originariamente la propria esistenza ancora indeterminata, dunque di ‘uscire’ già dalle condizioni logiche del proprio pensiero e, come soggetto, mettersi originariamente in rapporto all'esistenza sensibile – al reale della sensazione e del sentimento – anche quando si tratta della pura autocoscienza.

«L'io è in tutti i pensieri, ma con questa rappresentazione non è connessa la benché minima intuizione che lo distingue dagli altri oggetti dell'intuizione. Dunque, si può certamente percepire che questa rappresentazione si presenti sempre di nuovo in ogni pensiero, ma non che essa sia un'intuizione stabile e permanente [di un soggetto oggettivato], in cui i pensieri si succedono (in quanto mutevoli). [...] Può tuttavia sorgere l'illusione di una nuova conoscenza, scambiando il soggetto logico costante del pensiero con la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza. [...] Al di fuori di questo significato logico dell'io, noi non possiamo avere alcuna conoscenza del soggetto in se stesso che sta a fondamento – come sostrato – di questo io, come di tutti i pensieri»⁴⁸.

Con qualche forzatura lessicale, Kant – sempre nel contesto della critica a una dottrina della *metaphysica specialis*, la psicologia razionale – ribadisce qui il significato logico della rappresentazione ‘io penso’ e il suo carattere egologico: è un ‘io’ che pensa (non un esso o un

⁴⁴ B 429-30, virgolettati aggiunti.

⁴⁵ Cfr. B 133-34 Fn.

⁴⁶ B 422 n.

⁴⁷ V. B 422-23.

⁴⁸ A 350.

qualcosa) e in tal senso la ‘rappresentazione’ io è in tutti i pensieri (in quanto è loro condizione) e con essa, però, anche il sentimento della vita o dell’esistenza a cui è connessa. Tuttavia, restando fermi a questa rappresentazione del tutto indeterminata, non si hanno ancora “data” per l’esperienza e quindi per poter riconoscere in una percezione il soggetto (fenomenico) stabile e permanente, l’oggetto di una intuizione vera e propria (avere la rappresentazione cosciente e diretta di un oggetto). Si può avvertire anche nel puro pensiero l’esistenza di un io che pensa, ma l’unica sua determinazione è quella di essere una condizione necessaria dell’esperienza possibile, un principio logico-trascendentale associato (anche attraverso il sentimento, il sentire il proprio stato soggettivo) a un sostrato indeterminato, perché non determinabile nel puro pensiero. Ciò che nell’intuizione può essere determinato (specificato concettualmente), è soltanto il soggetto empirico che ha la facoltà di avvalersi di quel principio logico-trascendentale, fare esperienza e dire “io”. L’io può certamente divenire in senso proprio, attraverso la sintesi, un oggetto della rappresentazione di una coscienza, ma questo significa che hanno luogo «intuizioni di noi stessi come fenomeni»⁴⁹.

Sembra paradossale, riconosce Kant, ma la conoscenza di noi stessi come soggetti empirici non riguarda cosa siamo in noi stessi (nel senso del noumeno, di una conoscenza immediata, di una trasparenza assoluta del pensiero a se stesso in quanto pensiero di una sostanza), bensì la determinazione della nostra esistenza nel tempo secondo le condizioni della conoscenza di tutti gli oggetti dell’esperienza. Ho infatti «bisogno di intuizioni sensibili per poter dare un significato ai miei concetti dell’intelletto – come sostanza, causa, ecc. – in virtù dei quali soltanto posso avere una “conoscenza” di me»⁵⁰. L’autocoscienza trascendentale non è (auto)conoscenza di un soggetto concreto, non ha immediatamente un contenuto determinato, ma non rappresenta nemmeno un mero soggetto logico, che faccia completamente astrazione da ogni contenuto, bensì appunto un soggetto logico-trascendentale, cioè il più alto principio soggettivo formale della conoscenza fenomenica, anche di me stesso come soggetto empirico identico e permanente da un punto di vista sostanziale in senso critico, ovvero di come appaio a me stesso a seguito dell’apprensione e della sintesi di un molteplice dato alla mia recettività⁵¹. D’altra parte, come Kant annota nei *Lose Blätter* relativi allo scritto sui *Progressi della metafisica*, «se mi conoscessi come sono e non come appaio a me stesso, allora il mio mutare produrrebbe una contraddizione in me. Non sarei mai lo stesso essere umano. L’identità dell’io sarebbe tolta»⁵².

4. Postille conclusive. Io diviso? Andare al di là della forma del senso interno?

Kant mette bene in chiaro che questa sintesi della conoscenza di sé, in quanto empirica e dunque al di là della particolare natura logico-trascendentale dell’unità sintetica originaria dell’appercezione, non gode di uno statuto epistemico privilegiato, in particolare lo fa nella

⁴⁹ B 432.

⁵⁰ B 431, corsivo aggiunto.

⁵¹ Cfr. la seconda parte del § 24 della *Deduzione trascendentale*, B 152 sgg.

⁵² «Wenn ich mich erkannte wie ich bin nicht wie ich mir erscheine so würde meine Veränderung einen Widerspruch in mir machen. Ich würde niemals derselbe Mensch seyn. Die Identität des Ich wäre aufgehoben». Cfr. AA 20: 338.

prima edizione della *Critica* attraverso osservazioni che invitano alla prudenza nel considerare la costituzione ontologica del soggetto del pensiero. Non è infatti detto che un soggetto reale di pensieri debba essere necessariamente una sostanza unitaria, cioè questo non segue dal suo stesso concetto, per quanto il soggetto “logico” che si attribuisce le rappresentazioni debba essere un solo io, che persiste identico attraverso i mutamenti (nel tempo) degli stati di coscienza che chiama “miei”: «sebbene il tutto del pensiero possa essere diviso e distribuito tra molti soggetti, l’io soggettivo non potrebbe essere altrettanto diviso e distribuito, e questo è quanto presupponiamo in ogni pensiero»⁵³.

Quest’ultima affermazione, giunti a quel punto del testo della *Critica*, è ormai scontata; la proposizione concessiva che la precede risulta invece piuttosto sorprendente, se si perde di vista il carattere trascendentale delle argomentazioni kantiane. Come si è osservato, l’esistenza è sempre implicitamente necessaria alla rappresentazione ‘io penso’, ma l’essere del tutto vuota di contenuto empirico di quest’ultima non consente alcuna conoscenza del soggetto del pensiero e quindi nemmeno di affermare che la soggettività non può essere l’effetto delle interazioni di un insieme di sostanze nel senso metafisico o di una moltitudine di enti fenomenici (piuttosto che una *res cogitans*). L’unità del pensiero oltre che sintetica “potrebbe” essere collettiva. In questo non c’è contraddizione e, sul versante della conoscenza empirica, è per Kant evidente che non abbiamo a disposizione alcun mezzo per indagare la natura noumenica del pensiero: «se voglio osservare il semplice io nell’alternarsi di tutte le rappresentazioni, non ho altro *correlatum* per il paragone che opero se non di nuovo me stesso, con le condizioni universali della mia coscienza»⁵⁴. In breve, dall’identità numerica del sé o della propria coscienza (in tempi diversi) non si può dedurre l’identità noumenica del soggetto in quanto persona (atemporale).

Nella prima versione della critica al terzo paralogismo, Kant prima sottolinea che l’identità della persona va colta comunque nel tempo, tanto dalla prospettiva essenziale della mia stessa coscienza quanto da quella di un osservatore esterno, poiché l’uso oggettivamente valido del concetto di sostanza è soltanto quello empirico⁵⁵, e poi presenta il tema del soggetto logico e della “possibilità” che il suo sostrato sia in realtà diviso:

«l’identità della coscienza di me stesso in tempi diversi è solo una condizione formale dei miei pensieri e della loro connessione, ma non prova affatto l’identità numerica del mio soggetto, nel quale, indipendentemente dall’identità logica dell’io, può pure essere avvenuta una variazione tale da non permettere che si mantenga l’identità del medesimo soggetto, nonostante gli si attribuisca ancora l’io, che risulta omofono, che in ogni altro stato, perfino nella trasformazione del soggetto, potrebbe sempre mantenere il pensiero del soggetto precedente e trasmetterlo anche al soggetto seguente»⁵⁶.

⁵³ A 354.

⁵⁴ A 366.

⁵⁵ Anche per dare significato alla nozione di persona sembra per Kant sempre necessaria la mediazione dell’esperienza, cfr. queste righe della R 6319 (AA 18: 634): «Die Identität der Person betrifft das Intelligibele Subject bey aller Verschiedenheit des empirischen Bewusstseyns. Das letztere kan sehr verandert werden. Aber sofern es zusammenhangend bleibt, ist es die Erkenntnis seiner selbst als derselben Person und wird zur imputation erfordert».

⁵⁶ A 363.

Per illustrare questa ipotesi il filosofo propone in una nota a piè di pagina anche un'analogia con sfere elastiche che muovendosi in linea retta si trasmettono in successione il loro intero movimento, azione che sta per la trasmissione di «rappresentazioni insieme alla loro coscienza» da un sostrato all'altro, movimento attraverso molti che conserva tuttavia intatta l'identità dell'io che pensa⁵⁷. Qui possiamo tuttavia abbandonare il 'testo' dell'io penso e concludere rapidamente con due veloci promemoria che contrastano quanto esposto fin qui con i pensieri di due eminenti filosofi postkantiani. Il loro scopo è semplicemente quello di sottolineare come il nesso tra le nozioni kantiane di identità, tempo ed esperienza possibile, che si è cercato di indicare da più prospettive, abbia fondamentalmente a che fare con la natura essenziale e positivamente considerata del pensiero umano, il cui punto di vista – come si ricordava già nel primo paragrafo – viene assunto criticamente dalla filosofia kantiana.

Secondo Hegel «il tempo è il principio medesimo dell'io = io della pura autocoscienza [...] nella sua completa exteriorità ed astrazione» e, come «divenire intuito», è «unità negativa dell'esteriorità»⁵⁸. Egli stabilisce dunque una connessione tra tempo come unità esteriore e l'astratta identità "analitica" dell'io. Si è visto che secondo Kant il tempo non è affatto il principio dell'autocoscienza pura, non coincide con l'unità sintetica originaria dell'appercezione, bensì corrisponde, come forma autonoma del senso interno, all'intrinseca struttura relazionale di quel principio della spontaneità, inteso come principio dell'esperienza possibile e in tal modo risulta congiunto con l'identità "sintetica" del soggetto e dell'oggetto della sintesi. Con una battuta, l'identità hegeliana è assoluta e il tempo è soltanto una sua manifestazione esteriore, mentre l'identità kantiana è anzitutto relativa all'io umano pensante e all'esperienza fatta nelle forme della sensibilità, del tempo e dello spazio.

In *Essere e tempo* Heidegger considera il tempo non come qualcosa di esteriore, ma come ciò che appartiene profondamente all'uomo e dà senso al suo essere. Tuttavia viene invocata un'autenticità esistenziale che non è la spontaneità e libertà della coscienza che fa esperienza e costituisce la propria identità, bensì un corrispondere alla manifestazione dell'Essere. Sembra quindi che per Kant valga il contrario anche di quanto sostiene Heidegger a conclusione della sua classica lettura della *Critica*:

«Il tempo, nella sua essenziale unità con l'immaginazione trascendentale, viene ad assumere, nella *Critica della ragion pura*, la funzione metafisica centrale non perché funge da 'forma dell'intuizione' [...], ma perché la comprensione dell'essere, muovendo dal fondo della finitezza dell'esserci dell'uomo, deve progettarsi sul tempo»⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. A 363-63 n. e, per opposizione, la nozione di sostanza individuale di Leibniz: «ciascuna sostanza individuale, o essere completo è come un mondo a parte, indipendente da ogni altra cosa salvo Dio. Non v'è argomento altrettanto forte per dimostrare, non solo l'indistruttibilità della nostra anima, ma anche che essa conserva nella sua natura le tracce di tutti i suoi stati precedenti, con un ricordo virtuale che può sempre venir eccitato, poiché essa ha coscienza, o conosce in se stessa ciò che ognuno chiama 'io'». Cf. *Lettera ad Arnauld del luglio 1686*, in *Saggi filosofici cit.*, pp. 162-63. V. pure la *Monadologia*, ivi, pp. 369-84.

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1973, § 258.

⁵⁹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M.E. Reine, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 209. Cfr. il dibattito di Davos tra Heidegger e Cassirer riportato in appendice, ivi, pp. 219-36, che si potrebbe leggere sullo sfondo del confronto tra due diverse concezioni del rapporto tra soggetto e libertà, in tal

Tempo e immaginazione trascendentali sono sì necessariamente uniti, ma non per essenza, bensì – come si è cercato di avvalorare – nella necessità della relazione tra le condizioni (sensibili e intellettuali) della sintesi in funzione dell'esperienza possibile, e quindi il tempo è in realtà fondamentale proprio come forma dell'intuizione, necessaria a che il soggetto possa produrre la rappresentazione semplice e identica 'io penso' e acquisire la propria identità narrativa nel tempo dell'esperienza.

senso ricorderei almeno anche E. Cassirer, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Le Lettere, Firenze 1999.

*La filosofia italiana oggi (1988)*¹

Sergio Belardinelli

Alma Mater Studiorum – University of Bologna, Italy

Abstract

This essay focuses on the state of the Italian philosophy at the end of the '80s in the past century. Starting from the prominent role played by philosophers such as Benedetto Croce, Giovanni Gentile, and Antonio Gramsci, during and after the Italian fascist period, I examine the evolution of Marxism in Italy as a privileged reception area for most of the streams of European thought that fascism had kept outside national borders: existentialism, phenomenology, neopositivism, pragmatism. This is a sort of a continuation of the so called "prassismo", which is typical of Italian philosophy and, in its Gramscian variant, inexorably leads to what Del Noce defined as the «suicide of the revolution». Among the exceptions of this "prassismo", I will recall the experience of one scientific journal, that is, «La Nottola», founded by Sergio Belardinelli and Luigi Cimmino in 1982, published until 1988, largely ignored (could it be otherwise?) by philosophers of that period.

Keywords

Fascism; Philosophy; Marxism; Revolution; Prassismo.

Lucio Colletti ha scritto di recente, con evidente intento provocatorio, che «da oltre un secolo la filosofia italiana non è altro che una provincia del Reich filosofico tedesco»². La cosa naturalmente avrebbe anche potuto offendere l'orgoglio nazionale, ma in realtà nessuno si è sentito minimamente toccato. Vuoi perché l'affermazione viene ritenuta abbastanza ovvia e scontata, vuoi perché da un bel po' di tempo, almeno dai tempi di Giovanni Gentile, Benedetto Croce e Antonio Gramsci, salvo rare eccezioni, pochi avrebbero osato o oserebbero parlare ancora di filosofia italiana o di carattere italiano della filosofia. Oggi molto probabilmente nemmeno in Germania si crede che esista ancora un vero e proprio carattere tedesco della filosofia. Anche l'arena filosofica sta diventando insomma

¹ Nell'ottobre del 1988 venni invitato da Nikolaus Lobkowicz a tenere una conferenza sulla filosofia italiana presso l'Università Cattolica di Eichstaett. Luigi Cimmino ed io andammo insieme. Ci piaceva la birra tedesca. Inoltre a quei tempi ogni occasione era buona per fare pubblicità a «La Nottola», una rivista trimestrale di filosofia che avevamo fondato nel 1982. Siccome «La Nottola» ha rappresentato per Luigi e per me un'avventura culturale indimenticabile, ho pensato che il modo migliore di partecipare a questa sua *Festschrift* fosse proprio quello di riprendere alcuni stralci di quella conferenza, mai pubblicata prima d'ora. A parte i riferimenti a «La Nottola», mi pare che vengano evocati anche molti tratti di una stagione culturale attraverso la quale entrambi abbiamo avuto la fortuna di passare, senza rimanere invischiati in guerre ideologiche d'alcun tipo. Soprattutto per merito suo, della sua naturale estraneità a qualsiasi forma di pensiero militante.

² L. Colletti, *Il Reich filosofico*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Bari 1986, p. 39.

un'arena sempre più planetaria. Eppure sono dell'avviso che l'affermazione di Colletti meriti quanto meno qualche precisazione.

Senza voler in alcun modo sminuire l'influsso decisivo esercitato dalla filosofia tedesca sulla filosofia italiana del Novecento, la mia tesi è un po' la seguente. In primo luogo, esiste una specificità della filosofia italiana del primo Novecento, penso in particolare a Benedetto Croce e a Giovanni Gentile, che sarebbe riduttivo interpretare come una semplice «provincia del Reich filosofico tedesco»; in secondo luogo, mi pare che anche il modo in cui nel dopoguerra vengono recepiti in Italia pensatori come Nietzsche e Heidegger, Adorno e Habermas (la prima e la seconda generazione della "Scuola di Francoforte"), ermeneutica e "riabilitazione della filosofia pratica", risenta non poco della specificità che la filosofia italiana aveva assunto con Croce e Gentile prima della seconda guerra mondiale. Mi si consenta quindi di dire subito qualcosa su questi autori.

L'attualismo di Giovanni Gentile, con le sue pretese di rappresentare l'esito ultimo dell'intera storia del pensiero europeo, aveva determinato nell'Italia degli anni Venti e Trenta un clima piuttosto euforico: la filosofia italiana, grazie anche allo storicismo di Benedetto Croce, che pure seguiva un iter speculativo diverso e quasi opposto a quello di Gentile, sembrava aver raggiunto i vertici della filosofia mondiale e guardava, non direi tanto con indifferenza bensì con un senso di superiorità, a tutto ciò che avveniva al di fuori dei confini nazionali. Era un po' come se tutto il pensiero europeo del Sette-Ottocento, incluso l'idealismo tedesco, non fosse stato altro che uno sviluppo delle premesse poste in Italia da Giordano Bruno e Giovan Battista Vico, quindi una conferma di quello che Vincenzo Gioberti nell'Ottocento aveva proclamato come il «primato morale e civile degli italiani». Altro che «provincia del Reich filosofico tedesco»!

A questo proposito può essere curioso notare come l'idea di un "primato" della filosofia italiana fosse presente anche in un pensatore come Antonio Gramsci, che pure si poneva agli antipodi rispetto ai neo-idealisti e alla tradizione che essi ritenevano di aver "inverato". La sua idea di rivoluzione come "riforma intellettuale e morale" si sarebbe dovuto attuare in Europa, ma l'epicentro, il luogo dove il suo senso si sarebbe schiuso per la prima volta, sarebbe dovuto essere appunto l'Italia.

Caduto il fascismo, perduta la guerra, vengono meno bruscamente, però, anche certi trionfalismi autarchici in campo filosofico. Modernizzare, sprovvincializzare, aprire la cultura italiana ai grandi movimenti di pensiero europeo quali il neo-positivismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo, tenuti fino ad allora lontani dall'Italia dall'egemonia crociano-gentiliana, diventa l'imperativo categorico per molti filosofi e intellettuali italiani. Incomincia l'epoca delle traduzioni forsennate di testi stranieri e del ritorno sulla scena politico-culturale italiana del marxismo, a proposito del quale giova spendere qualche considerazione.

Qualcuno può pensare che l'oblio nel quale era caduto il marxismo in Italia negli anni Venti e Trenta fosse dovuto soprattutto alle imposizioni e magari alle persecuzioni del regime fascista, specialmente se si considera la vicenda di Antonio Gramsci, il quale, come è noto, dovette purtroppo scrivere in carcere i suoi *Quaderni*. In realtà le cose stavano diversamente. Il pensiero di Marx e quello di Antonio Labriola, pensatore marxista di un certo rilievo, furono oggetto di studi molto seri durante il regime fascista. Le *Glosse di Marx a Hegel* (1930) di Capograssi, la rassegna curata da De Negri sui *Recenti studi tedeschi sul*

marxismo (1930), il volume di Guido Calogero su *La critica dell'economia e il marxismo*, o il volume di Dal Pane su *Antonio Labriola. La vita e il pensiero* (1935) sono esempi eloquenti in tal senso. Per non parlare poi del confronto continuo con Marx da parte sia di Benedetto Croce che di Giovanni Gentile. Non si dimentichi che proprio quest'ultimo aveva iniziato il proprio iter speculativo con un volumetto intitolato *La filosofia di Marx*, pubblicato nel 1899 e lodato espressamente da Lenin come una delle opere più interessanti scritte su Marx da un non marxista. Bisogna dire piuttosto che la filosofia idealista sembrava aver davvero liquidato una volta per tutte la concezione marxista; tanto è vero che persino gli intellettuali che pure si dichiaravano socialisti rivoluzionari non si curavano minimamente di Marx. Valga per tutti l'esempio di Eugenio Colorni. Insomma, fatta eccezione per Gramsci, e tanto più eccezionale proprio perché solitario, il marxismo di quegli anni in Italia non ispirò alcuna opera filosofica rilevante³.

Caduto il fascismo, invece, il quadro mutò radicalmente. Grazie al partito comunista, considerato l'elemento più attivo della resistenza antifascista, il marxismo poté rientrare solennemente sulla scena italiana. Oltretutto esso sembrava soddisfare due esigenze fondamentali della filosofia italiana di allora: da un lato, in quanto movimento internazionale, il marxismo sembrava soddisfare il bisogno di sprovvincializzazione, dall'altro esso si presentava come un pensiero veramente alternativo sia all'attualismo di Gentile che allo storicismo di Croce. C'è da aggiungere poi, come è stato sottolineato da Giuseppe Bedeschi, che anche come strumento d'analisi, la dottrina marxista, ponendo l'accento sulle forze economico-sociali, sembrò a molti l'unica dottrina capace di spiegare le origini e il consolidarsi della dittatura fascista in maniera un po' più profonda di quanto facesse la concezione crociana, che vedeva invece nel fascismo una semplice malattia passeggera, manifestatasi in un corpo sostanzialmente sano. «Che cos'è nella storia una parentesi di vent'anni?». Ecco che cosa pensava Croce del fascismo.

Tanto fu il fascino esercitato dal marxismo nella cultura filosofica italiana (e non soltanto filosofica) dei primi anni del dopoguerra, che alcune delle maggiori correnti del pensiero europeo, rimaste lontane dall'Italia nel corso del ventennio fascista, trovarono larga diffusione nel nostro panorama filosofico proprio sotto forma di audaci combinazioni col pensiero marxista. Enzo Paci, tanto per fare qualche nome, tentò la combinazione del marxismo con l'esistenzialismo e la fenomenologia; Ludovico Geymonat mise insieme neopositivismo e dialettica marxista; Luigi Preti insisteva sui nessi tra un marxismo meno dottrinario, il neopositivismo e, soprattutto, il pragmatismo; la prima generazione della Scuola di Francoforte ci portò infine la combinazione di marxismo e psicanalisi.

Per dirla con le parole di Antonio Banfi, il fondatore della rivista «Studi Filosofici», vera palestra di tutti i suddetti esercizi combinatori, il marxismo per questi autori italiani non era «né filosofia né scienza», «né un'interpretazione del mondo che valga come norma dell'operare in esso, né una visione che sostenga e determini l'azione»⁴; era piuttosto «un sapere storico, che è sapere della critica immanente dell'umanità» e «principio della sua risoluzione al suo interno stesso». In tal senso il marxismo si configurava come «storicismo

³ G. Bedeschi, *Il Marxismo*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 175-272, pp. 177-178.

⁴ A. Banfi, *Verità ed umanità nella filosofia contemporanea*, in «Studi filosofici», 1947 (VII), pp. 1-79, p. 11.

concreto» e, come tale, si poneva come «atteggiamento radicalmente critico del pensiero»⁵. Sta di fatto però che questi pensatori, in alcuni casi senza volerlo, divennero parte integrante del progetto di conquista della cultura e della società italiana, avviato nel dopoguerra dal partito comunista italiano, sulla scia dell'insegnamento di Gramsci.

Pubblicati tra il 1948 e il 1951 i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, persino Croce, nonostante alcune persistenti avversioni, venne in qualche modo subito neutralizzato e quasi assorbito dal marxismo italiano. Gramscianamente anche nel caso di Croce si cominciò a distinguere «ciò che era vivo» da «ciò che era morto», incorporando così al marxismo tutti gli elementi vitali contenuti nel suo pensiero (si pensi all'opera di Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana 1940-1943*, uscita nel 1955). È appena il caso di ricordare che questo lavoro di appropriazione/superamento del "crocianesimo" aveva tra i suoi scopi specifici anche quello di togliere alla componente liberale della cultura italiana antifascista la sua maggiore guida ideologica, e di costringerla, alla lunga, a riconoscere nel marxismo la forza politico-culturale più moderna e più capace di fronteggiare le nuove sfide.

L'egemonia culturale esercitata in Italia dalla cultura marxista e la conseguente emarginazione o il ruolo subalterno della cultura cattolica e di quella liberale non si spiegherebbero, se non tenessimo presenti queste specifiche condizioni nelle quali da noi era venuto a trovarsi il marxismo nell'immediato dopoguerra.

Il discorso cambia però a partire dalla metà degli anni Settanta, gli anni del massimo successo elettorale del partito comunista italiano, ma anche gli anni in cui l'egemonia culturale comunista incomincia a scricchiolare. È del 1974, ad esempio, la famosa *Intervista politico-filosofica* di Lucio Colletti, con la quale possiamo dire che anche la corrente del marxismo scientifico prende congedo dall'ortodossia rivoluzionaria e abbraccia il primo famigerato riformismo⁶. In ogni caso per comprendere quel particolare momento della storia italiana, credo che siano decisive due figure: Renzo De Felice e Augusto Del Noce, storico il primo e filosofo il secondo. Se avessimo tempo, si potrebbe istituire qui un confronto tra questi autori e Ernst Nolte, ma la cosa ci porterebbe troppo lontano. In ogni caso le analogie in ordine all'interpretazione del cosiddetto "sistema liberale" sono sorprendenti.

In un libro uscito nel 1978, in pieno clima di "compromesso storico" tra il partito della democrazia cristiana e il partito comunista, con il titolo *Il suicidio della rivoluzione*, Del Noce vede proprio nel "compromesso storico" la vittoria di Gramsci nella società italiana, l'esito ultimo di una lunga marcia volta a sopprimere l'avversario non più con la persecuzione fisica, bensì con il "suicidio". Un suicidio che accomuna le forze cattoliche (come del resto Gramsci aveva auspicato espressamente), ma sorprendentemente anche quelle comuniste. "Compromesso storico", "solidarietà nazionale", "eurocomunismo" sono per Del Noce tanti modi per esprimere uno stesso concetto: il suicidio di una cultura politica.

L'Italia ridiventa da questo punto di vista un "modello" da studiare con attenzione per tutto l'Occidente, anche perché il momento in cui il partito comunista italiano, seguendo la strategia gramsciana, si avvicina al potere come nessun altro partito comunista

⁵ *Ivi*, p. 33.

⁶ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1974.

dell'Occidente e nell'unico modo possibile in Occidente, ossia facendosi semplicemente paladino dei valori della modernità secolarizzante e del più radicale individualismo, questo momento, dicevo, coincide, secondo Del Noce, con il momento in cui si rende manifesto il suicidio stesso della rivoluzione.

Marx è per Del Noce il filosofo che ha portato l'idea di rivoluzione alla sua coerenza più radicale; Gramsci, attraverso Giovanni Gentile, è invece il filosofo del suicidio della rivoluzione. Con un perfetto parallelismo tra il momento filosofico e il momento storico-politico, l'Italia è la prima terra in cui questo suicidio, che può rappresentare un suicidio mondiale, si rende manifesto.

Marx da una parte e Gentile-Gramsci dall'altra, dunque: ecco il «prologo in cielo» (l'espressione è di Nolte) che consente secondo Del Noce di comprendere a fondo i tratti essenziali della cultura e della cultura politica italiana di quegli anni, contrassegnata da una paradossale commistione di “negativismo e conservatorismo” (“Rivoluzionario e conservatore” era stato definito il PCI dal suo segretario Enrico Berlinguer). Politicamente il PCI è un partito statalista, ma culturalmente aspira a diventare una sorta di partito radicale di massa. Emergono insomma in modo inequivocabile gli esiti nichilistici della filosofia della prassi.

È in questo contesto che vengono recepite in Italia le correnti più vive della filosofia tedesca del secondo dopoguerra: Heidegger e Habermas, l'ermeneutica di Gadamer e la cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica”, tanto per fare qualche esempio. A contatto con il “prassismo” tipico della filosofia italiana, in alcuni casi, queste correnti di pensiero tendono invero ad accentuarne i tratti nichilistici, certe mitologie del tramonto, già ampiamente diffuse anche grazie alla prima generazione della “Scuola di Francoforte” - penso per esempio alla posizione di Gianni Vattimo e, sebbene in un senso abissalmente diverso, a quella di Emanuele Severino. Ma non posso dilungarmi su questo.

Da ultimo mi sia consentito di fare un po' di pubblicità a un gruppo di studiosi, del quale fanno parte anche il prof. Lobkowitz, il sottoscritto e il prof. Cimmino presente tra il pubblico, che dal 1982 si è riunito intorno alla rivista filosofica «La Nottola». Il nucleo dei collaboratori della rivista è costituito da persone, variamente orientate quanto a convinzioni filosofiche, ma tutti più o meno ancorati alla tradizione cristiana. In fondo non abbiamo altro programma che fare il più seriamente possibile il nostro mestiere. Non pretendiamo di essere originali, ma semplicemente vorremmo riflettere su ciò che è e su ciò che si fa, col massimo della libertà possibile, cercando di rimanere fedeli alle nostre convinzioni. In genere siamo tutti particolarmente attenti a quanto viene prodotto in filosofia al di fuori dei nostri confini nazionali, tuttavia ci sembra un poco esagerata l'accondiscendenza a certe mode filosofiche che riscontriamo oggi in Italia. Come diceva Giacomo Leopardi, la moda è sempre amica della morte. Anche per questo ultimamente la nostra rivista si è impegnata a far conoscere alcuni filosofi italiani di questo secolo, pressoché sconosciuti in Italia e all'estero, che però riteniamo particolarmente significativi. Abbiamo iniziato con Luigi Scaravelli, un filosofo che ha molto lavorato su Kant e sui problemi della scienza contemporanea, al quale abbiamo dedicato un fascicolo della rivista e un convegno. Tra i suoi molti scritti, in gran parte ancora inediti, mi limito a ricordare *La critica del capire* (1942) e *Kant e la fisica moderna* (1947). Ci siamo occupati poi di Giorgio Colli, famoso per

aver curato insieme a Mazzino Montinari l'edizione critica dell'*Opera omnia* di Nietzsche, ma poco conosciuto come pensatore in proprio. Si pensi soltanto alla sua *Filosofia dell'espressione* (1969). E abbiamo in programma di occuparci anche di altri. L'importante, almeno in questa fase, è che condividano un certo distacco rispetto a una tendenza assai diffusa nella filosofia italiana di tutto questo secolo, che francamente non ci piace: la tendenza ad essere filosofia ostentatamente militante.

Un po' provocatoriamente si direbbe che spesso i filosofi italiani amino più le stanze del "Principe" che le biblioteche. E forse non è un caso che la nostra filosofia sia tanto intrisa di "prassismo". Appena arrivato in Italia persino il neopositivismo è diventato una filosofia che avrebbe dovuto illuminare soprattutto l'azione. Lascio quindi immaginare che cosa succede oggi con la "*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*". La filosofia pratica in versione "dialogica", á la Habermas, sta diventando la vera "filosofia prima", tanto è vero che persino aristotelici convinti si sono ormai convertiti alla "razionalità pratica" come unica forma di razionalità possibile. E guarda caso, anche se pochi sembrano rendersene conto, una tale razionalità pratica in versione dialogica ha proprio in Italia i suoi precursori. Penso all'opera di Ugo Spirito e di Guido Calogero, scritta nel 1966 e intitolata appunto *Ideale del dialogo o ideale della scienza*, dove è possibile trovare gran parte di quanto si trova in Karl Otto Apel o in Jürgen Habermas.

Non intendo dire ovviamente che i filosofi non debbano occuparsi di filosofia pratica o di questioni pratiche importanti quali la politica, i mass media o l'economia, né intendo dire che chi lo fa persegue necessariamente fini non filosofici. Basterebbe infatti dare uno sguardo ai molti articoli di filosofia pratica pubblicati sulla rivista «La Nottola» per rendersi conto di quanto tutto ciò sia lontano dalle nostre intenzioni. Volevo soltanto auspicare, e questo vale forse non soltanto per l'Italia, che ci si ricordasse un po' più spesso della "praticità" della filosofia in quanto filosofia.

L'oggettività dell'arte nel pensiero di Martha Nussbaum. Una via di riconoscimento

Giulia Brunetti

University of Perugia, Italy

Abstract

The aim of this paper is to explore the topic of the objectivity of art in Martha Nussbaum's thought, following Luigi Cimmino's reflections on this matter. According to the North American philosopher's perspective, the objective datum of beauty turns out to be intertwined with its practical value, that is, with the capacity of the artwork to become a place of recognition of oneself and others. The reflection involves, on the one hand, the issue of personal and moral identity in the relationship with art, and on the other, the reflection on the relationship with otherness mediated by the artwork.

Keywords

Art; Objectivity; Recognition; Humanity.

1. Premessa

L'epistemologo italiano Luigi Cimmino osserva come le possibilità dell'errore o della mancanza di un'adeguata giustificazione interessino tanto le pratiche di un gioco per il quale vengano stabilite delle regole, quanto le scienze naturali e le scienze umane. La differenza fra le due casistiche risiede unicamente nel criterio che garantisce l'oggettività. Mentre nelle scienze naturali esiste uno stato di cose indipendente da ciò che pensano/conoscono i soggetti, nelle scienze sociali e nelle pratiche basate su regole, il criterio dell'oggettività consiste nella fedeltà a queste ultime (cioè nel fatto che si segua correttamente la regola).

Allora, però, incalza Cimmino, in cosa consiste l'oggettività del bello?

In questa sede, tenteremo di rispondere alla domanda declinandola all'interno del pensiero della filosofa nordamericana Martha Nussbaum, la cui posizione in merito è controversa.

Alla sollecitazione di Cimmino condensata nella domanda "che portata ontologica e gnoseologica possiede l'oggettività nell'arte?" si potrebbe infatti provare ad abbozzare una risposta richiamandosi alla puntualizzazione di Nussbaum, secondo la quale

«Vedere qualcosa in un testo letterario (o, se è per questo, in un dipinto) è diverso dal vedere forme nelle nuvole o nel fuoco. Lì il lettore è libero di vedere tutto ciò che la sua fantasia gli impone, e non ci sono limiti a ciò che può vedere. Nella lettura di un testo letterario, esiste uno standard di

correttezza stabilito dal senso della vita dell'autore, che si ritrova nell'opera. E il testo, affrontato come creazione di intenzioni umane, è una frazione o un elemento di un essere umano reale»¹.

Per quanto detto, occorre dunque chiarire il ruolo dell'artista nel veicolare determinati significati attraverso la propria opera e, con ciò stesso, i criteri che qualificano un'opera d'arte come tale. Definendo la propria prospettiva «aristotelico-jamesiana», Nussbaum fornisce delle indicazioni precise. Nelle pagine più programmatiche, nelle quali introduce il proprio progetto di una collaborazione fra filosofia morale e letteratura, la pensatrice spiega infatti i presupposti della propria proposta come segue:

«In primo luogo, non si tratta di un'estetizzazione della morale; per James, infatti, il compito dell'artista creativo è soprattutto morale, «l'espressione, la spremitura letterale del valore». In secondo luogo, chiamare condotta una creazione non indica in alcun modo il relativismo; perché l'idea di James di creazione (come l'idea di Aristotele di improvvisazione) è che è completamente impegnata nel reale. «L'arte si occupa di ciò che vediamo, . . . coglie il suo materiale . . . nel giardino della vita». Il contributo dell'artista è proprio quello di "spremere" il valore che si trova in questo materiale. Il realismo in questione è "interno" e umano; la sua materia prima è l'esperienza sociale umana, che è già interpretazione e misura. Ma è pur sempre realismo – ed è questo che rende la persona che svolge bene il compito dell'artista così importante per gli altri. Nella guerra contro l'ottusità morale, l'artista è il nostro compagno di lotta, spesso la nostra guida»².

2. *Status Quaestionis: Nulla aethetica sine ethica?*

Nel saggio *What Should We Expect from Reading?*, il filosofo americano Alexander Nehamas mette radicalmente in discussione la prospettiva nussbaumiana, dichiarando già nel sottotitolo la conclusione alla quale intende approdare attraverso la propria analisi, ossia che «Ci sono solo valori estetici».

Infatti, secondo il pensatore, senza le (spesso deliberate) distorsioni operate degli interpreti, l'arte non esisterebbe:

«Le opere letterarie morirebbero se non fossero costantemente reinterpretate dai critici e riappropriate da altri autori. La sua precondizione è l'ottusità ai desideri degli altri e la sua conseguenza è la loro deformazione. Ma l'ottusità e la deformazione sono essenziali alla sopravvivenza non soltanto dei saccheggiatori, ma anche del saccheggiato»³.

Inoltre, data la specificità del linguaggio di Henry James e, quindi, delle situazioni che egli descrive, non è chiaro come le lezioni apprese attraverso la lettura possano essere trasposte nella propria vita⁴. Anche Kukla critica la negligenza di Nussbaum nello spiegare in che modo il significato morale dei testi letterari trascenda le particolarità delle narrazioni.

¹ M.C. Nussbaum, *Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature*, in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 3-53, qui p. 9 (T.d.A.).

² Id., *"Finely Aware and Richly Responsible": Moral Attention and the Moral Task of Literature*, in «The Journal of Philosophy», 82, 10 (1985), pp. 516-529, qui p. 528; H. James, *The Art of the Novel*, Charles Scribner's Sons, New York 1907, p. 312 (T.d.A.).

³ *Ivi.*, p. 47.

⁴ Cfr. A. Nehamas, *What Should We Expect from Reading? (There Are Only Aesthetic Values)*, in «Salmagundi», 111 (1996), pp. 27-58, p. 36.

A tal fine, l'autrice si affida meramente alle relazioni di similarità, che tuttavia non argomenta⁵.

Nehamas indica nella parafrasi la modalità attraverso la quale isolare le parti della scena descritta per discernere quali siano esclusivamente riferibili alla stessa e quali no, così da poterle eventualmente traferire nella propria realtà, coltivando la medesima sensibilità dei personaggi e scongiurando, al contempo, la fusionalità con gli stessi. D'altra parte, il filosofo osserva come la pratica di riformulare il testo in un altro registro costituisca una risorsa della quale Nussbaum stessa si avvale diffusamente, contraddicendo la denuncia che ella compie della perdita di valore subita dall'opera nel commento⁶.

Tale incongruenza è rilevata anche da altri studiosi. Hilary Putnam evidenzia come la filosofia morale che la pensatrice associa a certi romanzi risieda in realtà nel commento che ella ne fornisce⁷. Una prospettiva analoga è sostenuta da Richard Wollheim, il quale riconosce che i filosofi morali, avendo spesso provato a distinguere nettamente ciò che è morale da ciò che non lo è, siano giunti alla deriva dell'idealizzazione dei fenomeni. L'impossibilità di una chiara individuazione del versante "patologico" della moralità, che pertanto non può essere separato in modo nitido da quello benigno, dimostra la complessità della deliberazione morale e rafforza la difesa nussbaumiana dell'importanza della letteratura *per* la filosofia. Allo stesso tempo, tuttavia, tale elemento dimostra anche come la letteratura *non possa identificarsi con* la filosofia morale e fa emergere, dunque, la necessità del commento⁸.

Inoltre, in polemica con Nussbaum, Koenis e de Roder suggeriscono che talvolta delle opere continuino ad essere importanti, come nel caso di *Native Son*, per comprendere l'esperienza di alcune persone (nella fattispecie, degli uomini e delle donne di colore negli Stati Uniti), ma non tanto come letteratura. Ciò, in quanto le nostre aspettative nei confronti della letteratura si modificano, così come i contesti sociali: «La questione non è se [queste narrazioni, *N.d.A.*] abbiano ragione o meno o, nei termini di Nussbaum, se ci incoraggino a fare "la scelta giusta". In contrasto con la visione dell'umanesimo liberale secondo cui la letteratura dà un senso a noi e alle nostre vite o addirittura ci guida, crediamo che si tratti piuttosto di noi che diamo un senso alla letteratura»⁹.

Gli autori ritengono che la filosofa snaturi la letteratura nel momento in cui riconosce tale statuto soltanto a quei lavori orientati alle urgenze sociali, associando così la stessa (a parere dei due studiosi, indebitamente) alla politica e falsando, dunque, anche quest'ultima. Quei

⁵ Cfr. R. Kukla, *Reading Literature after Hegel*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 12, 4 (1998), pp. 245-254, qui p. 250.

⁶ Cfr. A. Nehamas, *What Should We Expect from Reading?*, cit., p. 36.

⁷ Cfr. H. Putnam, *Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum*, in «New Literary History», 15, 1 (1983), pp. 193-200, qui p. 199.

⁸ Cfr. R. Wollheim, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and the Plausibility of Literature as Moral Philosophy*, in «New Literary History», 15, 1 (1983), pp. 185-191, qui p. 189.

⁹ S. Koenis – J. de Roder, *Educating for Democracy Empathy, Reading, and Making Better Citizens in Martha Nussbaum's Public Education Project*, in A. Swinnen – A. Kluvelde – R. van de Vall (eds.) *Engaged Humanities: Rethinking Art, Culture, and Public Life*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2022, pp. 325-356, qui p. 351 (T.d.A.).

prodotti creativi che non soddisfano il requisito, vengono liquidati dalla pensatrice come «un tipo estremo di formalismo estetico che è sterile e poco attraente»¹⁰.

Nehamas osserva che, in realtà, è proprio quando un testo è strumento di edificazione morale, che esso non è considerato letteratura. Infatti, la Bibbia è tutt'ora uno dei principali mezzi educativi in Occidente, ma fintanto che è tale, essa *non* si comporta come un'opera d'arte. Anzi, secondo il pensatore, leggere il libro sacro del Cristianesimo “come letteratura” tradirebbe il tentativo di mantenerlo separato dal vivere concreto.

Di contro, l'epica omerica ha detenuto *in passato* uno *status* paradigmatico ed è successivamente *divenuta* “*mera*” *letteratura*, proprio in quanto ha perduto il ruolo incarnato fino al IV secolo a.C., quando Alessandro poteva seriamente pensare di voler emulare Achille. Infatti, Platone ha tentato di appropiare Omero come mezzo educativo, ma vi ha riscontrato molto di immorale. Persino Esiodo, cronologicamente più vicino all'epica omerica, riteneva che i comportamenti che l'autore trovava accettabili nei suoi personaggi fossero ingiustificabili. In definitiva, secondo Nehamas, «Resta il fatto che lo statuto dell'epica è cambiato. Il suo ruolo nell'educazione morale, se c'è, è straordinariamente indiretto ed è il prodotto di considerevole reinterpretazione»¹¹.

3. L'orizzonte narrativo e lo sguardo sull'umano: l'arte come luogo di radicamento ed esplorazione etica

Il rilievo di Nehamas apre alla riflessione su un punto che Luigi Cimmino non manca di considerare, ossia l'incisività del tempo sull'oggettività dell'arte, che induce a chiedersi se essa necessiti di uno sviluppo storico. Per dare maggiore concretezza alla riflessione, gioverà intraprendere un esperimento mentale che sposti *Guernica* nel Rinascimento, accanto alla *Nascita di Venere* di Botticelli¹².

Ora, Nussbaum assegna alle opere letterarie e, in particolare, ai miti un ruolo centrale per la filosofia morale, al punto da essere strumenti che permettono di individuare caratteristiche costitutive dell'umano. La prima giustificazione del *capabilities approach* prodotta dalla pensatrice si fonda sull'individuazione delle caratteristiche costitutive che rendono tale l'essere umano, «bastata sulla comunanza di miti e storie *di molti tempi e luoghi*»¹³. In quest'ottica, «particolarmente preziosi sono i miti e le storie che collocano

¹⁰ M.C. Nussbaum, *Cultivating humanity: A classical defence of reform in liberal education*, Harvard University Press, Cambridge 1997, p. 89, cit. in S. Koenis – J de Roder, *Educating for Democracy Empathy, Reading, and Making Better Citizens in Martha Nussbaum's Public Education Project*, cit., p. 352 (T.d.A.).

¹¹ A. Nehamas, *What Should We Expect from Reding?*, cit., p. 32.

¹² Cfr. L. Cimmino, in corso di pubblicazione.

¹³ M.C. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglas – G.M. Mara – H.S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990, pp. 203-252, qui p. 217 (T.d.A.). Corsivo nostro.

l'essere umano in qualche modo nell'universo: tra le bestie, da un lato, e gli dèi, dall'altro»¹⁴, funzione con la quale tali fonti venivano spesso espressamente concepite¹⁵.

Omero, ad esempio, descrive i Ciclopi come creature antropomorfe le quali, nonostante le loro fattezze umane, sono nondimeno mostri disumani per il fatto di non attenersi alle convenzioni e di essere privi di senso di appartenenza e di sensibilità verso i bisogni degli altri¹⁶. Allo stesso modo, nell'*Ecuba*, l'omonima protagonista diviene una cagna dagli occhi di brace a seguito del suo arroccamento in una chiusura autosufficiente a causa del tradimento subito¹⁷.

Commentando la lettura dell'*Antigone* prodotta da Nussbaum, Daniele Guastini mette in evidenza come l'esegesi della studiosa insista sulla condanna dell'assolutizzazione, sia da parte di Creonte, sia di Antigone, della propria ragione e spiega:

«Ma è proprio questo che nella realtà dei casi pratici non può avvenire. Può avvenire nell'orizzonte sovraumano della necessità divina o in quello non umano delle cose fisiche, ma non può avvenire nell'orizzonte contingente della *praxis* umana. Universalizzare la propria condotta pratica, come fanno Creonte e Antigone, significa non elevarla, ma semplificarla al punto di perderne di vista il tratto più tipico. Essi, con la loro assoluta determinazione, si pongono al di fuori del consesso umano»¹⁸.

La ragione per cui Nussbaum si rivolge a questi materiali è, infatti, la seguente: «Queste storie invitano alla riflessione etica, connettendo la riflessione con le nostre relative questioni in merito all'appartenenza di specie e alla continuità personale. Esse ci chiedono di *valutare* il ruolo del promettere, della responsabilità verso gli altri, della fiducia e della socialità, nel senso che abbiamo della nostra identità»¹⁹. Kukla, come Nehamas, ritiene che l'atteggiamento di Nussbaum rispetto alla praticabilità della letteratura come "laboratorio etico" sia eccessivamente semplicistico. Obietta, infatti, la studiosa, prendendo a riferimento il mito Antigone:

«Se [Nussbaum, *N.d.A.*] decontestualizza il mito e lo legge, ad esempio, come se illuminasse il dilemma dato dal dover affrontare le rivendicazioni contrastanti dei legami familiari e degli impegni civili, allora ne trarrà intuizioni morali inappropriate, applicabili solo in una fase molto precedente della vita etica. [...] Nussbaum non ci offre alcun meccanismo per articolare la complessa relazione tra il mito e il nostro attuale momento etico»²⁰.

¹⁴ Id., *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in «Political Theory», 1992 (20,2), pp. 202-246, qui p. 215 (T.d.A.); Id., *Human Capabilities, Female Human Beings*, in Id. – J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 61-104, qui p. 73 (T.d.A.); Cfr. Id., *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, in J. E. J. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86-132, qui p. 95.

¹⁵ Id., *Human Capabilities, Female Human Beings*, cit., p. 72.

¹⁶ Cfr. Id., *Aristotelian Social Democracy*, cit., p. 218; Id., *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, cit., p. 97.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ D. Guastini, *L'Antigone di Martha Nussbaum: la tragedia della phronesis*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 261-277, qui p. 264.

¹⁹ M.C. Nussbaum, *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, p. 98.

²⁰ R. Kukla, *Reading Literature after Hegel*, cit., p. 252.

Nondimeno, Nussbaum ritiene che esistano delle esperienze umane fondanti, le stesse che fanno sì che:

«Quando leggiamo l'*Antigone* di Sofocle, vediamo molte cose che ci sembrano strane; e non abbiamo letto bene l'opera se non ci accorgiamo di quanto le sue concezioni della morte, della femminilità e così via differiscano dalle nostre. Ma è ancora possibile per noi essere commossi dal dramma, avere a cuore i suoi personaggi, considerare i loro dibattiti come riflessioni sulla virtù che parlano alla nostra esperienza, e le loro scelte come scelte in sfere di comportamento in cui anche noi dobbiamo scegliere»²¹.

Ora, prendendo le mosse dall'ostracizzazione di Omero e dei poeti tragici dallo Stato ideale di Platone, Nehamas considera come sia i primi, sia quest'ultimo siano divenuti paradigmi di eccellenza, rispettivamente artistica e culturale, perdendo tuttavia, al contempo, i propri immediati ruoli morali e ideologici. Il pensatore commenta tale esito osservando: «Le argomentazioni di Platone contro di loro sono divenute quasi incomprensibili [...] Ma la ragione per cui le sue argomentazioni non sembrano cogliere il segno è che noi non reagiamo più a questi autori come, per suo orrore, Platone pensava che facessero i suoi contemporanei»²². Ciò, in quanto le loro opere sono divenute “mera letteratura”, sebbene Nehamas riconosca che questa non sia un'impresa da poco.

Nussbaum ritiene che, nel valutare la capacità della narrazione di far presa sull'essere umano nella sua interezza, sollecitando tanto l'intelletto, quanto le emozioni, il *focus* vada spostato, piuttosto, sulla forma nella quale viene trasmesso il contenuto e sulla concretezza della situazione dispiegata in quest'ultimo.

Osserva l'autrice:

«Si potrà dire che alla fine del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica* compaiono miti. (Ci sono anche le famose allegorie del sole, della linea, della caverna nel sesto e nel settimo libro della *Repubblica*.) [...] L'uso del mito e delle immagini in questi dialoghi del periodo primo/intermedio è molto differente dalla loro utilizzazione emotivamente toccante e filosoficamente centrale caratteristica del *Fedro*. Questi miti, a differenza del mito del *Fedro*, non sono centrali all'argomentazione filosofica; vengono dopo di essa e la rinforzano. E non vengono raccontati in un linguaggio emozionante. Infatti, se confrontiamo questi miti non con i trattati privi di miti, ma con i miti e le immagini delle tragedie, ci accorgiamo che Platone ricostruisce il mito nello stesso modo in cui ricostruisce l'azione. Lo utilizza non per farlo valere nei suoi diritti, ma per dimostrare verità filosofiche che ha già discusso; e lo usa per smorzare le passioni “folli” piuttosto che per farle nascere. Sarebbe una reazione al quanto bizzarra e inopportuna se fossimo mossi all'amore, alla pena, al rimorso o anche alla paura da uno solo di questi miti. Per Er non proviamo le stesse emozioni che proviamo per Antigone, egli è infatti marginale, mentre centrali sono le verità etiche della sua storia. Il suo racconto non ci fa innamorare di individui particolari, né commuove la nostra anima irrazionale»²³.

²¹ M.C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, Wider Working Papers, Helsinki 1987, p. 25 (T.d.A.).

²² A. Nehamas, *What Should We Expect from Reading?*, cit., p. 33.

²³ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2004, p. 271.

4. La questione della forma

Contro l'accusa di aver operato un appiattimento della filosofia morale sulla letteratura, occorre precisare che Nussbaum afferma che «porre l'accento sull'immaginazione letteraria non significa abolire la teoria morale e politica o sostituire le emozioni a ragioni fondate», in quanto «le emozioni del lettore sono implicitamente valutative e si fondano perciò su una teoria del bene»²⁴. Tuttavia, le vicende della tragedia risulterebbero impoverite nel loro valore, anche pratico (e, quindi, secondo Nussbaum, con ciò stesso estetico), qualora fossero estrapolate dalla dimensione che è loro propria. Il pregio del dramma antico risiede, infatti, nel suo esplorare dinamiche e personaggi concreti e complessi, che non potrebbero in alcun modo venir efficacemente resi attraverso un linguaggio differente.

Questo passaggio permette di considerare in che modo la forma e il contenuto risultino intrecciati a doppio filo.

Secondo Nussbaum, la letteratura «*parla di noi*, delle nostre vite e scelte ed emozioni, della nostra esistenza sociale e della totalità delle nostre connessioni»²⁵ e il fatto che essa sia legata alla vita mediante fili di plausibilità la rende coinvolgente sul piano emotivo²⁶. Un fruitore attento e adeguatamente educato al genere, risponderà al dramma provando «una gamma di emozioni legate alla presenza del pietoso e del terribile nella trama»²⁷. Emozione e cognizione si compenetrano, in quanto le emozioni sono giudizi eudaimonistici, che attestano l'importanza di qualcosa di esterno per la propria prosperità, ma «tutte queste reazioni emotive [...] sono iscritte nell'opera stessa, nella sua struttura letteraria. Così il concludere che un'opera ha un ricco contenuto emotivo non significa affatto sottovalutarne la forma letteraria; anzi, senza far riferimento a questo contenuto, non possiamo adeguatamente descrivere la struttura di un'opera tragica»²⁸. La prospettiva dell'autore implicito opera, quindi, a diversi livelli di specificità e generalità, attraverso i quali le universali possibilità umane rappresentate vengono poste in relazione con le possibilità della vita del lettore o dello spettatore che, sulla base di esse, proverà emozioni diverse²⁹.

L'autrice concorda, infatti, con Proust sul fatto che le emozioni abbiano «una complessa struttura cognitiva che è in parte in forma narrativa, poiché implica la storia del nostro rapporto con gli oggetti amati nel corso del tempo»³⁰. Tale aspetto permette di connettere il tema dell'oggettività dell'opera d'arte narrativa al ruolo di quest'ultima nella dinamica identità-relazione, un'altra questione sulla quale Cimmino ha fornito degli interessanti

²⁴ Id., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995; trad. it. G. Bettina, *Giustizia poetica: immaginazione letteraria e vita civile*, E. Greblo (a cura di), Mimesis, Milano – Udine 2012, p. 47.

²⁵ Id., *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, in *Love's Knowledge*, cit., pp. 168-194, qui p. 171.

²⁶ Cfr. Id., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; trad. it. R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 301.

²⁷ *Ivi*, p. 298.

²⁸ *Ivi*, pp. 297-298.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 296.

³⁰ *Ivi*, p. 18.

spunti di riflessione³¹. A tal proposito, lo studioso italiano ricorda come nel periodo omerico si indicasse con il termine *θυμός* tanto il vapore condensato del respiro quando fa freddo, quanto l'“anima emozionale”. Cimmino suggerisce di approcciarsi all'io adottando l'atteggiamento che gli antenati occidentali avevano nei confronti dell'anima, che non era identificabile dall'intelletto, ma rimaneva avvolta da un'atmosfera vaga e sacrale, alla quale rivolgersi con l'animo turbato e commosso con cui Vico affermava che gli uomini avvertissero nel periodo poetico dell'“età degli eroi” o “della fantasia”³².

Ora, commentando la relazione nella quale Nussbaum concepisce forma e contenuto, Fabrizia Abbate chiarisce: «Le emozioni giocano un ruolo cognitivo importante, e la pura attività intellettuale può risultare impreparata ad afferrarle e a comunicarle»; coerentemente, «la letteratura ci mostra personaggi che agiscono nella contingenza, universi interiori alle prese con gli eventi imprevisi e con le condizioni che accolgono le loro aspirazioni e i loro ideali, e ci avvince impegnandoci a valutare questi significati: la ricchezza umana informa il *contenuto* dell'opera letteraria, ma anche la *forma* stessa che veicola ai lettori le emozioni e le esperienze di cui è fatto il tessuto narrativo»³³.

Vedere l'opera come luogo di investigazione di possibilità umane e quindi anche quale «“strumento ottico” mediante il quale il lettore può mettere a fuoco certe realtà personali»³⁴ e ottenere informazioni circa le proprie «emozioni-storie»³⁵, non determina una strumentalizzazione della stessa, in quanto, afferma Nussbaum «ogni opera abbastanza ricca nella struttura e nel contenuto da provocare delle profonde reazioni emotive susciterà anche ammirazione e stupore per la sua complessità formale»³⁶.

Tali elementi «assumono l'opera [...] a proprio oggetto intenzionale, considerandolo di valore intrinseco. Anzi, è proprio perché le opere d'arte possono suscitare queste emozioni non-eudaimonistiche che esse sono anche utili *media* della scoperta di sé: rendono meraviglioso e gioioso un processo che altrimenti sarebbe penoso»³⁷.

Al contempo, lo stupore scongiura che la natura della fruizione sia strumentale o esclusivamente eudaimonistica, per quanto il funzionamento di determinati generi non prescindano dai «modi in cui essi si pongono in rapporto con l'interesse del pubblico per i volti dell'umano possibilità»³⁸.

Per quanto detto, inoltre, «la forma [...] non implica un'unica “appropriata” esperienza – offre piuttosto una gamma di esperienze possibili»³⁹. La filosofa ricorda infatti che «la

³¹ Cfr. L. Cimmino, *Il mondo dipinto: considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta Philosophica», 2012 (II, 21), pp. 239-258.

³² Cfr. Id., *Tempo ed esperienza: intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2019, cap. IV; Id., *Narciso in frantumi: l'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023, cap. IV.

³³ F. Abbate, *Ed-Umanizzare Le Tecno-Società: perché la formazione resti capacità di immaginare*, in «Formazione&Insegnamento», 2022 (XX, 1), pp. 169-178, qui p.175

³⁴ M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 299; M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto: il tempo ritrovato*, trad. it G. Caproni, Einaudi, Torino 1978, p. 375, cit. in M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 299.

³⁵ *Ivi*, p. 290.

³⁶ *Ivi*, p. 304.

³⁷ *Ivi*, p. 338.

³⁸ *Ivi*, p. 304.

³⁹ *Ivi*, p. 298.

tragedia mostra la sua forza anche mettendoci in guardia nei confronti del pericolo presente in ogni ricerca dell'idea universale: essa ci presenta continuamente l'irriducibile ricchezza del valore umano, la complessità e l'indeterminazione delle situazioni pratiche della vita»⁴⁰, fornendoci, coerentemente, «non un principio, bensì una direzione di pensiero e di immaginazione»⁴¹.

5. Un luogo narrativo di coltivazione dell'umano

Nussbaum osserva che tra la dimensione particolare e quella generale non vi sia una tensione, bensì un dialogo, se si considera che le opere letterarie

«Parlano al lettore come essere umano, non semplicemente come membro di una cultura locale; e le opere letterarie spesso attraversano i confini culturali molto più facilmente delle opere religiose e filosofiche. E poiché parlano all'umanità dei loro lettori, li immergono nei movimenti caratteristici del tempo umano e nelle avventure della finitudine umana – in una forma di vita in cui è naturale amare persone particolari e preoccuparsi per gli eventi concreti che accadono loro. Coltivano tipi di prospettiva e di interesse che abitano genericamente la forma della vita umana e che sarebbero irraggiungibili per le bestie, prive di interesse per gli dei. In questo modo vediamo [...] che la democrazia sociale e l'arte del romanzo sono alleate. Il loro centro è l'essere umano, visto come bisognoso e pieno di risorse»⁴².

Nussbaum ritiene che la ragione per la quale il proprio umanesimo, con la sua celebrazione della comune umanità, non sia stimato sia dovuta al fatto che spesso si trova noioso ciò che non si è stati educati ad apprezzare⁴³. A coloro che credono che l'amore per l'universale non possa che costituire l'oggetto di un'arte anemica, Nussbaum risponde definendo la poesia strettamente patriottica «poco più che kitsch, idolatria»⁴⁴ e chiedendo, retoricamente: «Quale dramma tragico può esserci se si esalta il proprio popolo al di sopra di altri, rifiutando la pretesa morale di un'umanità comune, con i suoi bisogni comuni, i suoi fallimenti, le sue paure e i suoi rifiuti? Quale poesia lirica di spessore?»⁴⁵.

D'altra parte, esseri umani di provenienza diversa possano agevolmente raccontarsi reciprocamente storie del proprio patrimonio immaginario culturale facendosi intendere e, a loro volta, comprendendo quelle altrui, senza particolari difficoltà traduttive⁴⁶. Essendo queste narrazioni degli esempi di auto-interpretazione e auto-valutazione di uomini e donne all'interno della storia, esse permettono di riconoscere l'altro come umano attraverso le differenze di epoca e di appartenenza geografico-culturale⁴⁷.

⁴⁰ Id., *La fragilità del bene*, cit., p. 274.

⁴¹ Id., *Endnote a "Finely Aware and Richly Responsible": Literature and the Moral Imagination*, in Id., *Love's Knowledge*, cit., pp. 148-167, qui p. 167 (T.d.A.).

⁴² Id., *Transcending Humanity*, in *Love's Knowledge*, cit., pp. 265-391, qui p. 391 (T.d.A.).

⁴³ Cfr. Id., *Reply*, in Id., *For Love of Country?*, J. Cohen (ed.), Beacon Press, Boston 2002, pp. 131-151, qui p. 139 (T.d.A.).

⁴⁴ *Ivi*, p. 140.

⁴⁵ *Ivi*, p. 141.

⁴⁶ Cfr. Id., *Human Capabilities, Female Humane Beings*, cit., p. 74.

⁴⁷ Cfr. Id., *Human Functioning and Social Justice*, cit., p. 215.

Nussbaum riconosce che non tutte le forme di vita del passato siano oggi comprensibili ad un livello che non sia soltanto quello della conoscenza data dallo studio delle stesse. Nel caso dell'amor cortese, ad esempio, è possibile capire determinati principi ad esso centrali, quali la devozione o il sacrificio, tutt'ora concepibili e, tuttavia, l'immedesimazione vera e propria in quel particolare tipo di sentire rimane preclusa. Allo stesso modo, data la variazione sociale delle emozioni, alcuni concetti nelle quali esse vengono declinate presso culture distanti dalla propria restano inaccessibili. Tuttavia, afferma Nussbaum, una volta compresa la logica alla loro base, se «ragioni di abitudine, e la nostra storia estremamente individuale, ci impediranno [...] di far nostro un insieme estraneo di concetti di emozione, [...] essi non ci parranno più alieni, o remoti *al di là della nostra immaginazione*»⁴⁸.

Quest'ultima costituisce una facoltà fondamentale ai fini dello sviluppo dell'empatia, coltivabile proprio attraverso la frequentazione delle opere letterarie, in particolare del romanzo. Infatti, se opere d'arte narrativa costituiscono i migliori canali attraverso i quali pervenire all'auto-comprensione, esse «sono importanti anche per come operano nella vita emotiva»⁴⁹.

Geoffrey Harpham osserva che se la letteratura è utile alla coltivazione di emozioni, a loro volta utili alla formazione della comunità umana, la posizione di Nussbaum rivela, con ciò stesso, un'impronta utilitarista, la stessa che connota l'orientamento di Gradgrind di *Hard Times*, che l'autrice critica in modo fermo⁵⁰.

In realtà, a parer nostro, la questione è molto più complessa di come lo studioso la prospetta. Innanzitutto, riteniamo che sia più appropriato parlare di "importanza", anziché di "utilità": un termine che chiarisce la profondità del potenziale insito nell'arte narrativa e che si colloca oltre la mera dimensione "strumentale".

Inoltre, ammesso e non concesso che quest'ultima sia presente, essa non s'identifica con la ragione principale con cui ci si approccia a tali opere, che vengono piuttosto ricercate per goderne. Ciò, d'altra parte, è proprio materiale dell'interrogativo formulato da Duncan, Bess-Montgomery e Osinubi, i quali si chiedono se implicazioni socio-politiche serie possano realmente scaturire da quelli che lo scienziato cognitivo Steven Pinker, criticando la prospettiva di Nussbaum, definisce come nient'altro che «piccole scosse di piacere»⁵¹ indotte dalla lettura nei circuiti cerebrali⁵².

Stando alla prospettiva della filosofa, quando il lettore del romanzo si trova di fronte narrazioni che prospettano realtà anche molto diverse dalla propria, attraverso la «fantasia» o «immaginazione metaforica»⁵³, egli «da un lato, viene indotto a tener conto delle caratteristiche specifiche della situazione e della storia e a considerarle rilevanti ai fini delle scelte sociali, ma, dall'altro, viene continuamente sollecitato a riconoscere che esseri umani situati in sfere diverse hanno passioni, speranze e timori comuni: la necessità di affrontare

⁴⁸ Id., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 214 (corsivo nostro).

⁴⁹ *Ivi*, p. 291.

⁵⁰ Cfr. G. G. Harpham, *The Hunger of Martha Nussbaum*, in «Representation», 2002 (77,1), pp. 52-81, p. 68.

⁵¹ S. Pinker, *How the Mind Works*, W. W. Norton, New York 1997, p. 527 (T.d.A.).

⁵² Cfr. Ch. Duncan – G. Bess-Montgomery – V. Osinubi, *Why Martha Nussbaum Is Right: The Empirical Case for the Value of Reading and Teaching Fiction*, in *Interdisciplinary Literary Studies*, 2017 (19,2), pp. 242-259, qui p. 243.

⁵³ M.C. Nussbaum., *Giustizia poetica*, cit., p. 75.

la morte, il desiderio di apprendere, i legami profondi con la famiglia»⁵⁴. In questo modo, i confini spazio-temporali vengono attraversati.

Afferma, infatti, Nussbaum:

«Sia la biologia che le normali circostanze [...] rendono estremamente improbabile che i repertori immaginari di due società siano del tutto opachi l'uno rispetto all'altro. Non è sorprendente che la comunicazione tra culture spesso faccia leva su esperienze generali che derivano da questa situazione comune. Così le opere di Sofocle e Euripide, che si basano su miti di perdita e di conflitto familiare facilmente riconoscibili da altre culture, attraversano con straordinaria potenza i confini culturali. *L'Iliade* di Omero è stata usata con successo nel trattamento di veterani della guerra del Vietnam che soffrivano di trauma da combattimento – perché le sue storie di violenza e paura sono riconoscibili al di là delle differenze culturali. Così anche il *Mahabharata*, che ha attratto un grande pubblico quando è stato rappresentato a New York da un cast internazionale, in una produzione di Peter Brooks tesa a enfatizzare l'umana universalità dell'opera. Jean Briggs ha scoperto che l'opera italiana forniva un utile terreno comune tra i concetti di emozione occidentale e quelli degli uktu. Dato che gli uktu in generale e Inuttiaq in particolare, erano grandi amanti di Verdi e Puccini, brani delle opere potevano essere usati per discutere di particolari emozioni. La preferita di Inuttiaq era *Il Trovatore*, che egli definiva «la musica che fa venir voglia di piangere». Il mondo del pubblico teatrale di New York è, come è ovvio, enormemente lontano da quello dell'antica epica indiana, come quello della mitica Spagna italianizzata da Verdi dalla semplice vita dei cacciatori utku. Ma, su un altro piano, il dolore per la perdita della madre e pensieri di vendetta contro quelli che le hanno fatto del male non sono, in fondo, estranei a nessuna società»⁵⁵.

6. Interpretazioni e re-interpretazioni: quale ruolo per lo statuto dell'arte?

Nella monografia dedicata alla rabbia del 2016, l'autrice osserva: «La storia di Medea è un mito, però resiste nei secoli, grazie al ritratto indelebile della devastazione della furia coniugale»⁵⁶. La filosofa conferma l'attualità degli aspetti che essa indaga segnalando il trionfo conosciuto dal riadattamento lirico e provocatorio della vicenda di Medea ad opera dell'ispano-americano Luis Alfaro. *Mojada*, questo il titolo del lavoro, ha ottenuto il riconoscimento di migliore opera inedita, grazie all'esame della tragedia che si cela dietro al fenomeno dell'immigrazione in America, facendo leva sulla commistione fra la variante del mito proposta da Euripide ed elementi del folklore messicano. Tale combinazione permette di esplorare il complesso panorama contemporaneo per mezzo di una riformulazione della narrativa euripidea.

Riferendosi a un momento di *The Golden Bowl*, Nussbaum asserisce che «il solo modo per parafrasare questo passaggio senza che perda di valore sarebbe scrivere un'altra opera d'arte»⁵⁷.

Osserva, tuttavia, Nehamas:

⁵⁴ Ivi, p. 85

⁵⁵ Id., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 213; J.L. Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970, p. 154, cit. in M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 213. "Inuttiaq" è lo pseudonimo con il quale Briggs indica nel suo libro il capo della famiglia che aveva accettato di ospitarla, appartenente al gruppo degli Utkuhikhalingmiut, abitanti di un'area della tundra artica dei territori canadesi del nord-ovest, di cui Inuttiaq era il leader religioso.

⁵⁶ Id. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, Oxford – New York 2016; trad. it. R. Falcioni, *Rabbia e perdono*, il Mulino, Bologna 2017, p. 186.

⁵⁷ Id., *"Finely Aware and Richly Responsible"*, cit., p. 155.

«Dato che il significato e il valore del testo di James risiede semplicemente nelle parole di cui tale testo consiste, cosa creeremmo se producessimo un'opera con lo stesso significato e valore? Se la nostra opera avesse lo stesso significato, consisterebbe anche delle stesse parole. Ma allora non avrebbe uguale valore; al contrario, sarebbe un'imitazione, un duplicato di nessun valore e non sarebbe nemmeno una parafrasi. E se la nostra opera avesse tanto valore quanto quella di James, dovrebbe essere un'originale: dovrebbe dunque avere un significato di per se stessa, costitutivamente distinto da ciò che ritenevamo che James stesse dicendo e, di nuovo, non sarebbe una parafrasi. Potremmo evitare questo dilemma solo se una profonda e chiara distinzione fra la forma e il contenuto permettesse che la "stessa" situazione possa essere descritta in termini radicalmente "differenti" e se il valore letterario risiedesse nell'ultimo. Ma una tale ulteriore versione della teoria mimetica menzionata è profondamente implausibile»⁵⁸.

Nel tentativo di sostanziare la propria argomentazione, piuttosto astratta, il filosofo si richiama all'interpretazione offerta da Richard Rorty di *Fuoco Pallido* di Vladimir Nabokov.

Fuoco pallido è un poema di 999 versi scritto da Shade, docente dell'università di Wordsmith in New Wye, Appalachia. Quando questi viene ucciso in circostanze misteriose, l'eccentrico Kinbote, affascinato da lui, erentra in possesso del manoscritto, di cui cura la prefazione e il commento. Quest'ultimo era solito raccontare ossessivamente all'amico, intento a lavorare alla propria opera, di Zambla, una terra nordica lontana, di cui era originario e della quale insinuava velatamente di essere il re detronizzato, volendo indurre Shade a raccontare tale vicenda nel suo poema. Tuttavia, Kinbote scopre con delusione che l'opera parla in realtà del suicidio della figlia dell'autore, nonché della vita e delle concezioni sulla morte e sull'arte di quest'ultimo. Nonostante ciò, il folle personaggio afferma di aver colto, ad una seconda lettura, nei dettagli apparentemente più insignificanti del poema, delle tracce dell'ispirazione che egli aveva occasionato in Shade. Anziché restituire l'opera come il lamento dell'autore per la morte della figlia, il bizzarro commentatore la propone quale storia criptata del sovrano di Zambla, dichiarando di voler riordinare tutti i debiti subliminali nei propri confronti. Dal suo commento, emerge dunque un'altra narrazione. Kinbote mostra poco riguardo per il testo, nonché la propria insensibilità verso il dolore dell'amico. Tuttavia, egli si rivela uno scrittore migliore di Shade e, d'altra parte, se fosse stato sensibile alla sofferenza di quest'ultimo, non avrebbe creato nulla del livello del pregevole commento che ha invece prodotto.

Nehamas si muove nel solco della concezione del fenomeno dell'interpretazione così com'è stata sviluppata da Nietzsche nella fase più matura, nella quale, secondo l'interprete americano, il filosofo tedesco giunge a negare che il mondo abbia una propria struttura: questo aspetto permette alle nuove interpretazioni di introdurre modi autenticamente originali di vederlo e di vivere⁵⁹. Accettando questa visione, Nehamas ritiene che, contrariamente a quanto Nussbaum afferma, l'unico vincolo alla realtà che l'arte è tenuta a rispettare sia, in una certa misura, quello della realtà del proprio tempo. Essa deve infatti aderire a quest'ultima quel tanto che basta per poter essere riconosciuta all'interno della classe vigente delle opere d'arte ma, al contempo, distaccarsi dalle convenzioni di quel

⁵⁸ A. Nehamas, *What Should We Expect from Reading?*, cit., pp. 38-39.

⁵⁹ Cfr. *Ivi.*, p. 29.

determinato periodo storico e richiedere ulteriore interpretazione. Questo è ciò che Nehamas intende, in polemica con Nussbaum, per “valore estetico”⁶⁰.

Per la filosofa quest’ultimo va invece ricondotto alla capacità dell’opera di restituire un comune senso dell’umano, nonostante essa sia stata realizzata in un contesto storico-culturale con delle caratteristiche ben precise, nonché all’ascendente che la stessa è in grado di esercitare sul fruitore, attraendone l’immaginazione attraverso i secoli.

Ciò vale in particolare per la tragedia, rispetto alla quale, rileva bene Arsena:

«La filosofa statunitense Martha Nussbaum, nel suo lavoro di fine esegesi e di ermeneutica della poesia tragica greca, interpretata e letta alla stregua di fondamenta delle impalcature e delle costruzioni pratiche, etiche e morali occidentali, scrive come la tragedia mostri qualcosa di molesto, inteso proprio come rumore di fondo, interferenza e ronzio che si muove attorno all’individuo e che finirà col non abbandonarlo più (e difatti non lo abbandonerà più per i successivi duemila anni)»⁶¹.

Per tale ragione, Nussbaum ritiene proficuo caldeggiare lo studio dei drammi antichi, data anche la consapevolezza stessa degli studenti che «*la tragedia non [sia] solo un mito, ma il loro stesso futuro*»⁶².

La dinamica che guida l’approccio ai capolavori del passato è la stessa che, auspicabilmente, connota il rapporto con l’alterità, ossia quella del riconoscimento della comune matrice umana, da un lato, ma anche dell’apertura alle differenze, dall’altro.

«Dante era un poeta del suo tempo, e non possiamo leggerlo bene senza imparare molto del suo tempo. Ma se fosse stato solo un poeta del suo tempo, Pinsky non avrebbe prodotto il suo magnifico poema traducendolo, né nessuno di noi si sarebbe preoccupato di leggere le sue opere. In questi impegni generosi con un estraneo, mettiamo in atto un dovere dell’immaginazione morale che troppo spesso evitiamo nella vita reale. Non incontriamo mai un "essere umano" astratto. Ma incontriamo ciò che ci accomuna nel concreto, così come il concreto in ciò che ci accomuna»⁶³.

Questa è la spiegazione nussbaumiana alla sopravvivenza dell’arte di valore nel tempo. Nell’ambito di una ricostruzione dei criteri che rendono oggettiva un’opera d’arte nel pensiero della filosofa nordamericana, una riflessione che indaghi la persistenza di tali prodotti creativi nel loro statuto artistico (e, quindi, per Nussbaum, anche in quanto guide morali) risulta doverosa. Ciò, considerando anche la portata delle critiche che le sono state rivolte quanto all’impiego che ella compie della tragedia nei contesti politico-sociali odierni. La risposta della pensatrice è, in questo caso, piuttosto esplicita e lineare.

Quanto all’esperimento mentale suggerito da Cimmino, in cui viene immaginata la collocazione di un capolavoro in un’epoca precedente a quella nella quale è stato realizzato, è possibile soltanto ipotizzare una risposta dal punto di vista di Nussbaum.

Per quanto detto, non ci pare infondato affermare che, alla provocazione dello studioso italiano, Nussbaum risponderrebbe che un’appropriata fruizione dell’opera richiederebbe

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 51.

⁶¹ A. Arsena, *Il femminile nella tragedia greca come fondamento teorico dell’Occidente*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», 2018 (7), pp. 25-42, qui p. 25.

⁶² M.C. Nussbaum, *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, in «The Journal of Legal Studies», 2000 (S2), pp. 1005-1036, qui p. 1010 (T.d.A.).

⁶³ Id., *Reply*, in Id., *For Love of Country?*, cit., p.141 (T.d.A.).

che gli esseri umani di un'epoca passata, cui venisse proposto un capolavoro odierno, ricevessero preliminarmente un'adeguata preparazione alla fruizione dello stesso, per poterlo effettivamente riconoscere come tale. Tuttavia, è verosimile che essi sarebbero in grado di apprezzarne il valore oggettivo, a condizione che esso faccia riferimento alla comune umanità.

La spiegazione fornita non pretende di essere esaustiva. Tuttavia, tale sforzo accoglie la sollecitazione di Cimmino a tentare di formulare una risposta, indipendentemente da quale sia quella giusta, in quanto tale impegno può, in ogni caso, costituire un piccolo progresso verso il godimento dell'arte e l'educazione che tale esperienza richiede⁶⁴.

⁶⁴ Cfr. L. Cimmino, in corso di pubblicazione.

Dalla proposizione negativa all'ineffabilità. Oggetti, tautologie e silenzio nel Tractatus logico-philosophicus

Francesco F. Calemi

University of Perugia, Italy

Abstract

In this paper, I will commence by delving into a compelling analogy proposed by Cimmino (2003), which establishes an ideal connection between the *Tractatus* and the *Sophist* based on two Platonic aporias concerning the problem of *saying what is not* (§§ 1–2). This exploration will pave the way for elucidating the foundational principles of the picture theory articulated in the *Tractatus* (§ 3), while concurrently addressing one of its most intricate challenges: the problem of objects (§ 4). Subsequently, I will delve deeper into the formal concept of *object*, emphasizing its pivotal role within the framework of the *Tractatus*, and elucidating the anti-skeptical approach associated with it (§ 5). In § 6, I will elaborate on the rationale underlying the thesis of the ineffability of objects, endeavoring to demonstrate how the inherent tension between ontology and epistemology can be reconciled by correlating the concept of *object* with that of *tautology* modulo the notion of *formal property* (§ 7).

Keywords

Tractatus logico-philosophicus; Ineffability; Objects; Formal properties.

1. Il problema della proposizione negativa

Il poderoso lavoro ricostruttivo e interpretativo che Luigi Cimmino svolge nella monografia *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole* (2003) copre un vasto ventaglio di questioni che spaziano dalla filosofia del linguaggio all'epistemologia, dalla gnoseologia alla filosofia della mente, incorporando ampie e preziose indicazioni riguardanti gli sviluppi più interessanti della metafisica analitica. Il testo ha un duplice merito: in primo luogo, sulla base di una vastissima letteratura critica propone un'interpretazione originale del problema delle regole dal *Tractatus* fino alle *Ricerche filosofiche*; in secondo luogo, al fine di agevolare la comprensione del poliedrico dibattito sul significato, il testo offre al lettore strumenti analitici e concettuali che conservano il proprio valore anche a prescindere dalla loro applicazione ai temi wittgensteiniani.

Nel capitolo del testo dedicato alla formulazione del problema del significato in Wittgenstein, l'attenzione del lettore viene immediatamente catturata dalla suggestiva ed efficace analogia, proposta da Cimmino, coinvolgente il *Tractatus* e il *Sofista* di Platone. In

questa prima sezione e in quella seguente cercheremo brevemente di chiarire il senso di questo confronto.

Iniziamo con il sottolineare che le evidenze testuali, ben individuate e articolate da Cimmino, testimoniano che Wittgenstein, entro la sua opera giovanile, assumesse come requisito di adeguatezza di una teoria generale del linguaggio il fornire una risposta soddisfacente allo spinoso problema sollevato dalle *proposizioni negative*: «Ricordiamo una delle questioni che il giovane Wittgenstein pone alla radice della sua riflessione sul linguaggio. Com'è possibile una proposizione negativa (Q, 30.9.14)?»¹. Nel passo dei *Quaderni* appena indicato Wittgenstein infatti scrive: «Un'immagine può rappresentare relazioni che non vi sono!!! Com'è possibile?» (Q, 30.9.14)². Il commento di Cimmino aiuta a chiarire l'enfatica esclamazione e la conseguente domanda di Wittgenstein:

«L'enunciato negativo suscita un problema perché sembra dire qualcosa che non è, sembra cioè avere senso senza possedere alcun riferimento. D'altro canto l'impossibilità della frase negativa porterebbe con sé anche l'impossibilità di quella positiva, dato che le categorie di affermazione e negazione sono correlate»³.

Nella convincente ricostruzione di Cimmino il paradossale *dire ciò che non è* diviene il filo rosso che lega il *Tractatus* al *Sofista*. Infatti, seguendo tale parallelismo è possibile apprezzare in che modo nel problema della proposizione negativa riecheggino due celebri aporie che Platone espone in alcuni *loci classici* del *Sofista*, ossia l'aporia del *discorso falso* e l'*aporia dell'immagine*, che esporremo con ordine in quanto segue.

2. L'aporia del discorso falso e l'aporia dell'immagine

Come noto, nel *Sofista* vengono fornite sei definizioni di chi sia il sofista e di quale sia la sua principale occupazione. Nella sesta definizione il sofista è definito come «uno che possiede su tutte le cose una scienza apparente, ma non la verità» (*Sofista*, 233D)⁴: come tale il sofista è possessore dell'«arte che produce apparenze» (*Sofista*, 236C). Il principale protagonista del dialogo, lo Straniero, osserva a questo proposito che

«Questo apparire e sembrare, ma non essere, e il dire, sì, qualcosa ma qualcosa di non vero, tutto ciò è pieno di difficoltà [...] Come infatti si debba parlare per dire e opinare che il falso esiste realmente, senza che, pronunciando questa affermazione, si cada in contraddizione, Teeteto, è assolutamente difficile sapere» (*Sofista*, 236D–237A).

Infatti, continua lo Straniero

¹ L. Cimmino, *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi Editore, Perugia 2003, p. 94.

² Le citazioni del *Tractatus logico-philosophicus* e dei *Quaderni* che seguono faranno riferimento alle seguenti traduzioni in italiano: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914–1916*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998.

³ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., pp. 95–95.

⁴ In quanto segue faremo riferimento alla traduzione del *Sofista* presente in Platone, *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

«Questo discorso ha osato supporre che il non-ente sia [...] Ma il grande Parmenide [...] contro questa proposizione ci portava prove, dall'inizio alla fine, in prosa e in versi così: *Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. / Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero*» (*Sofista*, 237A).

In altri termini, se dire il falso è dire qualcosa che non è, e se ogni dire verte su qualcosa, allora il discorso falso sembrerebbe violare la proibizione parmenidea secondo cui il non-ente è impensabile e indicibile (*Sofista*, 237A-B).

La seconda aporia concerne un tema solo apparentemente irrelato rispetto al discorso falso, ma in realtà intimamente connesso: le *immagini*. Definire il sofista come esperto dell'arte dell'apparenza e dell'imitazione porta lo Straniero ad affrontare col suo interlocutore il discorso riguardante la natura di un'immagine. Ebbene, secondo lo Straniero anche le immagini attesterebbero «un intreccio molto strano» tra essere e non-essere «costringendo a riconoscere, pur senza volerlo, che il non-ente in qualche modo è» (*Sofista*, 240C). Vediamo brevemente in quale senso.

Nel corso dell'intenso dialogo tra lo Straniero e Teeteto un'immagine viene definita come un «oggetto fatto a somiglianza di quello vero, diverso ma simile» (240A), mentre per *oggetto vero* si intende un oggetto che «esiste realmente» (leggi: un oggetto è vero se e solo se esiste realmente). Ne segue che l'oggetto somigliante, non essendo l'oggetto vero, non esiste realmente; eppure l'immagine «in qualche modo è», osserva Teeteto, e se esiste, allora anche l'oggetto immaginato è un oggetto vero, «dunque, quella che chiamiamo raffigurazione è realmente, pur non essendo realmente» (239B–240C). Lo statuto apparentemente contraddittorio dell'immagine porterebbe poi a dover riconoscere l'esistenza di tutto ciò che un'immagine raffigura, anche di ciò che altrimenti risulterebbe inesistente. Questo implicherebbe che le immagini che raffigurano come esistenti cose che sono inesistenti attesterebbero che il *non-essere* è, mentre le immagini che raffigurano come inesistenti cose che sono esistenti attesterebbero che *l'essere non è*.

È evidente, giunti a questo punto, come nell'esclamazione di Wittgenstein sopra indicata siano presenti preoccupazioni speculative riconducibili idealmente all'aporeticità del discorso falso e alla problematicità insita nel potere simbolico delle immagini — preoccupazioni sintetizzate da Wittgenstein nel summenzionato problema della proposizione negativa.

3. La teoria della proposizione come immagine

Merito dell'analogia proposta da Cimmino è che col delineare il comune sfondo problematico che lega il *Tractatus* al *Sofista*, si può apprezzare con maggiore puntualità lo specifico della soluzione wittgensteiniana nota come *teoria raffigurativa* o *teoria della proposizione come immagine*. Come appena visto, Wittgenstein negli scritti di preparazione alla stesura del *Tractatus* si interroga su come sia possibile dire *qualcosa che non è*, evidenziando implicitamente uno dei *desiderata* (se non il precipuo) di una teoria generale del linguaggio: mettere a punto una connessione tra linguaggio e realtà extra-linguistica che

lasci spazio alla possibilità di *dire l'inesistente* senza incorrere in inattese e spiacevoli complicazioni semantico-ontologiche⁵. Osserva Cimmino che

«La soluzione platonica del problema consiste nel proporre una teoria che cerca appunto di conciliare la costante referenzialità del linguaggio con la possibilità di dire ciò che non è. Si tratta di quella che viene indicata come teoria del “nome composto”»⁶.

Entro la teoria della proposizione intesa come *nome composto* le parole che costituiscono un enunciato derivano il proprio significato dalle Idee (o Forme) a cui si riferiscono; le Idee, poi, non esistono isolate le une dalle altre ma connesse in rapporti reciproci: il discorso che riporta il modo in cui sono legate dice il vero, mentre il discorso che non rispecchia il modo in cui sono reciprocamente legate dice il falso:

«Slegare ogni cosa da tutte le altre è il più completo annientamento di ogni discorso: infatti, è dal reciproco intreccio delle Forme che nasce il nostro discorso» (*Sofista*, 259E).

Se, quindi, le singole parole hanno sempre un riferimento, la loro composizione in enunciati può non disporre di un correlato iperuranico ossia può indicare come esistente una relazione tra Idee che nella realtà non si dà (o affermare come inesistente una relazione tra Idee che nella realtà si dà). Tale soluzione consentirebbe il *dire ciò che non è*, dando conto di come siano possibili enunciati negativi. Secondo Cimmino «[l]a stessa linea argomentativa, grosso modo, viene sviluppata nel *Tractatus*»⁷ tramite la messa a punto della celebre *teoria raffigurativa*. Tracciamone adesso sinteticamente la fisionomia.

Nel *Tractatus* «il mondo è la totalità dei fatti» (*T*, 1.1), i fatti sono stati di cose sussistenti (*T*, 2) e, a loro volta, gli stati di cose sono nessi o configurazioni di oggetti (*T*, 2.01). Gli oggetti, poi, sono *enti assolutamente semplici* (*T*, 2.02) e «formano la sostanza del mondo» (*T*, 2.021) ossia costituiscono nel loro insieme una «forma fissa» (*T*, 2.023) e invariabile (*T*, 2.0271), ciò che resta costante in qualsiasi configurazione assuma il mondo. Nel modello di linguaggio messo a punto nel *Tractatus*, in senso stretto, solo gli oggetti sono *nominabili* (nomi che non siano di oggetti devono essere analizzati in configurazioni di nomi di oggetti): «gli oggetti io li posso solo nominare» e ciascuno dei nomi con cui nominiamo gli oggetti «non può ulteriormente smembrarsi mediante una definizione. Esso è un segno primitivo» (*T*, 3.26). La funzione semantica svolta dagli oggetti è quella di essere i significati dei rispettivi nomi (*T*, 3.203). Di converso gli stati di cose (ossia le entità complesse costituite da connessioni tra oggetti) non possono essere nominati ma solo *descritti* per mezzo di proposizioni: «Le situazioni si possono descrivere, non *denominare*» (*T*, 3.144). Le

⁵ Su questo non possiamo peraltro escludere che Wittgenstein fosse ben al corrente del dibattito tra Bertrand Russell e Alexius Meinong protrattosi dal 1904 al 1920 e riguardante, in senso tecnico, la referenzialità dei sintagmi nominali — nomi e descrizioni definite — e quindi la possibilità di poter parlare in merito a ciò che non esiste. Non avremo modo di approfondire questo punto, per il quale rinviamo a F. Orilia, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia*, ETS, Pisa 2002; F. Berto, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁶ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 95.

⁷ *Ivi*, p. 96.

proposizioni sono a loro volta costituite da concatenazioni di nomi e la loro funzione semantica non è quella di *stare per* oggetti e/o situazioni ma di *raffigurare* stati di cose.

Ebbene, se la relazione dello *stare per* che ricorre tra, rispettivamente, nome e oggetto è tale da richiedere l'esistenza di entrambi i suoi termini e, in particolare, del referente extralinguistico del nome (l'oggetto, per l'appunto), lo stesso non vale per la raffigurazione: la proposizione, infatti, raffigura uno stato di cose (eventualmente sussistente) non per mezzo della denominazione (ossia: non col nominarlo) ma coordinando nella propria struttura interna segni denominanti oggetti. Il modo in cui i nomi sono coordinati nella struttura proposizionale è proiettabile sugli oggetti nella situazione reale raffigurando uno dei possibili modi in cui gli stessi possono configurarsi reciprocamente nella realtà. E dato che uno stato di cose è una configurazione di oggetti, la proposizione raffigura lo stato di cose che coinvolge gli oggetti che essa nomina per mezzo dei suoi segni:

«Alla configurazione dei segni semplici nel segno proposizionale corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione» (*T*, 3.21).

In tal modo, le condizioni di sensatezza della proposizione non richiedono che la proposizione di per sé *tocchi* la realtà, se non *tramite* i propri nomi:

«Queste coordinazioni [tra nomi semplici e oggetti] sono quasi le antenne degli elementi dell'immagine [proposizione] con le quali l'immagine tocca la realtà» (*T*, 2.1515).

Ne consegue che il rapporto tra linguaggio e realtà — ossia tra proposizione e mondo — risulta sufficientemente stretto da garantire la referenzialità dei costituenti della proposizione (infatti i segni semplici — ossia i nomi — hanno sempre un riferimento) ma sufficientemente lasco da consentire alla proposizione di raffigurare stati di cose inesistenti (ossia relazioni inesistenti tra oggetti esistenti).

A questo punto è facile constatare che le due aporie esposte nel *Sofista* presuppongono che un enunciato (o un'immagine) intrattenga con ciò su cui verte un mero rapporto *denominativo* e non una relazione *raffigurativa*. Ma tale presupposto appiattisce l'intero meccanismo simbolico della proposizione (e dell'immagine) riducendo questa a un nome (complesso) di ciò che è raffigurato. Nel *Tractatus*, invece, viene indicato che la proposizione è un'immagine, che «l'immagine è un fatto», ossia un complesso, e che «solo i fatti possono esprimere un senso» (*T*, 3.142) ossia raffigurare stati di cose. Pertanto, entro la semantica wittgensteiniana, il potere raffigurativo di una proposizione si basa su un duplice meccanismo simbolico: (i) quello riguardante la referenzialità dei segni semplici che compongono la proposizione e (ii) quello riguardante la modalità combinatoriale (non denominabile) che caratterizza i costituenti della proposizione e quindi (proiettivamente) gli oggetti nella situazione.

Raffigurare uno stato di cose inesistente non comporta, dunque, il dover riconoscere esistenza a un non-ente, ma significa solo raffigurare uno stato di cose possibile esibendo, come realizzata nel segno proposizionale, una possibilità combinatoriale tra nomi a cui corrisponde una mera possibilità combinatoriale tra oggetti. Non è quindi richiesto che uno

stato di cose inesistente in un qualche senso — tutto da spiegare, quando non del tutto implausibilmente — esista affinché una proposizione che verte su di esso possa essere significativa: quest'ultima non lo nomina, e non nominandolo non lo rappresenta; e non rappresentandolo non intrattiene con lo stesso alcuna relazione tale da richiederne l'esistenza. Ciononostante la proposizione risulterà comunque ancorata al mondo: la sua portata semantica sarà sempre garantita dall'essere i suoi costituenti (i segni semplici) nomi di oggetti e dall'essere gli oggetti atomi semantici invariabili. Il *Tractatus* dissolve così entrambe le aporie platoniche mettendo a punto un modello semantico che continua ancora oggi a influenzare profondamente gli studi contemporanei.

4. *L'ombra degli oggetti*

Abbiamo dunque sinteticamente visto in che modo Wittgenstein, per mezzo della teoria raffigurativa, eviti l'inaccettabile commistione di essere e non-essere paventata da Platone nel *Sofista*. La teoria della proposizione come immagine presenta tuttavia risvolti ontologici ed epistemologici che gettano alcune ombre sulla sua globale palatabilità.

Anzitutto occorre notare due cose: in primo luogo, l'intera teoria raffigurativa poggia sulla tesi della sostanzialità degli oggetti e, in secondo luogo, non c'è lettore di Wittgenstein che non concordi sul fatto che risulta a dir poco arduo delineare con precisione cosa siano gli oggetti del *Tractatus*. Per di più lo stesso rapporto tra dimensione ontologica ed epistemologica appare di riflesso problematico, come evidenziato da Cimmino nel seguente passaggio:

«Il *Tractatus* non consente risorse concettuali che permettano di ipotizzare una composizione del mondo ulteriore a quella volta a volta immediatamente manifesta, per questo, e solo per questo, può affermare l'insensatezza di ogni domanda scettica [T, 6.51]. Detto in altro modo, la logica del *Tractatus* può «curarsi di se stessa» [T, 5.473] solo perché ammette un rispecchiamento completo, a livello epistemico, della dimensione ontologica: se l'ontologia eccedesse l'epistemologia, l'identità fra linguaggio e il "mio" linguaggio, la determinatezza del senso, il carattere meramente estensionale del segno linguistico diverrebbero un problema»⁸.

Alla luce di tali indicazioni, tenterò di chiarire la posizione sposata da Wittgenstein nel *Tractatus* in merito all'ontologia e al suo rapporto con l'epistemologia.

Iniziamo dunque dal tema degli *oggetti* del *Tractatus*: cosa sono, esattamente? Da un lato è certo che gli oggetti del *Tractatus* non possono essere identificati con gli oggetti della nostra esperienza quotidiana. Infatti, ricordiamo, per Wittgenstein gli oggetti sono assolutamente semplici, laddove gli oggetti che ci circondano sono composti di varie parti. Inoltre nel *Tractatus* si specifica che «gli oggetti sono incolori» (T, 2.0232) laddove la cromaticità sembra sempre caratterizzare gli oggetti con cui abbiamo quotidianamente a che fare. Non da ultimo, ci è difficile immaginare un esempio di oggetto ordinario che risulti *invariabile*, ossia che non sia soggetto a nessun tipo di mutamento. Detto ciò, è quasi proverbiale la riluttanza di Wittgenstein nel fornire esempi specifici di *oggetti* nel senso

⁸ *Ivi*, p. 109.

inteso dal *Tractatus*. D'altra parte, come nota Cimmino, è la stessa teoria raffigurativa che impedisce di fornire esempi di questo tipo: «la domanda sulle caratteristiche degli oggetti risulta patentemente insensata (*unsinnig*) proprio a partire dalla funzione che viene loro attribuita». Tuttavia, aggiunge Cimmino,

«si dà un altro punto di vista, indicibile ma non per questo senza senso (*sinnlos*), che nel *Tractatus* potrebbe avere un suo spazio e che invece non trova alcuna espressione, spazio che gli interpreti hanno appunto cercato di colmare»⁹.

In altri termini, proprio seguendo la teoria raffigurativa, il tentativo di indicare la natura degli oggetti (ad esempio, se vi siano solo oggetti *particolari*, o anche *universali*, o se vi siano oggetti-relazione o anche oggetti-proprietà e così via) avrebbe dato luogo a proposizioni tali da esibire *proprietà formali* degli oggetti¹⁰. A questo proposito Cimmino offre un ampio spaccato dei principali modelli interpretativi ricorrenti nella letteratura wittgensteiniana, vale a dire:

- a) la lettura *fenomenologica* in base alla quale gli oggetti sono «dati immediatamente presenti alla coscienza»¹¹;
- b) la lettura *realista* in base alla quale gli oggetti sono proprietà e portatori di proprietà (variamente interpretabili come, rispettivamente, universali e tropi, o come *bare particulars e bundles*)¹²;
- c) la lettura *relativista* secondo la quale la nozione di *oggetto semplice* è relativa al contesto linguistico di riferimento e varia al variare di questo¹³.

In questa sede resteremo neutri in merito a tali posizioni e ci concentreremo su quanto Wittgenstein afferma esplicitamente degli oggetti entro il *Tractatus*, cercando di

⁹ *Ivi*, p. 94.

¹⁰ Sulla nozione di *proprietà formale* ritorneremo nel prosieguo. Vedi *infra* §§ 6–7.

¹¹ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 36 e in particolare *ivi*, pp. 110-126 per una rassegna dei tentativi svolti dallo stesso Wittgenstein di dare un'interpretazione fenomenologica agli oggetti. Si veda anche P. Frascolla, *On the Nature of Tractatus Objects*, in «Dialectica», 2004 (58/3), pp. 369-382; M. Hintikka-J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.

¹² Vedi L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., pp. 100-109. Per Anscombe e Copi gli oggetti sarebbero solo *bare particulars* (vedi G.E.M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, St. Augustine's Press, South Bend 1959; I.M. Copi, *Objects, Properties, and Relations in the Tractatus*, in «Mind», 1958 (67/266), pp. 145-165). Secondo David Keyt nell'ontologia del *Tractatus* vi sarebbe posto solo per oggetti particolari e relazioni ma non proprietà (vedi D. Keyt, *Wittgenstein's Notion of an Object*, in «The Philosophical Quarterly», 1963 (13/50), pp. 13-25). Sul tema della natura delle proprietà si veda anche L. Cimmino, *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley*, Cantagalli, Siena 2009; A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 52-66; G. Bonino, *Universali/particolari*, Il Mulino, Bologna 2008; F.F. Calemi, *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano 2012; M. Carrara, C. De Florio, G. Lando, V. Morato, *Introduzione alla metafisica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2021, pp. 123-144.

¹³ L'interpretazione relativista è stata proposta da E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*, Greenwood Press, Westport 1964; A. Maslow, *A study in Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, Berkeley 1961; A. G. Gargani, *Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein*, Le Monnier, Firenze 1966; D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano 1971.

comprendere (i) perché, come osserva Cimmino, nel *Tractatus* non si possa ipotizzare una composizione del mondo ulteriore a quella attualmente data e (ii) perché tale impossibilità costituisca una risposta a ogni domanda scettica sugli oggetti.

5. Oggetti, mondi e scetticismo

Come già indicato (§ 1), per Wittgenstein gli oggetti formano la sostanza del mondo, non sono composti (*T*, 2.021), costituiscono la sua forma fissa (*T*, 2.023), invariabile (*T*, 2.026), sussistente (*T*, 2.027), laddove ciò che muta è la configurazione degli oggetti, ossia gli stati di cose (*T*, 2.0271). In particolare, per Wittgenstein «È manifesto che un mondo, per quanto differente sia *pensato* dal mondo reale, deve avere in comune con il mondo reale qualcosa — una forma —» (*T*, 2.022, corsivo mio). Ricordiamo che per Wittgenstein un pensiero è un'immagine logica della realtà (*T*, 3), ossia un'immagine che condivide con lo stato di cose raffigurato la forma raffigurativa logica. Dato che «“Uno stato di cose è pensabile” vuol dire: Noi possiamo farci un'immagine di esso» (*T*, 3.001) e che «ciò che è pensabile è anche possibile» dal momento che «il pensiero contiene la possibilità della situazione che esso pensa» (*T*, 3.02), ne segue che a qualunque configurazione di mondo si riesca a pensare (ossia a raffigurare logicamente), questa condividerà una forma logica col pensiero che la pensa. La nozione di *forma logica* è adoperata da Wittgenstein in maniera non del tutto conferme rispetto all'uso standard inaugurato da Frege e Russell: per Wittgenstein una forma logica è una sezione dello spazio logico ossia un sottoinsieme dell'insieme di tutte le possibilità connettive degli oggetti (*T*, 2.0124). Pertanto qualunque mondo si riesca a immaginare, questo condividerà con il pensiero che lo raffigura almeno una forma logica determinata dagli oggetti, ossia sarà un mondo differente da quello attuale solo per le configurazioni di oggetti che lo contraddistinguono (relativamente a una data forma) e non per gli oggetti che costituiranno tali configurazioni.

È per questo motivo che Cimmino afferma, giustamente, che il *Tractatus* non permette di «ipotizzare una composizione del mondo ulteriore a quella volta a volta immediatamente manifesta»¹⁴. Supponiamo, infatti, di disporre di un «mondo espanso», m^+ , contenente esattamente un oggetto in più rispetto al mondo attuale, m . Questo significa che in m^+ è data una totalità di oggetti differente (almeno in parte) da m ; ma «se sono dati tutti gli oggetti, con ciò sono dati tutti gli stati di cose *possibili*» (*T*, 2.0124). Dato che l'insieme di tutti i possibili stati di cose è l'insieme delle forme logiche, e l'insieme delle forme logiche determina lo spazio logico, ne segue che lo spazio logico che caratterizza m^+ è differente da quello che caratterizza m : in m^+ vi sarebbero possibilità combinatoriali tra oggetti che *eccedono* quelle del mondo attuali e che dunque che risultano *impossibili* nel mondo attuale. Dal punto di vista logico-semantico questo significa che per farci un'immagine di m^+ noi dovremmo pensare *a possibilità combinatoriali attualmente impossibili*; e visto che «noi non possiamo pensare nulla d'illogico, poiché altrimenti dovremmo pensare illogicamente» (*T*, 3.03), segue che non possiamo farci immagini logiche di un mondo espanso.

¹⁴ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 109.

Il problema, invece, dei «mondi contratti» è un po' più complesso. Un mondo contratto è un mondo che contiene meno oggetti rispetto al mondo attuale. Supponiamo che sia possibile pensare a un mondo contratto, m^- , tale da contenere almeno un oggetto in meno rispetto al mondo attuale, m , e supponiamo che l'oggetto mancante in m^- sia l'oggetto che in m è denominato con « a ». La totalità degli oggetti dati in m^- determinerebbe meno possibilità combinatoriali rispetto a m , ossia in m^- alcune possibilità combinatoriali di m risulterebbero logicamente impossibili: ma non il contrario! Ossia in questo caso, per dirlo nei termini della semantica modale, sembra che m abbia accesso a m^- , benché m^- non abbia accesso a m . Ciò comporterebbe il venire meno della simmetria della relazione di accessibilità, collocando l'ontologia del *Tractatus* nell'orizzonte definito dal sistema di logica modale denominato S_4 entro cui, si direbbe, non viene persa la possibilità di pensare (raffigurare) m^- a partire da m . Tuttavia il *Tractatus* sembra invece spingere verso un sistema entro cui la relazione di accessibilità risulti euclidea (riflessiva, simmetrica e transitiva). Infatti, nel passo di *T* 2.022 sopraindicato Wittgenstein non indica semplicemente che pensiero e mondo raffigurato condividano almeno una forma, ma presuppone che raffigurazione logica e situazione raffigurata condividano una forma *pertinente*. Da questo punto di vista, se la forma pertinente di a in m non è determinata solo da a ma anche da tutti gli oggetti con a può connettersi, allora la forma di a in m^- o non v'è oppure è una forma differente proprio in quanto priva di una possibilità: quella costituita dal *potersi connettere con l'oggetto* a , per l'appunto. Ciò comporta che m^- e m non condividano la medesima forma pertinente rispetto ad a e questo sarebbe sufficiente a impedire, nuovamente, il meccanismo della raffigurazione. In tale contesto la celebre obiezione scettico-idealista già sollevata e affrontata da Frege riguardante l'esistenza di significati-oggetto risulta semplicemente insensata:

«Lo scettico e l'idealista hanno probabilmente in serbo l'obiezione: “Tu parli senz'altro della Luna come se fosse un oggetto; ma come fai a sapere che il nome ‘Luna’ ha affatto un significato, come fai a sapere che una qualsivoglia cosa abbia affatto un significato?”»¹⁵.

La risposta che Wittgenstein fornisce nel *Tractatus* a tale quesito è che è impossibile il solo ipotizzare che un segno semplice (un nome nel senso del *Tractatus*) sia privo di significato poiché significherebbe pensare (farsi un'immagine logica) di un «mondo contratto», e ciò comporterebbe — per i motivi summenzionati — *pensare illogicamente*:

«Lo scetticismo è *non* inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussista una domanda; domanda, solo ove sussista una risposta; risposta, solo ove qualcosa possa essere detto» (*T*, 6.51).

Non solo la domanda scettica sul rapporto nome-significato è insensata, ma lo è anche qualsiasi tentativo di dire qualcosa attorno agli oggetti: è impossibile *descriverli, definirli, dichiararli esistenti e contarli*. Vediamo brevemente perché.

¹⁵ G. Frege, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, trad. it. a cura di C. Penco, E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 38.

6. *L'ineffabilità degli oggetti*

In questa sezione illustreremo sinteticamente i principali motivi che giustificano la tesi dell'ineffabilità degli oggetti entro il *Tractatus*.

L'*indescrivibilità* degli oggetti deriva immediatamente da uno degli assunti fondamentali della teoria della proposizione come immagine e dal postulato della semplicità degli oggetti. Infatti ogni proposizione è un complesso che raffigura solo e soltanto entità composite (stati di cose); pertanto nel *Tractatus* solo e soltanto il complesso è raffigurabile; ma ogni oggetto è semplice (*T*, 2.02), dunque nessun oggetto è raffigurabile.

L'*indefinibilità* degli oggetti è un postulato immediato della loro indescrivibilità: una definizione è «la contrazione in un simbolo semplice del simbolo d'un complesso» (*T*, 3.24), quindi se un oggetto fosse definibile, il nome che lo nomina sarebbe l'abbreviazione di un segno complesso; ma «il nome non può ulteriormente smembrarsi mediante una definizione» (*T*, 3.26), quindi gli oggetti non sono definibili.

Degli oggetti, inoltre, non è possibile nemmeno dire che esistano, né tramite enunciati d'esistenza generali, né tramite enunciati d'esistenza particolari. Iniziamo da un enunciato d'esistenza generale, del tipo

Esistono oggetti

Sappiamo che nei sistemi di Frege e Russell un enunciato esistenziale generale viene trascritto adoperando l'apparato della quantificazione. Nella fattispecie, l'enunciato «Esistono oggetti» potrebbe incautamente essere tradotto adoperando un quantificatore esistenziale (simboleggiato da « \exists ») e una costante predicativa, diciamo «*O*», che sta per il concetto di *oggetto*:

$$\exists x O x$$

Ebbene, nel *Tractatus* è presente, anche se non in forma esplicita, un complesso argomento volto a mostrare che tale formula è insensata. L'argomento è costituito da due principali premesse:

(P1) Le proposizioni generali sono costituite da una designazione di generalità e da una funzione di verità

(P2) Il concetto di *oggetto* non è un concetto materiale.

Vediamo in che maniera da tali premesse si possa inferire l'insensatezza della formula « $\exists x O x$ ».

Iniziamo da (P1), premessa riguardante il trattamento che il *Tractatus* riserva alle proposizioni quantificate. Segnatamente, Wittgenstein considera enunciati quantificati esistenzialmente, di forma « $\exists x \varphi x$ », come incorporanti un «archetipo logico» (*T*, 3.24).

Quelli che Wittgenstein chiama *archetipi logici* sono ciò che oggi denomineremmo *formule aperte* su una o più variabili. L'uso che Wittgenstein fa delle formule aperte è peculiare e significativo: per Wittgenstein, infatti, un archetipo logico evidenzerebbe al contempo (i) un'espressione (una costante individuale o predicativa) e (ii) una variabile che rinvia a una forma. Facciamo un esempio considerando la formula

$$\exists x Fx$$

Essa, seguendo l'indicazione di Wittgenstein, incorpora l'archetipo logico « Fx » che presenta in sé una costante predicativa (che Wittgenstein chiama *funzione proposizionale*), « F », e una variabile individuale, « x » (che Wittgenstein chiama *nome variabile*). Per Wittgenstein la variabile individuale oltre a spaziare su oggetti, nel contesto linguistico in cui ricorre (ossia concatenata ad una costante predicativa), può essere concepita come variabile proposizionale (*T*, 3.134) ossia come elemento che rinvia all'insieme di tutti i suoi possibili esempi (*T*, 3.313). In altri termini, dire che « Fx » è un archetipo logico significa considerare tale espressione come un segno di generalità che spazia su valori che sono proposizioni. A loro volta, le proposizioni che sono valori di tale variabile proposizionale sono esattamente tutte quelle proposizioni che lo stesso archetipo caratterizza. Tale archetipo, essendo uno schema connettivo, manifesta come tratto comune a tutte le proposizioni che sono suoi valori il fatto di essere costituite da un nome che si lega alla funzione proposizionale monadica « F »:

$$Fa_1, Fa_2, \dots, Fa_n$$

La designazione di generalità presente in « $\exists x Fx$ » non consta però solo di un archetipo logico ma incorpora anche una funzione di verità: quella che esprime il falso solo e soltanto con la possibilità di verità rappresentata dalla congiunta falsità dei valori della variabile proposizionale « Fx ». Nel *Tractatus* ciò si esprime con la speciale notazione messa a punto da Wittgenstein:

$$(\text{-----}V)((\text{-----}V)(Fx))$$

o anche:

$$N(N(Fx))$$

(Si noti che in tale espressione Wittgenstein fa uso dell'operatore N , su cui torneremo a breve). Ciò significa che la formula « $\exists x Fx$ » afferma la disgiunzione di *tutti* i valori dell'archetipo logico che incorpora senza con ciò essere equivalente a una mera disgiunzione di proposizioni¹⁶:

¹⁶ Ricordiamo, come appena indicato, che per Wittgenstein la generalità = archetipo logico + funzione di verità dei suoi valori: «Io separo il concetto *tutti* dalla funzione di verità» (*T*, 5.521).

$$Fa_1 \vee Fa_2 \vee \dots \vee Fa_n$$

Mutatis mutandis, questo vale anche per una quantificazione universale. Una formula quantificata universalmente, ad esempio « $\forall x Fx$ », esprime il vero solo e soltanto con la possibilità di verità rappresentata dalla congiunta verità di tutti i valori della variabile proposizionale « Fx ». (Aggiungiamo, ma solo di passaggio per ovvi limiti di spazio, che in questo trattamento della generalità si potrebbe ravvisare una certa confusione che forse Wittgenstein commette tra quantificazione oggettuale e sostituzionale. Se infatti la variabile individuale « x » presente nell'archetipo logico « Fx » spazia su oggetti — come lo stesso Wittgenstein afferma in *T*, 4.126 —, i valori che assume « Fx » saranno valori di verità e non proposizioni aventi valori di verità. Di converso, se « Fx » è una variabile proposizionale (avente come valori delle proposizioni), allora la variabile « x » in essa presente dovrà spaziare su *nomi* di oggetti e non su oggetti).

Sulla base di quanto indicato, ritorniamo al segno complesso « $\exists x Ox$ », laddove — ricordiamo ancora una volta — la costante predicativa « O » trascrive notazionalmente il concetto di *oggetto*. In tale formula è quindi presente un archetipo, « Ox », che è una variabile proposizionale e che, come tale, rinvia a formule che sono i suoi possibili valori:

$$Oa_1, Oa_2, \dots, Oa_n$$

Ebbene — e veniamo alla premessa (P2) — ciò che per Wittgenstein non funziona in una formula di forma « Oa » è che in essa il concetto di *oggetto* vien usato come se fosse un autentico concetto, predicabile tramite un autentico predicato, alla stregua di concetti come *essere rosso* o *essere alto 1,7 m*. Per Wittgenstein il concetto di *oggetto* è invece un *concetto formale*: esso, cioè, non esprime una proprietà materiale posseduta dagli oggetti che ricadono sotto lo stesso ma una loro *proprietà formale*. Approfondiremo la nozione di *proprietà formale* nella prossima sezione ma per il momento anticipiamo, semplificando un po', che una proprietà è formale quando «è impensabile che il suo oggetto non la possieda» (*T*, 4.123); inoltre le proprietà formali, piuttosto che essere esplicitamente predicate, si *mostrano* in talune proposizioni del linguaggio. Le proprietà formali, infatti, sono *tratti* degli oggetti (*T*, 4.1221), talmente legati a questi da definirne l'identità (*T*, 2.011). E dato che gli oggetti sono semplici, in senso stretto non è possibile *raffigurare* il possesso, da parte di un oggetto, delle proprietà formali che possiede¹⁷. Dato che gli oggetti determinano le proprie possibilità connettive e «non già proprietà materiali» che eventualmente possiedono, e considerando che «queste sono rappresentate solo dalle proposizioni — sono formate dalla configurazione degli oggetti» (*T*, 2.0231), segue che quello tra oggetto e proprietà formale non è un nesso che costituisca uno stato di cose.

Ora, visto che la connessione tra oggetti e loro proprietà materiali viene raffigurata dalla successione, nel segno proposizionale, di funzioni (che stanno per proprietà materiali) e

¹⁷ In un certo senso, dato che è possibile distinguere ma non separare l'oggetto dalle sue proprietà formali, si potrebbe qualificare tale distinzione come *distinctio formalis a parte rei*, se volessimo usare la terminologia scolastica — che certamente Wittgenstein avrebbe rigettato.

nomi di oggetti, ne consegue che «I concetti formali non possono, come invece i concetti veri e propri, essere rappresentati da una funzione» (*T*, 4.126). La concatenazione funzione-nome non può raffigurare il nesso essenziale tra proprietà formale e oggetto perché altrimenti lo presenterebbe come uno stato di cose, alla stregua del nesso tra oggetto e proprietà materiale.

Ebbene, tenendo presente che per Wittgenstein il concetto di *oggetto* non è esprimibile tramite una funzione proposizionale, ciascuna delle formule che costituiscono i valori dell'archetipo logico « Ox » non risulterà ben formata in un'«ideografia corretta» (*T*, 5.534), ossia in un linguaggio segnico che «si conformi alla grammatica *logica* — alla sintassi logica» (*T*, 3.325). Formule non ben formate sono chiamate da Wittgenstein *insensate* (*unsinning*). E se almeno un disgiunto di una disgiunzione è insensato, allora l'intera disgiunzione è insensata, sicché anche la seguente formula risulterà insensata:

$$Oa_1 \vee Oa_2 \vee \dots \vee Oa_n$$

Inoltre, dato che la precedente formula è stata ottenuta in riferimento ai valori dell'archetipo logico « Ox » incorporato in « $\exists x Ox$ », ne segue che anche quest'ultimo segno complesso non è ben formato. E dal momento che « $\exists x Ox$ » traduce «Esistono oggetti», se ne dovrà dedurre che quest'ultimo enunciato è una pseudo-proposizione: esso viola la sintassi logica. Ciò significa che non è possibile affermare genericamente l'esistenza di oggetti.

Un destino simile spetta anche agli enunciati che predicano singolarmente l'esistenza di oggetti, come ad esempio «*a* esiste». Nel sistema di Frege e Russell tale predicazione individuale di esistenza viene solitamente trascritta attraverso uno schema che fa uso del quantificatore esistenziale e del simbolo di identità:

$$\exists x x = a$$

Come si può notare, in questo caso non si farebbe affatto uso del concetto di *oggetto* e, *a fortiori*, non lo si userebbe inconsultamente alla stregua di un concetto autentico. Tuttavia per Wittgenstein la formula « $\exists x x = a$ » non è considerabile ben formata in quanto l'identità non è una relazione: «Dire di *due* cose, che esse siano identiche, è un nonsenso; e dire di *una* cosa, che essa sia identica a sé stessa, non dice nulla» (*T*, 5.5303). Una notazione logica adeguata non dovrà contenere il fuorviante segno di identità (*T*, 5.533), e dovrà piuttosto *mostrare* l'identità di un oggetto per mezzo dell'identità del segno che lo nomina (*T*, 5.53). Ma venendo meno la possibilità di adoperare sensatamente il simbolo di identità, viene anche meno la possibilità di espressione dell'esistenza singola degli oggetti. Dire che un oggetto esiste, in questo caso, non è un nonsenso ma è senza senso (*T*, 5.5303).

Corollario di quanto dimostrato è, per concludere, l'impossibilità di contare oggetti. Scriveva Russell che

«un mondo che contiene più di 30.000 cose e un mondo che ne contiene meno di 30.000 sono entrambi possibili, così che se accade che ci siano esattamente 30.000 cose, questo è ciò che si potrebbe chiamare un incidente e non è una proposizione logica»¹⁸.

Per Wittgenstein è invece insensata la stessa pretesa di contare gli oggetti:

«Non si può dire “vi sono oggetti” come si dice “vi sono libri”. E allo stesso modo non si può dire “vi sono 100 oggetti” o “vi sono \aleph_0 oggetti”. Ed è insensato parlare del *numero di tutti gli oggetti*» (T, 4.1272).

Se infatti fosse possibile contare gli oggetti, sarebbe possibile esprimere il loro numero; e se fosse possibile esprimere il loro numero, sarebbe lecito adoperare l'apparato della quantificazione e il segno di identità. Ad esempio, se esistessero esattamente due oggetti, ciò sarebbe esprimibile al modo che segue:

$$\exists x \exists y (\neg x = y \wedge \forall z (z = x \vee z = y))$$

Ma dato che in una notazione logica adeguata l'identità è espressa dall'identità dei segni e non da un segno di identità, tentare di dire quanti oggetti vi sono è vano in quanto produce pseudo-proposizioni.

7. Dagli oggetti alle tautologie

Veniamo dunque alla seconda questione, strettamente connessa a quella fin qui affrontata: nel *Tractatus* si postula un rispecchiamento completo tra ontologia ed epistemologia, tanto che

«Se l'ontologia eccedesse l'epistemologia, l'identità fra linguaggio e il «mio» linguaggio, la determinatezza del senso, il carattere meramente estensionale del segno linguistico diverrebbero un problema»¹⁹.

Vediamo anzitutto cosa Cimmino intenda per «rispecchiamento» tra ontologia ed epistemologia.

In base agli assunti della teoria raffigurativa, un utente del linguaggio sa usare un nome semplice se sa in quali contesti proposizionali e in quali posizioni sintattiche esso può ricorrere (T, 3.311). Ma la sintassi di un nome non è altro che un riflesso delle modalità combinatoriali del suo significato (oggetto), quindi per usare un nome occorre conoscere tutte le modalità combinatoriali dell'oggetto che esso nomina, vale a dire occorre conoscere la totalità delle sue proprietà formali:

«Per conoscere un oggetto non ne devo conoscere le proprietà esterne — ma tutte le sue proprietà interne io le devo conoscere» (T, 2.01231).

¹⁸ B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, Londra 2010, p. 76, traduzione mia.

¹⁹ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 109.

E poiché, ovviamente, un oggetto non si combina con sé stesso ma con altri oggetti, usare correttamente un nome presuppone il conoscere tutte le possibilità combinatoriali che sono tratti formali sia del suo significato che degli altri oggetti con cui lo stesso può entrare in connessione²⁰. Ma le possibilità combinatoriali di questi ultimi si rispecchiano nell'uso dei nomi che li nominano, quindi per usare un nome devo saper usare ogni altro nome con cui il primo può concatenarsi in proposizioni dotate di senso.

Vi è quindi un rapporto a doppio filo che lega oggetti (ontologia), nomi (semantica) ed epistemologia (conoscenza degli oggetti) e ciò sembra in effetti problematico alla luce dell'ineffabilità degli oggetti poc'anzi indicata: se nessun utente del linguaggio può sensatamente dirli, né descriverli, né definirli, né dichiararli esistenti, né contarli, sembra allora che nessun utente del linguaggio possa, in fondo, venirne realmente a conoscenza. Insomma, come giustamente nota Cimmino, la «riflessione epistemologica» che nel *Tractatus* «il logico pensava di poter trascurare»²¹ richiederebbe invece di essere esplicitamente tematizzata, se non altro per risolvere dubbi di questo tipo. In quanto segue proporrò una lettura di alcuni passi del *Tractatus* che mirerà a chiarire e possibilmente a sciogliere la tensione tra ontologia, semantica ed epistemologia fin qui tratteggiata.

Iniziamo col notare che per Wittgenstein le modalità combinatoriali di un oggetto (la sua *forma*) costituiscono le sue proprietà formali. Tuttavia nel *Tractatus* la conoscenza delle proprietà formali non è un tipo autentico di conoscenza, ma si presenta piuttosto come un *trascendentale*. Cercherò di chiarire meglio il punto iniziando con l'approfondire la nozione di *proprietà formale*.

Quelle che Wittgenstein chiama «proprietà formali» di un oggetto sono proprietà ascrivibili agli oggetti mediante l'impiego di predicati complessi di tipo molto specifico, ossia predicati complessi la cui struttura deriva da proposizioni che Wittgenstein denomina *tautologie*. Ad esempio, dato un oggetto, *a*, e una proprietà materiale, *F*, condividenti la medesima forma, in ogni configurazione di mondo si darà il caso che *a* è *F* o *non-F*, ossia *a* possederà (e lo farà in ogni configurazione di mondo) la proprietà disgiuntiva di *essere F* o *non essere F*. Si noti che questa proprietà viene attribuita ad *a* per mezzo di un predicato complesso ottenuto a partire da una proposizione tautologica. Sottolineiamo la cosa usando, come artificio notazionale, un λ -estrattore per la costruzione di predicati complessi²². Data la verità logica

$$Fa \vee \neg Fa$$

(*a* è *F* oppure *a* non è *F*)

²⁰ Naturalmente non è necessario che si tratti della totalità degli oggetti, ma almeno di un suo sottoinsieme non-vuoto: come scrive Wittgenstein in *T*, 2.011, per un oggetto è essenziale *poter* essere costituente di almeno uno stato di cose e non di tutti gli stati di cose.

²¹ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 109.

²² Naturalmente Wittgenstein avrebbe rigettato l'artificio qui proposto ma il nostro scopo non è quello di mostrare la compatibilità tra λ -calcolo e *Tractatus*, quanto piuttosto quello di evidenziare alcune caratteristiche del linguaggio che è oggetto delle riflessioni del *Tractatus*: l'artificio, al più, sarebbe solo un ulteriore gradino lungo la scala del *Tractatus* che, da ultimo, come sappiamo, dovrà essere gettata via.

il cui valore di verità dipende esclusivamente dall'uso degli operatori logici della disgiunzione e della negazione, sarà possibile ottenere da essa una predicazione complessa

$$\lambda x (Fx \vee \neg Fx)(a)$$

(a è tale che è F o non è F)

In altri termini, il passaggio ottenuto con una semplice applicazione del λ -estrattore consente di vedere come da un rapporto formale tra proposizioni si possa derivare un rapporto (formale) tra un oggetto e una certa proprietà. Ma per comprendere correttamente che tipo di proprietà sia quella dell'essere F o non essere F occorre capire bene la natura della proposizione da cui è stato ottenuto il predicato che la attribuisce ad a , ossia la tautologia (nel senso del *Tractatus*) « $Fa \vee \neg Fa$ ».

Le tautologie, nel senso del *Tractatus*, sono il prodotto di un processo ricorsivo di generazione di funzioni di verità a partire da proposizioni elementari, e si contraddistinguono per il fatto di essere *senza senso* vale a dire sono proposizioni che non hanno condizioni di verità. In senso più specifico, le tautologie risultano vere solo in virtù del significato delle costanti logiche che ne costituiscono l'espressione linguistica. A sua volta, il significato delle costanti logiche non è un oggetto (per Wittgenstein le costanti logiche non rappresentano alcunché — *T*, 4.0312): le costanti logiche non denotano né raffigurano, ma esprimono concordanza o non concordanza con l'esistenza (o inesistenza) di stati di cose. Ne segue che le tautologie non descrivono né fatti empirici, né, tantomeno, presunti *fatti logici*. Dunque la conoscenza della proprietà formali degli oggetti (*mostrate* da corrispettive tautologie) non è di tipo empirico, ossia non presuppone un contatto col mondo dei fatti. Sarà piuttosto vero il contrario: la totalità di ciò di cui si dà il caso, ossia degli stati di cose che esistono, presuppone le possibilità combinatoriali degli oggetti *mostrate* dalle tautologie.

Se, quindi, le forme degli oggetti sono mostrate dalle tautologie, apprenderle non richiede di stabilire un qualche rapporto conoscitivo col mondo ma richiede solo che l'utente del linguaggio sappia riconoscere proposizioni incondizionatamente vere. E dato che le tautologie (e le contraddizioni) sono il caso limite di un processo ricorsivo di generazione di funzioni di verità, ciò che è richiesto all'utente del linguaggio per riconoscere tautologie è che sappia produrre proposizioni complesse a partire da proposizioni elementari tramite l'uso dei classici operatori logici della negazione, della disgiunzione, della congiunzione e del condizionale — eventualmente riducibili ad uno solo, ossia a quello (analogo all'operatore di Sheffer) che esprime l'operazione N caratterizzante la forma generale della proposizione: « $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ » (*T*, 6). Questa forma di conoscenza riguardante la logica e le sue operazioni, propriamente, non è una conoscenza che derivi dall'esperienza:

«L'«esperienza», che ci serve per la comprensione della logica, è non l'esperienza che qualcosa è così e così, ma l'esperienza che qualcosa è: Ma ciò *non* è un'esperienza. La logica è *prima* d'ogni esperienza — d'ogni esperienza che qualcosa è così. Essa è prima del Come, non del Che cosa» (*T*, 5.552).

8. Conclusion

Abbiamo ricostruito, seguendo alcune indicazioni di Cimmino, la genesi speculativa e la fisionomia della teoria raffigurativa del *Tractatus*, evidenziando le questioni che ruotano attorno ad uno dei suoi capisaldi, ossia alla nozione di *oggetto* – nel *Tractatus* intimamente correlata a quella di *significato*. Abbiamo poi tentato di evidenziare come l'uso corretto di un nome entro il *Tractatus* ha come condizione di possibilità non una conoscenza di tipo empirico ma la logica stessa, intesa non come un *corpus* di conoscenze bensì come una condizione trascendentale: «La logica è non una dottrina, ma un'immagine speculare del mondo. La logica è trascendentale» (*T*, 6.13). Se da un lato è indubbio che tale prospettiva, che potremmo definire *ineffabilista*, possa dare l'impressione di *non dire abbastanza* rispetto alle istanze fondazionali che hanno caratterizzato la storia del pensiero sin dalle sue origini, dall'altro lato occorre certamente impegnarsi nel comprendere quanto, nell'espressione di ciò che di *ulteriore* si desidererebbe da una teoria semantica, non vi siano segni di un linguaggio che «gira a vuoto», per usare la celebre espressione presente nel paragrafo 132 delle *Ricerche filosofiche*. In un certo senso potremmo estendere anche al *Tractatus* e al rapporto in esso intessuto tra ontologia, linguaggio ed epistemologia le rimarchevoli parole con cui Cimmino descrive la prospettiva wittgensteiniana sul tema della natura della mente: «Una concezione raffinata e profonda che, anche si dovesse rivelare manchevole, costringe a formulare con estrema cautela e rigore le sue alternative»²³. L'aver ripercorso lo stretto legame vigente nel *Tractatus* tra il *dire il nulla* (proposizione negativa), il *dire nulla* (tautologie), e il *non dire* (ineffabilismo) ci ha dato modo di apprezzare la dimensione speculativa che il silenzio assume nel *Tractatus*. Il tentativo di far ritrarre il linguaggio facendo emergere il *manifestabile* non è da intendere come una forma di agnosticismo semantico o di disimpegno filosofico. Si dovrà piuttosto dire che esso è uno dei tentativi più rigorosi e organici mai avvenuti nel corso della storia della filosofia di *mostrare* le strutture essenziali del linguaggio, specchio delle strutture e delle proprietà formali del mondo, sfuggendo al contempo alle «confusioni più fondamentali (delle quali la filosofia è tutta piena)» (*T*, 3.324) rappresentate dal vano tentativo di *dire* ciò che è solo *mostrabile*.

²³ L. Cimmino, *Significato e divenire*, cit., p. 424.

Che cosa non ha senso chiedere a un calcolatore

Massimo Capponi

University of Perugia, Italy

Abstract

Artificial intelligence is once again dominating the contemporary technological and philosophical debate. When you try to criticize the project of IA, you almost always use the problem of the artificial mind, forgetting about the body and its implications. Hubert Dreyfus had however noticed how the body is fundamental to be able to talk about intelligence.

Keywords

Artificial intelligence; Computer; Dreyfus.

«Mille fotografie ben accastellate non possono fare
un uomo che cammina, pensa e vuole»
E. Mounier

Quando, qualche tempo fa, mi sono ritrovato a parlare con Luigi di intelligenza artificiale (IA), ero perplesso. Lui stava portando a termine il suo saggio su Alan Turing¹, mentre io gli ricordavo, durante le nostre conversazioni (camminando), che il tema dell'IA era stato sì, sondato da molti filosofi, soprattutto negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, ma che di recente era stato via via messo da parte, stante l'insuperabile divisione ideologica tra sostenitori e detrattori del progetto dell'IA, soprattutto nella sua versione "forte"². Quindi, perché tornare a parlare di IA? Si tornava a parlare di IA, e di Alan Turing, perché si intuiva che qualcosa bolliva in pentola, e precisamente un rinnovato progetto di realizzazione di macchine intelligenti, sfociato recentemente nella diffusione di ChatGPT, un software costruito con l'obiettivo di simulare un comportamento umano, soprattutto per quello che riguarda la conversazione con umani e l'apprendimento automatico.

A distanza di qualche anno, l'argomento sta infatti vivendo un momento di grande notorietà, oltre che di forte preoccupazione, e può essere utile richiamare qui alcune osservazioni critiche all'IA, tradizionalmente trascurate dal dibattito dei giorni nostri. Il richiamo ad una valutazione complessiva dei progetti legati alla costruzione di macchine

¹ A.M. Turing, *Meccanismo computazionale e intelligenza*, con un saggio di Luigi Cimmino, Città Nuova, Roma 2018.

² Come è noto, la versione "debole" dell'IA vede nel computer un formidabile aiuto nell'affrontare problemi che hanno bisogno di un approccio di tipo deduttivo, mentre la versione "forte" dell'IA vede nella macchina un possibile sostituto di un umano.

intelligenti è necessario, perché, nuovamente, gli scienziati che si occupano di IA stavolta sembrano fare sul serio: si parla di intelligenza artificiale “generative”, di macchine che “creano”, dal nulla, testi e immagini, producono riassunti; inoltre, mediante ChatGPT, ora si possono scrivere articoli, saggi, post per le piattaforme social, e-mail, dialoghi (testuali o vocali), porre domande e fornire informazioni, tradurre e riassumere testi, scrivere ricette, realizzare (o analizzare) immagini. Insomma, l’intelligenza artificiale sta nuovamente dominando la scena della società attuale, tra entusiasmo per lo sviluppo di infinite applicazioni e paura per le ormai consuete domande che circolano: le macchine prenderanno il sopravvento sull’uomo? Come potremo difenderci dall’intelligenza artificiale? Saremo sopraffatti da qualcosa che noi stessi abbiamo creato? Potremo fabbricare un automa “cosciente”?

Come è noto, le osservazioni mosse al progetto di costruire macchine intelligenti sono state moltissime e sono state rivolte, quasi esclusivamente, agli aspetti riguardanti la mente, dimenticandosi del corpo, come invece Hubert Dreyfus ha sostenuto a lungo.

Il filosofo americano, scomparso nel 2017, nei suoi numerosi contributi al dibattito, ha affermato infatti che è stata proprio la dimensione corporea quella che ha creato, e creerà sempre, più difficoltà all’IA; mentre la tecnologia è riuscita spesso ad eccellere nella simulazione delle funzioni di alto livello, come nel trattamento dei linguaggi formali, è altrettanto vero che nel riconoscimento di forme, nella risoluzione di problemi e in altre funzioni di livello inferiore esistono ancora problemi insuperabili. Per ciò che riguarda il riconoscimento di forme, ad esempio, Dreyfus pone l’attenzione soprattutto sul fenomeno figura-sfondo, indispensabile perché si possa parlare di una qualunque percezione:

«Tutto ciò che ha rilievo nella nostra esperienza e che coinvolge la nostra attenzione, compare su uno sfondo che rimane più o meno indeterminato. Questo sfondo, che non deve necessariamente diventare definito, condiziona la nostra percezione di quello che è determinato, facendolo apparire come una figura unitaria e ben delineata»³.

È tale sfondo, l’orizzonte esterno di Husserl, a fornire il contesto della realtà nel momento della definizione: «il senso del contesto globale riesce ad organizzare e a dirigere la percezione dei dettagli nell’attività di comprensione di una frase. Per un computer non può esistere un orizzonte esterno, dal momento che ogni bit di informazione deve essere dato in modo esplicito altrimenti esso non la assume per niente»⁴. Ma per capire l’importanza di avere un corpo per essere intelligenti occorre considerare, secondo Dreyfus, anche un secondo tipo di indeterminazione nella percezione, quello che Husserl chiama orizzonte interno; infatti

«quando percepiamo un oggetto, siamo consapevoli che esso possiede più caratteristiche rispetto a quelle che in un determinato momento stiamo considerando (...) ad esempio percepiamo una cosa

³ H.L. Dreyfus, *What Computers can't do. The limits of Artificial Intelligence*, Harper&Row, New York 1979, trad. it., *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Armando, Roma 1988, p. 331.

⁴ *Ivi*, p. 332.

come qualcosa di più di una facciata - come qualcosa che possiede un retro - un orizzonte interno (...) una macchina che non possieda l'equivalente di un orizzonte interno dovrebbe elaborare questa informazione in ordine inverso: partire dai dettagli per arrivare all'insieme»⁵.

Dreyfus osserva che entrambi gli orizzonti determinano una differenza impossibile da colmare per ogni macchina: mentre «il nostro senso di globalità della situazione, l'orizzonte esterno, e la nostra esperienza trascorsa su uno specifico oggetto o nel *pattern* in questione, l'orizzonte interno, ci fornisce il senso dell'insieme e ci guida nell'identificazione dei dettagli»⁶, il calcolatore, privo di corpo e di abilità senso-motorie, che sono alla base della percezione, si trova di fronte all'insuperabile ostacolo rappresentato dal suo "conoscere" la realtà attraverso passi successivi e processi privi di flessibilità.

«Quando riconosciamo una melodia, le note acquistano il loro valore in quanto parte della melodia, e non è la melodia ad essere riconosciuta come insieme di note identificate indipendentemente le une dalle altre (...) quella patina che vedo come polvere se penso di vedere una mela di cera, mi appare come umidità se sono sicuro di vedere una mela fresca: il significato dei dettagli, e il loro stesso aspetto fisico, viene determinato dalla percezione dell'insieme»⁷.

Quando si parla di riconoscere un animale come un gatto, un cane, etc., ci si stupisce del fatto che a una macchina occorrono enormi quantità di immagini scandite per apprendere a riconoscerle, mentre a un bambino è sufficiente la vista di un solo esemplare, di un solo cane per riconoscere tutti gli altri cani – anche di taglie diverse e di diverso aspetto – che incontrerà in futuro. Questo fa pensare che un riconoscimento puramente morfologico sia ben diverso dalla consapevolezza che può avere un essere dotato di un corpo, un essere che guarda l'ambiente circostante da una "prospettiva". Gli esseri che riteniamo di solito coscienti sono esseri che perseguono obiettivi e attuano scelte; sono viventi e hanno un corpo, e interagiscono continuamente con l'ambiente. Insomma, un animale si muove, sente, e quindi guarda, spinto dagli istinti e dagli stimoli che riceve⁸.

Il rapporto tra linguaggio e corpo è fondamentale. I problemi incontrati dall'IA, come sappiamo, erano già cominciati a proposito dell'uso del linguaggio e del tentativo di chiedere a una macchina di tradurre un testo da una lingua in un'altra.

«La ragione per cui il calcolatore non sa tradurre un romanzo somiglia molto alla ragione per cui esso non sa scrivere un romanzo. Non avendo esperienza del mondo umano, non avendo un corpo da curare e difendere, non condividendo le gioie e le pene dell'esistenza, l'esperienza della vita e dell'amore e il timore della morte, il calcolatore non può scrivere (né leggere né tradurre) un romanzo»⁹.

⁵ *Ivi*, p. 333.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 329.

⁸ Cfr. M. Zeller, *AI e coscienza: la differenza di avere un corpo*, «Agenda Digitale», 2024, <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/ai-e-coscienza-la-differenza-di-avere-un-corpo/>.

⁹ G.O. Longo, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Laterza, Bari 1998, p. 71.

Il linguaggio naturale presenta, inoltre, fenomeni propri come i cosiddetti “aloni semantici”: ciò che i significati consentono ad ogni elemento linguistico di portare con sé è specifico e legato a ogni lingua e a ogni parlante, «l’alone semantico persiste e si evolve nella mente, anzi nella persona, del lettore o traduttore e si modifica via via che l’esame del testo procede»¹⁰. John L. Austin ha sostenuto, come è noto, che il linguaggio non ha soltanto una funzione descrittiva, o come lui dice, “constatativa”, ma anche “performativa”: vi sono enunciati composti da determinate parole che servono a compiere l’azione e configurano gli atti linguistici come veri e propri atti compiuti attraverso il discorso, tenendo conto anche, e soprattutto delle circostanze in cui l’atto linguistico è compiuto e del ruolo del corpo nell’accompagnare l’atto e contribuire così ad aggiungere significato al suddetto atto linguistico. Proprio per questo, l’ambito linguistico e quello della conoscenza corporea sono strettamente collegati; l’essere dotati di un corpo, oltre che consentire, come sostiene Austin, di “servire” alla produzione di alcuni atti linguistici, conferisce determinate caratteristiche al modo di operare e di pensare: è l’unità organica e inscindibile di mente e corpo posseduta dall’uomo che permette a quest’ultimo di conoscere, pensare e comunicare¹¹.

Le macchine possono aiutarci a pensare, senza pensare al nostro posto, come dice Dreyfus, e sono utili e addirittura insostituibili in determinati campi, ma la sostituzione dell’intelligenza naturale con quella artificiale non sembra possibile, anche in un futuro prossimo. La riduzione del pensiero ad un complesso di operazioni logiche e di ragionamenti formali non rende conto, ancora, della complessità umana e delle sue caratteristiche globali: i presupposti e il dibattito riguardanti l’IA sembrano, quindi, prima che di pertinenza della tecnologia, della logica e della matematica, tipicamente filosofiche.

¹⁰ *Ivi*, p. 70.

¹¹ J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford U.P., Oxford 1962.

Conservazione e perturbazione: l'identità oggettuale e le sue vicissitudini nello Streit di Roman Ingarden

Giuditta Corbella

Catholic University of the Sacred Heart, Milan, Italy

Abstract

The essay revisits reflections on objectual identity formulated by the Polish phenomenologist Roman Ingarden. The exploration is undertaken to illustrate how the real object changes while remaining itself. In the initial section, the contribution elucidates the ontological structure of the real object. In the subsequent section, it delves into the conditions that make its alteration possible. In its crowning pages, the essay scrutinizes Ingarden's thoughts on the knowledge of the real object.

Keywords

Roman Ingarden; Phenomenological Ontology; Substance; Subject-properties structure.

Come messo in evidenza da Luigi Cimmino, le risposte alla *vexata quaestio* del principio di identità, i chiarimenti circa cosa significhi che un oggetto è sé stesso, oscillano «fra dilemmi prossimi all'imbecillità a pietre angolari del pensiero»¹. Le pagine che seguono analizzano le riflessioni in merito elaborate dal fenomenologo polacco Roman Ingarden (1893-1970). Ben lontana dall'essere una pietra miliare della storia del pensiero occidentale, l'analisi ingardeniana non entra nemmeno, fortunatamente, nel novero delle trattazioni imbecilli; in virtù dell'attenta opera di disambiguazione e penetrazione teoretica che caratterizzano l'autore, essa offre spunti interessanti per riflettere sul binomio identità-relazione e per comprendere più a fondo come un oggetto temporale possa mutare rimanendo sé stesso. In particolare, si ritiene che l'importanza storica della posizione di Ingarden non risieda nell'adesione all'una o all'altra posizione, nell'abbandono della sostanza in favore di una nozione relazionale di oggetto o nel mantenimento ostinato del sostanzialismo di fronte agli sconvolgimenti scientifici del Novecento. Piuttosto, il caso ingardeniano esibisce la tensione che ha abitato il secolo scorso, mostrando, a un tempo, l'inclinazione a seguire le scienze nella destituzione dell'oggetto e la resistenza ad abbandonare quanto l'occhio ritiene di vedere. Così, senza mai rinunciare a un sostanzialismo classico di matrice aristotelica, Ingarden si lascia al contempo affascinare dal culto novecentesco della complessità; ciò che ne risulta è una sostanza riempita di elementi

¹ L. Cimmino, *Vicissitudini dell'identità*, in «Studi Umbri. Rivista digitale indipendente di cultura», 2022 (14), <https://www.studiumbri.it/filosofie/vicissitudini-dellidentita/> (ultima consultazione: 20.04.2023).

dinamici, che pare a tratti identificarsi con un sistema di elementi regolati da una legge seriale di comportamento.

Il lungo itinerario ontologico di seguito ricostruito è compiuto in un testo redatto al fine di dirimere un'altra *vexata quaestio*, anch'essa oggetto di mirabili interpretazioni e letture imbecilli: *La controversia tra realismo e idealismo*².

1. Identità dell'oggetto come individuo concreto

All'interno della *Controversia*, Ingarden isola l'insieme degli oggetti autonomi, individuali e che permangono nel tempo. *Multa paucis*: le cose. In quanto *autonoma*, la cosa si distingue dalle oggettualità puramente intenzionali dotate di una realtà solamente presunta, come ad esempio le opere d'arte. In quanto *permanente nel tempo*, si distingue sia degli enti ideali, estranei al tempo, sia dagli eventi, in quanto entità istantanee che non sopravvivono al singolo istante, che dai processi, i quali, pur permanendo nel tempo, presentano l'avvicinarsi di fasi sempre interamente nuove. Infine, in quanto *individuale*, la cosa possiede una compiutezza formale, i cui tratti saranno meglio definiti a breve, che la distingue da altri tipi di oggettualità quali le proprietà, gli stati di cose e le relazioni.

La forma dell'oggetto individuale temporale che permane nel tempo è quella di un soggetto di proprietà, alcune delle quali sono essenziali e accompagnano l'oggetto dall'inizio della sua esistenza temporale, altre invece che sono estranee al contenuto essenziale e sono acquisite. Dal canto suo, il soggetto non è un *bare substratum* a cui le proprietà aderiscono, ma è qualitativamente caratterizzato mediante la natura costitutiva: «[La natura] è un momento qualitativo che costituisce la qualificazione *immediata* e al contempo *completa* del *soggetto* oggettuale. La natura dell'oggetto lo *costituisce* anzitutto come un intero per sé stesso, lo rende *ciò* che esso in sé stesso è»³. O ancora, in *Streit II.1*: «Il soggetto ha una *propria, diretta* – cioè non meramente indiretta, per mezzo dello spettare delle proprietà – determinazione *materiale*. [...] Questa qualificazione immediata del *soggetto* e con ciò anche dell'*oggetto* corrispondente la chiamiamo “*natura costitutiva*” dell'*oggetto*»⁴.

Il concetto di natura costitutiva costituisce un presupposto irrinunciabile dell'ontologia ingardeniana nella sua lotta contro ogni *bundle theory*. Ingarden intende infatti

² La storia redazionale della *Controversia* è complessa, si estende per parecchi decenni e, come tipico della produzione ingardeniana, ha una “doppia vita”, polacca e tedesca. Per indicazioni sulle edizioni presenti, cfr. A. Szylewicz, *Translator's Note*, in R. Ingarden, *Controversy over the Existence of the World*, trans. by A. Szylewicz, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York 2013, pp. 7-9. Nel 1935 ha avvio la redazione simultanea in polacco e in tedesco, stesura resa difficile dallo scoppiare della guerra. Alla fine degli anni '40 sono pubblicati i primi due volumi polacchi della *Controversia*. Per la pubblicazione tedesca, e dunque per la diffusione dell'ontologia ingardeniana nei circoli fenomenologici, bisogna attendere più di quindici anni, giacché solo tra il '64 e il '65 Niemeyer pubblica R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I-II, Niemeyer, Tübingen 1964-1965 (d'ora in avanti: *Streit I*; *II.1*; *II.2*). Nel frattempo, Ingarden ha cominciato la stesura del terzo volume, interrotta dalla morte improvvisa il 14 giugno 1970. Esso sarà poi pubblicato in forma amputata nel 1974 (R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. III, Niemeyer, Tübingen 1974 - d'ora in avanti: *Streit III*), curato da Danuta Gierulanka.

³ R.W. Ingarden, *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes*, in «*Studia Philosophica*», 1935 (1), pp. 29-106, qui p. 54.

⁴ *Streit II.1*, p. 66.

smascherare l'ipoteca teorica da cui è segnata ogni teoria che, per ragioni di economia concettuale, riduca l'oggetto a insieme di elementi semplici; questi ultimi, infatti, a cui si tenta di ridurre l'oggetto, non possono che essere intesi dai detrattori della sostanza come oggetti individuali, come «oggetti nel nostro senso»⁵. Egli intende altresì mostrare gli *impasse* in cui tale teoria incappa nel momento in cui assume un'unica tipologia di parti atomiche, primo fra tutti l'incapacità di mettere a fuoco la complessità che caratterizza l'oggetto individuale. A fronte di questi difetti strutturali, l'interpretazione a classe dell'oggetto si mostra incapace di spiegarne il mutamento, dal momento che la perdita o l'acquisizione di nuove proprietà viene fatta coincidere con la genesi di una nuova classe, differente da quella di partenza e dunque non qualificabile come identica alla prima, come la medesima entità. Per contro, l'insieme delle proprietà a un dato istante *t* è sempre riferito ad un soggetto di proprietà determinato da una qualità fondamentale, la natura costitutiva, le cui fattezze richiamano alla mente il noto concetto di *Gestalt*⁶. Se ciò che affascina Ingarden è la capacità della *Gestalt* di dar vita a qualcosa di nuovo e di costituire un *curieux mélange* di necessità e fatticità o, come si chiarirà a breve, di individualità e concretezza⁷, distinzione fondamentale è il carattere funzionale della natura, quale «*determinazione diretta di un soggetto oggettuale*»⁸. Tale distinzione non compare in alcuni tesi giovanili, nei quali Ingarden contrappone alla teoria che riduce l'oggetto a un cumulo di proprietà una forma di teoria gestaltica dell'oggetto, in base alla quale questo conterrebbe al suo interno una qualità che ha un ruolo eminente rispetto agli altri momenti materiali, il *quale* della totalità (*Ganzheitsquale*)⁹. Quest'ultimo elemento unificherebbe qualità altrimenti indipendenti, gli *Eigenschaftsqualia*, conferendo identità all'oggetto. Solo successivamente Ingarden sostituirà a questa teoria dell'oggetto una forma più classica di sostanzialismo, costruito a partire da una struttura soggetto-proprietà in cui la natura costitutiva non è una

⁵ *Ivi*, p. 168. L'interpretazione a classe dell'oggetto è analizzata in particolare in R.W. Ingarden, *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes*, cit., pp. 90-96; *Streit II.1*, pp. 164-174.

⁶ Sulle peculiarità del sostanzialismo di Ingarden e il suo posizionamento rispetto alle *bundle-* e *substratum-theories* contemporanee cfr. M. Piwowarczyk, *Roman Ingarden's Early Theory of the Object*, in W. Plotka-P. Eldridge (eds.), *Early Phenomenology in Central and Eastern Europe*, Springer, Dordrecht 2020, pp. 111-126, in particolare pp. 118-121.

⁷ O. Malherbe, *Quelques avatars de la Gestalt dans la philosophie d'Ingarden*, in O. Malherbe-S. Richard (eds.), *Forme(s) et modes d'être. L'ontologie de Roman Ingarden*, Peter Lang, Bern 2016, pp. 163-196, in particolare p. 171. La connessione con il concetto mereologico di unità armonica, disambiguato in *Streit II.1*, p. 48, permette un ampliamento dell'ambito di utilizzo della qualità gestaltica, che non descrive unicamente la compattezza interna di un oggetto ma si rivela utile anche in ambito estetico ed etico-assiologico. Cfr. anche O. Malherbe, *Gestalt, Harmony, and Human Action in Roman Ingarden's Thought*, in «Journal of East-West Thought» 2016 (10), pp. 119-135, in particolare pp. 204s.

⁸ *Streit II.1*, p. 85.

⁹ Il riferimento ai *qualia* è impiegato solo all'interno dei testi giovanili. Il termine, opposto a *quanta*, isola la componente qualitativa di un oggetto a cui il soggetto accede, rappresentando una scelta lessicale felice per Ingarden, nell'ambito del più ampio progetto di valorizzazione della componente materiale e qualitativa all'interno della struttura oggettuale. Nell'impiegare questa terminologia, Ingarden si mostra consapevole della familiarità tra il tema dei *qualia* e il problema fenomenologico della materia, cfr. R. Lanfredini, *La nozione fenomenologica di dato*, in Ead. (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini e Associati, Milano 2006, pp. 59-94; Ead., *L'artificio dei quanta. Husserl e la matematizzazione dei piena in Galileo*, in P. Amato et al. (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella. Vol. 1: Ontologia e storia*, Mimesis, Milano 2021, pp. 109-122.

proprietà “speciale” ma una determinazione qualitativa immediata dotata di funzione determinata. La nozione di natura costitutiva o il concetto giovanile di *Ganzheitsquale* si distinguono ad ogni modo dalla nozione essenza, dotata di un'estensione differente. Quest'ultima, infatti, include oltre alla natura costitutiva una serie di proprietà essenziali che appartengono necessariamente all'oggetto e sono legate immediatamente o mediatamente alla natura pur differendo formalmente da essa.

Caratterizzato come soggetto, immediatamente qualificato, di proprietà, l'oggetto ingardeniano è descrivibile a un tempo come *individuum* e come *concretum*. L'individualità equivale all'essere soggetto a cui sono riferite un insieme di proprietà e, dunque, all'essere un intero autonomo distinto da altre oggettualità. La concretezza, invece, descrive la natura composita e articolata della struttura oggettuale:

«Il soggetto di proprietà costituisce, dal punto di vista formale, il punto *identico* di riferimento di tutte le proprietà [...]: sono tutte “*sue*” proprietà (o dell'oggetto corrispondente). [...] Esse “si connettono” anche *assieme in maniera immediata*, anche se non necessariamente ciascuna è direttamente connessa con *tutte* le altre. Sono *cresciute* insieme (“*concrecere*”!) [...] nella misura in cui sono tutte proprietà *di uno stesso soggetto*»¹⁰.

Il recupero del *concretum* latino mira sottolineare una complessità strutturale interna in cui ogni elemento è connesso agli altri e all'unica natura costitutiva. La complessità è dunque anzitutto frutto della presenza da un lato della natura e dall'altro delle proprietà. In secondo luogo, però, essa si articola in base alle diverse tipologie di proprietà ammesse dall'ontologia ingardeniana. Il complesso *concretum* così ottenuto è dotato di una rigida organizzazione gerarchica che fa perno sulla natura costitutiva:

«L'oggetto individuale [...] è una connessione ontologica *gerarchicamente* ordinata di momenti che si condizionano in maniere differenti, e cioè in particolare della *natura costitutiva*, delle *proprietà o capacità configurate per mezzo di qualità effettive*, delle *proprietà acquisite*, dei processi che hanno luogo in essi e dei [loro] comportamenti, delle *proprietà condizionate da fattori esterni* e, in ultimo, delle *caratteristiche relative*. Tutto ciò si occulta vicendevolmente in diversi modi per colui che osserva dall'esterno oppure si mostra in determinate circostanze, dove si aprono prospettive non solo su ciò che riposa nascosto “nell'interno” dell'oggetto ma anche sulla complessa struttura formale interna»¹¹.

Non occorre analizzare tutte le tipologie di proprietà ammesse da Ingarden. È sufficiente menzionare la distinzione tra proprietà incondizionatamente proprie, che qualificano l'oggetto dall'inizio della sua esistenza, e le altre due tipologie di proprietà (acquisite e condizionate da fattori esterni) che sorgono in virtù delle interazioni con altri oggetti che si realizzano nel corso dell'esistenza.

Da questa prima disamina dell'ontologia cosale ingardeniana si ottiene dunque quanto segue: ogni oggetto autonomo, individuale e che permane nel tempo costruisce la propria identità sulla base della relazione con altre oggettualità. L'oggetto vive di un contrasto tra

¹⁰ *Streit II.1*, pp. 65s.

¹¹ *Ivi*, p. 454.

l'individualità, intesa come possesso di una natura capace di distinguerlo da altri oggetti, e la concretezza, vale a dire la presenza di più dimensioni composte che con-crescono all'interno del singolo oggetto e di cui alcune devono la loro esistenza all'interazione dell'oggetto con altri enti. In tal modo, il mondo-ambiente che circonda un dato oggetto si qualifica come condizione parziale di possibilità della configurazione materiale di quest'ultimo:

«Lo stesso oggetto può di principio prendere parte a diverse molteplicità di altri oggetti e trovarsi rispetto ad essi in situazioni differenti; il contrasto tra “chiusura” e “apertura” di sé apre dunque diverse possibilità di sviluppo e ripiegamento della sua essenza [...]. Di lì si formano le possibilità del suo mutamento sotto la pressione dei processi a cui prende parte e, soprattutto nella chiusura e apertura *ontiche* del suo sé, compare, infine, la sua determinazione *materiale*»¹².

2. *Identità e relazione nell'individuo concreto*

L'acquisizione di proprietà, l'incremento della propria configurazione materiale e dunque la continua costruzione della propria identità oggettuale avvengono nell'interazione dell'oggetto con l'esterno, ma a partire dalle indicazioni interne alla natura costitutiva e alle caratteristiche essenziali che ad essa si connettono. In breve, è ciò che rende l'oggetto un individuo a stabilire il suo grado di concretezza. Sono in particolare quattro gli elementi che vengono determinati a partire dall'essenza: la capacità di sopravvivenza e di auto-conservazione dell'oggetto, la capacità di influenza su oggetti differenti e la sua propensione ad essere influenzato da essi. Per ciascuno di questi tre elementi Ingarden conia un *terminus technicus*: l'*inerzia ontologica* stabilisce la tendenza dell'oggetto a permanere identico in sé stesso, il *raggio d'azione*¹³ indica la capacità dello stesso a estendersi al di là dei propri limiti producendo modificazioni negli oggetti circostanti e la *sensibilità*¹⁴ descrive cosa l'oggetto possa acquisire dall'ambiente esterno. Queste tre coordinate descrivono congiuntamente il rapporto dell'oggetto con il mondo e il suo grado di inserimento nell'ambiente. I termini manifestano inequivocabilmente una concezione del mondo che ha ormai superato l'idea di un oggetto isolato, da collocare successivamente in connessione con il contesto circostante. Piuttosto, si avverte la necessità di descrivere l'oggetto anzitutto attraverso la sua apertura o chiusura rispetto all'esterno. La costruzione dell'identità, dunque, non è un mero fatto individuale, ma un “affare comune” ed è sempre descritta nei termini di un equilibrio tra forze, come testimonia l'introduzione del concetto di inerzia ontologica:

«[L'oggetto] si “conserva” da sé. C'è una originaria “inerzia” dell'ente: esso rimane semplicemente immutato nel suo stato fintanto che non è portato fuori da questo stato per mezzo di un elemento che giunge dall'esterno. Si arriva a un mutamento solo per il fatto che la chiusura (isolamento) del sistema in questione è distrutta o superata in un lato o in un punto. Un qualche fattore esterno rompe

¹² *Ivi*, p. 74.

¹³ *Streit II.2*, pp. 245s.

¹⁴ *Ivi*, pp. 138-152.

l'equilibrio del sistema e conduce quest'ultimo ad un nuovo equilibrio, in cui il sistema rimane fino a quando non interviene un nuovo fattore perturbante all'interno del sistema»¹⁵.

La citazione descrive l'esistenza oggettuale come tentativo dell'ente di perseverare in un dato stato, condizione di equilibrio che è però messa a rischio dalla presenza di perturbazioni esterne. Come deducibile, la fine dell'ente, e dunque la distruzione della sua identità, avviene nel momento in cui ad essere perturbato è il cuore pulsante della sua configurazione formale e materiale, vale a dire la natura costitutiva¹⁶. Ingarden racconta dell'esistenza dell'oggetto impiegando termini che ruotano attorno ai concetti di sistema, equilibrio e forza. La semantica dei sistemi contenuta nel brano citato non può essere esaminata con attenzione, occorre tuttavia sottolineare come Ingarden provi a salvare un'interpretazione aristotelico-classica dell'oggetto come soggetto qualitativamente caratterizzato di proprietà affiancandola però nel tempo a una lettura mereologica dell'oggetto come intero – o sistema – composto da parti ma privo di un centro di gravità capace di garantirne l'individualità¹⁷. La presenza di un lessico della forza e della potenza all'interno dell'universo concettuale di Ingarden è un dato ancora poco considerato all'interno della critica e costituisce un interessante punto di avvio per la ricerca futura. Se da un lato nella descrizione citata risuona la eco dei rivolgimenti scientifici otto-novecenteschi e la variazione nella percezione del cosmo visibile da essi causata, dall'altro lato nell'interpretazione di forza, potenza e capacità si condensa molto del lavoro traduttorio di Ingarden e, in particolare, la frequentazione pluridecennale con i testi kantiani e l'influenza leibniziana. L'oggetto è forza che si declina o si articola come potenza e capacità. Mediante la realizzazione di tali capacità, l'ente assume di volta in volta un *set* di proprietà, che costituisce tuttavia un'ultima propaggine scarsamente interessante di una struttura ontologica che è anzitutto un energetico centro di forze. Particolarmente diffuso è, da ultimo, il lessico dell'equilibrio, impiegato nella descrizione del nesso causale come fonte prossima dei mutamenti interni all'oggetto. Nel cosmo ingardeniano, infatti, sorgente di mutamento è il legame causa-effetto, da intendersi come momento in cui un evento di cui è portatore un oggetto X imprime un mutamento in un altro oggetto Y¹⁸.

La produzione di effetti è descritta da Ingarden nei termini del ristabilimento di equilibri, come testimonia la seguente descrizione della connessione ontologica causale e del mutare dell'oggetto:

¹⁵ *Streit I*, p. 104.

¹⁶ «L'essere vivente [...] è più della totalità degli eventi che hanno luogo e dei processi che si compiono in esso. Questo "più" non è di certo una figura *consequenziale* [...]; esso è invece il fondamento, e in parte anche l'*origine* assoluta, dei determinati processi specifici di sviluppo così come dei modi tipici in cui si compie il confronto tra l'individuo vivente – in particolare quello personale – e il suo ambiente. Questo "più" [è] questo fondamento del comportamento [del vivente]» (*Streit I*, p. 234).

¹⁷ Sulla compatibilità di questi due modelli, si veda M. Piwowarczyk, *Two Structures in One Object a Study in Roman Ingarden's Formal Ontology*, in «Grazer Philosophische Studien» 2020 (9), pp. 659-678.

¹⁸ Il nesso causale è definito e regolato da una serie di principi, che Ingarden introduce con toni apodittici e discute in maniera diffusa all'interno di *Streit III*. Cfr. P. Simons, *Ingarden on Causation*, in O. Malherbe – S. Richard (eds.), *Forme(s) et modes d'être / Forms and Modes of Being. L'ontologie de Roman Ingarden / The Ontology of Roman Ingarden*, Peter Lang, Bern 2016, pp. 229-242.

«Ogni evento o ogni processo che “produce” un effetto [...], lo “fa” proprio perché mediante il suo comparire crea un'incompiutezza nell'essere già presente, che significa un *disequilibrio*, una *perturbazione* all'interno di esso; quest'essere, portato nel disequilibrio, non può continuare a sussistere come tale, non può semplicemente durare senza essere *completato* da qualcosa d'altro che ristabilisca nell'essere l'equilibrio perduto. Questo elemento complementare, riequilibrante, viene prodotto precisamente dall'elemento incompleto, bisognoso di completamento»¹⁹.

Si badi che, in virtù dell'ineliminabile determinazione qualitativa, di contro a ogni passivismo, l'inerzia ontologica si qualifica sempre come una forza attiva e opposta a quella perturbante. Giacché non si riduce a semplice accozzaglia di elementi slegati, l'oggetto reale non giace mai inerte di fronte alle sollecitazioni che provengono dall'esterno; per contro, esso fa sua la sollecitazione proveniente all'esterno rispondendo ad essa sulla base di un residuo, per quanto minimo, di carattere identitario che la natura costitutiva conferisce ad esso. L'oggetto è dunque quel bisognoso che, qualora chiamato in causa, è capace di completarsi, di adattarsi alla nuova condizione:

«La fragilità ontologica dell'essere vivente [...] [è] una fragilità di *ciò che è in sé stesso fondamento e fonte di una resistenza attiva, di un centro di forza* da cui scaturisce il superamento *creativo* delle perturbazioni d'essere e della minaccia d'essere che proviene dal tempo stesso»²⁰.

Come visibile dalle citazioni riportate, data la sensibilità dell'oggetto autonomo individuale che permane nel tempo, l'identità dell'oggetto è da intendersi come una *medesimezza dinamica*, in un continuo processo di modificazione del sé nel tentativo di adattamento alle perturbazioni esterne. Non si assiste a una semplice distruzione della oggetto, né al mero mantenimento di un'identità statica, ma ad un inveramento della struttura formale e materiale oggettuale mediante la relazione con altre oggettualità²¹.

Da questa interpretazione della cosa e della sua identità in relazione prende avvio un'ulteriore riflessione, che si intende tratteggiare di seguito, così da mostrare la fecondità del pensiero esaminato.

3. *Contemplazione e commercio: a partire dall'identità oggettuale*

La struttura oggettuale ha ripercussione sulla modalità di conoscenza dell'oggetto autonomo e individuale che permane nel tempo. Infatti, se, come riportato in precedenza, quanto appartiene all'oggetto «si occulta vicendevolmente in diversi modi per colui che osserva dall'esterno oppure si mostra in determinate circostanze»; allora la conoscenza deve avvenire non osservando staticamente l'oggetto in questione ma considerandolo in circostanza, operando una messa in dialogo dell'oggetto con il mondo circostante:

¹⁹ Streit III, pp. 13s.

²⁰ Streit I, p. 243.

²¹ Streit II.2, pp. 145s.

«Nel pieno isolamento un simile oggetto sprofonderebbe talmente tanto in sé stesso e rimarrebbe così chiuso in sé, che si presenterebbe come una unità originaria del tutto indifferenziata. In generale si giunge però a una separazione tra le proprietà che reagiscono all'agguato del "mondo esterno", venendo con ciò alla luce, e la sua "interiorità" ancora silente, "nascosta", fuori dal raggio d'azione di altre oggettualità che dovessero tendere all'oggetto un agguato»²².

La cosa è formata di elementi differenti, alcuni dei quali si mostrano solo a fronte dell'azione difensiva o riequilibrante che l'oggetto appronta contro le perturbazioni del mondo esterno, altri invece la cui quiete non è turbata dai processi e dagli eventi che hanno luogo nell'ambiente circostante. In quanto caratterizzato da una simile struttura interazionale, l'oggetto impone al soggetto conoscente un determinato metodo di conoscenza:

«L'essenza dell'oggetto individuale viene epistemologicamente alla luce al meglio se il conoscente pone l'oggetto in rapporti reali con altri oggetti, lo lascia agire su altri oggetti e lo espone agli influssi degli altri oggetti su di esso, per catturarlo nei suoi comportamenti, nel rivelarsi delle sue proprietà. Questo è il senso autentico dell'esperimento negli oggetti reali e della trattazione dell'oggetto in connessione e nella sua dipendenza funzionale da altri oggetti nel caso delle oggettualità ideali»²³.

L'analisi della struttura oggettuale e la scoperta della sua peculiare concretezza conducono Ingarden a una valorizzazione del metodo sperimentale e a un recupero dell'anima o sorgente buona della filosofia pragmatista. Si legge infatti poco di seguito:

«Non esiste interpretazione più falsa della conoscenza di un oggetto di quella in base a cui l'essenza di un oggetto potrebbe essere colta per mezzo di un inoperoso guardare a bocca aperta [*untätiges Begaffen*], invece che metterlo in movimento e coglierlo "in fallo". W. James lo comprese bene anche se non gli riuscì di dirlo *chiaramente*. Di lì le unilateralità e le incomprensioni del suo "pragmatismo". Qui risiede anche la sorgente buona del behaviourismo, che però, a causa dei suoi pregiudizi positivistic e materialistici, ha radicalmente falsato la forma autentica dell'oggetto individuale»²⁴.

Pragmatismo e behaviourismo hanno correttamente individuato l'anima interazionale dell'oggetto, interpretando di conseguenza il percorso conoscitivo come processo vitale e creativo che segue e procede dalla costruzione creativa dell'identità operata dall'oggetto conosciuto. Al contempo, Ingarden si guarda bene dal dissolvere l'oggetto in una relazione gnoseologica costitutiva e la verità in un prodotto conoscitivo. L'avversione per ogni inoperoso *Begaffen* è in tal senso cifra della gnoseologia ingardeniana, la quale, pur privando la coscienza di ogni ruolo costitutivo in ambito ontologico, ritiene il soggetto capace di dischiudere elementi nuovi dell'oggettualità di volta in volta conosciuta. Nel capolavoro di gnoseologia estetica del 1937 – edito in tedesco nel 1968 – *La conoscenza dell'opera d'arte letteraria*, Ingarden descrive come segue l'operazione di lettura, riponendo nuovamente al centro il *Begaffen* come bersaglio polemico:

²² *Streit II.1*, p. 73

²³ *Ivi*, pp. 74s., corsivo mio.

²⁴ *Ivi*, p. 75.

«Talvolta l'intero sforzo del lettore si concentra semplicemente sul pensare il *sensu* delle proposizioni lette [...] non vi è alcuna forma di *commercium* [*Verkehr*] con gli oggetti. [...] Non è affatto vero che nella percezione sensibile di cose e processi e nel mondo reale che ci viene dato conosceremmo tutto per mezzo di un "osservare" puramente passivo [*rein passiven "Begaffen"*]. Al contrario, per conoscere realmente [...] dobbiamo compiere una serie di atti spesso complessi e tra loro connessi, che ci richiedono un grado di attività e concentrazione abbastanza alto [...]. E solo con questo oggetto reso in tal modo accessibile traffichiamo [*verkehren wir*] in maniera immediata come qualcosa che ci è realmente *dato* e presente in sé stesso»²⁵.

Quest'ultima citazione ribadisce l'opposizione gnoseologica fondamentale, quella tra *Verkehr* e *Begaffen*, *commercium* e *spectatio*, frequentazione e passiva osservazione. Tale binomio è riverbero soggettivo della duplice natura dell'oggetto: *concretum* e *individuum*, sistema aperto che si costituisce comportandosi nel mondo o unità isolata. A sua volta, a fronte dell'identità relazionale dell'oggetto che permane nel tempo, il soggetto conoscente si qualifica come co-sviluppatore dell'identità dell'oggetto, non introducendo in esso note nuove ma in quanto in grado di generare condizioni capaci di chiamare in causa inaudite caratteristiche oggettuali.

²⁵ R.W. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, hrsg. von R. Fieguth-E.M. Swiderski, RIGW [= Roman Ingarden Gesammelte Werke] 13, Niemeyer, Tübingen 1997, pp. 40-42. L'impiego della nozione di *Begaffen* all'interno del movimento fenomenologico rimane ad oggi terreno vergine per la ricerca. Il termine, che Ingarden dichiara ripreso da Scheler (*ivi*, pp. 203s.) è impiegato anche da Heidegger in alcuni passaggi chiave di *Essere e tempo* e, anche in questo caso, isola una declinazione scorretta del conoscere. Comprendere, scrive Heidegger, «non ha originariamente il significato di contemplazione [*begaffen*] di un senso; esso è invece il comprendersi nel poter-essere che si svela nel progetto» (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), F.-W. von Herrmann (hrsg.), HGA [=Heidegger Gesamtausgabe] 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 263; trad. it. a cura di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2011⁶, p. 314). Nonostante la radicale diversità tra le due ontologie, sia Ingarden che Heidegger ritengono che il puro osservare o contemplare misconosca l'essere-nel-mondo dell'uomo – diversamente semantizzato all'interno del movimento fenomenologico – deformando entrambi i relati del rapporto conoscitivo. Di conseguenza, l'esplicito rifiuto del *Begaffen* sottolinea la vitalità di un soggetto che è sempre in connessione con la totalità dell'ente e che la fenomenologia ha tentato di dissuadere dal divenire spettatore ozioso della propria esistenza.

La scrittura come mediazione tra sé e sé. A proposito dei Quaderni di Simone Weil

Pascal David

Université Catholique de Lyon, France

Abstract

Moving from Simone Weil's thought, this paper aims to focus on writing as a form of intermediation between us and ourselves. These pages consider *Journals* and *Cahiers* as well and try to think about writing as a form of meditation, taking into account Seneca and Marcus Aurelius too. Philosophy as a precise form of spirituality.

Keywords

Simone Weil; Writing; Meditation; Self; Philosophy.

Nella conferenza che il professor Cimmino ha tenuto a proposito del tema *Vicissitudini dell'identità*, egli ha esaminato precisamente la questione dell'identità personale: come possiamo pensare una tale identità? Egli cita Derek Parfit, che pensa che il Me sia una pluralità di entità e che la presa di coscienza di questa verità sia liberatrice.

Come cenno preliminare e suggestivo, vorrei ricordare questo aneddoto raccontato da Ambrogio di Milano. La conversione cristiana, la *metanoia*, non cerca di stabilire l'identità del soggetto, ma, al contrario, di provocarne la rottura: rottura nel tempo, rottura del tempo, inversione della morte e della vita. Colui che si pente, dice Ambrogio, deve essere come quel giovane uomo che torna a casa dopo una lunga assenza: la donna che aveva amato gli si presenta innanzi e gli dice: «*Ego sum*, eccomi, sono io». E lui risponde: «*Sed ego non sum ego*, e io non sono più colui che ero». I riti di penitenza, i riti di *exomologesis* permettono questa rottura dell'identità.

Qui intendo parlare di Simone Weil, filosofa francese, nata nel 1909 e morta nel 1943 in Inghilterra, ma più precisamente a proposito della pratica della filosofia e del suo rapporto con la scrittura.

1. Il sé, le conoscenze e la verità

A partire dall'inizio degli anni '30 del '900 e fino alla sua morte, Simone Weil scrive per se stessa, su dei quaderni che data e numera gli uni di seguito agli altri. Ci sarà il *Diario di fabbrica* (1934-1935), poi il *Diario di Spagna*, quando si trasferisce in Spagna a fianco dei Repubblicani che lottano contro il colpo di Stato del generale Franco, nell'agosto del 1936; ed è a partire dal 1940 che ella scrive regolarmente i suoi quaderni. Questo diario contiene

alcuni appunti di lettura e delle riflessioni eterogenee, che preparano la redazione di altri articoli successivi, ma esso è anzitutto traccia di ciò che è stato da lei sperimentato, provato, vissuto: esso cerca di pensare a partire dal contatto col reale. Ma inoltre – ed è la tesi che io difendo – la scrittura sta al servizio di un lavoro etico di sé e su di sé e di trasformazione di sé.

Il contenuto di questi quaderni è “intimo”, scrive Weil. Lo è nel senso in cui gli elementi di conoscenza che vi sono annotati, lo sono a causa del fatto che permettono una progressione verso la verità che impegna l’essere stesso del soggetto. In questo modo si mette a nudo un legame tra verità e soggettività. Nel *Quaderno I* è questione di sentimenti e di immaginazione, di amicizia e di amore¹. La filosofa si rivolge a lei stessa alla seconda persona singolare e si dà dei compiti, o meglio degli ordini: «Apprends à être seule, ne serait-ce que pour mériter l’amitié véritable. [...] Apprends à l’être sereinement et joyeusement. Sans quoi tu dois te mépriser»² e «C’est une faute que de désirer être compris avant de s’être élucidé soi-même à ses propres yeux – c’est rechercher des plaisirs dans l’amitié, et non mérités – c’est quelque chose de plus corrompé encore que l’amour. Tu vendrais ton âme pour l’amitié...»³.

Proprio il sé risulta essere il punto d’applicazione dell’analisi e ciò che bisogna trasformare. Weil si inserisce nella tradizione della filosofia greca, quella di Socrate, del *gnôthi seauton* (“conosci te stesso”) o, per meglio dire, dell’*epimeleia heautou*, del problema di sé. Ella opera “una conversione a sé” – questo tema e questo vocabolario della trasformazione è onnipresente nei *Quaderni*. Per esempio: «Nous naissons et vivons à contre-sens [...]. La première opération est le retournement. La conversion»⁴. Ma non è il sé a essere oggetto di conoscenza. Altrimenti detta, la conoscenza di sé non deve essere compresa come ricerca e soluzione dell’enigma dell’interiorità, del mondo interiore. Non c’è nulla in Weil che somigli a un’ermeneutica cristiana del sé, dei suoi segreti e dei suoi desideri. Il sé non è un dominio specifico che sia necessario sbrogliare ed esplorare. Non si tratta nemmeno di una liberazione e fortificazione di sé come la si può trovare messa in opera, ad esempio, nelle *Lettere a Lucilio* di Seneca o nei *Pensieri* di Marco Aurelio. Si tratta ancor meno di una fuga platonica – o neoplatonica – fuori da questo mondo. Si tratta, invece, di una rinuncia a sé, ma che non prende la forma di un’analisi dei pensieri per scrutarne l’origine.

Il soggetto stesso, il soggetto come sostanza etica e non solamente come soggetto di conoscenza, è interessato da questa trasformazione di sé. Non si tratta di un metodo intellettuale, quello che consiste nel: «à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l’esprit qu’à la condition qu’elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l’on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la

¹ S. Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 1, Gallimard, Paris 2002, p. 142.

² *Ivi*, p. 141.

³ *Ivi*, p. 142.

⁴ *Ivi*, p. 229.

seconde» e così di seguito⁵. Il cammino cartesiano, ad esempio, rientra nell'ordine del metodo intellettuale. Qui sono le rappresentazioni a costituire l'oggetto di esercizi spirituali. L'attenzione dedicata all'immaginazione e alle rappresentazioni esula dall'esercizio spirituale. Bisogna arrivare a una certa conoscenza del mondo, a una certa *lettura* del reale per giungere alla trasformazione di sé (del sé).

In una lettera a un'amica, Weil parla dei mesi di lavoro in fabbrica e scrive: «Ils m'ont permis de m'éprouver moi-même»⁶. Conosciamo bene la frase di Socrate, in *Apologia* 38: «Una vita che non si mette alla prova non merita di essere vissuta». La fabbrica, per Weil, è stata anzitutto “una prova di sé a contatto col reale”, una prova di ciò che il corpo e l'anima possono fare, essa rivela il modo in cui agisce per “dare una forma alla sua vita”: «Concevoir toute sa vie devant soi, et [...] prendre la résolution ferme et constante d'en faire quelque chose, de l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé»⁷. I *Quaderni* rispondono a questa disciplina e a questo orientamento della vita attraverso la volontà e il lavoro. Una “vita filosofica” è una vita orientata, “tesa verso” (*tonos*, tensione). Il *leitmotiv* di questi esercizi di scrittura sta nella volontà di vivere, di “confrontarsi con la realtà” e, quindi, di “uscire dal sogno”. Simone Weil fa la “lista delle tentazioni” che ella deve vincere: «S'en guérir, c'est, d'abord, en prendre conscience... c'est ensuite se soumettre à un dressage impitoyable...»⁸. In *La scienza e noi*, Weil difende un “sapere della spiritualità”, cioè un sapere che prende in considerazione il soggetto del sapere, che elabora il sapere:

«La science classique prend comme modèle de la représentation du monde le rapport entre un désir quelconque et les conditions auxquelles il peut être accompli, *en supprimant le premier terme du rapport*. [...] Le bien est tout à fait absent, absent au point qu'on n'y trouve même pas marquée l'empreinte de cette absence [...]. Aussi la science classique [...] ne touche le cœur ni [...] ne contient une sagesse. [...] Il en était tout autrement chez les Grecs. Heureux hommes, en qui l'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents du même mouvement de l'âme vers le bien»⁹.

Questo passaggio è di capitale importanza per comprendere sia la relazione di Weil con il sapere, che il motivo del suo grande interesse per la fisica greca. Il fatto che ella intitoli il suo testo *La scienza e noi* – mettendo in relazione i due termini, i due poli in questione qui, la conoscenza e l'uomo che conosce – è particolarmente significativo. La scienza classica prende a modello il movimento in linea retta, riflesso di un desiderio che si orienta nel futuro, mentre la scienza greca, che si fonda, come spiega Weil, sul movimento circolare, è un «movimento dell'anima verso il bene». Contro il disordinato incrocio indefinito di conoscenze costruite dalla scienza classica (e la scienza contemporanea), contro questa forma di sapere che si è stabilita a partire da Newton – per quanto sia da Descartes che l'avventura della scienza «ha preso una brutta piega», pensa Weil, e sia con il secolo successivo che si è consumata la frattura – contro questa forma di sapere che identifica la

⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, p. 281.

⁶ S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 2002, p. 56.

⁷ *Ibidem*.

⁸ S. Weil, *Oeuvres complètes*, cit., p. 407.

⁹ *Ivi*, IV, 1, pp. 151-152. I corsivi sono miei.

ricerca della verità con un incrocio indefinito di conoscenze, Weil vuole ritrovare una certa modalità di sapere della natura, *un sapere della natura e dell'uomo che è filosoficamente in relazione con la pratica di sé*, per questo lavoro di sé sul sé, che ella mette in pratica su se stessa nei *Quaderni*. Ella denuncia, nella teoria dei quanti, ad esempio, un tentativo di «eliminare l'uomo dalla scienza»¹⁰ ovvero «un certo rapporto tra l'uomo e le sue condizioni d'esistenza»¹¹. «Nel loro rapporto col bene»¹² devono essere pensati l'universo, il corpo umano e la condizione umana.

2. *La scrittura dei Quaderni come esercizio spirituale*

Che cosa troviamo nei *Quaderni*?

Paragrafi brevi, che passano senza mediazione da un soggetto a un altro, una successione sconnessa, almeno alla prima lettura, di riflessioni sul funzionamento dell'anima, sulla società e le sue istanze, sulla scienza, sulla dottrina cristiana, sul buddismo e sull'India, su numerosi autori di tutte le epoche, appunti di lettura, citazioni in latino, in greco, in sanscrito, esercizi di matematica, appunti rapidi, per allusioni, presi per ricordarsi di un'idea, o per conservarne una traccia, propositi o situazioni riportate, frasi brevi, spesso stupefacenti e ben scritte, la cui qualità letteraria è innegabile, o meglio abbagliante. Accanto a queste brevi frasi, troviamo un certo numero di lunghi sviluppi, che possono estendersi anche su più pagine di manoscritto. Weil appunta le domande che si pone e che vuole approfondire, si esorta ad adottare questa o quella attitudine (etica), oppure discute dei punti tecnici di filosofia, di storia delle civiltà o di matematica, si chiama in causa, si rimprovera anche, dopo un errore di calcolo: «Je suis stupide»¹³. E aggiunge: «Exemple de stupidité – à analyser».

Si tratta di un procedimento che ritorna frequentemente: Weil punta la sua attenzione su una situazione concreta, dopodiché elabora un elemento di descrizione di ciò che lei stessa chiama la «*mechanique humaine*»¹⁴; infine, propone un esercizio per la propria trasformazione.

Anzitutto, i *Quaderni* sono scritti *nel corso degli anni*. Il lettore legge la successione delle frasi nell'ordine in cui sono state scritte. Il tempo della lettura mima, quindi, il tempo della scrittura. Si tratta di un'opera che non cancella la propria temporalità, quella della sua elaborazione. I *Quaderni* permettono di cogliere un pensiero in atto, che si cerca, si mette alla prova, si elabora. In effetti, lo stile è incerto nei primi *Quaderni*, fino al Quaderno VI, quello dell'inverno 1941-1942, momento decisivo della cristallizzazione dei concetti weiliani. In secondo luogo, Weil scrive anzitutto *per se stessa*. Non si tratta né di un testo destinato a essere reso pubblico, tanto meno così come esso si presenta, né di una corrispondenza, destinata a rimanere nella sfera privata, ma indirizzata a un interlocutore. Si tratta di tracce

¹⁰ *Ivi*, VI, 2, p. 276.

¹¹ *Ivi*, IV, 1, p. 87.

¹² *Ivi*, p. 148.

¹³ *Ivi*, VI, 2, p. 217.

¹⁴ *Ivi*, p. 119.

di un lavoro di pensiero, per cui non è tutto esplicito. A volte sono sufficienti una parola o un'abbreviazione. Il lettore allora si trova di fronte a un problema di interpretazione: si tratta, in ogni caso, dell'espressione del pensiero di Weil, oppure di idee annotate per la propria memoria, da mettere alla prova, o addirittura da rifiutare?

Se per "diario" intendiamo degli appunti che si scrivono per noi stessi e si accumulano nel corso del tempo, i *Quaderni* sono, almeno a una prima approssimazione, *un diario spirituale*. Ma non si tratta di un diario nel senso di uno scritto in cui si mettono nero su bianco le evoluzioni del proprio cuore, i propri stati d'animo e i piccoli fatti quotidiani. Non si trova niente o quasi a proposito degli avvenimenti dell'epoca, del contesto familiare, politico e sociale di quegli anni tra il 1940 e il 1943, a cui Weil è molto sensibile e su cui ha scritto altrove. I *Quaderni* non sono un dipinto dei costumi di un'epoca. Se si tratta di una questione d'etica come lavoro di sé su di sé e di trasformazione del sé, Weil non è una moralista. Per dirlo con una sola parola: non si trova *niente di aneddótico* nei *Quaderni*. I *Quaderni* non sono un diario *intimo*, né un «*récit de soi*». Weil *non si racconta*. In altre parole, non si tratta della «*histoire d'une âme*». Non troviamo nulla né a proposito dell'infanzia, né a proposito del passato dell'autrice. Non vi è nulla, inoltre, da segnalare a proposito della vita spirituale di Weil. L'autrice non evoca mai direttamente la propria esperienza spirituale. Quando ella traduce la sua esperienza nei *Quaderni*, Weil lo fa *in modo impersonale e universalizzante*. Questo è il caso di quelle frasi che non prevedono alcuna dimostrazione, né testimonianza: «*On subit une transformation merveilleuse qui donne le secret. [...] L'amour est une chose divine. S'il entre dans un cœur humain, il le brise*»¹⁵. Coi che redige i *Quaderni* ha conosciuto questo amore, ha ricevuto questo segreto? Ella non lo dice. Al contrario, Weil mantiene una certa distanza rispetto al soggetto di cui tratta. Ella parla, alla terza persona, di «*ceux qui ont le privilège de contempler Dieu*»¹⁶.

Tuttavia, una frase di fine marzo o inizio aprile del 1942, testimonia chiaramente che Weil sa ciò di cui parla «*Nous ne pouvons que détacher notre désir de tous les biens et attendre. L'expérience montre que cette attente est comblée*»¹⁷. Noi non ne sappiamo di più, gli appunti seguenti sono semplicemente delle considerazioni generali sulla Trinità. E in una digressione del Quaderno XVI, si legge:

«*Mais tous ces phénomènes spirituels sont absolument hors de ma compétence. Je n'y connais rien. Ils sont réservés à des êtres qui possèdent, pour commencer, les vertus morales élémentaires. J'en parle au hasard. Et je ne suis même pas capable de me dire sincèrement que j'en parle au hasard*»¹⁸.

Nonostante queste riserve, da lei stessa espresse, il lettore sa comunque che l'autrice di queste righe non è separata da ciò di cui tratta. «*La vérité ne se trouve pas par preuves, écrit S. Weil, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale*»¹⁹. Questo riguarda anche le

¹⁵ *Ivi*, VI, 4, pp. 227-228.

¹⁶ *Ivi*, VI, 3, p. 136.

¹⁷ *Ivi*, p. 264.

¹⁸ *Ivi*, VI, 4, p. 280. I corsivi sono miei.

¹⁹ *Ivi*, p. 177.

verità che sono «de celles auxquelles on ne peut croire qu'en les éprouvant cent et mille fois. Il en est ainsi de toutes les vérités essentielles»²⁰. La scrittura trova la propria motivazione nell'*esperienza vissuta*.

Weil si appella a se stessa. La scrittura introduce una distanza e permette l'oggettivazione di sé – una distanza rinforzata dall'uso della seconda persona singolare:

«Souviens-toi du regard que tu jetais sur les champs, après une journée de moisson... [...] (Tu possèdes, là, une source inépuisable de joie...). [...] [N'oublie jamais [...] que, pour toi, la vie doit être plus réelle, plus pleine et plus joyeuse qu'elle n'a été peut-être pour aucun être humain... Ne la mutile d'avance par aucun renoncement. Ne te laisse mettre en prison par aucune affection. Préserve ta solitude, etc.] Apprends à être seule [...]. Apprends à l'être sereinement et joyeusement. Sans quoi tu dois te mépriser»²¹.

L'io può designare la situazione presente, empirica, contingente dell'autrice dei *Quaderni*, ma questo non è l'uso principale della prima persona singolare. L'io che prende la parola nei *Quaderni* non è l'io empirico dell'autrice, è un soggetto universale o, per meglio dire, l'io del filosofo. Ad esempio, il passaggio seguente, che richiama l'ego cartesiano:

«Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien. Cela, j'en ai la certitude, car c'est une définition. "Dieu est le bien" est aussi certain que "je suis". Je suis dans la vérité si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non»²².

O, ancora, nella pagina seguente «Je désire exclusivement le bien [le philosophe] (je veux dire [l'auteur des *Cahiers*] que je devrais être ainsi [situation empirique de S. Weil])»²³. L'uso del modo condizionale introduce uno scarto tra il un soggetto ancora da venire e la situazione presente dell'autrice dei *Quaderni*. Siamo di fronte a tre soggetti distinti: il primo "io" descrive un sé ideale, quello del filosofo, mentre il terzo descrive la situazione presente di Weil e il secondo "io" è quello dell'autrice dei *Quaderni*, che analizza la condizione umana e desidera la trasformazione del sé. Questo "io", che desidera esclusivamente il bene, è il soggetto che ha operato su di sé le trasformazioni necessarie, per riuscire a non desiderare altro che il bene.

L'unico obiettivo dei *Quaderni* risiede *nello scarto tra un me empirico e un soggetto che deve essere raggiunto – e che è anche, attraverso la scrittura, elaborato*²⁴.

Possiamo interpretare questo alla luce di un genere letterario ben noto fin dalla Tarda Antichità, quello egli *hypomnémata*. Gli *hypomnémata* sono quei quaderni di appunti spirituali a cui si affidano, di giorno in giorno, citazioni di autori antichi, massime che vengono rese disponibili, pensieri di altri che possono servire, nel senso principale del termine, all'edificazione di colui che li scrive, vale a dire qualsiasi forma di *kephalaia*, ovvero

²⁰ *Ivi*, IV,1, p. 260.

²¹ *Ivi*, VI, 1, pp. 87-88 e 141. Le parentesi sono dell'autrice.

²² *Ivi*, VI, 4, p. 202.

²³ *Ivi*, p. 203.

²⁴ Il corsivo è dell'autore, *N.d.T.*

dei punti fondamentali ripetuti *in veste letteraria, stupefacente ed elaborata*, ma anche dei *paraggelmata*, cioè delle esortazioni per se stesso. Si tratta di una «*mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées*», che costituisce «un trésor accumulé pour la relecture et la méditation ultérieure.», dove il fine non è altro che l'*apprendistato di sé, o la costituzione di sé*²⁵.

Non si tratta di un semplice supporto per una memoria deficitaria; gli *hypomnémata* costituiscono, nel corso del tempo, del materiale e uno schema generale per degli esercizi da effettuare frequentemente: leggere, rileggere, meditare, intrattenersi con se stessi. Questo materiale viene reso, così, disponibile (*prokheiron, ad manum*, sotto mano) e può essere utilizzato nel momento in cui se ne ha bisogno, per l'azione (*lohos bioethikos*). Si costituiscono degli *hypomnémata* per se stessi, «notes personnelles prises au jour le jour»²⁶, che non sono destinati tali e quali alla pubblicazione e a cui manca, in particolare, un titolo. Non c'è titolo per gli appunti lasciati da Simone Weil, se non il titolo lasciato dal loro supporto materiale: *Quaderni*.

Simone Weil lascia, quindi, un'opera che può essere interpretata come un'attuazione di questo genere letterario particolare che sono gli *hypomnémata*. Questo è ciò che distingue i *Quaderni* da molti altri taccuini, quaderni o diari lasciati dai suoi contemporanei. Questa rapida descrizione ci permette di proporre la seguente tesi: i *Quaderni* di Weil sono *degli appunti per alcuni esercizi spirituali in vista di una trasformazione di sé*²⁷.

3. Un'etica della scrittura

La questione è pensare insieme soggetto, verità e scrittura. La scrittura weiliana è un atto etico, che partecipa al lavoro di trasformazione di sé necessario perché la verità possa giungere. Weil è molto attenta al modo di scrivere, che dev'essere una trasposizione del pensiero che sia il più fedele possibile.

La nudità dell'espressione alla quale ci invita dev'essere il riflesso della nudità e della spoliatura del pensiero. La nudità dell'espressione si oppone all'effetto e alla ricerca dell'effetto. Questa ricerca dell'effetto può essere o «la conséquence inévitable d'un art insuffisant»²⁸, o «liée à une insuffisance de l'âme et de l'intelligence». «Un homme qui porte quelque chose en lui et essaye de l'exprimer» deve, da un lato, modificarsi, trasformarsi, alterarsi e attraversare quella che Weil, con Giovanni della Croce, chiama la «nuit obscure», per raggiungere nel pensiero un grado elevato di spoliatura e di nudità e, d'altra parte, imparare «à manier l'instrument de l'expression» per arrivare a esprimere questa nudità. Si tratta «à force d'effort et d'attention de parvenir peu à peu à la nudité, mais non pas sans souffrance et sans nuit obscure, car il s'agit d'un effort qui ne porte pas seulement sur la forme, mais sur la pensée et sur l'être intérieur tout entier». Quest'ultima formula è degna

²⁵ M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours*, (1984), in Id., *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, Paris 1994, pp. 624-625. I corsivi sono dell'autore, N.d.T.

²⁶ P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992, p. 46.

²⁷ I corsivi sono dell'autore, N.d.T.

²⁸ S. Weil, *Lettre à Gustav Thibon du 15 septembre 1941*, in *Cahiers Simone Weil*, IV-2, giugno 1981, pp. 69-70.

di nota: bisogna trasformare tutto l'essere, è proprio il soggetto stesso, l'essere stesso del soggetto, a essere coinvolto in questa trasformazione. La verità si manifesta a costo della vita stessa del soggetto. La trasformazione di sé è quindi la condizione di una spoliatura del pensiero e della scrittura; ma anche viceversa. Weil continua: «Tant que la nudité d'expression n'est pas atteinte, la pensée non plus n'a pas touché ni même approché la vraie grandeur».

La scrittura è un *esercizio spirituale*, un lavoro di trasformazione di sé. Si tratta già dell'atto stesso di scrivere: Weil ricopia i testi greci per lei stessa e per i suoi amici, e li traduce. «À mona vis, écrit-elle encore, la vraie manière d'écrire est d'écrire comme on traduit. Quand on traduit un texte écrit en une langue étrangère, on ne cherche pas à y ajouter; on met au contraire un scrupule religieux à ne rien ajouter. C'est ainsi qu'il faut essayer de traduire un texte non-écrit». La verità ha bisogno di essere *espressa* dal linguaggio e si torna a un'operazione di *traduzione*:

«La vérité est au fond du cœur de tout homme, mais si profondément cachée qu'elle est difficile à traduire dans le langage. Les hommes ont tellement besoin des mots qu'une pensée qui n'est pas exprimée en paroles peut de ce fait être impuissante à s'accomplir dans les actions. Quand l'homme veut une chose qu'il ne sait pas nommer, on peut très bien lui faire croire qu'il veut autre chose, et détourner le trésor de son énergie vers quelque chose d'indifférent ou de mauvais»²⁹.

Non "aggiungere", semplicemente "tradurre": possiamo riassumere in questo modo la vita e l'opera di Weil.

In questo modo si raggiunge la verità, dunque la verità, *alêtheia*, è ciò che non riceve alcun supplemento o aggiunta, ciò che non è mescolato con nulla che giunga a alterare questa verità, come nel caso di quadri e monumenti in cui si tolga ciò che è stato aggiunto nel corso dei secoli, per ritrovare l'opera nella sua prima formulazione, nella sua verità, che viene, così, spogliata. La verità, quindi, è anche il non-nascosto, il non-dissimulato, ciò che è interamente visibile, esposto allo sguardo senza alcuna riserva: nella sua nudità. Dal momento che la verità, *alêtheia*, o il vero, *alêthês*, non riguarda solo dei discorsi, *logos*, ma può applicarsi anche e anzitutto a dei modi di parlare, di fare, di comportarsi e di rapportarsi a sé, è proprio la vita, *bios*, a essere vera, *alêthês*.

4. La filosofia come spiritualità

Weil introduce una distinzione tra la pratica della filosofia e la scrittura in un'opera filosofica che si vorrebbe sistematica. Distinzione che viene esplicitata nei *Quaderni*: «La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être. (Tourner toute l'âme.) Différence, par exemple, avec la mathématique»³⁰. «Toute l'âme» è interessata: riconosciamo l'allusione a *Repubblica* (518c). *Tutto l'essere* è impegnato nella filosofia. La filosofia non è costruzione di un'opera filosofica originale, né ricerca di nuove conoscenze, bensì è *un'avventura del soggetto*: non si tratta di pensare diversamente da come ha già fatto Platone, ma di «faire pour son compte

²⁹ S. Weil in P. David, *Simone Weil. Luttons-nous pour la justice? Manuel d'action politique*, Peuple Libre, Lyon 2022, p. 100.

³⁰ S. Weil, *Oeuvres complètes*, cit., VI, 1, p. 174. I corsivi sono di Weil.

ce que Platon a fait il y a vingt-cinq siècles et se tourner en effet vers la vérité avec toute l'âme»³¹. Questa frase può riassumere l'impresa filosofica di Weil e fornire una chiave d'accesso alla sua opera e alla sua vita: fare per conto proprio ciò che ha fatto Platone.

«Une philosophie, poursuit-elle, c'est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d'agir»³². Ella si riprende subito e insiste: «Une philosophie implique pour qui la conçoit une manière de sentir et d'agir, et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, le plus vulgaires comme les plus dramatiques, dans la mesure où on la conçoit». Weil concepisce quindi la filosofia come *un modo di vivere*.

La filosofia è esclusivamente *in atto e pratica*: rivolgersi *effettivamente* verso la verità *con tutta l'anima*. La filosofia non è un oggetto che si possa avere davanti a sé, è un'attività: la riflessione filosofica «est infaillible pour autant qu'elle s'exerce»³³. Ed è «l'homme tout entier», che è interessato³⁴. Tutta la vita, la vita in ogni sua dimensione, merita di essere definita come *filosofica*:

«La philosophie ne consiste pas en une acquisition de connaissances, ainsi que la science, mais en un changement de tout l'âme. [...] Il n'y a pas de réflexion philosophique sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie, transformation qui a une égale portée à l'égard des circonstances les plus ordinaires et les plus tragiques de la vie. [...] Elle a donc pour objet une manière de vivre, une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite»³⁵.

La filosofia non è, quindi, acquisizione di nuove conoscenze, ma un *modo di vivere*. Ciò che preoccupa Weil, secondo ciò che scrive lei stessa, è «la conduite effective de la vie»³⁶. La filosofia è una certa «pratique de la vie» ed è allora che è legittimo parlare di una «vita filosofica», nel senso di una vita che ha scelto una simile pratica.

In Grecia non vi era alcuna distinzione tra scienza, filosofia e religione, poiché «la pensée était une» e orientata «vers le bien», «vers le salut»³⁷. La modernità ha messo a nudo il legame tra verità e soggettività. Proprio al rinnovamento del legame tra verità e soggettività mira Weil: bisogna compiere un lavoro del sé su di sé e di trasformazione del sé, o, in altre parole, bisogna voltarsi verso la verità con tutta l'anima.

Weil concepisce la filosofia come una *spiritualità*, ovvero «la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité». In altre parole, «la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet», ma esso deve modificarsi, trasformarsi, divenire «dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à

³¹ *Ivi*, IV, 1, p. 67.

³² *Ivi*, VI, 1, p. 176.

³³ *Ivi*, IV, 1, p. 56.

³⁴ *Ivi*, p. 67.

³⁵ *Ivi*, pp. 57-58.

³⁶ *Ivi*, VI, 2, p. 125.

³⁷ *Ivi*, IV, 1, p. 65, p. 66, p. 67.

la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet». La spiritualità indica un insieme di *esercizi* (esercizi spirituali), che costituiscono «non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité». Infine, «la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets [...] "de retour" de la vérité sur le sujet. [...] La vérité [...] est ce qui illumine [et] accomplit le sujet lui-même»: la verità trasfigura il soggetto, lo compie e lo salva. Proprio questa è la maniera di praticare la filosofia che Weil scopre in adolescenza e mette in pratica fino alla morte. Questa pratica della filosofia unisce la sua vita e la sua opera.

Poche opere nel XX secolo rivestono una tale ampiezza come i *Quaderni* di Weil: dovendone menzionare una, si tratterebbe dei *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci.

A Luigi: sputiamo su Freud

Stefano Federici

University of Perugia, Italy

Abstract

In pamphlet style, *Let's Spit on Freud* traces the critiques of patriarchalism, androcentrism, and phallocentrism raised by feminist thinkers Lonzi, Irigaray, and Rubin, and psychoanalysts such as Torrey, in light of Federici's gender attribution studies, and neuroscience and evolutionary studies. The result is that the process of sexual and gender identification requires both a historical memory of the cultural processes, within which meanings of sexuality are negotiated, and an awareness of the psychological mechanisms underlying the salience of sexual characteristics through which gender attribution is understood and mediated.

Keywords

Freud; Lonzi; Patriarchalism; Androcentrism; Phallocentrism; Gender/sex attribution; Evolutionary psychology.

Dai, sputiamo su Freud!

È ora, è giunta la sua ora, in questa società che sta prendendo coscienza dei danni e dei limiti del patriarcato e del fallocentrismo. In fin dei conti, non sto chiedendo a te, filosofo, di sputare su Hegel, ma, con me psicologo, di sputare su Freud. Ancora una volta, sono io che mi espongo di più!

Io credo si possa fare: un bello sputacchio su Freud che ha teorizzato e normalizzato lo sviluppo umano come un processo tutto al maschile, tutto fallico, tutto edipico. Ci ha obbligati a pensare ad una donna come ad un piccolo uomo, che riconosce come un fatto la superiorità del maschio e la propria inferiorità perché evirata¹. Ricordi cosa scriveva la pensatrice femminista “più amata nel mondo” Carla Lonzi su Hegel?

«Il rapporto hegeliano servo-padrone è un rapporto interno al mondo umano maschile, e ad esso si attaglia la dialettica nei termini esattamente dedotti dai presupposti della presa del potere. Ma il dissidio donna-uomo non è un dilemma: ad esso non si prevede soluzione in quanto non viene posto dalla cultura patriarcale come un problema umano, ma come un dato naturale»².

¹ Vedi S. Freud, *Lezione 33. La femminilità* in S. Freud, *Opere 1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 219-241.

² C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, La Tartaruga, Milano 2023, p. 16.

Dai, sostituisci hegeliano con freudiano e servo-padrone con madre-figlio, poi il dissidio donna-uomo, con figlia-padre e tutto torna.

Sputiamo su Freud.

Come teorizzato da Freud riguardo al processo di identificazione sessuale, la presenza o l'assenza del pene caratterizza l'identità sessuale dell'essere umano, in modo tale che, per la maggior parte degli uomini, il pene è un possesso di cui essere orgogliosi³, mentre, per le donne, una ragione d'invidia per un pene mancato⁴.

Riconoscere di avere o non avere un particolare insieme di genitali equivale, per Freud, a riconoscere il genere a cui un individuo appartiene. "Ho un pene" significa "sono un ragazzo, e possiedo quello che possiede mio padre" e "non ho un pene" significa "sono una ragazza, e non possederò mai quello che possiede un padre". In questo sistema, l'identità di genere è un'identità genitale centrata sul pene, fallocentrica.

Come scriveva l'antropologa statunitense Gayle Rubin:

«L'alternativa presentata al bambino [avere un pene o essere castrato] può essere riformulata come un'alternativa tra avere o non avere il fallo. Castrazione è non avere il fallo (simbolico). La castrazione: non è una vera e propria "mancanza", ma un significato conferito agli organi genitali della donna [...]. Il fallo è, per così dire, un elemento distintivo che differenzia i "castrati" dai "non castrati". La presenza o l'assenza del fallo porta con sé le differenze tra due stati sessuali, "uomo" e "donna"»⁵.

Il pensiero di Freud, quindi, presuppone un modo apofatico (cioè, negativo, che implica una conoscenza ottenuta per negazione) di conoscere l'identità femminile. Un bambino non sa cosa sia una femmina, ma sa cosa fa il pene. Anche una femmina non sa cosa è, perché non è altro che un non-uomo o un non-avente-fallo umano. Letteralmente, la femmina non è altro che un'assenza o una incompiutezza, un buco da completare o colmare⁶.

Sputiamo su Freud, che ci ha instillato il sospetto che tutto ciò fosse secondo natura e non, come ingenuamente credevamo, solo il frutto di costruzioni sociali, stereotipi di genere non certo universali, ma culturalmente evoluti da memi mostruosamente modificati in nicchie epocali giudaico-cristiane oramai remote. Sputiamo su Freud perché, se questo abominio è solo l'esito di processi culturali (deviati) e non il naturale e universale processo di identificazione di un individuo tra la polarità dei sessi, allora, c'è speranza. C'è speranza in un superamento del modello patriarcale, c'è speranza nella riconquista di una sessualità che non si riduca alla presenza *vs.* assenza di un pene.

La pervasività di questa visione della sessualità fallocentrica che condiziona i comportamenti maschili e femminili mi è apparsa assai chiara quando ho condotto un percorso psicoeducativo con pazienti mielolesi dell'Unità Spinale Unipolare dell'Ospedale

³ S. Freud, *Opere 1924-1929. Inibizioni, sintomo e angoscia e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 30.

⁴ *Ivi*, p. 211.

⁵ G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R. R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210, qui p. 191, T.d.A.

⁶ Per una rassegna sull'apofasia, vedi: E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Stanford 2020.

“S. Maria della Misericordia” di Perugia, sia maschi che femmine, con para o tetraplegia da trauma⁷. L'intervento aveva lo scopo di migliorare la salute e il piacere sessuale dei pazienti partecipanti e dei loro partner. Gli uomini con disfunzione erettile, eiaculazione inibita, perdita di sensibilità e limitazioni fisiche avevano concluso che la loro vita sessuale era finita⁸. Era chiara la loro resistenza ad immaginare che, privi di una funzionalità erettile e di una sensibilità genitale, potessero rivivere un orgasmo e riscoprire un piacere sessuale soddisfacente. La loro identità maschile, la loro virilità era irrimediabilmente lesa.

Se un uomo matura la convinzione che la propria sessualità è centrata sul pene, si convince anche che avere e usare l'erezione ha a che fare con la mascolinità. Bernie Zilbergeld, psicologo americano che ha saputo affrontare domande urgenti sugli uomini e sulle donne che li amano, mettendo in guardia i maschi, costantemente in pericolo di perdere la loro virilità e la loro identità, in una società fallocentrica, così scrive:

«Nella nostra cultura gli uomini camminano su una linea sottile. Come i loro padri e nonni, devono essere sicuri che il loro comportamento sia conforme a ciò che è considerato virile. Basta davvero poco, forse un solo fallimento o un solo segno di debolezza, per perdere il proprio posto nel cerchio incantato degli uomini ed essere chiamati “signora”, “donna” o “femminuccia”, tutti termini che indicano un non-uomo o meno di un uomo. Ma se un uomo non è un uomo, che cos'è allora? La risposta che la maggior parte degli uomini sembra credere è: niente»⁹.

“Niente”, perché senza fallo si è una assenza, un vuoto: sputiamo su Freud e sul suo androcentrismo giudaico-cristiano.

Continuando i miei studi e ricerche sulla sessualità delle persone con mielolesione, non mi sorprese constatare anche che, se la sessualità maschile di persone mielolesive era più spesso discussa, con ampie ricerche sulle funzioni erettile, la sessualità femminile di donne con mielolesione fosse largamente ignorata¹⁰.

Ciò non sorprende nell'ambito dell'androcentrismo giudaico-cristiano che limita il ruolo sessuale della donna alla funzione riproduttiva all'interno della famiglia e alla capacità di

⁷ S. Federici, *No More Sex for You, Only for Men: Inequality in Right to Enjoy Sexuality for Women with Spinal Cord Injury*, in «JSM Sexual Medicine», 1 (2022), p. 1080; S. Federici e A. Lepri, *The Right to Pleasure of People with Spinal Cord Injury and Their Partners*, in «Psychiatria Danubina», Suppl. 11 (2021), pp. 29-32; S. Federici, F. Artegiani, et al., *Psychological Sexual Health of People with Spinal Cord Injury*, in P. Raj (a cura di), *Prime Archives in Psychology*, Vide Leaf, Hyderabad 2020, (1st edizione), pp. 1-34; ID., *Psychological Sexual Health of People with Paraplegia*, in J. J. A. I. Arias e C. A. C. Ramos (a cura di), *Paraplegia*, IntechOpen, London 2020, pp. 1-21; S. Federici, F. Artegiani, et al., *Enhancing Psychological Sexual Health of People with Spinal Cord Injury and Their Partners in an Italian Unipolar Spinal Unit: A Pilot Data Study*, in «Frontiers in Psychology», (2019), p. 754; S. Federici, F. Artegiani, et al., *Love & Life: Progetto di salute sessuale per persone con lesione midollare e loro partner*, relazione presentata alla conferenza XVIII Congresso Nazionale SIMS, Florence, IT, May 10-12, 2018, p. 29.

⁸ M. S. Tepper, *Letting Go of Restrictive Notions of Manhood: Male Sexuality, Disability and Chronic Illness*, in «Sexuality and Disability», 1 (1999), pp. 37-52.

⁹ B. Zilbergeld, *The New Male Sexuality: The Truth About Men, Sex, and Pleasure*, Bantam Books, New York 2013, Revised edizione., p. 14.

¹⁰ P. Kettl, S. Zarefoss, et al., *Female sexuality after spinal cord injury*, in «Sexuality and Disability», 4 (1991), pp. 287-295.; M. E. Ferreiro-Velasco, A. Barca-Buyo, et al., *Sexual issues in a sample of women with spinal cord injury*, in «Spinal Cord», 1 (2004), p. 51.; G. Lombardi, G. Del Popolo, et al., *Sexual rehabilitation in women with spinal cord injury: a critical review of the literature*, in «Spinal Cord», 12 (2010), pp. 842-849.

stimolare e soddisfare l'appetito sessuale dell'uomo¹¹, negando alle donne l'esperienza del piacere sessuale¹². Poiché una mielolesione non compromette la funzione recettiva degli organi sessuali femminili, né la capacità riproduttiva della donna¹³, i problemi maggiori per le donne dopo una mielolesione si concentrano di solito solo sull'attrattiva percepita del loro corpo¹⁴, cioè in funzione della sessualità maschile. In un'accezione androcentrica e peniena dell'identità personale e sessuale umana, la perdita della sensibilità genitale non compromette l'identità femminile – secondo il pensiero freudiano – e il ruolo sessuale della donna – secondo il pensiero giudaico-cristiano. Al contrario, la perdita della sensibilità genitale garantisce il ruolo verginale e casto della donna¹⁵. Le donne con mielolesione, seppure private di un orgasmo vaginale, non si lamentano di una mancanza di un orgasmo clitorideo, forse perché non ritenevano di averne diritto neanche prima dell'evento traumatico.

Mi fu chiaro allora quanto scriveva in modo graffiante Carla Lonzi: «L'uomo è Logos, la donna è Eros significa che l'uomo è pene e la donna è vagina. L'uomo si soddisfa nell'incontro con un oggetto, la donna si soddisfa esaltandosi di un soggetto»¹⁶.

Sputiamo su Freud e su tutti i suoi derivati. O meglio – correggimi! – sugli stereotipi giudaico-cristiani e tutti i suoi addentellati (Freud). Quello che era nel nome del Padre, prima, e del Figlio, poi, Freud l'ha sottratto al Libro e l'ha consegnato alla scienza. Ti garantisco, caro Luigi, che non siamo in pochi a vilipendere. Con noi c'è Luce Irigaray, filosofa, psicoanalista, linguista e femminista belga, direttrice di ricerca al CNRS di Parigi, che denuncia la cecità maschile con parole taglienti: «Per la femmina la "realtà" della sua castrazione significa in fondo questo: voi uomini non ci vedete niente, non ne sapete niente, non vi ci ritrovate, non vi ci riconoscete. E questo vi è insopportabile. Dunque non esiste, non c'è niente»¹⁷.

E se ti fosse indigesto accompagnarti con una femminista, vieppiù francese, non desistere. Infatti, è dalla nostra parte anche il grandioso psicoanalista E. Fuller Torrey, che non teme di pronunciare le sue istanze contro il pensiero dominante psicoanalitico americano con un libro come *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*, osando scrivere, *expressis verbis*, che «l'affermazione che le donne sono

¹¹ S. L. Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*, Yale University Press, New Haven 1993.

¹² U. Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich: Katholische Kirche und Sexualität*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1990.

¹³ Consortium for Spinal Cord Medicine, *Sexuality and Reproductive Health in Adults with Spinal Cord Injury: What You Should Know. A Guide for People with Spinal Cord Injury*, Paralyzed Veterans of America, Washington 2011.

¹⁴ P. Kettl, S. Zarefoss et al., *Female sexuality after spinal cord injury*, cit.

¹⁵ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich: Katholische Kirche und Sexualität*, cit.; S. Federici, *No More Sex for You, Only for Men: Inequality in Right to Enjoy Sexuality for Women with Spinal Cord Injury*, cit; S. Federici, F. Artegiani et al., *Psychological Sexual Health of People with Spinal Cord Injury*, cit. Si veda anche la pratica tradizionale della mutilazione genitale femminile nelle culture islamiche, che coinvolge più di 200 milioni di ragazze e donne in 30 Paesi del mondo: https://www.unicef.org/media/files/FGMC_2016_brochure_final_UNICEF_SPREAD.pdf

¹⁶ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 85.

¹⁷ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 44.

invidiose del pene degli uomini [...] si è rivelata falsa»¹⁸; e ancora, che «la teoria freudiana è intrinsecamente misogina e paternalistica»¹⁹.

Mentre son qui ad esortarti all'estremo gesto, non ti nascondo una certa inquietudine. Ti confesso, invero, – e mi spiace farlo ora che ti avevo quasi convinto – che altri studi da me condotti su quali processi cognitivi guidino un essere umano ad attribuire il genere maschile o femminile ad un altro individuo, hanno un po' spento la mia furia iconoclasta. Mi sono detto, infatti, che se, diversamente dal pregiudizio fallocentrico di Freud, i caratteri sessuali maschili e femminili (p.es., pene e vulva) posseggono la stessa salienza (cioè la stessa capacità di attrarre l'attenzione di un individuo, acquistando rilevanza e capacità di influenzare pensieri e comportamenti), allora, l'attribuzione da parte di partecipanti di un sesso ad immagini di figure con caratteri maschili e femminili equamente distribuite, si sarebbe dovuta distribuire parimenti al 50 per cento per ciascuno dei sessi; a maggior ragione, se avessi ridotto al minimo la possibilità di formulare da parte dell'osservatore un giudizio consapevole, riflesso, controllato dal ragionamento, spesso sottoposto a condizionamenti culturali.

Ti spiego meglio cosa ho fatto.

Da due fotografie di nudo frontale di un uomo e una donna ho ritagliato con un particolare software parti del corpo di ciascuno dei modelli e le ho ricombinate facendo in modo che i caratteri sessuali primari (genitali esterni), secondari (seno, peluria, barba, ecc.) e i volti (maschio e femmina) si associassero secondo un calcolo combinatorio. Ne ho ottenuto 120 immagini che vanno dalla foto del modello originale, con tutti i caratteri maschili o con tutti i caratteri femminili, a immagini con metà caratteri dell'uno o dell'altra equamente ricombinati. Ho quindi somministrato, attraverso un particolare software, queste immagini, molto velocemente, a 1.706 adulti italiani e a 30 adulti cinesi, chiedendo loro di attribuire a ciascuna delle 120 immagini di nudo un solo sesso: maschio o femmina. I risultati sono stati impressionanti e di una potente forza statistica. Quando il pene era evidente in un'immagine, i partecipanti, italiani e cinesi, hanno attribuito il sesso maschile significativamente più spesso (84,3-88,4%) rispetto al sesso femminile quando invece era evidente la vulva (69,6-73,3%). In altre parole, quando erano visibili i genitali esterni maschili, le probabilità di attribuzione del sesso maschile erano 5.688 rispetto all'1.823 dell'attribuzione femminile quando erano esposti i genitali femminili. Inoltre, la certezza nell'attribuzione del sesso è risultata maggiore quando i partecipanti avevano attribuito il sesso maschile rispetto a quello femminile. Anche il volto maschile è apparso un eccellente predittore dell'attribuzione del sesso maschile e, se associato al pene, ha messo in ombra tutti gli altri indizi femminili. Inoltre, i rispondenti hanno impiegato più tempo nell'attribuire il sesso femminile che non il sesso maschile in presenza del pene rispetto alla presenza della vulva. Come a dire, ci vuole un maggiore sforzo cognitivo e una maggiore difficoltà a ignorare il pene rispetto alla vulva. Attribuire un sesso femminile quando l'individuo potrebbe essere un maschio richiede un processo attentivo e decisionale più

¹⁸ E. F. Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*, Lucas Books, Bethesda, 1999², p. 221, T.d.A.

¹⁹ *Ivi*, p. 250 [T.d.A.].

accurato e impegnativo, che comporta anche l'inibizione di quella (freudiana) preferenza maschile²⁰.

La forza di questi risultati, associata a quelli ottenuti da studi neuroscientifici e di psicologia evoluzionistica, mi ha portato molto oltre un approccio etnometodologico di lettura del fenomeno²¹, basato su un assunto tratto dal modello standard delle scienze sociali²², secondo cui «il genere è una costruzione sociale e un mondo di due “sessi” è il risultato dei metodi socialmente condivisi e dati per scontati che i membri usano per costruire la realtà»²³.

Studi di neuroscienze hanno evidenziato che il nostro cervello forma categorie dicotomiche noi/loro (basate su differenze di status sociale, razza, genere) con una velocità impressionante²⁴. È sufficiente un'esposizione di 50 millisecondi al volto di una persona di un'altra razza ad attivare l'amigdala, centro di elaborazione della rabbia e della paura²⁵, ma non l'area del giro fusiforme deputata al riconoscimento dei volti, come fanno i volti della propria razza²⁶. Allo stesso modo, il cervello raggruppa i volti in base al sesso o allo status sociale più o meno alla stessa velocità²⁷. Sappiamo, inoltre, che è più probabile che una reazione emotiva di paura sia condizionata da un volto maschile arrabbiato che da un volto femminile, e da un volto adulto che da un volto infantile²⁸.

Tutto ciò, riletto da una prospettiva evoluzionistica, rende, a mio avviso, comprensibile la necessità di un pronto riconoscimento di noi/loro rispetto al genere orientato da un *bias* maschile²⁹. Infatti, questo meccanismo psicologico si potrebbe essere sviluppato per evitare il pericolo maggiore: un maschio adulto (arrabbiato). Inoltre, poiché le persone si affidano alla semplificazione del processo decisionale, soprattutto in caso di ambiguità, pressione temporale o complessità³⁰, spesso ricorrono a strategie euristiche. Per cui, un essere umano

²⁰ S. Federici, A. Lepri e E. D'Urzo, *Sex/Gender Attribution: When the Penis Makes the Difference*, in «Archives of Sexual Behavior», 4 (2022), pp. 1865-1879; S. Federici, A. Lepri, et al., *Male Recognition Bias in Sex Assignment Based on Visual Stimuli*, in «Scientific Reports», 1 (2022), p. 8156.

²¹ S. J. Kessler e W. McKenna, *Gender: An Ethnometodological Approach*, University of Chicago Press., Chicago 1978.

²² J. Tooby e L. Cosmides, *The Psychological Foundation of culture*, in J. H. Barkow, L. Cosmides e J. Tooby (a cura di), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 19-136.

²³ S. J. Kessler e W. McKenna, *Gender: An Ethnometodological Approach*, cit., p. vii. T.d.A.

²⁴ T. A. Ito e G. R. Urland, *Race and gender on the brain: electrocortical measures of attention to the race and gender of multiply categorizable individuals*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 4 (2003), pp. 616-626.; R. M. Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, Penguin Press, New York 2017.

²⁵ <https://it.wikipedia.org/wiki/Amigdala>

²⁶ R. M. Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, cit.

²⁷ T. A. Ito e G. R. Urland, *Race and gender on the brain: electrocortical measures of attention to the race and gender of multiply categorizable individuals* cit.

²⁸ U. Dimberg e A. Öhman, *Behold the Wrath: Psychophysiological Responses to Facial Stimuli*, in «Motivation and Emotion», 2 (1996), pp. 149-182.; U. Dimberg, M. Thunberg e K. Elmehed, *Unconscious Facial Reactions to Emotional Facial Expressions*, in «Psychological Science», 1 (2000), pp. 86-89.

²⁹ S. Federici, A. Lepri et al., *Sex/Gender Attribution: When the Penis Makes the Difference*, cit.

³⁰ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.; J. E. Korteling, A.-M. Brouwer e A. Toet, *A Neural Network Framework for Cognitive Bias*, in «Frontiers in Psychology», (2018), p. 1561.; H. Rachlin, *Rational Thought and Rational Behavior: a Review of Bounded Rationality: the Adaptive Toolbox*, in «Journal of the Experimental Analysis of Behavior», 3 (2003), pp. 409-412.; A. K. Shah e D. M. Oppenheimer,

deve a tutti i costi evitare di confondere un maschio per una femmina, piuttosto che il contrario. Abbassare le difese, perché si è supposto di essere in presenza di una femmina piuttosto che di un maschio, ha maggiori probabilità di costare la vita rispetto a confondere una femmina con un maschio. Per questo motivo, le caratteristiche sessuali maschili assumono la funzione di bersagli (target) salienti dell'attenzione nella rilevazione del genere (segnale)³¹. In caso di ambiguità nel rilevamento di indizi di genere, gli esseri umani hanno dovuto evitare a tutti i costi un falso negativo (rilevare una femmina quando è un maschio) perché è sicuramente più rischioso di un falso positivo (rilevare un maschio quando è una femmina). Inoltre, come ha dimostrato la psicomatria applicata³², l'errore di falso negativo (cioè, l'errore di tipo I che rifiuta l'ipotesi nulla [H₀] quando è vera: rilevare una femmina quando ci sono caratteristiche maschili) e il falso positivo (cioè, l'errore di tipo II che accetta H₀ quando è falsa: rilevare un maschio quando non ci sono caratteristiche maschili) si escludono a vicenda (correlazione inversa). Questo tipo di correlazione può essere giustificato solo se i due errori sono influenzati dalla stessa condizione, cioè, nel caso della rilevazione del genere, dalla presenza/assenza di caratteristiche sessuali maschili, ma non nel caso in cui le condizioni fossero diverse, cioè, influenzati dalla presenza/assenza di caratteristiche sessuali maschili e femminili.

Come suggerito dallo psicologo sperimentista statunitense Carlos D. Navarrete³³, la categorizzazione di genere potrebbe agire come un'indicazione euristica del potenziale pericolo solo quando gli esemplari sono di sesso maschile. Questo meccanismo cognitivo evoluto si manifesta sia nei maschi che nelle femmine. Infatti, per tutti gli individui (ad esempio, neonati e femmine), il rischio di socializzare con un maschio è maggiore che con una femmina, perché gli individui di sesso maschile tendono a essere fisicamente più forti e aggressivi. In quest'ottica, pensare sia una femmina quando è un maschio è potenzialmente più pericoloso del contrario per la sopravvivenza umana. Pertanto, si applica una sottrazione alla condizione di maggior pericolo (maschio) per arrivare alla condizione di assenza di pericolo (non maschio). In altre parole, per sopravvivere è molto più conveniente sbagliare l'attribuzione di genere femminile che quella maschile.

Questi errori di giudizio sono determinati da meccanismi cognitivi evoluti dalla selezione naturale che «si sono verificati nonostante i soggetti fossero incoraggiati a essere precisi e venissero premiati per le risposte corrette»³⁴. Come meccanismo automatico evoluto, il pregiudizio maschile funziona come un vincolo cognitivo all'interno del quale la cultura è stata modellata e trasmessa da quei memi³⁵ che oggi chiamiamo patriarcato,

Heuristics made easy: an effort-reduction framework, in «Psychological Bulletin», 2 (2008), pp. 207-220.; A. Tversky e D. Kahneman, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, in «Science», 4157 (1974), pp. 1124-1131.

³¹ K. A. Spackman, *Signal Detection Theory: Valuable Tools for Evaluating Inductive Learning*, in A. M. Segre (a cura di), *Proceedings of the sixth international workshop on Machine learning*, Morgan Kaufmann, San Francisco 1989, pp. 160-163.

³² N. K. Chadha, *Applied Psychometry*, SAGE Publications, New Delhi 2009.

³³ C. D. Navarrete, A. Olsson, et al., *Fear Extinction to an Out-Group Face: The Role of Target Gender*, in «Psychological Science», 2 (2009), pp. 155-158.

³⁴ A. Tversky e D. Kahneman, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, cit., p. 185, T.d.A.

³⁵ S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, New York 1999.

androcentrismo e fallocentrismo, attraverso l'imitazione, l'educazione, la religione, la filosofia, la politica³⁶ ... e Freud.

Sebbene il funzionamento del *bias* cognitivo non sia «attribuibile a effetti motivazionali come il pensiero desiderativo o la distorsione dei giudizi influenzati da un guadagno e da una penalità»³⁷, il contesto culturale e l'ambiente parentale forniscono comunque quella nicchia ecologica in cui tale comportamento automatico viene rinforzato e premiato, ovvero il potere motivante di stereotipi, miti, credenze, ideologie e pseudoscienze³⁸.

Mi duole dirlo, ma persino Freud ipotizzò l'esistenza di un meccanismo cognitivo universale, veloce e abbastanza affidabile di riconoscimento del genere. Come insegnava: «“Maschile” o “femminile” è la prima distinzione che fate allorché incontrate un altro essere umano, e siete abituati a fare questa distinzione con assoluta sicurezza»³⁹.

E questa distinzione – come ho già spiegato sopra – non avviene deliberando su due opzioni polari e contrapposte (maschio/femmina), ma sulla presenza/assenza di un unico sesso identificativo: il pene del maschio. L'attribuzione opera con un codice binario di tipo 0/1. L'identità di genere è, dunque, un'identità genitale centrata sul pene: affermativa (presenza) per il genere maschile, apofatica (assenza) per il genere femminile.

Come riassume bene Thomas W. Laquer, storico e sessuologo statunitense, eletto alla *American Philosophical Society* nel 2015: «nel modello un-solo-sesso, dominante nel pensiero anatomico per duemila anni, la donna era intesa come l'uomo invertito: l'utero era lo scroto femminile, le ovaie erano testicoli, la vulva era un prepuzio e *la vagina era un pene*»⁴⁰(p. 236, corsivo dell'autore).»

E adesso, caro Luigi, un bolo isterico strozza la mia gola, asciugando anche quel poco di saliva oramai rimasta per l'eroico gesto. Freud non aveva tutti i torti (sic!). Piuttosto, non ha inventato nulla, schiavo anche lui di quel meccanismo mentale evolutosi assai prima della psicoanalisi che rende così difficile e controintuitiva ogni forma di parità di genere, di lotta al patriarcato, di abolizione della supremazia maschile e fallocentrica, osteggiate come sono da quei processi decisionali evoluti per la soluzione dei problemi di attribuzione di genere veicolati dalla nostra natura biologica.

Ma c'è un livello culturale ed etico della sessualità umana che non è riducibile ai vincoli delle nostre distorsioni cognitive, dove trova spazio il senso della nostra esistenza oltre l'egoismo genetico che fa del maschio un dominante usurpatore delle differenze. Perciò, anche se ritengo che gli stereotipi e i pregiudizi culturali, che portano alla discriminazione e all'oppressione sessuale, non siano un semplice e arbitrario prodotto culturale, ma la concrezione di vincoli cognitivi evolutisi, il sedimentarsi di processi cognitivi entro i quali i contenuti culturali sono comprensibili e trasmissibili, questo non vuol dire, per me, la giustificazione del comportamento umano come biologicamente determinato. Piuttosto,

³⁶ S. L. Bem, S. L. Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*, cit; U. Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich: Katholische Kirche und Sexualität*, cit.

³⁷ A. Tversky e D. Kahneman, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, cit., p. 185, T.d.A.

³⁸ S. Federici, F. Artegiani et al., *Psychological Sexual Health of People with Spinal Cord Injury*, cit.

³⁹ S. Freud, *Opere 1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, cit., p. 220.

⁴⁰ T. W. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge 1990, p. 236, T.d.A., corsivo in originale.

riconoscere l'universalità e pervasività di questi meccanismi cognitivi deve aiutarci a capire perché, dopo millenni di civiltà, la discriminazione di genere resista al progresso culturale e ai movimenti per l'uguaglianza di genere⁴¹. Promuovere l'uguaglianza di genere richiede sia una memoria storica sia una consapevolezza dei meccanismi psicologici che sottostanno alla salienza delle caratteristiche sessuali maschili⁴², che mediano l'attribuzione di genere nel giro di millisecondi nel cervello e che ci rendono resistenti allo sforzo al cambiamento.

Trattieni la tua saliva e se credi, ne hai facoltà, modifica pure il titolo al presente saggio!

⁴¹ M. Konner, *Women After All: Sex, Evolution, and the End of Male Supremacy*, W. W. Norton & Company, London 2015.

⁴² R. Thornhill e C. T. Palmer, *Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, The MIT Press, Cambridge 2000.

Identità è relazione: res singulares e individualità dei corpi nell'Etica di Spinoza

Francesca Annamaria Gambini

University of Perugia, Italy

Abstract

The paper aims at investigating the relations of the *res singularis* in order to clarify Spinoza's account of individuality and identity. The first part of the paper focuses on the types of relations which are essential for the finitude, namely the relation to other *res singulares* and the relation to God. The second part focuses on the individuality of the body in Spinoza, emphasizing how it is ensured by the persistence of relationships (specifically, of motion and restfulness) among its constituent elements. In conclusion, it will be argued that, according to Spinoza, identity is a complex network of relations that cannot be reduced to simple elements.

Keywords

Spinoza; *Res singulares*; Relations; Individuality; Identity.

Si può parlare veramente dell'uomo in sé solo se,
parlando di lui, si parla di qualcos'altro
K. Jaspers¹

1. Introduzione

Il presente contributo ha ad oggetto la nozione di *res singulares* all'interno dell'*Etica* di Spinoza ed è teso a mostrane la natura essenzialmente relazionale: la *res singularis* è le relazioni che essa intrattiene, ed essa sussiste fintantoché sussistono le sue relazioni; isolata dal rapporto ad altro, la *res singularis* si annichilisce. Il contributo si svolgerà in due parti: nella prima verrà tematizzata la natura relazionale delle *res singulares* e meglio specificato il tipo di relazione che determina ogni *res singularis* in quanto tale. In un secondo momento mi concentrerò sulla questione dell'individualità dei corpi nell'*Etica* di Spinoza: questa questione è naturalmente legata alla precedente nella misura in cui il corpo è un tipo particolare di *res singularis*; inoltre soffermarsi sulla questione dell'individualità dei corpi, così come essa emerge nel cosiddetto "Trattato di fisica dei corpi" della seconda parte dell'*Etica*, ci consente di comprendere alcuni punti decisivi che non emergono nella

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1932, p. 817; trad. it. a cura di U. Galimberti, *Filosofia*, UTET, Torino 1978, p. 1007.

trattazione spinoziana più generale delle *res singulares*. In conclusione evidenzierò come, per Spinoza, l'identità individuale sia garantita dal permanere del "complesso" mente-corpo che non può essere riducibile ai suoi elementi più semplici, poiché è semplice esso stesso, nella misura in cui costituisce l'originario coacervo di relazioni che funge da fondamento dei relati, i quali sussistono solo nella relazione e mai prima di essa. Tale posizione riesce a eludere l'esigenza – che Cimmino vede levarsi da più parti e considerare in ultimo irrinunciabile – di un "semplice" che, fungendo come da sostrato del soggetto, ne garantisca il permanere dell'individualità nelle continue variazioni cui esso è sottoposto.

2. L'alterità essenziale alla finitezza

Prendo le mosse da quella che, con un palese anacronismo ma in modo a mio avviso concettualmente corretto, chiamo la "differenza ontologica" della metafisica di Spinoza², espressa chiaramente nel primo assioma della prima parte dell'*Etica*: «Tutto ciò che è, è o in sé o in altro»³. Questo assioma anticipa la celebre distinzione, presente nello scolio della proposizione 29, tra *natura naturans* e *natura naturata*: da una parte la sostanza e gli attributi che la costituiscono ed esprimono, dall'altra i modi, le affezioni della sostanza, le sue modificazioni in un certo attributo. Ora, questa grande distinzione all'interno della metafisica spinoziana, che ho chiamato "differenza ontologica", non ritaglia ovviamente, per dir così, due regioni dell'essere – come d'altra parte neanche in Heidegger – nella misura in cui, com'è noto, Spinoza dimostra che non vi può essere che una sola sostanza⁴. Si tratta piuttosto di pensare differenti modalità d'essere che fanno capo a differenti ordini di realtà⁵, quello della sostanza e quello delle sue affezioni, che proprio in quanto *sue* modificazioni non sono *altro* dalla sostanza stessa – il monismo verrebbe altrimenti disatteso. In questo senso ciò che è in sé e ciò che è in altro, *natura naturans* e *natura naturata*, non costituiscono due ordini paralleli di realtà, essendo la realtà naturata fondata dalla natura

² L'espressione heideggeriana «differenza ontologica» per mettere in luce l'irriducibile distanza che separa il modo finito dalla sostanza infinita – distanza che, lungi dal significare l'annichilimento del finito nell'infinito, è condizione di possibilità di una concreta fondazione della finitezza – è utilizzata da C. Vinti, *Spinoza e la differenza ontologica*, in G. D'Anna - V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 413-426.

³ *Eth* I, ax I (G II, 46). I. Le citazioni italiane seguono la traduzione di Andrea Sangiacomo: B. Spinoza, *Etica*, in Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2019, pp. 1141-1624.

⁴ Cfr. in particolare *Eth* I, pr. 8 e schol. II (G II, 49-51).

⁵ Si veda a questo proposito G. D'Anna, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, in «Archivio di Storia della Cultura», 2006 (XIX), pp. 181-204, che definisce "trascendenza" «un'eccedenza ontologica che crea una differenza d'ordine dell'essere all'interno del sistema spinoziano» (*ivi*, p. 182). Di trascendenza «come distanza ed eterogeneità tra finito e infinito» parla anche C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Studium, Roma 1984, p. 34; cfr. anche Id., *Spinoza e la differenza ontologica*, cit., pp. 420-421. A fondamento delle importanti linee interpretative di D'Anna e Vinti sta la constatazione di Gueroult per cui il termine "immanente", all'interno della metafisica spinoziana, non è da contrapporre a "trascendente", bensì a "transitivo", riferendosi alla causalità divina che produce *in se stessa* un effetto che altresì le differisce e le è incommensurabile; in questo contesto la trascendenza può sussistere anche «quando la dissomiglianza tra l'effetto e la causa non implica la loro separazione reale» (M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 300). Si veda anche P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 voll., vol. I, Puf, Paris 1998, pp. 148-149.

naturante, che la precede e la fonda: «la sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni»⁶. Per parlare adeguatamente di “differenza ontologica” a proposito della metafisica di Spinoza non è dunque sufficiente evidenziare la netta differenza tra ciò che è in sé e ciò che è in altro, ma è altrettanto necessario sottolineare la primarietà logico-ontologica dell'*in se* rispetto all'*in alio*, da cui quest'ultimo dipende nel suo essere e nel suo essere conosciuto⁷. In virtù del medesimo argomento monistico è dunque preliminarmente evidente che le *res singulares* non possono avere carattere sostanziale, ma piuttosto, come vedremo, carattere modale. Ora, non è naturalmente un caso che sostanza e modi abbiano una definizione opposta e speculare, uguale e contraria: mentre la sostanza «è in sé e per sé si concepisce»⁸, il modo «è in altro, per il cui mezzo pure è concepito»⁹; all'inseità ontologica e alla perseità concettuale della sostanza si contrappone una modalità d'essere, quella dei modi, essenzialmente relazionale: il modo è ed è concepito solo in riferimento ad altro da sé.

È ora opportuno definire le *res singulares*, che Spinoza identifica in tutto e per tutto coi modi finiti¹⁰. Dunque l'*in alio esse*, che compare nella definizione dei modi, determina la cifra essenzialmente relazionale delle *res singulares*, che, per essere ed essere concepite, hanno bisogno della relazione ad *alio*. Ora, il punto decisivo è l'individuazione di questa alterità: a cosa si riferisce Spinoza quando parla di “altro” nella determinazione della consistenza ontologica delle *res singulares*? Stando all'assioma da cui siamo partiti, per cui «Tutto ciò che è, è o in sé o in altro», l'alternativa è presto detta: *alio* è o la sostanza o i (suoi) modi. Nelle proposizioni dalla 21 alla 23 della prima parte dell'*Etica*, introducendo le nozioni di modi infiniti immediati e mediati, Spinoza esclude che il finito possa seguire dall'infinito come tale. Questa linea argomentativa sfocia nella proposizione 28, che afferma:

«Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare, se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata: e a sua volta questa causa non può esistere né essere determinata ad operare se non è determinata ad esistere e operare da un'altra che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito»¹¹.

Quindi ogni *res singularis* riceve la propria determinatezza ad essere, essere concepita ed operare nella trama delle relazioni che essa instaura con le altre *res singulares*, in un regresso all'infinito che per Spinoza non è in alcun modo contraddittorio, esprimendo al contrario l'infinita potenza di Dio. Infatti, se è pur vero che, come mostrato nella proposizione 28, la determinatezza del finito è data dalle altre *res singulares* che, ponendosi in una serie successiva infinita, lo limitano e con ciò lo determinano, d'altra parte questa

⁶ *Eth* I, pr. 1 (G II, 47).

⁷ «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita» (*Eth* I, pr. 15; G II, 56).

⁸ *Eth* I, def. 3 (G II, 45).

⁹ *Eth* I, def. 5 (G II, 45).

¹⁰ Esplicita è la definizione delle *res singulares* che Spinoza dà in *Eth* II, def. 7: «Per cose singolari intendo le cose che sono finite ed hanno un'esistenza determinata» (G II, 85). Ma si veda già, nella prima parte dell'*Etica*, il cor. alla pr. 25, che identifica *res singulares* e affezioni della sostanza (le *res singulares* sono quindi modi), e la pr. 28, che afferma la finitudine delle *res singulares* (le *res singulares* sono quindi modi finiti).

¹¹ *Eth* I, pr. 28 (G II, 69).

serie infinita non esprime altro che una serie di modificazioni di Dio¹². Perciò, solo in apparente contrasto con la proposizione 28, la proposizione 26 affermava: «Una cosa che è determinata ad operare alcunché è stata così determinata necessariamente da Dio; e quella che non è determinata da Dio, non può determinare se stessa ad operare»¹³. La trama immanente dei nessi causa-effetto tra i modi finiti non è una modalità d'essere equivoca rispetto a quella dell'infinità divina, ma è la stessa sostanza espressa in una peculiare modificazione. Su questo punto la dimostrazione della stessa proposizione 28 è chiara, poiché afferma che il finito «ha dovuto seguire, o essere determinato a esistere e a operare da Dio o da qualche suo attributo *in quanto* è modificato da una modificazione che è finita e ha un'esistenza determinata»¹⁴. Qui esplicitamente Spinoza afferma che il piano delle serie di cause finite non è altro dall'infinita potenza di Dio, ma è Dio stesso *in quanto* modificato come serie di cause finite: è *un rispetto* di Dio, che tuttavia non si esaurisce in *quel* rispetto. Se da una parte il piano di immanenza è Dio, cioè non esprime altro che Dio, tuttavia Dio non si esaurisce in quel piano di immanenza: la totalità non si esaurisce nella somma delle parti ma piuttosto da essa emerge, così come abbiamo già ricordato citando la prima proposizione dell'*Etica*: «la sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni»¹⁵. La primarietà logico-ontologica della sostanza fa sì che essa non si esaurisca in una delle infinite serie delle sue modificazioni.

3. *L'individualità del corpo e della res singularis*

Passiamo ora a trattare la questione dell'individualità, in generale, e non a torto, ritenuta sinonimo di *res singularis*: l'individuo sarebbe la cosa singola, il modo finito¹⁶. Invero

¹² Sul concetto di “serie” in Spinoza si veda V. Morfino, *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza. Da series a connexio*, in Id., *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano 2002, pp. 15-29. Morfino mostra che, mentre nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza propone un modello di causalità come concatenazione lineare, come ordine seriale espresso appunto dal termine “serie”, nell'*Etica* questo modello viene abbandonato a favore di quello della “connessione”, cioè di un intreccio complesso che spezza la retta unidirezionale della serie causa-effetto. Usiamo qui il termine “serie” di cause non per contraddire la tesi di Morfino ma anzi perché, proprio al contrario, vogliamo mostrare che nell'*Etica* la serialità è una modalità astratta di considerare il nesso causa-effetto fintantoché non riconduce la serie di cause finite nell'alveo di Dio quale «causa immanente» (cfr. *Eth* I, pr. 18; G II, 63) di tutte le cose.

¹³ *Eth* I, pr. 26 (G II, 68).

¹⁴ *Eth* I, pr. 28 dem. (G II, 69; corsivo mio). Si veda anche lo scolio alla proposizione 28, dove Spinoza afferma che, se Dio è «causa assolutamente prossima» dei modi infiniti immediati, tuttavia «non può essere detto propriamente causa remota delle cose singolari», poiché «noi, infatti, intendiamo per causa remota quella che non è congiunta in nessun modo col suo effetto» (G II, 70). Dio è dunque causa tanto dei modi infiniti immediati quanto dei modi infiniti mediati e dei modi finiti, ma in maniera differente: produce i primi immediatamente come causa assolutamente prossima, produce i secondi nella mediazione dei modi infiniti mediati e della serie di causa finite. Delle *res singulares*, dunque, potremmo dire che Dio è causa “relativamente” prossima: è causa prossima non in senso assoluto, ma relativamente alla serie di causa infinite e finite che mediatamente determinano il finito in quanto tale.

¹⁵ *Eth* I, pr. 1 (G II, 47).

¹⁶ Spinoza stesso, nella seconda parte della definizione di *res singulares*, instaura un parallelismo tra individui e cose singolari: «[...] che se più individui <o cose singolari> concorrono in una medesima azione in modo che tutti siano insieme causa di un medesimo effetto, li considero tutti, per questo rispetto, come una sola cosa singolare» (*Eth* II, def. 7; G II, 85).

tuttavia l'individualità viene definita da Spinoza in maniera molto specifica e puntuale all'interno del cosiddetto "Trattato di fisica" del secondo libro dell'*Etica*: l'individualità è dunque per Spinoza "ritagliata" nell'attributo dell'estensione, e ha anzitutto a che fare con la dimensione corporea. Dopo aver definito la mente come idea del corpo – secondo un'argomentazione che esula dai limiti di questo discorso – Spinoza afferma che sia quindi «necessario premettere poche cose riguardo alla natura dei corpi»¹⁷: il corpo è per Spinoza una *res singularis* che è modificazione dell'attributo dell'estensione¹⁸. Ora, uno dei problemi centrali del "Trattato di fisica dei corpi" è quello di come poter individuare e, correlativamente, distinguere, due corpi: se ne viene meno la sostanzialità, e se non si vuole accettare la concezione di forma aristotelica, allora trovare un *principio individuationis* del corpo risulta problematico.

Dopo aver affermato, nel lemma 1, che «i corpi si distinguono gli uni dagli altri in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza»¹⁹, nel lemma 3 Spinoza scrive:

«Un corpo in moto o in quiete ha dovuto essere determinato al moto o alla quiete da un altro corpo, che è stato pure determinato al moto e alla quiete da un altro, e questo alla sua volta da un altro, e così via all'infinito»²⁰.

Questo lemma è piuttosto interessante perché specifica nell'attributo dell'estensione la proposizione 28 della prima parte dell'*Etica*: come ogni cosa singolare è determinata a esistere e a operare da un'altra cosa singolare, e così via all'infinito, allo stesso modo, specificatamente nell'attributo dell'estensione di cui i corpi sono modificazioni, ogni corpo è determinato al moto o alla quiete da un altro corpo, e così via all'infinito. Ancora è opportuno segnalare che questa serie infinita di corpi finiti che si determinano reciprocamente non è altro da quel Dio senza cui, come ricorda Spinoza, nulla può essere né essere concepito, ma è la causalità divina stessa espressa da una successione di modificazioni finite dell'attributo dell'estensione²¹.

Leggiamo dunque la definizione che Spinoza dà dell'individuo:

«Quando più corpi di medesima o diversa grandezza sono premuti dagli altri in modo che aderiscano gli uni agli altri, o in modo che, se si muovono col medesimo grado o con gradi diversi di velocità, si comunichino reciprocamente i loro movimenti secondo un certo rapporto, noi diremo allora che questi corpi sono uniti tra di loro e che tutti compongono insieme un solo corpo, ossia un individuo, che si distingue dagli altri per quella unione di corpi»²².

¹⁷ *Eth* II, pr. 13 schol (G II, 97).

¹⁸ «Intendo per corpo un modo che esprime in una maniera certa e determinata l'essenza di Dio, in quanto è considerata come una cosa estesa» (*Eth* II, def. 1; G II, 84).

¹⁹ *Eth* II, lem. 1 (G II, 97).

²⁰ *Eth* II, lem. 3 (G II, 98).

²¹ È la dimostrazione della seconda proposizione della parte terza a esplicitare: «Il moto e la quiete del corpo, poi, devono derivare da un altro corpo che è stato pure determinato al moto e alla quiete da un altro, e, assolutamente parlando, tutto ciò che avviene in un corpo ha dovuto derivare *da Dio in quanto è considerato come affetto da un modo dell'estensione*» (*Eth* III, pr. 2 dem.; G II, 141, corsivo mio).

²² *Eth*. II, def. che segue i lem. 1-3 (G II, 99-100).

L'individuo è dunque, in sintesi, un'unione di più corpi, data da un certo rapporto di movimento e quiete, velocità e lentezza²³. Assunta dunque questa definizione, come può un individuo conservare la propria identità nonostante le necessarie variazioni a cui è soggetto a causa della rete di relazioni a cui essenzialmente partecipa? Cosa individua un corpo, per esempio nella diacronia della durata? La risposta di Spinoza è: una certa proporzione tra elementi, cioè tra i corpi che compongono l'individuo. Più specificamente: un rapporto costante tra il moto e la quiete dei corpi che compongono quell'individuo. L'individuo può dunque subire modificazioni anche notevoli ma rimanere se stesso se il rapporto tra i suoi elementi costitutivi permane il medesimo. I lemmi dal 4 al 7, che seguono la definizione di individuo, sono in effetti tutti volti a evidenziare i casi in cui, sebbene un corpo possa cambiare (alcune parti si staccano dall'individuo e altre ne subentrano, alcune parti si ingrandiscono e altre si rimpiccioliscono etc.), l'individuo nondimeno mantiene la sua identità²⁴, nella misura in cui viene mantenuta la proporzione tra quelle parti che pure mutano.

Nello scolio alla proposizione 39 della quarta parte dell'*Etica* Spinoza aggiunge un dettaglio importante a quanto affermato nella seconda parte: il venir meno del rapporto costante tra moto e quiete delle parti che costituisce l'identità di un corpo ne determina la morte: «il corpo soggiace alla morte quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra di esse un rapporto diverso di moto e di quiete»²⁵. La morte non è dunque determinata da fattori meramente fisiologici – e Spinoza si spinge ad affermare che «nessuna ragione, infatti, mi costringe ad ammettere che il corpo muore solo se si muta in

²³ Per una precisa analisi della definizione di individuo data da Spinoza nel secondo libro dell'*Etica* rinviamo a F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2014, cap. II. Uno dei punti di interesse dell'interpretazione di Toto sta nell'individuare l'alterità che determina l'individuo non nei corpi *esterni* ad esso, ma nelle parti *interne* all'individuo stesso: «l'individualità, in generale, non è definita se non da un certo rapporto di moto e quiete tra i suoi elementi interni» (*ivi*, p. 89). Singolare come questa posizione "internista" sembri implicare una tesi "essenzialista" per cui «il fatto che l'esistenza dell'individuo non sarebbe possibile senza che una precisa causa esterna occasioni la realizzazione della sua essenza non costringe però a includere questa causa all'interno della sua essenza. [...] [I rapporti esterni] sono determinanti riguardo alla sua esistenza [...] ma irrilevanti, a rigore, ai fini della sua dimostrazione» (*ivi*, p. 79).

²⁴ Bisogna concordare con la preliminare notazione di Zourabichvili per cui «Spinoza non parla di identità individuale in quanto tale; ma l'espressione non sembra incongrua, dal momento che egli concepisce l'individuo e il suo divenire in riferimento a un'essenza, definita come singolare» (F. Zourabichvili, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. Revault d'Allonnes - H. Rizk (éd.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994, pp. 85-107, p. 85). Per quanto concerne la conservazione di quella che non peregrinamente possiamo definire "identità personale", nei lemmi dal 4 al 7 Spinoza parla di casi in cui l'individuo conserva la sua «natura» (lemmi 4,5,6,7), «senz'alcun mutamento di forma» (lemmi 4,5,6). Sul concetto di forma si veda: P.-F. Moreau, *Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme*, in «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes», 2, *Méthode et Métaphysique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1989, pp. 9-18; F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Puf, Paris 2002; trad. it. di F. Bassani, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto, Mantova 2012, che pensa la forma come «il concetto di individualità che mancava al meccanicismo» (*ivi*, p. 31); sul concetto di natura si veda: P. Totaro, *Natura*, in Ead., *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Leo S. Olschki, Firenze 2009, pp. 101-122; G. D'Anna, *Considerazioni su natura ed essenza nella filosofia di Spinoza*, in N. Moro - P. Valore (a cura di), *Filosofia ed elaborazione dei concetti. Studi in onore di Renato Pettoello*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 61-75.

²⁵ *Eth* IV, pr. 39 schol (G II, 240).

cadavere» –, bensì dal «mutarsi [del corpo] in un'altra natura del tutto diversa dalla sua»²⁶, cioè dai casi descritti in positivo dai lemmi 4-7 della seconda parte dell'*Etica*²⁷. Da questa precisazione ricavata dalla quarta parte dell'*Etica* parrebbe dunque che il cambiamento di natura, cioè di identità, di quella particolare *res singularis* che è il corpo umano, non possa in concreto avvenire, o meglio sia in concreto possibile solo al prezzo della vita.

Concludo con l'importante scolio del "Trattato di fisica", che mostra chiaramente come vi possano essere differenti livelli di individualità, sempre intesa come composizione ordinata di corpi:

«Da ciò vediamo, dunque, come mai un individuo composto possa essere affetto in molti modi, pur conservando nondimeno la sua natura. E finora abbiamo concepito un individuo composto semplicemente di corpi che si distinguono soltanto per il moto e la quiete, per la velocità e la lentezza, cioè di corpi semplicissimi. Se ora ne concepiamo un altro, composto di più individui di natura diversa, troveremo che esso può essere affetto in parecchi altri modi, pur conservando nondimeno la sua natura. [...] Se, inoltre, concepiamo un terzo genere d'Individui, composti di questi individui del secondo genere, troveremo che essi possono essere affetti in molti altri modi, senz'alcun cambiamento della loro forma. E se così procediamo all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale»²⁸.

L'individuo è il tutto di cui il corpo semplice è una parte, ma un individuo di primo genere può a sua volta essere parte di un individuo-tutto di secondo genere, e così via, in una complessità dinamica che continua a modificare le relazioni di cui si costituisce, nondimeno garantendo un *principio individuationis* nella proporzione delle parti²⁹.

4. Conclusione: l'identità complessa e non scomponibile di Spinoza

In un recente articolo sull'identità personale, Luigi Cimmino portava alla nostra attenzione il seguente dilemma:

«Se c'è qualcosa di semplice che permane in *me* nel *mio* divenire e che appunto permette l'uso del pronome e dell'aggettivo personali, anche se lo ammettiamo, non si capisce come tenga insieme tutto il resto del continuo e ininterrotto *farsi* dei miei aspetti corporei e mentali. Se penso invece che a

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Interessante è che tra i «mutamenti» che possono portare ad un cambiamento di identità, e dunque di fatto alla morte, Spinoza annovera in questo scolio la perdita di memoria: «Talora, infatti, accade che un uomo subisca mutamenti tali che difficilmente potrei dire che egli sia il medesimo, come ho sentito narrare di un certo poeta spagnolo il quale era stato colpito da una malattia e, sebbene ne fosse guarito, rimase tuttavia talmente dimentico della sua vita passata da non credere sue le commedie e le tragedie che aveva composto» (*ibidem*). Sulla problematica della memoria in riferimento all'identità personale cfr. P.-F. Moreau, *L'amnésie du poète espagnol*, in «Klesis. Revue philosophique», 5 (1), 2007, pp. 1-16; F. Toto, *L'identità in Spinoza e Locke*, in «Paradigmi», XL (3), 2022, pp. 423-460.

²⁸ *Eth* II, schol. ai lemmi 4-7 (G II, 101-102).

²⁹ Sull'interpretazione mereologica dell'individualità spinoziana come totalità di parti si veda F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, cit., cap. III.

permanere è un complesso, il “sistema corporeo” in senso lato, dovrò pur trovare un elemento che permane e permanendo tiene unito il sistema. Così, però, si ritorna all’esigenza del *semplice*»³⁰.

Ora, la filosofia di Spinoza mi pare uno straordinario tentativo di uscire da questa morsa, da questo stringente *aut-aut*. In particolare, da quanto detto fin qui dovrebbe risultare evidente che la posizione spinoziana si colloca nel secondo corno del dilemma proposto da Cimmino, poiché, per usare le parole del professore, «a permanere è un complesso, il “sistema corporeo” in senso lato», secondo, come abbiamo detto, precise proporzioni di moto e quiete; e tuttavia, se Spinoza accetterebbe questa tesi, non condividerebbe la condizione necessaria che per Cimmino essa implica: il complesso che è condizione dell’individualità non è scomponibile in alcun elemento semplice. Il complesso che struttura e articola la sostanza spinoziana nel coacervo di relazioni che la costituisce, senza esaurirla, non è scomponibile in una pluralità di elementi più semplici, poiché è semplice esso stesso: la sostanza è insieme semplice, nella misura in cui è il fondamento logico-ontologico non derivabile da altro, e complessa, nella misura in cui è originariamente articolata nei nessi che rendono ragione delle *res singulares*³¹.

Sembra dunque *prima facie* che Spinoza contraddica l’idea classica di individualità – individuo è ciò che è indivisibile, ciò che non può essere scomposto in elementi più semplici –, nella misura in cui abbiamo visto che per Spinoza l’individuo è unità di più corpi. Ma questa unità, invero, non può essere scomposta alla ricerca dei suoi elementi semplici, perché semplice è essa stessa. La scomposizione dell’individuo, cioè la rescissione dei suoi nessi costitutivi, è invero la perdita dell’individualità.

³⁰ L. Cimmino, *Vicissitudini dell’identità*, in «Studi Umbri», 14 (2022), 1: <http://www.studiumbri.it/filosofie/vicissitudini-dellidentita/>.

³¹ «La semplicità della sostanza spinoziana, allora, è da intendere nel senso che essa non può derivare, sia per la sua natura ontologica sia per definizione, da un’operazione di composizione di parti. Riteniamo però che la semplicità della sostanza non ne escluda la complessità, se per complessa intendiamo un’unità originaria non derivata ma essenzialmente strutturata, logicamente distinguibile nei suoi elementi, ma ontologicamente inseparabile» (G. D’Anna, *Uno intuito vedere. Sull’ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, pref. di P. Di Vona, Ghibli, Milano 2002, p. 41). Questa tesi mi pare più accurata di quella formulata da Sacksteder, il quale propone una lettura mereologica che determina il tutto come semplice, e la parte come complessa, salvo poi dover ammettere che «anything [...] is called a whole in view of its opposition to some other thing» (W. Sacksteder, *Simple Wholes and Complex Parts: Limiting principles in Spinoza*, in «Philosophy and phenomenological Research», XLV (3), 1985, pp. 393-406, p. 396), «Both part and whole indicate modes of interconnection [...] A whole is identified as such in that respect in which it differs from other things to which it appears to be opposed» (*ivi*, p. 398), da una parte riconoscendo anche al tutto un grado di complessità in virtù della relazione di opposizione con altre cose, dall’altra violando il monismo spinoziano proprio assumendo due interi che si determinerebbero reciprocamente come tali.

La costituzione dell'identità personale nella differenza. Alcune riflessioni sulle possibilità della Bildung steiniana

Nicoletta Ghigi

University of Perugia, Italy

Abstract

In Edith Stein's work, the issue of education—understood as a true form of spiritual formation (*Bildung*)—is undeniably central, as it points to the possibility of a genuine and authentic pedagogical formation of the human person, in accordance with their individual identity. It also highlights the model to follow in this process: Christ. The *Bildung* that Stein proposes can, therefore, be described as a 'qualitative' educational formation. Its primary focus is not on the mere transmission of content but on the development of the person according to the unique and personal core that God has placed within them.

Keywords

Identity; Bildung; Corporality; Normality; Difference.

Premessa

Leggendo un recente lavoro di Cimmino che ha il merito di trattare con acume il tema dell'identità personale da molte e divergenti prospettive, emerge una profonda problematicità nel cercare di definire o quanto meno di dar conto “in senso diacronico” di quell'io che permane come lo stesso nel tempo, nei cambiamenti di prospettiva e nei mutamenti del suo aspetto. La domanda che Cimmino, in particolare, si pone e, a suo stesso avviso, “con scarse riposte”, è quella «su cosa garantisce che io sia lo stesso individuo di dieci minuti o trent'anni fa, convintissimo di poterlo essere per il tempo che ancora mi è concesso»¹.

A tale questione, riprendendo il tema del nucleo della personalità presentato da Edith Stein nella sua fenomenologia, proveremo a offrire una risposta, premettendo tuttavia che la prospettiva fenomenologico-personalista, convergente in Stein e Scheler, non ammette la possibilità di una definizione della persona e neppure, soprattutto per quanto concerne Scheler, in particolare, una sospensione del giudizio sull'esistenza particolare qui ed ora, per parlare in astratto di identità personale, come se fosse un assioma o un a priori estendibile ad ogni realtà personale.

¹ L. Cimmino, *Narciso in frantumi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023, p. 34.

Il punto di partenza sarà allora quello di chiarire innanzitutto che cosa significhi per la fenomenologa persona, e quali siano le sue specificità, tra cui appunto l'identità o nucleo personale, non soggette a mutamento e ancorate ad un'esistenza unica e irripetibile.

1. *La struttura della persona umana come differenza*

Contro l'atteggiamento positivista che considera la persona come un oggetto tra gli altri nel mondo, un oggetto da studiare con delle regole precise e dei meccanismi ben evidenti, Edith Stein propone un altro modello di persona. La persona non è un oggetto, e sebbene la sua corporeità (*Körper*) possa essere approcciata secondo le leggi causali, la "causalità fisica"², ella è fatta anche di anima e spirito. La sua realtà è dunque una realtà composita fatta di una corporalità tangibile e osservabile e approcciabile secondo le leggi della natura (meccanicisticamente), ma anche di spirito. La persona non è dunque soltanto corporeità, ma corporalità³ ossia personalità incarnata ossia corpo dotato di un nucleo che lo distingue da tutti gli altri per le sue caratteristiche "interne" ed "esterne", introvabili in tutti gli altri. Per tale ragione, in primo luogo uno studio che si rivolge alla persona come corporalità e non solo corporeità ha bisogno di rivolgersi ad un approccio spirituale che sappia tenere in considerazione questa natura speciale dell'essere umano.

Ma che cosa è precisamente la persona per Stein?

La persona è certamente formata da un corpo, da una capacità di reagire fisicamente e psichicamente. Ma insieme è anche spirito, ossia possiede un "centro identitario", assolutamente unico e individuale che Stein chiama "anima dell'anima"⁴. Ma ella ancora di più è "differenza". Proprio perché non è definibile nei canoni della misurabilità se non per la sua parte fisica, ella è unicità individuale, ha cioè quel modo suo unico di preferire e di motivarsi, secondo un modo che è solo suo⁵.

A riguardo, Stein afferma che ogni persona nella sua identità è una personalità differente, con un suo nucleo personale unico e irripetibile. Ella chiama tale centro "consistenza immutabile" del nostro essere «che non è il risultato dello sviluppo, ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento»⁶.

² La causalità fisica è quella causalità che agisce sul nostro corpo producendo attraverso le cose che affettano i nostri sensi, reazioni e cambiamenti. Stein chiama questi elementi dati non-egologici che «stanno di fronte all'io» e causano cambiamenti fisici. Ma poi vi è un altro tipo di causalità provocata dai dati di sensazione "spirituale" (lo stato di benessere) che dobbiamo definire invece come propriamente egologici in quanto «appartengono al soggetto» e sono assolutamente legati al singolo individuo. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970, p. 15; trad. it. A.M. Pezzella, *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1999, p. 52.

³ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen un der Mensch. Einleitung in die philosophische Antrophologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1975, pp. 35-37.

⁴ E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Stein Gesamtausgabe*, Band 14, Herder, Freiburg in Breisgau, 2010, p. 178; trad. it. M. D'Ambra, riv. da A.M. Pezzella e M. Paolinelli, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2013, p. 129.

⁵ Esiste un'essenza individuale, scrive Scheler, cioè «la forma di una singola persona e di nessun'altra, che è impressa nella persona e si sviluppa nell'io personale come essere vivente». M. Scheler, *Die Formen des Wissen und die Bildung*, Cohen, Bonn 1925, p. 11.

⁶ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 123-124.

Questo è il punto focale, secondo Stein, a cui noi dobbiamo attingere per descrivere e non più per definire la persona. Definire, infatti, sarebbe possibile se si parlasse di un oggetto, con una spazialità ben definita e con una struttura “non adombrata”. Ma questo non è in alcun modo possibile per la persona, in quanto essa è strutturata in modo da contenere in sé una parte non tangibile, non afferrabile, non definibile tanto da rendere impossibile una qualsiasi conoscenza esatta del suo essere. Così la persona è descrivibile, ma non definibile, sostiene Scheler, solo nei suoi atti, nelle sue preferenze, nel suo differire dagli altri esseri con i quali viene a contatto.

In questi aspetti, secondo Stein, la persona manifesta la sua dignità proprio “nel suo unico modo di essere”, ossia nell’occupare in maniera unica e irripetibile con la sua esistenza uno spazio suo proprio (una “spazialità esistenziale”, come la chiamava Heidegger) che occupa nel suo tempo e con il suo unico modo di stare al mondo. Che cosa vuol dire essere persona? Tutti siamo persone?

Se seguiamo il pensiero di Edith Stein, noi nasciamo come degli Io empirici che vengono al mondo con una potenzialità importantissima: il nucleo personale proprio. È questo un dono di Dio, un suo segno di riconoscimento. L’impronta del Creatore che Egli lascia nella creatura come “scopo che le è proprio” e che Dio “ha posto nell’animo di ognuno”⁷. Come Io empirici iniziamo la nostra vita dispiegando, nelle nostre azioni e nelle motivazioni, l’altra forma di causalità: quella dello spirito. Seguiamo un percorso di vita, attraverso le nostre scelte, attraverso le nostre esperienze, attraverso i nostri atti di preferenza. Ma alla fine se non scegliamo di seguire quella orma che è dentro di noi, restiamo degli Io empirici la cui identità resta atrofizzata.

Per diventare una persona, per avere la dignità di persona e trasformarsi da io empirico a Sé consapevole, ciascuno di noi “deve” scegliere la sua specificità, ossia quella nucleicità della sua corporalità che la rende unica e diversa. Ciascuno di noi deve cioè scegliere la propria diversità, seguendo e realizzando quella orma, quella finalità che Dio ha posto in ciascuno in maniera unica e irripetibile.

2. Dall’Io empirico al Sé personale: l’originale originarietà

È qui che si ha la possibilità del passaggio all’essere personale. L’io, scrutando empaticamente entro se stesso, avendo cioè una relazione profonda con la propria origine, può e deve scegliersi, dice Stein. Esiste un “appello interiore”, dice Stein, una “chiamata” nella coscienza morale, «che ci dice qualcosa del nostro essere», la quale «testimonia il modo di essere dell’anima»⁸. Ascoltando questo appello, l’io empirico può e deve scegliersi. Ma nello sceglier-si, precisamente, l’Io compie una attività riflessiva⁹. Sceglie il Sé. Sceglie ciò che lo diversifica dall’altro. Nell’incontro empatico o emozionale con il vissuto dell’altro

⁷ E. Stein, *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, in «Edith Stein Werke», cit.; trad. it., *La vita come totalità. Scritti sull’educazione religiosa*, cit., p. 35.

⁸ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 126-127.

⁹ *Ivi*, p. 108.

infatti, l'io empirico ha colto la "differenza di originarietà"¹⁰. L'atto empatico gli ha consentito di sentire indirettamente un nucleo differente dal suo, un altro modo di vedere le cose, un'altra concezione del mondo e un altro punto zero di orientamento. Ma per questo, decide. L'io empirico, guardando al suo nucleo decide per il proprio Sé, è motivato a seguire ciò che lo caratterizza più profondamente: "il suo mondo interiore". Ma in questo atto di decisione motivata, egli sceglie quell'impronta che Dio ha posto in lui. Da ora in avanti, quell'io conosce la sua identità, la sua origine e soprattutto la sua diversità da ciascun altro io, da ciascun altro Sé.

È evidente in tal modo, che la diversità piuttosto che essere un concetto che ha a che fare con il normale o con l'anormale, per Stein si ancori in Dio. La diversità è la cifra che ci distingue e che Dio ha voluto, proprio per caratterizzarci come identità uniche con il nostro compito e finalità specifiche e con la nostra originale originarietà.

Per tali ragioni, il concetto di normalità o anormalità relazionato alla persona, non ha alcun senso. Non c'è una persona più normale delle altre. Non ci sono anormali. Se vogliamo proprio riferire questo termine alla persona, dobbiamo dire: tutti siamo normali, ma nessuno è normale. Oppure tutti siamo anormali, ma nessuno è anormale. Ma frasi del genere non hanno alcuno scopo e per di più sono inutili. Quindi, per quanto concerne la persona nella sua singolarità irripetibile, possiamo dire con Stein che la sua identità è differente da quella di ciascun altro e che per divenire persona occorre scegliersi, guardarsi nel profondo e rintracciare la presenza di Dio, del dono dell'identità, che Dio ha posto in noi, nell'anima dell'anima.

Questa scelta è la scelta della libertà. «Essere persona, dice Stein, vuol dire essere un essere libero e spirituale»¹¹. Siamo liberi di sceglierci o meno ma siamo anche liberi di divenire consapevoli o meno del nostro nucleo. Se scegliamo la consapevolezza delle nostre radici possiamo dunque "realizzarci" come persone con un valore, ossia con una propria "identità".

La funzione di ogni io diventa allora quella di "comprenderci" come entità con una simile finalità: divenire persone, ossia realizzare la nostra dignità come esseri dotati di un nucleo unico che Dio ha donato a ciascuno in maniera differente.

3. *Come insegnare a valorizzare la differenza?*

Se è vero che questa identità è afferrabile soltanto nell'incontro empatico con l'altro e nell'aspetto riflessivo che ci fa riconoscere continuamente nell'io che svolge l'azione di riconoscimento, allora è opportuno, secondo Stein, valorizzare, da un lato, il percorso empatico di riconoscimento attraverso l'incontro con l'altro io, dall'altro, rafforzare la volontà a trasformarsi o, come dice Stein, ad autoformarsi in conformità al proprio nucleo

¹⁰ Con l'empatia ho una esperienza indiretta, non-originaria, del vivere originario dell'altro. Così ottenendo l'esperienza di una "coscienza estranea", ossia il vissuto dell'empatia, vale a dire del «vissuto non-originario, che manifesta un vissuto originario». E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 14; trad. it., *Il problema dell'empatia*, cit., p. 84, realizzo anche la differenza con me e percepisco la mia originarietà originale.

¹¹ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 109.

personale. È qui urgente, a suo avviso, promuovere un atteggiamento educativo, una *Bildung* che consenta a ciascuno di essere nelle condizioni di rapportarsi empaticamente all'altro e, contemporaneamente, alla propria originarietà.

Ma come possiamo insegnare a valorizzare l'identità che, come abbiamo detto consiste in un differire, in un'autenticità irripetibile? Come possiamo far apprezzare la differenza di ciascuno in un mondo in cui si tende continuamente ad omologare a renderci in maniera mediatica tutti quasi-identici ad un modello di bellezza, di bravura, di efficienza? Come possiamo, infine, insegnare alle nuove generazioni che l'identità della persona consiste nel riconoscimento semplice e chiaro dell'orma di Dio in noi, della nostra originarietà, della nostra autenticità, nel senso etimologico della parola, ossia del nostro Sé?

La proposta di Stein è quella di una *Bildung* che sia concepita come una *Selbstbildung*. Ella ci propone cioè una formazione educativa che sia improntata sulla consapevolezza del proprio sé, ossia una formazione "dall'interno" che il formatore dovrà semplicemente attivare nel formando. Stein chiama questo tipo di formazione "educazione individuale" riferendosi con ciò a quella orma di Dio che ciascuno porta in sé e che rende l'individualità «immagine del singolo essere umano che Dio stesso porta in sé»¹².

Ma quale metodo deve seguire l'insegnante per portare ciascun discente a scoprire la sua identità, ad entrare in contatto con la traccia di Dio nell'anima?

Innanzitutto il docente deve puntare su un atteggiamento qualitativo, contrario a quello quantitativo del positivismo. La persona non è misurabile, valutabile con numeri. La persona è anche e soprattutto un insieme di qualità spirituali. Ella, come detto, è unica. Per queste ragioni, il formatore deve prepararsi ad essere flessibile, cioè ad accogliere ciò che ciascun discente porta con sé. Questa accoglienza richiede un ascolto particolare, che Barreira chiama ascolto sospensivo¹³ a cui potremmo aggiungere una osservazione particolare, ossia un'osservazione sospensiva, entrambi richiedenti la sospensione di giudizio. Nella finalità di accoglienza dell'originarietà di ogni singolo discente, allora, non abbiamo affatto bisogno di un metodo preordinato. Di un metodo preconstituito, preformato. Anzi. In ascolto e in osservazione sospensiva, ossia priva di pregiudizi, seguendo le espressioni, i bisogni di ciascun discente, possiamo essere in grado di costruire con lui il suo cammino per la autoformazione, per la scoperta della propria identità.

Edith Stein parla del formatore, come di un formatore aggiuntivo. Dio è il primo che ci ha formati. È lui che ha messo in noi quello che abbiamo già definito il cuore dell'anima: il nucleo personale. Il formatore ha lo scopo di aiutare il discente a far emergere tale nucleo e lasciarlo poi nelle condizioni di decidere se scegliere o no di realizzarsi in base al suo Sé o meno.

La scelta del divenire una persona, ossia di realizzare la propria identità, spetta a ciascuno di noi. Ecco perché Edith Stein, richiamandosi anche a Montessori, parla di libertà dell'individuo: «il bambino deve attivarsi autonomamente. Si deve lasciare che il bambino

¹² E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., pp. 13-14.

¹³ C. Barreira, *Ascolto sospensivo e empatia*, Aquaplano, Perugia 2023, in corso di stampa.

si formi liberamente, secondo i suoi impulsi, senza esercitare dall'esterno alcuna coercizione»¹⁴.

D'altra parte il formatore non ha un metodo universale, standardizzato, valido per tutti, proprio perché riconosce quell'identità/differenza di ciascuno. Nella sua flessibilità, il formatore può soltanto affiancare il discente, aiutandolo a riconoscer-si attraverso il modello di Cristo e la figura guida di Maria. Per questo lo chiamiamo formatore qualitativo e non quantitativo¹⁵. Non sono importanti le nozioni che il formatore riesce a trasmettere, ma è fondamentale che egli lo sappia mettere sulla via del sé e del riconoscimento dell'orma originaria di Dio che nella sua originale originarietà porta in sé.

4. *Contro l'indottrinamento: la vera Bildung o la scoperta dell'identità attraverso Dio vivente*

«La vera formazione (*Formung*) dall'esterno deve contare su una formazione dall'interno, altrimenti c'è addestramento oppure deformazione e non formazione»¹⁶.

Per evitare la deformazione che oggi è tanto di moda, se ascoltassimo Edith Stein potremmo davvero formare i nostri giovani al proprio Sé, alla consapevolezza dei propri mezzi, piuttosto che mirare al loro addestramento. La differenza è evidente. Un conto è mirare all'acquisizione di più contenuti possibili, come se gli alunni fossero scatole vuote da riempire. Un altro conto è formare persone che sappiano riconoscere i propri bisogni e riconoscer-si dall'interno verso l'esterno. Mentre la prima non può dirsi che «mera parvenza di formazione, una 'tinteggiatura esteriore'»¹⁷, la vera formazione, insiste Stein, muove dall'interno. Il formatore aiuta il discente a trovare entro se stesso la vita per riconoscere le proprie abilità, i propri bisogni e a scoprire i propri obiettivi, la propria realizzazione.

La via che Stein reputa percorribile per il formatore qualitativo, ossia per colui che crede nella *Selbstbildung*, è quella della formazione alla relazione con se stesso, con Dio che è in lui. Ma ciò è possibile attraverso il Cristo vivente. La presenza di Cristo, nell'eucarestia, avvicina il formando al proprio Sé. Non si tratta appunto di apprendere nozioni o, almeno, non soltanto di quello. La luce emanata dalla presenza, risuona con la luce interiore, e facilita per questo il disvelamento della propria essenza. Ha in più un'altra funzione: quella di metterci in contatto con il nostro intimo. Nel mistero che caratterizza la nostra esistenza e molto spesso, nel buio e nella mancanza di luce, in cui viviamo la nostra vita a volte senza sapere nulla della nostra identità, Stein contrappone la luce che scioglie i misteri. Ciascuno di fronte a Gesù con i propri mezzi, con la propria differenza può porgere la propria anima a Lui. Egli, scrive Stein, è il Salvatore¹⁸. «Egli apre gli occhi dello spirito»¹⁹, così che possiamo vedere, capire, conoscere la nostra origine, la nostra identità.

¹⁴ E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 13.

¹⁵ N. Ghigi, *The qualitative trainer*, in corso di stampa, Springer 2024.

¹⁶ E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 55.

¹⁷ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 69.

¹⁸ E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., pp. 98-99.

¹⁹ *Ivi*, p. 84.

Qui il formatore ha il suo compito fondamentale: guidare i discenti verso il modello (*Vorbild*). Certamente, come abbiamo detto, questo richiede una preparazione. Andare al cospetto del Salvatore è soltanto l'ultimo passaggio. Prima dobbiamo imparare ad ascoltarci, a predisporci ad accoglierci, ad osservare e ascoltare in maniera sospensiva i nostri bisogni, le nostre esigenze. Il formatore insegna a stare in tutto questo, fornendo a ciascun discente le basi per una relazione empatica con l'altro e con noi stessi. Ma qui il formatore lascia i suoi discenti. Gli resta vicino, ma li lascia camminare per la loro strada. Non mira all'indottrinamento: non detta modalità e tempi per intraprendere il cammino verso il riconoscimento. Li prepara, li avvicina al corpo vivente di Gesù, ma non li plasma. Gesù è in attesa degli occhi che si aprono al suo cospetto e che lui solo aiuta a vedere con più chiarezza.

Questa esperienza di «formazione eucaristica»²⁰ è per Stein quella di assoluta autenticità, perché proprio in questa particolare relazione fisica, il formando ha l'occasione di passare dal suo corpo (dalla corporeità) alla corporalità. Ossia dal proprio corpo fisico ad un "corpo incarnato", al corpo spirituale animato da una identità. Ma la sua identità è illuminata da una risonanza con la corporalità di Gesù, con l'Incarnazione vivente. Per questo egli diviene il modello privilegiato per il riconoscimento del Sé e quindi per la costituzione della propria identità di persona.

In questo, con ogni probabilità, consiste la più alta dignità della persona mediante la *Selbstbildung* di Edith Stein. Prima nel riconoscimento del valore della differenza che è la possibilità per l'identità. Poi in una formazione qualitativa, dove il formatore pone il formando sulla via del Sé. Infine, nell'incontro del formando con l'Incarnazione, cioè con la corporeità eucaristica o, come dice Stein, «con il Cristo presente»²¹.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 84.

«I would prefer not to»: formula o ripetizione?

Gianna Gigliotti

University of Rome Tor Vergata, Italy

Abstract

A short examination of the message of Melville's famous story, compared with some important interpretations.

Keywords

Bartleby the Scrivener; Passive resistance; Failure of communication.

Lo straniante fascino misterioso che emana dal gioiello di Melville ha reso possibili letture diversissime¹ della celebre frase che esprime il diniego di Bartleby, fulcro, quindi, dell'interpretazione complessiva dello scritto.

Prima di procedere, una annotazione, anch'essa, per me, misteriosa. Un testo leggibile in *e-book*, Autore Melville, Titolo *Bartleby, The Scrivener Version 2*, nessuna indicazione editoriale, riporta con leggere varianti il testo originale di *Bartleby*, sempre invece decisamente variata la celebre frase. Vediamo come vengono modificate alcune delle 23 occorrenze che si trovano nell'originale². Le prime tre (quattro con il «prefer not to» dell'avvocato) si trovano a p. 26. La «versione» *e-book* opta per «I would possibly decide on no longer to», «I could determine on not to», «Prefer now not to» dell'avvocato, infine «I may decide on no longer to». Perché rendere in tre modi diversi l'uguale «I would prefer not to»? Ma proseguiamo. Le due occorrenze di p. 28 sono rese con «I would determine on now not to» e «I could determine on not to». Altre tre compaiono a p. 38/40. Al ripetuto «I would prefer not to» di Bartleby, l'avvocato chiede «You will not?» e Bartleby precisa «I prefer not»³. In *Bartleby 2* troviamo «I would decide on not to», «I pick not», «I determine on now not to». Vediamo infine un'ultima triplice occorrenza a p. 54. Abbiamo due soliti «I would prefer not to» e un «At present I prefer to give no answer», sostituiti con «I ought to select now not to», «I could choose not to», «At gift I prefer to deliver no solution».

¹ Sugli eccessi interpretativi della novella si possono vedere la rassegna curata da Gianni Celati in appendice alla sua traduzione di H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 87-110 e l'articolo di A. Beverungen-S. Dunne, «I'd Prefer Not To». *Bartleby and the Excesses of Interpretation*, in «Culture and Organization», 2007 (13/2), pp. 171-183.

² Cito dal testo a fronte dell'edizione italiana a cura di E. Giachino, introduzione di R. Bernascone, Einaudi, Torino 2019.

³ La traduzione Celati rende in entrambi i casi con «avrei preferenza...», Giachino distingue «preferirei», «preferisco».

Una simile scelta – che diversifica al massimo le parole con le quali Bartleby esprime il suo diniego – sembrerebbe fatta apposta per evitare che la sua risposta sia letta come una *formula*, – tanto più che in qualche misura essa è “anticipata” dal narratore per descrivere gli altri impiegati⁴ – mentre si tratterebbe piuttosto della *ripetizione* di un *concetto*, espresso di volta in volta con parole diverse. Sulla lettura di «I would prefer not to» – che Melville definisce la “*parola*” di Bartleby – come una *formula* sono costruite le due celebri interpretazioni di Deleuze e Agamben⁵.

Deleuze riconosce che *la frase è del tutto normale*, ma ritiene che suoni come un’anomalia, che a farla apparire atipica non sia il suo essere *ripetuta*, ma il suo *agire* come *formula*, «la sorda presenza della formula», quasi più presente, parrebbe, di chi la pronunzia, come con le formule magiche che, una volta pronunciate, *danno luogo* a qualcosa. Il «*not to*», lascerebbe indeterminato l’oggetto del rifiuto, conferendo a quest’ultimo una radicalità che ne fa un gesto esistenziale universale. Il sottrarsi di Bartleby di volta in volta a un’azione specifica sarebbe dunque solo apparente, trattandosi non di un gesto *ripetuto*, bensì di una postura assoluta, come sciolta dal contesto, o meglio: inventando «*una logica della preferenza*, che basta a minare i presupposti del linguaggio» egli, come altri personaggi di Melville presi in esame da Deleuze, *sfida* la logica e la psicologia, *afferma* una vita non giustificata. «Anche catatonico e anoressico, Bartleby non è il malato, bensì il medico di un’America malata», è «il nuovo Cristo».

Agamben, con uno svolgimento che muove da molto lontano – dalla «potenza di non» di Aristotele – legge la *formula* come affermazione di una potenza che recide ogni rapporto tra potere e volere, nei suoi termini «fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*». E deve trattarsi di una *formula* perché Bartleby porta un messaggio, «dichiara performativamente un evento», dove è necessario che il *comando* sia assolutamente univoco, non solo nel contenuto ma anzitutto nella *formulazione*, trattandosi non della manifestazione di un’inclinazione di Bartleby, che potrebbe essere “compresa” e verificata nel suo diverso e reiterato esprimersi, ma di qualcosa di inverificabile, come lo è una tautologia.

Suggestive, complesse, coltissime, queste letture si fondano sul privilegiare la *formulazione* della risposta⁶ rispetto al *senso* della medesima, in qualche modo isolando così *Bartleby* rispetto agli altri scritti di Melville (anche se Deleuze vi fa riferimento). In *Pierre o delle ambiguità*, (sfortunatissimo romanzo), Melville scrive: «Se espandere il proprio io isolato è anche affermare, e se contrarre il proprio io isolato è anche negare; allora rispondere è la sospensione di ogni isolamento»⁷. Bartleby, invece, si isola rispondendo, perché ripete sempre, indifferentemente, la medesima risposta. Risposta che non avvia una possibilità di dialogo, di confronto, ma la recide. Volendo descrivere lo stato immobile,

⁴ Lo fa osservare Jean-Pierre Naugrette nella Prefazione all’edizione francese *Le Livre de Poche*, Paris 2019, p. 23.

⁵ I due testi sono riuniti in traduzione italiana in G. Deleuze-G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, da cui citiamo nel prosieguo *passim*.

⁶ Che per altro appare significativa, come testimonia il fatto che quasi ogni traduttore abbia cercato di renderla “meno normale”. Celati ha scelto come si sa «Avrei preferenza di no», mentre Giachino opta per il più “naturale” «preferirei di no».

⁷ H. Melville, *Pierre o delle ambiguità*, trad. it. di L. Berti, Einaudi, Torino 1942, p. 328.

inerte e indistruttibile dell'indifferenza, Georges Perec, in *Un homme qui dort*, si affida anch'egli alla *ripetizione*: «Le jour de ton examen arrive et tu ne te lèves pas. Ce n'est pas un *geste* prémédité, ce n'est pas un *geste*, d'ailleurs, mais une absence de *geste*, un *geste* que tu ne fais pas, des *gestes* que tu évites de faire» (corsivi miei). E senza esplicitare la citazione Perec chiude il libro: «Jadis, à New York, [...] un homme s'est laissé mourir. Il était scribe chez un homme de loi».

Bartleby sarebbe «il nuovo Cristo» – come vuole Deleuze – se il suo «I would prefer not to» fosse una *formula magica* della quale occorre decifrare il significato; Bartleby sarebbe un nuovo «messaggero» – come vuole Agamben – se il suo «I would prefer not to» fosse la *formula* di una possibilità in quanto pura «potenza». In entrambi i casi nel comportamento di Bartleby si dovrebbe allora riscontrare una ragione consapevole, un intento deliberato, e non invece quella «irrazionalità contagiosa» (corsivo mio) che vi leggeva Borges, e che sarebbe attestata dalla stupida ripetizione della medesima risposta. Come insegna De Martino, la ripetizione è una malattia psichica, una «disarticolazione e crollo della presenza». Nella sua opera, Melville, del resto, sembra toccato dalla presenza ineludibile della follia, dalla cogenza della *ripetizione* di un gesto che avrà fine solo con la morte. In una lettera del 5 aprile 1849 indirizzata a Evert A. Duyckinck scriveva: «Would that a man could do something & then say – It is finished. – Not that one thing only, but all others . – that he has reached his uttermost, & can never exceed it. But live & push-to' we put one leg forward ten miles – it is no reason the other leg must lag behind-no, that must again distance the other – so we go till we get the cramp & die».

La descrizione che Melville mette in bocca all'avvocato per introdurre Bartleby – «A motionless young man [...] I can see that figure now – pallidly neat, pitiably respectable, incurably forlorn!»⁸ – sembra rendere molto difficili le letture per così dire “rivoluzionarie” di Camus, di Žižek, che parla di «aggressione passiva», in parte anche di Deleuze, letture che si appoggiano su un'immagine di Bartleby il quale, più che esprimere un *ripetuto* diniego, sembra recitare una frase non sua, appunto una *formula*.

Se, come mi sembra, ha colto finemente lo “spirito” del racconto di Melville Pontalis, quando scrive che in esso il linguaggio vacilla e «il pensiero, progressivamente colto da vertigine, precipita nel vuoto», questo vuoto non è quello della *formula* che, come in matematica, può essere di volta in volta diversamente “saturata”, ma è il vuoto di un assurdo straniante e della impenetrabilità della vita umana, che Melville ha più volte affermato.

Del resto, non è raro che per rendere l'atmosfera dell'inusitato, di una situazione cupa e perturbante, la letteratura faccia uso della *ripetizione*. Ricordo solo due esempi, i primi che mi vengono alla mente. Il profondo, turbato «smarrimento» di Maestro Ciliegia è reso da Collodi dal *ripetuto* udire la «vocina» – (8 volte in poco più di una pagina, non 7 come notava

⁸ Celati rende «un immobile giovanotto [...] quella figura, scialba nella sua dignità, pietosa nella sua rispettabilità, incurabilmente perduta»; Giachino: “un giovane immobile [...] quella figura, così sbiadita nella sua decenza, miserabile nella sua rispettabilità, così disperata nella sua solitudine». Più aderente alla rapidità dell'originale la traduzione francese di Daniel Pennac nel suo testo teatrale *Bartleby mon frère*: «un jeune homme immobile [...] cette silhouette lividement propre, pitoyablement respectable, incurablement abandonnée».

Manganelli!). E si noti che questa ripetizione compare già nella ben più fosca prima redazione di *Pinocchio*. L'altro esempio mi pare si legga in Bohumil Hrabal, quando, in *Io e i miei gatti* (*Autičko*, 1986), affida al crescendo di una ripetizione – «cosa faremo con tutti questi gatti?» – (9 volte) l'avvitamento del protagonista nell'atmosfera assurda della sua esistenza messa a soqquadro da un numero ormai ingestibile di gatti. E se per otto volte è la moglie a ripetere la domanda, alla fine sarà lui stesso a ripeterla, ormai prigioniero di sé medesimo. La ripetizione di frasi uguali è la chiave per costruire un racconto dove finzione e realtà scivolano l'una nell'altra, dove appunto il meccanismo della ripetizione cattura in un assurdo terribilmente reale, come infatti accade anche all'avvocato di Melville costretto a fronteggiare la *ripetizione* del diniego di Bartleby.

Il lato oscuro della modernità: riflessioni filosofiche sul nazionalsocialismo

Aurora Guzzetti

University of Perugia, Italy

Abstract

The article aims to analyze the phenomenon of National Socialism from multiple perspectives – historical, philosophical, and psychosocial – while also emphasizing the importance of the combination of mythological, scientific, and political elements that fueled its rise. The particular blend of pagan mysticism, social Darwinism, distorted Nietzschean concepts, and a general sense of national humiliation promoted the idea of the *Übermensch*, which could ethically and metaphysically justify the adoption of policies of breeding and extermination, aimed at the destruction of the relational "other" and racial purification. The Final Solution, far from being a return to a barbaric state before civilization, was in fact a true expression of modernity and its relentless technical-scientific progress; a dark side always present, which requires constant research in order to prevent its re-emergence in the future. Critical analysis of the past and a continuous willingness to question and be questioned have become, now more than ever, indispensable tools of freedom and resistance.

Keywords

National Socialism; Modernity; Ethics; Shoah.

A quasi ottant'anni dalla conclusione del secondo conflitto mondiale, tanto l'importanza storico-sociale quanto l'urgenza etico-morale del fenomeno "nazionalsocialismo" impongono a storici, sociologi, psicologi e filosofi un incessante lavoro di ricerca, volto non solo e non soltanto a sondarne i limiti e le caratteristiche meramente storiche, bensì anche e soprattutto le riflessioni teoriche, così come le implicazioni pratiche che da queste necessariamente seguono. L'*humus* storico-psico-sociologico che alimentò il misticismo pagano-panteista tipico della *Weltanschauung* nazista rappresenta ancora oggi un *unicum*, non tanto per quanto riguarda le singole concettualizzazioni, bensì per la particolare commistione alla quale queste furono soggette: non vi era certamente bisogno dell'avvento di Hitler al potere per sapere che un'attesa escatologica – tanto religiosa quanto secolarizzata – accompagna l'essere umano sin dalla notte dei tempi; l'ascesa dell'hitlerismo non era necessaria nemmeno per rivelare quegli specifici meccanismi discriminatori e persecutori che alimentano euristiche e *bias* cognitivi sin dal Neolitico.

Eppure, tali singole componenti di per sé non necessariamente devianti, unite alla riscoperta della mitologia norrena e dei culti pagani *tout court*, all'apporto indispensabile di pedagoghi e filosofi e all'uso massiccio della macchina propagandistica, esplosero in una miscela macabro-sacrale che non avrebbe potuto avere origine in altro luogo e soprattutto in altro tempo: senza il "sistema-fabbrica" moderno non sarebbe mai potuto esistere il "sistema-lager", così come il nazionalsocialismo non avrebbe visto la luce senza quelle particolari anime socio-psico-storico-filosofiche che vivificavano la Germania post '18; la sconfitta nella Prima guerra mondiale, l'umiliante Trattato di Versailles¹ e la Grande Depressione difatti non fecero che aumentare l'indigenza e l'insoddisfazione politico-emotiva di un popolo allo stremo.

A questi primi elementi si aggiunse l'inevitabile creazione di un "capro espiatorio", artificio indispensabile al fine di provare concretamente la validità delle teorie genetiche razziste: «se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe»², e ciò è indubbiamente vero, poiché egli ne ha un disperato bisogno; senza l'esistenza del capro espiatorio – o dell'ebreo che, in tale contesto, è lo stesso – i concetti di *Rasse* (razza), *Blut* (sangue) e *Boden* (suolo) si manifesterebbero per ciò che realmente sono, fandonie. Il nazista risolve dunque il problema dell'impossibilità di colmare il vuoto della propria esistenza, di divenire autenticamente un "in sé", «attraverso ciò che Sartre chiama "un'appropriazione sadica (e razzista) dell'ebreo"»³ che comporta «una negazione radicale di ogni forma di alterità»⁴.

L'*ennui*, la solitudine conseguente alla disgregazione corpuscolare del lavoro, l'angoscia che da questa necessariamente segue e una comune condizione ontologica precaria furono le micce che, assieme a un'opulenta opera di manipolazione del sistema culturale e dei luoghi dove questo prende vita, innescarono la "scelta" dell'antisemitismo, della divisione e della prevaricazione culminante nel fenomeno paradigmatico *Auschwitz*.

Al dato relazionale quale genuino scambio reciproco viene preferita un'unità comunitaria basata sulla dialettica amico-nemico, sulla divisione tra «cittadini e stranieri»⁵ il cui unico *telos* è la preservazione e la perfettibilità del proprio popolo: allo scopo di adempiere tale obiettivo primario venne pertanto intrapresa la costruzione di campi di concentramento e di sterminio (1933), avviato il Progetto *Lebensborn* (1935) e attuato l'*Aktion T4* (1939); un'unità fondata sulla *Züchtung*, su un vero e proprio «allevamento» sistematico e coatto di uomini, donne e bambini.

¹ Il Trattato imponeva alla Germania sconfitta, tra le altre cose: la cessione alla Francia delle regioni dell'Alsazia-Lorena e del bacino della Saar; la rinuncia a tutte le colonie e al corridoio di Danzica a favore della Polonia; la consegna delle navi che costituivano la flotta tedesca al Regno Unito; l'accettazione di pesanti riduzioni dell'esercito; l'ammissione di riconoscersi come «unica responsabile dello scoppio della guerra»; il pagamento di debiti di guerra eccessivamente salati.

² J.P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di I. Weiss, Mondadori, Milano 1990, p. 25.

³ C. Conelli-E. Meo, *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017, p. 281.

⁴ *Ibidem*.

⁵ A. Hitler, *Mein Kampf*, Rusconi libri, Santarcangelo di Romagna 2018, p. 61.

A tale deriva del darwinismo si richiama chiaramente la lettura dell'*Übermensch* nietzschiano in chiave scientifico-mitica: il super-uomo⁶ così inteso diviene dunque esemplificazione di un individuo pluri-potenziato geneticamente grazie alla lotta per la sopravvivenza e alla conseguente selezione naturale del “migliore”; un individuo superiore che non si esaurirebbe nella dialettica hegeliana servo-signore, ma si manifesterebbe nella vittoria totale e totalizzante del signore. Il super-uomo porterebbe pertanto a quel tanto atteso ritorno alle origini della – presunta – età dell'oro teutonica attraverso una sostanziale purificazione della razza, attuabile solamente oltrepassando l'“uomo comune”. Super-uomo come continuo superare, dunque. Un superare che, ben inteso, non deve tuttavia essere letto in termini hegeliani, giacché non vi è conservazione autentica dello stadio precedente se si esclude l'essenza dell'essere uomo, ovvero ciò che lo qualifica in quanto tale differenziandolo dall'animale.

L'autentica dimensione ontologica del super-uomo, ossia «l'atto stesso di decidersi per il superamento»⁷, in quanto esemplificazione di un sempre e possibile “tra”, apre dunque le porte alla *Vergottung* (deificazione), all'«esistenza come eterna divinazione»⁸ senza però implicare alcuna dimensione etica: non sottolineare l'assenza di tale dato vorrebbe dire convalidare l'interpretazione che ne diedero i filosofi nazisti (Oehler, Hildebrandt e Spethmann), giacché una lettura etica dell'«annuncio» presterebbe facilmente il fianco a una lettura politica e, di conseguenza, alla possibilità di intendere Nietzsche quale autentico precursore del nazionalsocialismo.

A tale lettura mitico-scientifica dell'*Übermensch* è intimamente legata anche quella di volontà di potenza come caratteristica fondamentale dell'ente: adattata anch'essa al darwinismo sociale, vedrebbe nella perpetua lotta per l'esistenza lo svolgimento della cultura e l'affermazione dei migliori. Se difatti «tutto ciò che è, è in fondo volontà di potenza»⁹ e, in quanto tale, “divenire”, allora risulta chiaro come la realizzazione del super-uomo altro non sarebbe che un compito sviluppantesi di pari passo con la razza ariana; concepire la volontà di potenza, dunque l'essere, in qualità di eterno ritorno – intuizione squisitamente naturalistica di derivazione schopenhaueriana – equivale a pensare l'essere come tempo: l'essere in quanto divenire, in quanto tempo, sarebbe afferrabile non tanto attraverso un'interpretazione logico-razionale, bensì tramite l'“estasi dionisiaca”, unico espediente in grado di porre il soggetto esperienziale al di fuori dello schema razionale al fine di cogliere la globalità degli enti che eternamente divengono. Ecco spiegata l'importanza attribuita dai nazisti al misticismo e ai culti pagani in genere.

L'asserzione “*Gott ist tot*” (Dio è morto) dischiude allora l'irruzione della totalità del divenire – pensabile in maniera fortuita attraverso l'estasi dionisiaca – nella Storia in quanto storia dell'essere. Ciò comporta l'*Überwindung* (superamento) e la conseguente trasvalutazione di tutti i valori; trasvalutazione effettuabile grazie ad un contromovimento

⁶ In tale contesto è preferibile tale traduzione a dispetto di quella di «oltreuomo» operata da Vattimo giacché esprime in maniera più compiuta l'idea di uomo superiore geneticamente.

⁷ G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*, Rusconi libri, Milano 1997, p. 27.

⁸ *Ivi*, p. 26.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 22.

«che si oppone al nichilismo all'interno del nichilismo stesso»¹⁰ e diviene autosuperamento del nichilismo. Non sorprende più allora l'iniziale lettura del secondo conflitto mondiale operata da Martin Heidegger come scontro tra volontà di potenze: la Germania diviene in tale contesto alfiere del nichilismo attivo, votata alla realizzazione di un ordine nuovo in grado di svincolarsi dal platonismo, mentre le potenze alleate difendono il nichilismo passivo e lottano per la mera sostituzione dei vecchi valori con nuovi simili, compiendo la fase insufficiente del contro-rovesciamento platonico che accorderebbe il primato non già al soprasensibile, bensì al sensibile, lasciando però inalterata la medesima distinzione sopra-sotto, laddove invece servirebbe una trasformazione dello schema gerarchico stesso.

In una siffatta circostanza appare chiara l'importanza del quarto libro de *La volontà di potenza, Disciplina e allevamento*: d'altro canto, come sarebbe possibile attuare fino in fondo le opportunità dei nuovi valori senza aver prima formato ed "allevato" coloro i quali saranno portavoce del nuovo atteggiamento? Nell'ottica nazionalsocialista assume particolare rilievo la tematica in questione, interpretata come fondamentale momento pedagogico volto alla «purificazione della razza e quindi del popolo»¹¹: la dinamica creativa, chiamata a rinnovare costantemente i momenti del *Geist* (spirito) e del *Blut* (sangue), verrebbe così a coincidere con l'«impulso erotico»¹² necessario all'attuazione di un nuovo e vittorioso stile di vita. Richiamandosi al filosofare eroico nietzschiano, la tematica dell'allevamento e dell'educazione – talvolta interpretati come equivalenti, altre volte come differenti – divengono strumenti indispensabili per il compimento dell'«esserci» dell'ente e, di conseguenza, dell'attuazione del *Reich* millenario quale autentica unità di idea ed esistenza.

Il fine al quale guardare è, in ogni caso, il processo evolutivo in quanto tale – inteso come «continuo accrescimento [...] di energie sempre nuove che si sprigionano da uno stadio precedente»¹³ –, immanente e privo di un qualsivoglia rimando di tipo teleologico: la rinnovata ontologia dell'hitlerismo, che accorda al corpo un ruolo preminente rispetto all'Io, richiede pertanto e il riconoscimento e l'accettazione dello statico «incatenamento originale»¹⁴ al dato corporeo, biologico. Tuttavia, l'*être rivé* – inteso come un «essere-inchiodati» – non esaurisce totalmente la propria portata in una siffatta interpretazione, ma dischiude le porte ad una più ampia concettualizzazione del corpo che, in ottica nazista, apre tanto alla materia meramente biologica quanto ad un orizzonte trascendente: il corpo infatti – inteso quale «corpo ariano» – è esemplificazione concreta della Razza superiore e vede nella perfettibilità di questa il suo unico *telos*; è per tale motivo che i concetti di *Reich* e *Rasse* non possono non essere intesi anche in chiave teleologica.

Da queste brevi ma dense considerazioni risulta evidente e innegabile il ruolo giocato da concetti quali «Volontà di potenza» e «*Übermensch*» nell'attecchimento dell'ideologia nazista

¹⁰ *Ivi*, p. 41.

¹¹ G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*, cit., p. 318.

¹² *Ivi*, p. 319.

¹³ *Ivi*, p. 123.

¹⁴ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, Quodlibet, Macerata 2024, p. 29.

e nella perpetrazione della barbarie; tuttavia è altrettanto evidente che la diretta e inequivocabile associazione della filosofia nietzschiana all'hitlerismo è non solo fuorviante, ma anche priva di qualsivoglia base storico-filosofica. Per tale motivo risulta assai più proficua una chiara e netta distinzione tra autentico pensiero nietzschiano e "Nietzscheanesimo", ossia la modalità con la quale Nietzsche venne recepito dalla cultura del '900 e dai teorici nazisti, primo fra tutti Alfred Rosenberg, ma anche importantissimi intellettuali e filosofi quali Ernst Krieck e Alfred Bäumler; distinzione che richiederebbe un degno approfondimento, irrealizzabile in questo spazio, e per il quale rimandiamo al già citato volume di Penzo *Nietzsche e il nazismo*.

Concepire la volontà come «un voler-essere-di-più»¹⁵ – inteso in questo contesto sempre in termini eroico-biologici – implica inoltre un'inesauribile tensione non solo all'autosuperamento, bensì anche all'autodistruzione quale preambolo necessario dello stesso: l'autoaffermazione sarebbe dunque possibile solamente in seguito a un patimento o alla stessa morte fisica, che assumerebbe così i connotati di una morte catartica; difatti nella morte del singolo non si conserva e accresce solamente il suo onore, bensì anche e soprattutto quello della Patria, del *Reich* quale forza metafisica.

Tale visione panteistica, che vede nell'immolazione ideale e soprattutto fisica per l'Universale l'unica possibilità di autoconservazione del singolo, trova un corrispettivo interessante anche nell'*Edda* e nel ciclo del *Nibelungenlied*, dove la guerra e la morte violenta negli scontri vengono interpretate come l'unico espediente in grado di accrescere e conservare l'onore dell'individuo e della stirpe in genere. Non è un caso dunque l'interesse dei teorici e degli intellettuali nazionalsocialisti verso questi poemi nordici e verso lo studio mistico delle rune (Guido von List, Jörg Lanz von Liebenfels), riprese anche nelle uniformi dei vari corpi militari e nella simbologia occulta del partito. Lo stesso simbolo delle SS è stato ottenuto dall'accostamento di due *Sig-Rune*, emblema della vittoria; così come la svastica (*Hakenkreuz*) venne mutuata dalla simbologia pagana del dio Thor, anche se le sue origini si perdono nel tempo, essendo il simbolo religioso più antico del mondo: solitamente veniva inscritta in un quadrato e simboleggiava il percorso del sole e l'unione inscindibile fra l'uomo, la divinità e l'eterno. La distorsione alla quale fu sottoposta dai teorici nazisti la incatenò indelebilmente alla visione ciclica delle ere: la svastica non sarebbe altro che la rappresentazione grafica dell'itinerario da percorrere al fine di realizzare e autorealizzare la purezza ariana.

Se si sottolinea tale carattere catartico della guerra e dei decessi da questa provocati, non stupisce più né la *Totenehrung* del '34 né la generale spettacolarizzazione della morte imperante durante tutto il dodicennio di dittatura, paragonabile solamente – secondo la ricostruzione di Simone Weil¹⁶ – ai giochi gladiatori in epoca romana. Queste manifestazioni dal sapore teatrale avevano non solo lo scopo di onorare il caduto secondo uno schema sociale e metafisico ad un tempo, bensì anche uno scopo più squisitamente psicologico: attraverso la teatralità degli eventi e la maestosità delle musiche la società hitleriana era in

¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 70.

¹⁶ Cfr. S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990.

grado di trasformare la naturale propensione mimetica dell'uomo – ossia quella particolare dimensione non soltanto individuale, ma soprattutto sociale che ha permesso all'umanità di evolversi – in una sorgente illimitata “per” e “della” violenza, in grado di preservare la massa dal dubbio, garantendole la tanto agognata stabilità. Il fallito tentativo, immediatamente posteriore al '18, di trasformare il paese in una monarchia costituzionale e la successiva nascita della tanto liberale quanto fragile Repubblica di Weimar, non riuscirono difatti né a rispondere compiutamente a quel disperato grido di salvezza – fisica e metafisica ad un tempo – né tantomeno a sanare in maniera definitiva quell'angosciosa ricerca del proprio “Sé” che implica e segue logicamente la prima richiesta. Il desiderio di costruire un'autentica *Volksgemeinschaft* (comunità nazionale), si tradusse in una sorta di attesa messianica di ciò che Jung stesso definì «archetipo Wotan/Odin», ovvero sia la futura venuta di un uomo vigoroso, potente – seppur non particolarmente forte dal punto di vista psichico – e profondamente votato alla causa *völkisch*¹⁷.

Il sentimento titanico e prometeico del Romanticismo ottocentesco venne così a confluire e a fondersi in una religione laica, totalizzante e panteistica: il nazionalsocialismo si configurò dunque come l'unica risposta plausibile al generale sentimento di rivalsa del *Volk* tedesco, una disperata pretesa di salvezza, una filosofia giustificatrice dell'esistenza che vedeva nell'eliminazione del popolo ebraico una missione non esclusivamente biologico-razziale, bensì soprattutto metafisica.

Sterminare il popolo che aveva portato nel mondo il monoteismo e la perfezione inarrivabile del Dio senza volto, dischiude infatti la possibilità di eliminare non solo la stessa divinità, ma anche e soprattutto i suoi dettami; la perfezione di tale modello era difatti talmente ineguagliabile da portare con sé soltanto una spirale senza fine di sconforto e sofferenza. L'unico modo per distruggere le aspettative terrene sembrava essere quello di eliminare coloro i quali avevano introdotto quello stesso archetipo: al «*Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!*»¹⁸ nietzschiano il Terzo Reich rispose concretamente con la «soluzione finale».

Accanto a tale giustificazione metafisica – presumibilmente adottata dagli intellettuali a sostegno della propria connivenza con il regime – è possibile desumere un'altra giustificazione più propriamente “etica”: la *Gesellschaft* (società) nazista fonda la propria prosperità su ciò che viene definita *società escludente*, che estromette quanti non «condividono suolo, sangue e lingua»¹⁹ dai diritti non solo civili, bensì soprattutto umani; questi ultimi, essendo concepiti come il prolungamento dei diritti naturali, vengono difatti garantiti ai soli individui appartenenti al Reich tedesco.

Riprendendo il concetto aristotelico di “forma” e “gradi d'esistenza” risulta chiaro come, in ottica nazista, l'individuo diviene tanto più reale quanto più attua la propria forma, ossia l'essere “cittadino” appartenente alla razza ariana: le azioni definibili propriamente morali

¹⁷ La particolarità di tali tendenze è che esse si manifestarono decenni prima non solo dell'ascesa al potere di Adolf Hitler, bensì perfino della sua comparsa sulla scena politica, dato che all'epoca egli era poco più che un fanciullo.

¹⁸ F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, p. 125.

¹⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. XXIX.

coinciderebbero dunque – sempre seguendo la prospettiva realista – con quegli atti specifici in grado di realizzare e preservare quella data società nella quale ognuno può attuare compiutamente la propria forma, il proprio essere cittadino; si diviene reale, e dunque riconosciuti biologicamente e legalmente, nel momento in cui si dimostra di essere ariani e si compiono azioni ariane. Ciò permetterebbe la realizzazione di uno Stato razionale consolidabile attraverso un sentimento altruistico riferibile ai soli “concittadini” e l’attuazione della massima «agisci in maniera tale che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe»²⁰.

In tale contesto, il ritorno all’antico splendore ariano – anche attraverso la conquista del *Lebensraum* (spazio vitale) – poteva essere raggiunto ontologicamente soltanto attraverso un movimento dialettico implicante non la mera sottomissione dell’“altro”, ma la sua totale distruzione: l’eliminazione fisica dei prigionieri nei campi di sterminio avveniva grazie allo sviluppo di sofisticati strumenti tecnico-scientifici – dall’impiego dello Ziklon B nelle camere a gas, alla creazione di forni crematori aventi più camere e dunque più rapidi nell’eliminazione dei corpi, solo per citarne alcuni – e perciò appare chiaro come la Shoah non si sarebbe mai potuta compiere senza il continuo perfezionamento tecnico-culturale che animò l’uomo dalla metà del ‘600 in avanti.

Alla proposta di molti di considerare il tragico evento come una deviazione dal progresso moderno, pare molto più proficuo e corretto considerarlo come una differente espressione della modernità stessa: la Shoah è un autentico prodotto della *Zivilisation* (civiltà), il lato nascosto e oscuro dell’*Aufklärung*; la possibilità di far emergere l’umanità dalla barbarie dello stato di natura è difatti solamente un mito eziologico di matrice sette-ottocentesca e se si considerasse la soluzione finale eliminando la disapprovazione morale dei suoi esiti aberranti, questa apparirebbe al pari di una qualsiasi attività burocratico-economica «normale» così come descritta da Max Weber.

Verrebbe allora spontaneo domandarsi quale sia il motivo di tanta energia investita quotidianamente nell’elaborazione e nella trasmissione della cultura, se questa possiede al suo interno delle ambiguità così radicate da produrre o riprodurre la barbarie: non sarebbe più semplice mettervi un freno, porvi fine? È vero, «Buchenwald appartiene all’Occidente tanto quanto Detroit»²¹, ma ciò non deve far sprofondare l’umanità nel mero sconforto, giacché il divenire non è lineare, ma «spirale»: la possibilità di realizzare una società più umana e consapevole non è dunque da escludere; se così non fosse, se Auschwitz, ma anche Hiroshima non fossero altro che «semplici conseguenze della tecnica»²², un prodotto necessario, allora l’umanità sarebbe davvero perduta.

Certamente non esiste una risposta univoca ed esaustiva alla *Auschwitzfrage*, ma a mio parere la più interessante si radica nella possibilità di vincere la scommessa sulla trascendenza: è nella stessa sete insaziabile dell’uomo di tutto ciò che lo oltrepassa che si

²⁰ H. Frank, *Die Technik des Staates*, in H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2018, p. 143.

²¹ E. Stifman, W. Pfaff, *The politics of hysteria*, Harper&Row, in «American Political Science Review», 1964 (LVIII), p. 31.

²² E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, il Mulino, Bologna 2004, p. 100.

rivela la sua possibilità di immortalità e di senso; non è un caso se l'arte in senso lato è stata da sempre considerata un modo per «dominare il caos che si è»²³ e per lasciare un segno che sopravviva all'autore.

La possibilità di un futuro ripresentarsi di “Auschwitz” e di “Hiroshima”, intesi quali casi paradigmatici, è sempre presente, ma ciò deve invitare ciascun uomo a riconsiderare questo tragico capitolo della storia dell'umanità, a sondarne limiti e caratteristiche, a valutarne criticamente tanto le componenti politiche quanto quelle psicologiche per un duplice scopo: da un lato, prendere consapevolezza delle due anime che inevitabilmente muovono la medesima realtà; dall'altro, evitare una generale desensibilizzazione di fronte alle ingiustizie, alle discriminazioni e alla violenza.

Pensare l'altro non tanto come meta, bensì come viaggio potrebbe essere un ottimo punto di partenza, nella misura in cui l'altro tornerebbe a presentarsi quale Epifania della trascendenza (Levinas); l'apertura all'incontro e nell'incontro permetterebbe così la creazione di uno spazio di autentico Umanesimo nel quale si potrebbe riconoscere non soltanto la soggettività e l'alterità, bensì anche una reciprocità che apre rapporti incommensurabili con l'estraneo, il diverso, l'Uomo. Uno spazio che allora, e solo allora, sarà in grado di renderlo autenticamente libero.

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1982, vol. III, t. III, § 14.

Identità, predicazione, metafisica. Riflessioni a partire da Schelling

Tommaso Mauri

University of Perugia, Italy

Abstract

The paper aims to investigate the different meanings of the verb “to be” and to show the possible connections between these meanings and the concept of identity, the theory of predication, and the possible metaphysical implications. In particular, building on Luigi Cimmino’s studies, it interrogates Schelling’s thought, his original conceptualization of identity, and his attempt, based on this conception, to overcome an onto-theological metaphysics.

Keywords

Predication Theory; Theory of Judgement; Identity; Ontotheology; F.W.J. Schelling.

Nei suoi studi sul concetto di identità e sulla teoria della predicazione Luigi Cimmino mette in evidenza tre differenti significati del verbo “essere” in riferimento al tipo di proposizione nelle quali occorre: il verbo “essere” a) può esprimere l’identità tra due termini (identità), b) può connettere un soggetto e un predicato in funzione copulativa (copula), c) può esprimere un giudizio di esistenza (esistenza)¹. Questi tre significati sono chiaramente distinti, e l’eventuale collasso dell’uno sugli altri è foriero di conseguenze inaccettabili sul piano ontologico. Essi, tuttavia, non debbono nemmeno essere intesi come totalmente separati l’uno dall’altro: la copula, per esempio, può essere ricondotta ad un significato più ampio e originario di identità. Nella storia della filosofia si riscontrano molteplici e differenti tentativi di semantizzare i diversi significati del verbo “essere” e di intendere la loro reciproca relazione.

Lo scopo di questo contributo è indagare i significati del verbo “essere” (identità, copula ed esistenza) a partire dalle riflessioni di F.W.J. Schelling al fine di interrogare la tripartizione proposta da Cimmino ed evidenziare come i tre significati sopra enucleati siano a loro volta suscettibili di ulteriori specificazioni nonché di intrecci reciproci.

In particolare, è significativo notare come Schelling valorizzi e ampli il significato dell’essere come identità, affermando che l’identità, al pari dell’essere, si dice in molti modi. L’identità può essere intesa o) come medesimezza o co-referenzialità, 1) come identità reduplicativa, che è, come vedremo, il senso autentico della copula logica, 2) come identità

¹ Cfr. L. Cimmino, *Vicissitudini dell’identità*, in «Studi Umbri», 2022 (14/1).

transitiva, la quale attribuisce all'identità una valenza esistenziale, sebbene non nel senso consueto del giudizio di esistenza, oppure 3) come identità enfatica, che permette a Schelling di significare in una modalità nuova il rapporto tra Dio e la totalità dell'ente.

1. Identità e medesimezza

Schelling distingue convintamente tra la nozione di identità (*Identität*) e quella di medesimezza (*Einerleiheit*)². Con quest'ultima, infatti, non si intende altro che la circostanza per cui uno stesso referente ha due designazioni linguistiche differenti. Nella proposizione "Socrate è il maestro di Platone" il verbo "essere" non ha una funzione copulativa, ma ha la semplice funzione di identificare il soggetto ("Socrate") con la sua descrizione definita ("il maestro di Platone"), per utilizzare una terminologia cara alla filosofia del linguaggio del XX secolo. In questo senso la medesimezza non è nient'altro che ciò che Cimmino chiama "coreferenzialità". In quanto i due termini sono coreferenziali, vige il criterio della reciproca sostituibilità: una volta appurato che Platone non abbia avuto altri maestri, il termine "Socrate", in qualsiasi proposizione in cui compare, è sostituibile dalla descrizione definita "il maestro di Platone". Nelle *Lezioni di Stoccarda*, che costituiscono per certi versi una esposizione sistematica filosoficamente sobria di ciò che nelle *Ricerche* è espresso con residui di linguaggio teosofico, Schelling chiarisce in modo limpido che non è la medesimezza a stare a fondamento della filosofia dell'identità:

«Qui l'opinione non è che il reale e l'ideale siano identici numericamente o logicamente: s'intende un'unità *essenziale*; nelle due forme è certo posta *una sola e medesima* cosa, ma essa è in ognuna di queste due forme un'essenza particolare, e non la medesima. Per esempio, se Giacobbe si chiamava anche Israele, era sempre lo stesso individuo, che non veniva individuato diversamente dai nomi diversi. Ma le cose non stanno così nel caso dell'identità del reale e dell'ideale»³.

L'identità, al contrario, ha secondo Schelling un significato più profondo, intimamente legato alla questione del giudizio. Su questo punto egli dimostra di seguire il suo celebre compagno nello *Stift*, Hölderlin, secondo cui il giudizio non è altro che partizione originaria (*Ur-Theilung*) di ciò che è originariamente uno: tanto l'unità quanto la separazione sono

² L'assoluta identità propugnata da Schelling, già prima della celebre critica di Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* (1807), non è affatto la proverbiale notte in cui tutte le vacche sono nere, bensì, sin dalla *Darstellung* del 1801, contempla al suo interno una differenza quantitativa. Vero è, tuttavia, che Schelling non rimane impassibile dinanzi alla critica hegeliana e, a partire dalle *Ricerche filosofiche* del 1809, si adopera a chiarire meglio la dualità intrinseca al principio, espressa nei termini di fondamento (*Grund*) ed esistenza (*Existenz*).

³ F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in Id. *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bände, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-61 (d'ora in avanti: SW), VII, p. 422; Id., *Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von H.M. Baumgartner, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs, J. Jantzen, H. Krings, F. Moiso, S. Peetz und H. Zeltner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss. (d'ora in avanti: HKA), II, 8, p. 70; trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 38.

momenti del giudizio⁴. Nel lessico schellinghiano l'identità, lungi dal significare la medesimezza, è piuttosto sinonimo dell'unità, nel senso in cui ne parla anche Aristotele nel libro Δ della *Metafisica*, che lega il primo significato di "uno" e di "identico" proprio alla teoria della predicazione⁵. Schelling rimprovera ai suoi contemporanei l'oblio di questo significato profondo dell'identità, da essi colpevolmente confuso con la medesimezza:

«Anche a un bambino si può far comprendere che in nessuna proposizione possibile, in cui, secondo la spiegazione addotta, venga affermata l'identità del soggetto con il predicato, sia affermata una medesimezza o anche solo un'immediata connessione. La proposizione, ad esempio, "questo corpo è azzurro", non significa che il corpo in ciò e per ciò, in cui e per cui è corpo, sia anche azzurro, ma solo che quella stessa cosa che è questo corpo è anche, quantunque da un altro punto di vista, azzurro»⁶.

Schelling non rinuncia a determinare la copula del giudizio come una forma di identità, e tuttavia la distingue nettamente dalla medesimezza. Quando si afferma che "questo corpo è azzurro" si sta affermando una certa identità tra il corpo e l'azzurro, e tuttavia non è possibile pensare questa identità come medesimezza tra due termini, ma è necessario chiamare in causa un terzo fattore, un sostrato identico («quella stessa cosa») nel quale si verifica la compresenza dell'essere-corpo e dell'essere-azzurro.

Nei *Weltalter* questa teoria trifattoriale della predicazione riceve la sua formulazione formale:

«Il vero senso di ogni giudizio, p. es. del giudizio più semplice, "A è B", sarebbe propriamente il seguente: "ciò che è A, è ciò che è anche B" [...]. Qui non c'è alcuna unità semplice, bensì un'unità raddoppiata con se stessa, oppure un'identità dell'identità. Nella proposizione "A è B" è contenuta in primo luogo la proposizione "A è X" (X è quel medesimo, non sempre nominato, di cui il soggetto e il predicato sono entrambi predicati); in secondo luogo, è contenuta la proposizione "X è B"; e solo perché queste due proposizioni vengono a loro volta collegate – dunque per reduplicazione del legame – sorge in terzo luogo la proposizione "A è B"»⁷.

Gli interpreti del pensiero di Schelling hanno denominato questa teoria della predicazione una dottrina dell'identità reduplicativa⁸ o dell'identità del sostrato (X)⁹. In questa concezione dell'identità, chiaramente, viene meno il criterio della sostituibilità che

⁴ Cfr. F. Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in Id., *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von F. Beißner und A. Beck, Kolhammer, Stuttgart 1943-1985, IV, 1, p. 216; trad. it. a cura di R. Ruschi, *Giudizio ed essere*, in *Scritti di estetica*, Studio Editoriale, Milano 2004, pp. 55-56.

⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 6, 1015b 16-36 e Δ 9, 1017b 26-1018a 4.

⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, p. 341; HKA I, 17, p. 115; trad. it. a cura di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007, p. 105.

⁷ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, Beck, München 1946, p. 51; trad. it. a cura di V. Cicero e V. Limone, *Le età del mondo*, Bompiani, Milano 2013, p. 63.

⁸ Cfr. M. Frank, »Reduplikative Identität«. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018.

⁹ Cfr. W. Högrefe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 81ss.

caratterizzava la medesimezza: il termine “corpo” e il termine “azzurro” non sono affatto coreferenziali, dunque non sono reciprocamente sostituibili. Ciò che, tuttavia, non viene immediatamente meno è il criterio della riflessività: se ciò che è A, è ciò che è anche B, allora ciò che è B è ciò che è anche A. Vale a dire: se quell’X, sostrato della predicazione, che è corpo, è anche azzurro, allora quello stesso X, che è azzurro, è anche corpo.

2. Identità e predicazione

Approfondendo la natura dell’identità in connessione con la teoria della predicazione, Schelling introduce un terzo significato del verbo “essere”, ovvero il senso transitivo. Il senso transitivo è da distinguere nettamente dal senso predicativo, cioè quello dell’identità reduplicativa: qui “A è B” non significa “ciò che è A, è ciò che è anche B”, in un senso meramente logico-predicativo, ma significa “A è ciò che fa essere B”, “A è responsabile per l’esistenza di B”, “A è causa dell’essere di B”, così come aristotelicamente l’anima è *αἴτιον τοῦ εἶναι* degli esseri viventi. In questo caso la proposizione “A è B” non connette un soggetto (A) e un predicato (B) – in termini fregeani un oggetto/argomento (A) e un concetto (B) –, ma due soggetti (due oggetti/argomenti nel senso di Frege). Quando si afferma, aristotelicamente, che “l’anima è il corpo”, non si sta compiendo una predicazione in senso classico, come se il corpo fosse un predicato dell’anima, come se l’anima cadesse sotto il concetto di corpo, ma si sta affermando che l’anima è la causa dell’essere del corpo, ciò che lo pone in atto.

«Alla domanda: “che cosa è Callia?” posso rispondere con un concetto di genere, ad esempio: egli è un essere vivente, ma ciò che è per lui la causa dell’essere (qui dunque della vita), non è più nulla di universale, non è *ousia* nel secondo senso, bensì nel primo senso, più elevato, *πρώτη οὐσία*, e questa è *propria* di ognuno e *di nessun’altro*, mentre l’universale è comune a parecchi. Essa è *ogni cosa stessa*; in ciò che è animato dunque è quello che chiamiamo *l’anima*, la quale viene spiegata come *l’ousia*, *l’energia* di un corpo»¹⁰.

La proposizione “l’anima è il corpo”, quindi, non è una predicazione, ma piuttosto, un giudizio d’identità tra due oggetti/argomenti. Si tratta, però, di un’identità particolare, un’identità che Daniel Sollberger, sulla scorta della descrizione di Schelling, definisce «identità energetica»¹¹, ossia un’identità nella quale i due termini non sono coreferenziali, ma lo diventano nell’atto in cui l’uno è l’altro, l’uno attualizza l’altro. Per evitare di utilizzare un lemma metaforico e allusivo ad un’altra branca del sapere, si potrebbe denominare questo genere di identità come “identità transitiva”.

Nella natura transitiva di questa identità emerge la valenza ontologica che Schelling assegna all’identità. Chiaramente dalla proposizione “l’anima è il corpo” non segue

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, p. 407; trad. it. a cura di L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, p. 295.

¹¹ D. Sollberger, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, p. 311.

l'esistenza né dell'anima né del corpo; dunque, non siamo in presenza di un giudizio esistenziale in senso classico. Tuttavia, è chiaro che con essa non si sta esprimendo una semplice predicazione, come nella proposizione "l'anima è immortale": l'immortalità è una proprietà dell'anima, ma lo stesso non si può dire della corporeità. Si può ben dire che "essere immortale" e "essere il corpo" siano due proprietà dell'anima, ma è chiaro che il verbo "essere" assume due significati differenti nei due enunciati. Nel primo caso, infatti, il verbo "essere" funge da copula tra l'oggetto (in senso fregeano) "anima" e il concetto "essere immortale"; nel secondo caso, invece, esso esprime il legame tra due oggetti e significa un'attualizzazione, un "conferimento d'essere" al corpo da parte dell'anima. L'anima non è immortale nello stesso senso in cui è il corpo. È chiaro, tuttavia, che non è la proposizione stessa a esprimere *actu* questo "conferimento d'essere"; la proposizione, infatti, rimane su un piano universale e dunque ipotetico (per ogni corpo vivente, vi è un'anima che lo è).

Come è evidente, in questa accezione l'identità non gode della riflessività, poiché il nesso transitivo di attualizzazione da essa sotteso non è riflessivo. Questa specificazione permette tuttavia di rendere conto della vettorialità dell'identità: dire che "l'anima è il corpo" non è lo stesso che dire "il corpo è l'anima". Allo stesso modo affermare che "Dio è tutto" non è lo stesso che affermare "tutto è Dio": nel secondo caso, infatti, si sostiene una posizione panteista che non è affatto necessariamente implicata dalla prima proposizione. Nell'identità transitiva, dunque, il verso in cui la si legge fa la differenza.

Abbiamo messo in evidenza la necessità di distinguere nettamente tra l'essere in senso predicativo e l'essere in senso transitivo; tuttavia, ciò non significa che i due significati dell'essere siano necessariamente incompatibili o incomponibili. Un possibile esempio di tale composizione del significato predicativo-reduplicativo del verbo "essere" e del suo significato transitivo è la proposizione "l'anima è ciò che è il corpo". In questa proposizione, infatti, il verbo "essere" occorre due volte, ma con significato differente: mentre il primo "è" è inteso in senso predicativo (che cos'è l'anima? Essa è ciò che è il corpo; "essere-ciò che è-il-corpo" è un predicato dell'anima, un suo concetto, anzi per certi versi la sua definizione), il secondo "è" è inteso in senso transitivo (l'anima è ciò che *fa essere* il corpo). I due sensi dell'identità, dunque, possono – e in alcuni casi debbono – essere composti.

3. Identità enfatica e ontoteologia

La speculazione di Schelling circa i significati dell'identità, tuttavia, non si ferma qui, ma compie un passaggio ulteriore, appoggiandosi alla cornice metafisica offerta dalla filosofia aristotelica. La ψυχή aristotelicamente intesa¹², infatti, non possiede un proprio essere che sussiste indipendentemente dal suo "essere il corpo"; l'essere dell'anima transita e si esaurisce nella funzione di attualizzare il corpo. Tuttavia può accadere che l'elemento

¹² Schelling interpreta Aristotele distinguendo nettamente tra la ψυχή (*Seele*) intesa come «entelechia di un corpo naturale» (F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung*, SW XI, p. 452; trad. it. cit., p. 389.), cioè come principio vitale, di movimento e di sensazione, e il νοῦς (*Geist*), inteso invece come qualcosa che è «completamente al di fuori della connessione organica con le altre parti dell'anima [...] [cui] spetta un'esistenza separabile, una natura eterna e incorruttibile» (*Ivi*, p. 456; trad. it. cit., p. 395).

attualizzatore di un'identità transitiva abbia una propria consistenza ontologica indipendente dalla transitività. In questo caso, allora, si tratta di un'identità *enfatica*. Per come viene descritta, l'identità enfatica non è un significato dell'identità alternativo a quello dell'identità reduplicativa e dell'identità transitiva, ma vi si aggiunge come ulteriore determinazione, volta a garantire l'indipendenza dell'elemento attualizzatore dalla funzione attualizzante. Schelling la definisce così:

«Quando l'essere viene affermato *cum emphasi*, l'espressione: *essere qualcosa è = a essere soggetto* di questo qualcosa. Proprio ciò è la copula in ogni proposizione. Per esempio, nella proposizione: A è B, se essa significa in generale, in modo enfatico, cioè se è la copula di giudizio effettivo, allora "A è B" significa proprio A è soggetto di B, cioè non è esso stesso e secondo la sua natura B (in questo caso la proposizione sarebbe una vuota tautologia), ma: A è ciò che può anche non essere B»¹³.

In altri termini, ciò implica che il significato proprio dell'identità enfaticamente affermata "A è B" è che "A è causa dell'essere di B, ma potrebbe anche non esserlo e mantenere nondimeno il suo proprio essere". In altri termini, è pensabile una situazione in cui l'essere effettivo di A non transiti totalmente in B, ma permanga intransitivamente come autosussistente. Tuttavia, ciò non significa che, nel caso in cui l'essere di A transiti in B, A non conservi parimenti un proprio essere.

È chiaro che lo sviluppo di questa originale teoria della predicazione ha delle notevoli ricadute in ambito metafisico. In particolare, Schelling se ne serve nella *Esposizione della filosofia puramente razionale* per chiarificare il rapporto di identità e di differenza ontologica tra Dio e la totalità dell'ente. L'analisi di queste considerazioni schellinghiane è particolarmente significativa se condotta nella prospettiva *ex-post* della messa in questione heideggeriana della costituzione ontoteologica della metafisica. La messa in questione heideggeriana, così come formalizzata nella celebre conferenza del 1957, si muove fondamentalmente su tre livelli differenti: 1) la confusione strutturale operata dalla onto-teo-logica tra l'*ens* come universale e il *summum ens*, 2) l'indissolubilità, nel suo orizzonte, di fondamento (essere) e fondato (ente), nella misura in cui il fondamento è sempre fondamento *del* fondato, l'essere è sempre essere *dell'*ente, 3) la mancata messa in questione della differenza tra essere ed ente *in quanto* differenza, ossia il muoversi della metafisica «puntando lo sguardo sul differente della differenza, senza prestare attenzione invece alla differenza in quanto differenza»¹⁴. Sarà nostra cura, una volta illustrata la strategia schellinghiana, di mettere in luce se e come essa sia in grado di sottrarsi *ante litteram* all'accusa heideggeriana¹⁵.

¹³ F.W.J. Schelling, *Der Monotheismus*, SW XII, p. 53; trad. it. a cura di L. Lotito, *Il monoteismo*, Mursia, Milano 2002, p. 58.

¹⁴ M. Heidegger, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, in Id., *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. von Herrmann, 102 Bände, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975ss., XI, p. 76; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 93.

¹⁵ In generale su Schelling e l'ontoteologia cfr. I. Leask, *Schelling and Onto-theology*, in «New Blackfriars», 2000 (81), 952, pp. 273-285; G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Edizioni di Pagina, Bari 2004; M. Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und*

Nella *Esposizione della filosofia puramente razionale* Schelling mette in chiaro che l'obiettivo della scienza razionale è separare l'ente, inteso come organismo razionale delle potenze che lo costituiscono, come struttura razionalmente afferrabile, da Dio come principio dell'ente stesso, come "ciò-che-è-l'ente" (*das, was das Seyende ist*). In altri termini, Schelling intende sciogliere progressivamente il legame tra Dio e la ragione al fine di ottenere Dio come pura attualità nella sua purezza, libero dal legame di fondazione e/o signoria sul mondo. Soltanto divaricando fino all'estremo il rapporto tra Dio e l'ente, è possibile, per Schelling, garantire l'assoluta libertà di Dio pur senza disconoscere la dipendenza ontologica dell'ente razionalmente afferrabile da Dio stesso, e dunque una qualche forma di identità tra Dio e l'ente¹⁶.

Si tratta ora di mostrare come la teoria della predicazione sopra enunciata, nei suoi vari livelli, gioca un ruolo fondamentale nel sostegno della determinata posizione metafisica schellinghiana. In particolare, nella prospettiva che abbiamo adottato, significa verificare se sia possibile affermare l'identità tra Dio e l'ente senza incorrere in una metafisica che Heidegger avrebbe definito ontoteologica.

Innanzitutto, il primo livello di ampliamento del significato dell'identità, che la distingue dalla medesimezza, permette di superare l'affermazione di una semplice coreferenzialità del termine "Dio" e del termine "ente". Affermare che "Dio è l'ente", nella prospettiva dell'identità reduplicativa, significa piuttosto affermare che "ciò che è Dio è ciò che è l'ente". Con ciò è ottenuta una prima divaricazione tra Dio e l'ente, ma sussiste una reciproca comunanza di sostrato: "essere Dio" e "essere l'ente" sarebbero in questo caso due diverse proprietà di un medesimo sostrato. Certamente, in questo primo senso, tra Dio e l'ente sussiste una identità troppo stretta, che configurerebbe un'ontoteologia in tutti i tre sensi definiti da Heidegger, nella misura in cui la presenza di un sostrato comune rende impossibile la distinzione tra l'*ens commune* e il *summum ens*.

Il passaggio dall'identità reduplicativa a quella transitiva, introducendo una vettorialità nel significato dell'identità, permette di superare il problema del sostrato comune. Affermare l'identità transitiva di Dio con l'ente, infatti, significa affermare che "Dio è causa dell'essere dell'ente". La vettorialità è a sua volta indice di una priorità, di un primato ontologico che viene attribuito a Dio nei confronti dell'ente. Inoltre, la declinazione dell'identità nei termini della transitività permette di superare l'orizzonte più grossolano dell'ontoteologia; essa, infatti permette di distinguere chiaramente tra l'ente universale – che per Schelling coincide con l'organismo delle potenze non ancora realizzate ($-A + A \pm A$) – e Dio come causa dell'essere dell'ente (A^0). Questa prospettiva, tuttavia, non è nelle condizioni di emanciparsi dalla seconda determinazione heideggeriana dell'ontoteologia, ossia la indissolubilità di fondamento e fondato. La transitività, infatti, dice di una relazione indissolubile tra i due termini dell'identità e dunque attesta una coincidenza di sostanza e funzione: non vi è una sostanza divina aldilà dell'espletamento della funzione causale nei

Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie, De Gruyter, Berlin 2006, in part. pp. 54-103.

¹⁶ Cfr. G. Strummiello, «*Das, was das Seyende Ist*». *L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in «*Quaestio*», 2003 (3), pp. 229-264.

confronti dell'essere dell'ente. L'essere di Dio si esaurisce nell'essere causa dell'essere dell'ente, così come valeva in precedenza per il rapporto tra anima e corpo aristotelicamente inteso.

Una possibile via d'uscita a questo inconveniente è offerta dall'aggiunta della determinazione enfatica della predicazione. In questa interpretazione della copula, infatti, asserire che "Dio è l'ente" significa propriamente asserire che "Dio non solo è causa dell'essere dell'ente, ma potrebbe anche non esserlo e mantenere nondimeno il suo proprio essere". La predicazione enfatica, infatti, descrive stati di cose fattuali e non necessari. Se l'identità tra Dio e l'ente viene affermata enfaticamente, ciò significa che l'essere causa dell'essere dell'ente non appartiene né procede necessariamente dalla essenza di Dio. Dio acquista così una sua consistenza ontologica indipendente dalla funzione che ricopre nei confronti dell'ente. In questo senso Schelling critica ed oltrepassa la concezione hegeliana della proposizione speculativa, secondo la quale quello che nella proposizione ordinaria è il predicato (l'ente) esprime l'essenza o il concetto di quello che nella proposizione ordinaria è il soggetto (Dio). Sulla determinazione enfatica della copula si fonda dunque il recupero schellinghiano della trascendenza di Dio rispetto all'ente e la critica al Dio hegeliano, che egli vede come «il Dio del fare eterno, sempre continuo, della incessante inquietudine, che non trova mai sabato, egli è il Dio che fa sempre solo ciò che ha sempre fatto e che perciò non può creare niente di nuovo»¹⁷, la cui vita è «un circolo di figure»¹⁸ dall'esito ultimamente nichilistico. Si tratta ora di esaminare con cura i passaggi attraverso i quali si attua questo recupero della trascendenza.

Innanzitutto, la determinazione enfatica della predicazione permette di intendere in maniera differente la nozione di *Wirklichkeit*. Qui, come ha mostrato García, Schelling e Hegel fondano la loro prospettiva su due differenti interpretazioni di Aristotele: se Hegel interpreta la *reine Wirklichkeit* come ἐντελέχεια, ossia come attualizzazione di una potenza, Schelling al contrario la pensa come ἐνέργεια, vale a dire come espressione di un'attualità che non contiene potenzialità alcuna¹⁹. Da ciò deriva che il Dio schellinghiano non è un concetto, non è pensiero, non è nulla di universale, poiché tutto ciò implicherebbe una potenzialità. Il Dio schellinghiano è «individuo assoluto, ed in quanto tale, pura effettività non commista, escludente tutto ciò che è potenziale: non è dunque entelechia, ma pura energia»²⁰. Nei confronti della sua assoluta individualità «il suo essere-l'ente appare solo come un qualcosa di successivo, un qualcosa che semplicemente gli accade (συμβεβηκός), un qualcosa di aggiunto»²¹. Lungi dalla prospettiva hegeliana, secondo cui essere-l'ente esaurisce l'essenza e il concetto di Dio, la relazione tra Dio e l'ente viene espressa da Schelling nei termini della accidentalità. In questa accidentalità è inaugurato – ma soltanto inaugurato – lo scarto rispetto alla tradizione ontoteologica della metafisica, ossia rispetto

¹⁷ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, p. 160; trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Lezioni monachesi e altri scritti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, p. 193.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. M. García, *Energeia vs Entelecheia. Schelling on Metaphysics Lambda and the Problem of the Pure Daß*, in «Tópicos. Revista de Filosofía», 2016 (51), 2, pp. 113-137.

²⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung*, SW XI, p. 412; trad. it. cit., p. 305.

²¹ *Ivi*, p. 314; trad. it. cit., p. 115.

all'assoluta indissolubilità di fondamento e fondato. L'accidentalità della reciproca relazione, infatti, annuncia la possibilità della disgiunzione. Tale possibilità, che giunge a scuotere l'intero edificio metafisico, viene tuttavia subitaneamente risospinta indietro, nella misura in cui, nel *Saggio sulle fonti delle verità eterne* (1850), Schelling torna a vincolare il legame tra Dio e l'ente alla legge suprema «dell'unità di pensiero ed essere [*des Eins-seyns von Denken und Seyn*] [...] il cui senso è che tutto ciò che È deve avere anche un rapporto con il concetto»²². In tal senso, dunque, osservato dalla prospettiva heideggeriana, Schelling si attesta come pensatore di confine, che interroga i limiti della mentalità metafisica e ne mette in luce le fessure, pur rimanendone ineludibilmente intriso. La divaricazione che egli va instaurando tra Dio e l'ente, infatti, si muove nell'orizzonte della differenza senza metterla in questione.

4. Conclusioni: identità ed esistenza

Con tutto quanto detto finora, tuttavia, non è stato ancora toccato il discorso inerente alla valenza esistenziale del verbo «essere». Una volta distinto tra identità e medesimezza, sulla scorta di Schelling, si è potuto ricondurre il significato dell'essere come copula alle diverse determinazioni dell'identità, mettendo in luce modalità differenti di intendere la predicazione. Nel discorso concernente l'identità transitiva ed enfatica, inoltre, si è parlato di una valenza esistenziale della copula, nella misura in cui essa non significa solamente un legame, ma un "conferimento d'essere", un'attualizzazione del predicato da parte dell'oggetto. Tuttavia, la suddetta valenza esistenziale non può affatto essere confusa con il significato di un giudizio esistenziale. Affermare enfaticamente che "Dio è l'ente", cioè affermare che "Dio non solo è causa dell'essere dell'ente, ma potrebbe anche non esserlo e mantenere nondimeno il suo proprio essere", non significa né implica affermare che "Dio è". Infatti, l'identità enfatica, sebbene sia differente dall'identità reduplicativa che interpreta la stragrande maggioranza delle predicazioni, è pur sempre una forma di predicazione, e in quanto tale non implica *ipso facto* l'esistenza effettiva di ciò cui si riferisce.

Rispetto alla tesi iniziale estrapolata dai testi di Cimmino, secondo cui è possibile individuare tre significati distinti del verbo «essere» (identità, copula, esistenza), questa escursione nel pensiero di Schelling ha permesso 1) di distinguere l'identità dalla medesimezza, 2) di sviscerare differenti significati ulteriori dell'essere come identità e di ridurre ad essi l'essere copulativo e 3) di ribadire l'eterogeneità tra l'essere copulativo e l'essere esistenziale.

²² *Ivi*, p. 587; trad. it. cit., p. 647.

“Dio e violenza”. Riflessioni intorno ad un dibattito di Luigi Cimmino con Emanuele Severino

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

This article intends to bring to the reader's attention a debate between Luigi Cimmino and Emanuele Severino. At a meeting in Rome in 2010, Cimmino and Severino came up with some interesting points of comparison for understanding Cimmino's thought. At the conference, the subject of discussion was 'God and Violence'. On this topic, Severino had written a text to which Cimmino applied some critical interpretations of Severino's thought that clearly manifest the lines of Cimmino's thought regarding the connection between ontology, logic, the foundation of ethical thought and reflection on practical rationality.

Keywords

Ontology; Ethics, Theology; Violence; Severino; Cimmino.

La traiettoria di studio di Luigi Cimmino testimonia di un impegno filosofico vasto e articolato che di frequente si è speso in una feconda riflessione speculativa alla quale è necessario volgerci e da cui trarre spunti e motivi per con-filosofare con lui, esattamente come in questa occasione vogliamo fare a più voci, sottolineando del pensiero di Luigi Cimmino i temi principali e le molte rifrazioni che cogliamo dal suo prisma.

Luigi Cimmino si è sempre gettato nell'impegno speculativo con una profonda cura e da una particolare acribia ha tratto e proposto linee di un pensiero originale e coerente. Un compito filosofico che, ad esempio, lo ha portato a sondare con attenzione molti complessi temi della filosofia trascendentale dove ha esteso e approfondito gli argomenti che già nella sua formazione lo avevano attratto. Da questa riflessione ha penetrato e sviluppato prima una lettura critica dell'ontologia, poi della logica e dell'epistemologia. Le sue riflessioni sul tempo, declinate in saggi che persistentemente sono ritornati su questo centrale argomento speculativo, ne dicono della sua attrazione per la questione metafisica e ontologica che interseca la delineazione del problema epistemologico e gnoseologico con quella più propriamente specifica della comprensione dell'umano nella sua relazionalità pratica e nella questione dell'identità¹.

¹ Di L. Cimmino, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia 2014; *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofia del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020. Tutte queste seguono *Introduzione all'epistemologia della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 e lavori intensi dedicati da Cimmino a Bradley, McTaggart, Geertz, MacIntyre.

Da questi temi Luigi Cimmino ci ha poi condotti in campi di meditazione che ha arricchito con un'attenzione particolare alla natura della razionalità teorica, pratica e politica. Le tematiche della fondazione della morale e della struttura dell'argomentazione etica costituiscono ora un esito definitivo e fecondo del suo pensiero sempre più indirizzato verso la questione antropologica².

Mi piace, nella familiarità con lui, dichiarare che è sempre stato arricchente cogliere i tanti stimoli che l'incontro con le sue prospettive offrono a chi ha potuto compiacersi del suo insegnamento e del dialogo con lui. E sarebbe sempre poco restituire le tracce e i segni da lui lasciati. In questa pubblicazione però il confronto con il suo pensiero, da parte di colleghi e giovani studiosi, dà un esempio sufficiente della ricchezza di cui abbiamo disposizione dalla riflessione filosofica di Luigi Cimmino.

In questo sentire, confesso che i temi di coscienza, tempo ed esperienza sarebbero per me meritevoli di una lunga riflessione dalla quale il limite di questo scritto mi esonera con dispiacere. Però ho pensato giusto mostrare come le linee sopraccennate di quella riflessione di Cimmino, pur tuttavia, emergano e traspaiano non solo nelle sue opere di grande respiro, ma anche in un'occasione particolare di dibattito, nella quale si può trarre da tale pensatore tutti gli elementi attrattivi della sua riflessione. Ho cercato quindi di rinvenire una traccia dove potranno vedersi confluire tutte le tematiche del suo pensiero sopra sommariamente elencate.

Per questo motivo vorrei dare conto di un dibattito che ha impegnato Luigi Cimmino nel vasto panorama della discussione filosofica che si è tenuta intorno al 2010 in occasione dei convegni promossi all'interno del "Progetto Culturale" promosso dalla Chiesa Italiana negli anni tra il papato di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI³.

Nel 2010 videro la luce due testi: *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Vol. I *Saggi* e vol. II *I dibattiti*, i quali raccoglievano i contributi, davvero moltissimi, di numerosi nomi importanti del panorama culturale italiano che erano stati convocati il 10-12 dicembre 2009

² Se la traiettoria della riflessione filosofica di Luigi Cimmino trova un punto di arrivo in molti studi, in articoli e attività culturali ed editoriali di cui si fa promotore, mi preme ora rinviare a quei saggi monografici dove estesa è la riflessione del Nostro appena richiamata. Rimando in questo senso a L. Cimmino, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della "responsabilità ultima"*, Guida, Napoli 2009, fino al suo ultimo lavoro dedicato ad una problematizzazione della visione antropologica che sottende alla questione dell'identità dal titolo *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2023. Tra questi i saggi dedicati a temi di fondazione etica e di metafisica.

³ Va ricordato che i due pontefici avevano sostenuto lo sforzo della Conferenza Episcopale Italiana a dedicarsi ad un confronto con tutta la ricca esperienza culturale del nostro tempo, a non fuggire dal dialogo con chi si faceva promotore di visioni alternative e diverse; questo coltivando lo spirito dell'investigazione, la reciproca proposta, l'esposizione alla critica, intorno a quegli argomenti, cari alla comunità cristiana, ma altrettanto cari alla cultura tutta. Questo perseguendo non uno scopo apologetico o di proselitismo, ma solo per convocare voci importanti della cultura per aprire insieme focus e vie di comprensione della complessità del tempo che si stava (e si sta) vivendo. Un processo che ha avuto negli anni 2000-2010 momenti di grande intensità sia per la spinta data dalla necessità di comprendere l'entrata nel nuovo millennio, sia da quella imposta dal papato di Ratzinger che aveva giocato moltissimo sul confronto e dialogo culturale. M. Heim, *Pensiero e insegnamento teologico basati su una fede radicata nella Chiesa*, in R. Cutaia e M. Albergante (a cura di), *Il mito custode della fede. Tra verità e carità*, La fontana di Siloe, Torino 2022, pp.71-82.

a Roma per dibattere sul tema che ha dato il titolo ai volumi; dell'incontro ne fu responsabile, e poi curatore dei collettanei, Sergio Belardinelli⁴.

In occasione dell'incontro una sessione dei lavori fu dedicata al dibattito su "Dio e violenza" dove, sotto guida e presidenza di Eugenia Scabini, entrarono in dialogo Angelo Panebianco, Luigi Cimmino, la stessa Scabini ed Emanuele Severino.

Proprio il libro di Emanuele Severino, dal titolo *A Cesare e a Dio: guerra e violenza in controluce*, era oggetto di tale discussione. Un testo quasi profetico (se si vuole abusare di questo aggettivo) se si pensa a quello che stiamo vivendo oggi. Intanto si ricordi come le riflessioni di Severino videro la luce nel 1983 in epoca di Guerra fredda e furono ripensate e rieditate nel 2007 nel tempo del più rigido scontro tra mondo occidentale e terrorismo di matrice religiosa islamica⁵.

La questione partiva dal succitato testo del filosofo italiano, ma faceva poi seguito al famoso e artatamente frainteso discorso di papa Benedetto XVI a Regensburg⁶. I fraintendimenti di quel discorso fermatisi su una citazione, per altro usata in senso critico dal pontefice nello sviluppo della sua argomentazione, si incentrava su temi caldi e cari al Papa: il rapporto fede e ragione e l'atteggiamento violento come contrario e alla fede e alla ragione.

Benedetto XVI si poneva così in modo diretto dentro l'insistente dibattito che percorreva il pensiero cristiano e occidentale di allora che si incentra sulla domanda intorno al perché la violenza e soprattutto perché la violenza degli uomini religiosi⁷.

In quegli anni era fortissima la paura, la forza terrorizzante suscitata dal jihadismo e, dall'altro lato, si voleva da più parti ragionare sulle cause di una sorta di conflitto di civiltà e sull'incapacità delle religioni di aiutare ad evitare violenza. Il tema portava con sé soprattutto la questione di come potesse accordarsi l'idea di violenza con quella di Dio. Anzi la presenza stessa di atteggiamenti violenti rappresentava la più chiara messa in discussione della stessa idea e natura del concetto di Dio; questo appariva come un concetto se non suscitatore di divisione e violenza, perlomeno come un'idea incapace per sua natura di comporre la violenza stessa.

Era questo un tema vivo allora di certo come è sempre stato vivo nella storia della tradizione occidentale, a partire dal mondo antico fino ai primi momenti di confronto del Cristianesimo con il pensiero classico; per non dire di quelle interpretazioni della medesima

⁴ Il progetto fu articolato in due sezioni che furono raccolte appunto in due volumi distinti. Il primo dal titolo *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, a cura di S. Belardinelli, Cantagalli, Roma 2010 raccoglie una serie di saggi e il secondo con il medesimo titolo *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto. I dibattiti*, sempre a cura di S. Belardinelli, Cantagalli, Roma 2010, che raccoglieva le discussioni relative. E proprio a questo ultimo faremo riferimento.

⁵ Cfr. E. Severino, *A Cesare e a Dio: guerra e violenza in controluce*, BUR, Milano 2011 in seconda ristampa, la prima uscì sempre per Rizzoli nel 1983.

⁶ Il noto discorso tenuto all'Università di Ratisbona dove il Papa aveva insegnato. Tale allocuzione fu tenuta il 12 settembre del 2006.

⁷ Tra i tanti testi che ripercorrevano quel dibattito in quegli anni richiamo solo uno italiano che per argomenti dei temi trattati merita essere ricordato: G. Parotto, (a cura di), *Religione e violenza. Identità religiosa e conflitto nel mondo contemporaneo*, EUT, Trieste 2007, con testi di R. Girar, K.F. Allam, M.S. Barberi, C. Bonvecchio, G. M. Chiodi, G. Fornari, T. Hollweck, L. Tezcan.

problematica che si sono consolidate nelle letture della teodicea e dell'apologetica anche più recente⁸.

Inutile sottolineare come questo tema implichi poi, inevitabilmente, anche una riflessione sul sociale che ci proietta direttamente dalla questione "teologica" a quella sulla storia e sulla politica. Questioni metafisiche che si intrecciano con quelle sulla natura ed essenza della ragione, dalle quali promanano quelle sull'ulteriore meditazione sulla questione etica e politica. Una linea di congiunzione che io ritengo giusto rimarcare come uno dei percorsi attrattivi per Luigi Cimmino e nei quali meglio ha dato l'originalità del suo pensiero.

Nel dibattito, che prendeva le mosse da quelle occasioni storiche, i dialoganti ebbero quindi maniera di confrontarsi, in modo molto diretto e profondo allo stesso tempo, sulle menzionate questioni che non potevano lasciare indifferenti. Il tema della presenza allarmante e squilibrante della violenza, dell'inspiegabilità e dell'arbitrarietà dell'atteggiamento di sopraffazione, il conflitto tra paradigmi di razionalità (per usare una espressione molto cara a Cimmino), erano interrogazioni presentissime; e i convenuti sembravano proprio su questo terreno trovare un motivo di confronto.

Inutile dire che oggi, in questi stessi tempi, il problema si è fatto più marcato, più evidente; in tempi di insorgenza di guerre nel perimetro della civiltà europea, nella condizione di crisi mediterranea e globale dove lo scontro e il ricorso alle armi si è fatto così minaccioso, doloroso, per le scene crude che offre e per le prospettive tremende che prefigura.

Per tornare all'occasione dell'incontro del 2010, come ho detto, si prendevano le mosse dalle argomentazioni di Severino che nel volume citato seguiva una concezione che ha suscitato, e ancora suscita, moltissime discussioni e controversie. In definitiva Severino partiva in quel testo da un dato interno e destinale che secondo lui appare insito, inscritto, nel cuore, nell'anima, nella struttura stessa della nostra civiltà dell'Occidente. In questo alveo, nella sua più intima visione dell'uomo e della storia, alberga la "guerra", la "violenza" e vi alberga nel suo spirito fin dalla sua origine greca. La guerra, interrotta solo dalla "tregua" (questo il significato letterale della parola εἰρήνη che noi traduciamo pace), è la disposizione stessa che al mondo greco apparve come unico movente della virtù e della storia. Nascere e morire sono gli elementi che rendono riconoscibile la struttura umana e questa disposizione violenta non può che ricorrentemente restituirsi, in modo diverso ma persistente, nel sottofondo della sua esperienza storica.

Non diversamente nel tempo forgiato dall'incontro tra mondo antico e cristianesimo. Anzi anche nel tempo cristiano Severino vede la costituzione delle forme del potere e degli stati (Cesare) ordinati inevitabilmente alla guerra. Questa non accade per una sorte o una sventura, essa è - appunto - la possibilità per cui lo stato si costituisce. Le strutture politiche non possono sottrarsi a questa dimensione violenta. Ma insieme a questa considerazione va parallela per Severino un'altra osservazione: ovvero il completo fracasso e fallimento

⁸ La ricognizione di tali temi sarebbe lunga; merita solo ricordare il grande testo di Agostino che nascendo dalla contingenza storica della caduta di parti dell'impero in mano dei Vandali, metteva in discussione il ruolo del cristianesimo stesso come elemento che mandava in crisi la struttura "eterna" dell'Impero. Mi riferisco al *De Civitate Dei*.

dell'idea di "Dio" come correttivo di questa inevitabilità. Il richiamo al concetto di Dio risulta inutile a frenare, arginare, castrare, la disposizione violenta e la guerra. L'invito evangelico all'amore segna questa frattura e al contempo l'inevitabile impossibilità di coesione tra ciò che Cesare chiede e l'impossibilità di Dio di rispondere all'esigenza di fermare la violenza che l'altro si trova ad esprimere. E bene sottolinea il testo severiniano un'interpretazione filosofica di questo dato: la radice profonda di questo dissidio alberga in una tradizione speculativa che ha cominciato a pensare che le cose potessero venire dal nulla e inevitabilmente ritornare nel nulla. Uno stato di discrasia, di strutturale rottura, che ha causato e causerà violenza⁹.

A partire proprio da questa prospettiva esposta nel testo di Severino che la discussione ha cercato di intercettare la domanda filosofica sottesa e a cui i dialoganti avevano dato il loro contributo¹⁰.

E a queste considerazioni di fondo, evocate sullo scritto di Severino, si è inserito in modo particolare il contributo di Luigi Cimmino il quale nel suo intervento si è subito distaccato dal riferimento diretto al testo severiniano evidenziando come la visione del filosofo ai suoi occhi appariva chiaramente non come limitata ad un giudizio sulla storia, sulle idee politiche, sulla condizione sociale e sulle logiche di partito. In verità Cimmino scorgeva nella proposta di Severino ben altro: ne evidenziava alcune caratteristiche che egli ha mostrato oltre la "superficie" nel testo¹¹.

Luigi Cimmino notava sostanzialmente alcune caratteristiche incoerenti nella proposta sulla violenza di *A Cesare e a Dio*; tali contraddizioni potevano non condurre a concludere sulla completa determinazione dell'ineluttabilità della violenza (questo l'esito del testo severiniano), ma al contrario proprio quelle incoerenze possono in qualche modo potevano far rimettere in gioco una "valutazione" della violenza medesima e una sua inevitabile denuncia.

In primo luogo, Cimmino osservava un elemento che io ritengo non di superficie, ma essenziale per muovere una solida lettura critica del pensiero di Severino; considerare la dottrina del "fare", colta questa nell'ambito di un sostanziale «fine che fa l'agire nella prospettiva» di Severino. Essa esprime un elemento che restituisce una maniera particolare

⁹ Il testo di Severino è pienamente inserito in quella visione che Severino esplicò come interna all'essere a la "struttura originaria", nichilismo, morte e destino, Dio e necessità dell'oltrepassamento; sono le tematiche centrali del pensiero del filosofo italiano. Sono per me centrali per la lettura del pensiero di Severino le riflessioni di M. Donà tra cui il recente *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, Inschiboloth, Roma 2023 la cui proposta interpretativa va letta in confronto al pensoso testo sempre di M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008.

¹⁰ Sembrava così al politologo Angelo Panebianco che la fine del bipolarismo – cosa che, come vediamo, si è invece riproposta in modi inusitati e violenti più di quanto non lo fosse prima all'atto pratico – e la diffusione delle tecniche ed armi a basso prezzo potessero avviare un percorso di diffusione della violenza specie nei piccoli gruppi, che assumevano via via un aperto percorso di carattere terrorista. Lontani a quel tempo da immaginare invece un largo e diffuso campo di battaglia che si apre oggi davanti a noi. E comunque Panebianco ha voluto tenere presente questo aspetto nell'allora presente quadro sociopolitico richiamando in ultimo alle visioni hobbesiane come possibili orizzonti di soluzione malgrado la difficoltà degli stati di salvaguardare il diritto di tutti a non soggiacere alla violenza. A. Panebianco, *La violenza della guerra, in Dio oggi con lui o senza di lui cambia tutto. I dibattiti*, op. cit., pp. 156-161.

¹¹ Cfr. L. Cimmino, *Il mondo di Severino*, in *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto. I dibattiti*, cit., pp. 162-166.

di leggere il mondo piuttosto che la morale, la quale appunto risulta inficiata da presupposti e incoerenze. Non a caso il titolo del contributo di Cimmino individua subito il punto nodale ove si colloca la sua critica al filosofo di Brescia: *Il mondo di Severino*.

Non poteva sfuggire a Cimmino, sempre attento alla dimensione della delucidazione dei processi e delle strutture intenzionali dell'agire, quella affermazione severiniana secondo cui ogni agire è costituzionalmente, strutturalmente contraddittorio. Severino giunge ad affermare che, sì, esistano azioni ed un senso al fare, e perciò è inevitabile anche (se non inutile) interrogarsi sul ruolo di una intenzionalità dell'agire; ma risulta superfluo interrogarsi sulle intenzioni dell'agire perché in effetti esse non si realizzano perché l'intenzione sembra a Severino non trovare mai una completa soddisfazione. Essa c'è, la sentiamo, ma la sua realizzazione sfuma, si contraddice. Questa contraddizione è radicalizzata soprattutto in nome di quella tesi fondamentale di Severino che Cimmino vede riproporsi sempre nella sua visione di pensiero: la «non esistenza dell'esistenza». Cimmino così nota che egli non commenta, non dà ragione della contraddittorietà del fare, la enuncia, la proclama, a volte ne descrive l'esito, ma mai ne rivendica l'analisi e l'indicazione precisa di questa struttura. Questo perché è evidente la fundamentalità della sua visione sull'essere e sull'esistenza che in qualche modo costituisce un assunto assiomatico del suo pensiero¹².

E qui Luigi Cimmino ha sottolineato come in Severino il mondo dell'agire, il mondo dei fatti agiti, dai quali sono abrase le intenzioni e le intenzioni precedenti alla realizzazione dell'azione stessa, non fa che piegare il mondo stesso all'interpretazione del medesimo come un che da “me pensato”, da “me inteso”. Per cui il mio agire non compie nulla, ma dà solo senso all'interpretazione del mondo che faccio scaturire.

«Il mondo di Severino è tale per cui io *credo* di avere determinate intenzioni (il cui contenuto si presenta) mentre in realtà assisto da osservatore ad una serie di eventi che interpreto come frutto della mia azione. L'azione è una interpretazione effettuata sulla base di credenze errate»¹³.

È su questa base che si stagliano delle notazioni critiche alla lettura severiniana che da Cimmino sono espresse con una profondità di segno che marcherà lo sviluppo del dibattito. Infatti, egli si domanderà, sulla posizione di Severino, quale possa essere un possibile contenuto morale dell'agire se dal filosofo, in definitiva, viene affermata la sostanziale impossibilità ad accedere a qualsivoglia trama etica visto che è inevitabile, nell'agire stesso, riferirsi solo a delle mere credenze piuttosto che a determinazione intenzionali.

E in aggiunta Cimmino si domanda, a seguito del suaccennato problema critico, come sia possibile che l'azione possa realizzare alcunché del contenuto di queste stesse credenze se manca di fondo la condizione secondo cui sia anche solo possibile che questa relazione tra credenza e azione abbia un senso.

Dalla considerazione su questi aspetti della dottrina dell'agire in Severino, Cimmino si muove per entrare nel cuore della questione “teologica” e “ontologica” che pare sempre sottesa ad una dottrina fondativa dell'agire. Infatti, le contraddizioni severiniane vi sono

¹² Cfr. *Ivi*, p. 163

¹³ *Ivi*, p. 164

perché di fondo, nel cuore del problema etico sopra accennato, vi è il grande paradosso ontologico che si riverbera sempre in un'affermazione di credenza (nella quale potrebbe darsi gioia e felicità); la quale può risiedere solo nell'eternità, nella non-temporalità dell'essere, sempre fuori da quel succedersi di primo-durante-poi che altro non è che "nulla". Ed è qui proprio nella "presupposizione" di questa gioia nell'essere che Cimmino vede la fonte di tutte le contraddizioni nel discorso di Severino, perché questa stessa affermazione gli appare segnata da un'ulteriore frattura contraddittoria. Per Cimmino nel pensiero severiniano vi è una sorta di "metanoia dell'eternità dell'essere" che costringe a pensare il fondamento in una sorta di dimensione ferma, statica, atemporale, dove appunto non è possibile pensare alcuna modulazione. Un esito che travolge – ovviamente sarebbe da dire – lo stesso fondamento del cristianesimo che invece ci mostra un Dio che salva dal tempo con il tempo. Come è possibile pensare il Dio cristiano, se non nella dimensione temporale? Il cristianesimo si impone di conservare una dimensione temporale come luogo del riconoscimento dei singoli oggetti che sono e che mutano nel tempo.

Un argomento questo di Cimmino che mi convince oltremodo. È inevitabile cadere nell'astrattezza, che pur si vuole denunciare; questa si dà ogni qual volta alle cose viene tolta la sua radice di manifestatività temporale¹⁴.

Nella fede cristiana la compresenza della dimensione viva e dimensionale nel tempo di tutto costituisce il mondo; il quale resta per il dinamismo di Dio un "luogo" di novità. Questo non sarà mai il "mondo" di Severino cristallizzato nella contraddizione di un'eternità che mai si vorrebbe compromessa con l'esperienza vitale e che pure senza di essa non potrebbe emergere ed essere pensata.

Così nella contraddizione di queste posizioni etiche che mettono in crisi l'agire e l'intenzionalità, il contenuto e la forma della decisione morale, emerge una problematica visione dell'ontologia e del mondo. Un'ontologia depotenziata del mondo concreto e del dinamismo ontoteologico.

Questo – a me pare – è la problematicità segnalata da Cimmino con forza in Severino; il quale risponde con una certa nota di commento al rilievo proprio nella medesima occasione del dibattito¹⁵. Interessante vedere come Severino alle obiezioni del Nostro risponda sostanzialmente rilanciando le stesse osservazioni di Cimmino; tacciando per certi versi la questione come una sostanziale ricerca dell'inconveniente contraddittorio lamentato dal

¹⁴ A margine di questa critica di Cimmino a Severino che porta in luce un aspetto significativo della peculiarità del cristianesimo nella sua radice biblica non posso che rimandare ad un avviso che espresse Han Urs von Balthasar commentando la fede di Israele: «La verità non è una cosa e neppure un sistema. La verità è Uno, no: l'Unico che nella sua infinita libertà si autopossiede e si autodetermina. Realmente si determina e per questo è raccolto in sé, non come un oceano senza forma che si disperde sconfinatamente... è addirittura ridicolo pensare che una simile libertà possa essere ridotta in formule e conservata in queste formule. Non sappiamo nemmeno se, dopo decenni o secoli, non piacerà improvvisamente a questo Dio di enunciare di nuovo una "parola del Signore, e così dire o fare cose che solo Lui può dire o fare, cose che non sarebbero venute in mente a nessuno, cose che non si potevano dedurre da nulla di ciò che esiste... Il Dio, fa sempre nuove tutte le cose, è nello stesso tempo il Dio della fedeltà, che resta fedele a se stesso e per questo rimane fedele ad Israele; la sua libertà quindi non è arbitrio, ma verità e la sua signoria non è capricciosa tirannia». H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1974, p. 17.

¹⁵ E. Severino, *La menzogna dell'uomo "povera cosa"*, in in *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto. I dibattiti*, op. cit., p. 171-177.

filosofo perugino. Un'affermazione di ricercata frizione e di messa in discussione del "senso comune", ma sostanzialmente una difesa apodittica di quell'assunto di "credenza" che Cimmino vede come tratto non assimilabile alla profondità del confronto di fede che fa i conti con la temporalità, l'azione, le sue radici fondamentali e non le salta piè pari lasciandole nell'evocazione di un livello altro, dove le stesse non vengono spiegate ma ricondotte a forme statiche di un darsi di un essere che mai verrà avvicinato dal pensiero.

Va notato poi come questa discussione abbia avuto un seguito molto intenso specie in uno scritto in cui Luigi Cimmino tornerà sul pensiero di Severino ribadendo come la questione etica nel pensatore di Brescia sia più radicalmente e segnatamente legata alla struttura del suo pensiero ontologico. Infatti, poco tempo dopo, Cimmino affronterà il tema del limite dell'ontologia severiniana in un contributo, molto bello e articolato, dal titolo *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*; un lavoro uscito nel 2012: una sorta di seguito a quell'occasione del dibattito¹⁶.

Come si vede la diretta correlazione tra quel dibattito e il citato articolo è palese; ed è altrettanto palese l'attenzione che Cimmino voleva rimarcare sulle considerazioni severiniane relativamente ad un livello problematico dell'ontologia e della metafisica nel pensiero del filosofo bresciano. In essa il Nostro vedeva lo svolgersi di un percorso che coartava la riflessione sull'essere stesso, malgrado l'intenzione di restituire una visione piena del fondamento ontologico. L'incipit di quell'articolo è deciso e al tempo stesso chiarificatore così come sempre è possibile vedere nella scrittura di Luigi Cimmino che apre con precisazioni chiarissime per procedere poi ad analisi serrate.

«Quello di Severino mi è sempre sembrato una sorta di "crampo" mentale che molti dei suoi lettori considerano naturale e che alcuni suoi critici non hanno del tutto decontratto. Scioglierlo, come cercherò di fare, può permettere una migliore deambulazione sulla via astratta e accidentata dell'ontologia»¹⁷.

Un giudizio che lega tale scritto alle considerazioni del 2011 e che lo guida ad approdi più ampi di discussione dei medesimi temi prima accennati ed ora distesamente affrontati proprio nel cuore della posizione ontologica. Cimmino lamenta così che, mentre Severino cerca di portare argomenti capaci di dimostrare l'esistenza necessaria delle cose e della loro immutabilità, al contempo non affronti adeguatamente alcune incongruenze prima fra tutte la capacità di leggere l'esistenza attraverso una tematizzazione e illustrazione della questione del nulla in confronto all'intenzionalità del pensiero; o nota come manchi di pervenire a tali questioni attraverso l'analisi dell'intelligibilità degli universali.

Come si vede dunque Cimmino ha chiaro che la questione aperta nel dibattito romano di due anni prima portava con sé la necessità di chiarificare la posizione severiniana alla luce di

¹⁶ L. Cimmino, *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta Philosophica», II, 2012, pp. 239-258. In questo contributo l'articolazione complessa dell'analisi di Cimmino che prosegue quella del 2010 approfondendola oltre i limiti del contesto del dibattito segue una articolazione significativa, infatti, si articola in cinque punti: L'essere, l'essere come determinabile, l'essere come identità, il nulla, il pensiero. Come si vede tutti gli argomenti di Severino verranno presi in esame e letti alla luce di quella critica che si aprì nell'occasione precedente.

¹⁷ L. Cimmino, *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, cit., p. 239.

scottanti questioni metafisiche e ontologiche anche alla luce di considerazioni che emergevano nel panorama contemporaneo. Un interesse che Luigi Cimmino ha da allora in poi, senza meno, approfondito proprio alla luce dell'intenzione di connettere i grandi paradigmi tradizionali dell'ontologia a quelli più presenti e suggeriti nel pensiero contemporaneo.

Insomma, questo dibattito, di cui si è cercato di dare sintesi e resoconto, testimonia la qualità profonda dell'analisi di temi importanti svolta da Luigi Cimmino, il quale ha sempre condotto la sua riflessione con attenzione alle molte connessioni che un'esposizione del pensiero comporta.

Resta consegnato a noi il compito di continuare a condurre l'approfondimento e la problematizzazione di una concezione coerentemente unitaria di pensiero che tenga in conto di una visione del mondo nel quale distinguere l'uomo in azione. La qual cosa non è da poco in un tempo come questo segnato, appunto, da ferite di una crudeltà, violenza e dall'arbitrio feroce. In questa dimensione della storia l'invito è a ricercare le ragioni di una razionalità capace di interconnettere possibili modi di compiere le scelte che non siano lasciate alla proclamazione di evocazioni e credenze, ma che affrontino l'esplicazione dell'umano fino in fondo.

Le radici filosofiche del pensiero di Mohammed Aziz Lahbabi.

Appunti sulla formazione di un'identità

Francesco Patrone

University of Perugia, Italy

Abstract

Moving from Luigi Cimmino's idea of identity, this paper aims to consider the philosophical roots of Mohammed Aziz Lahbabi's thought as they are presented in his PhD dissertation. The philosophical and cultural environment of the middle XXth century's Sorbonne, with the Hegelian and Heideggerian heritage (Jean Wahl, Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève) is an important line of enquiry this paper wants to look at. The main expected goal is to underline the relevance of German philosophy and culture not only in Lahbabi's philosophy, but also in Sorbonne's cultural environment.

Keywords

Lahbabi; French Philosophy; German classical Philosophy; Identity.

1. Introduzione

Le riflessioni del professor Luigi Cimmino a proposito dei concetti di identità e relazione stimolano un grande interesse, che non rimane vincolato a un solo settore filosofico, ma che apre il campo a un'ampia gamma di possibilità speculative¹. Interrogativi come "Che cos'è l'identità?" e "Che cosa vuol dire che qualcosa è identico a se stesso o ad altro?" colpiscono per la loro portata. Tornare a considerarli può essere un ottimo punto di partenza, una base per un percorso di pensiero che ci porti alla presa in carico di prospettive di pensiero non ancora visitate, o non molto frequentate. "Può l'identità essere una relazione?", "Quale relazione?", "In che senso possiamo parlare di relazione?", questa seconda batteria di domande va a saldarsi con la prima e a costituire un rovescio della medaglia che non è in alcun modo secondario.

Chiarito il punto di partenza, intendo proporre una declinazione del problema dell'identità e della relazione che si coniughi coi temi di ricerca che più mi hanno occupato e interessato durante lo svolgersi della prima parte della mia ricerca di dottorato. Pertanto, la mia analisi si concentrerà, da un punto di vista storico-filosofico, sull'esplicitazione delle linee di influenza che sottostanno alla formazione filosofica del pensatore marocchino

¹ Cfr. L. Cimmino, *Vicissitudini dell'identità*, in «Studi umbri», 2022 (14/1) e Id., *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta philosophica», 2012 (21/2), pp. 239-258.

contemporaneo Mohammed Aziz Lahbabi (1922-1993)². Solamente tramite la comprensione di ciò che ha influenzato maggiormente la sua formazione filosofica – in modo privilegiato la sua tesi principale di dottorato³ – è possibile rispondere, o almeno tentare di formulare una proposta di risposta, alla domanda che fungerà da guida al percorso che intendo proporre: che cosa concorse a formare l'identità intellettuale di Lahbabi?

2. Le radici dell'identità in Mohammed Aziz Lahbabi

Le strade che ci permetteranno di avvicinarci a una sorta di conclusione, tuttavia ancora ben lungi dall'essere considerabile come definitiva, sono sostanzialmente due. Una, di carattere autobiografico, prende le mosse da un altro scritto dello stesso Lahbabi⁴, l'altra, di carattere storico-filosofico, consiste in una ricostruzione a partire da alcuni scritti – uno di Alain Badiou e uno di Michel Foucault, grazie alla fondamentale mediazione, per quest'ultimo, di Manlio Iofrida e Duccio Trombadori⁵. Per costruire un discorso organico e dotato di senso bisogna partire con l'esplicitazione del primo dei due percorsi.

Quando, nel 1979, Lahbabi viene interrogato a proposito della propria esperienza personale, in occasione della realizzazione di un volume intitolato *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, egli risponde con un saggio dal titolo *Philosophie à la mesure des tiersmondistes*, in cui trova un ampio spazio anche la dimensione autobiografica, che può aiutarci a comprendere meglio le dinamiche che ci interessano maggiormente. Le informazioni, infatti, sono di prima mano e sono molto importanti per la comprensione del percorso intellettuale, ma anche biografico, dell'autore. Egli scrive di come sia stato costretto, a causa di alcuni rivolgimenti politici nel proprio paese, in seguito ai quali fu imprigionato, a rifugiarsi in Francia, dove si iscrisse, nel 1946, alla Facoltà di Lettere della Sorbona⁶. La testimonianza, però, si fa ancora più interessante quando egli descrive l'ambiente intellettuale in cui si trova:

² Per un inquadramento generale della figura di Lahbabi, si tengano presenti i seguenti studi, che compongono uno *status quaestionis* ancora piuttosto povero, specialmente per quello che riguarda il panorama italiano: M. Campanini, *Mohammed Aziz Lahbabi e il personalismo musulmano*, in Id., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 39-45; R. Cornevin, *Réception de Mohammed Aziz Lahbabi*, in «*Mondes et cultures*», 1983 (43); M. Kneer, *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Aziz Lahbabis*, in «*Theologie und Glaube*», 2005 (95), pp. 298-318; J.A. Paniagua Pacheco, *El Pensamiento Magrebí Contemporáneo: Muhammad 'Aziz Lahbabi y el Personalismo Musulmán*, in Grupo de investigación Estudios Arabes Contemporáneos, (a cura di), *El Magreb: Coordenadas Socioculturales*, Università di Granada, Granada 1995, pp. 325-360.

³ Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, PUF, Paris 1954, (altre ed.: SNED, Alger, 1975, L'Harmattan/M.T.E./OKAD, Paris/Tunis/Rabat 1988).

⁴ Cfr. M.A. Lahbabi, *Philosophie à la mesure des tiersmondistes* in A. Mercier, M. Svilar, Fédération internationale des sociétés de philosophie (éds.), *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, vol. V, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas 1979, pp. 127-142.

⁵ Cfr. A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Le fabrique, Paris, 2012, trad. it. di A. Boni, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Milano 2013; M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, Mucchi, Modena 2007 e D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, 10/17, Salerno 1981, poi Castelvechi, Roma 1999.

⁶ Cfr. M.A. Lahbabi, *Philosophie à la mesure des tiersmondistes*, cit., p. 129.

«L'esistenzialismo e il marxismo; Picasso e Matisse; la rivista Esprit e la sua redazione. Wahl tiene un corso pubblico su Heidegger e Jaspers. Sartre è all'apice della fama. Ovunque dibattiti su qualsiasi argomento. Hegel compie il proprio ingresso trionfale alla Sorbona, grazie a Jean Hyppolite. Il meticoloso Henri Gouhier tiene dei seminari su Bergson, Rousseau e Descartes. E l'incantevole Bachelard... questi sono degli incontri decisivi, ma come scegliere tra di essi? Non bisognava, quindi, scegliere, ma accumulare e assimilare»⁷.

Da questo ritratto è bene fare salvi, in relazione ai fini che qui interessano, alcuni punti, i seguenti. Entra in gioco, infatti, il nome di un intellettuale che sarà fondamentale per la formazione filosofica di Lahbabi, ovvero Jean Wahl⁸. Ma non è tutto, poiché, qualche riga dopo, compare anche un secondo nome, altrettanto importante per il percorso di quest'autore, cioè Jean Hyppolite⁹. Queste coordinate iniziano a permetterci di collocare il cammino di Lahbabi – la cui formazione accademica, come abbiamo visto, inizia nel 1946 e termina, con la *soutenance de thèse* e la successiva pubblicazione, nel 1954 – in un contesto preciso, che, però, deve ancora essere descritto in maniera più ampia.

Proprio dirigendoci in questa direzione, ora, è necessaria un'esplicitazione della seconda linea d'inchiesta che ci si è proposti di visitare, a partire dalle pagine di uno studio del filosofo francese contemporaneo Alain Badiou. Nel *Préface* al suo *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, infatti, egli scrive:

«Allora, diciamo che battezerò provvisoriamente “filosofia francese contemporanea” quel momento filosofico francese il quale, essenzialmente situato nella seconda metà del XX secolo, può paragonarsi, per ampiezza di respiro e novità, tanto al momento greco classico, quanto al momento dell'idealismo tedesco»¹⁰.

Queste righe vogliono sottolineare la centralità, nella storia della filosofia, di un momento che si colloca in Francia, a Parigi, alla metà del XX secolo e che può essere assimilato per importanza alla Grecia antica, con Parmenide e Aristotele e all'Idealismo tedesco, con Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Nell'ambiente della Sorbona viene a realizzarsi una situazione

⁷ M.A. Lahbabi, *Philosophie à la mesure des tiersmondistes*, cit., p. 129, traduzione nostra.

⁸ La presenza dell'influenza di Jean Wahl nella stesura della tesi dottorale di Lahbabi è documentata sia da una massiccia presenza bibliografica, sia da una notevole mole di citazioni testuali. Si noti, in particolare, la grande rilevanza di *Existence humaine et transcendance*, così come di *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, una pietra miliare del confronto del mondo filosofico francese del secolo scorso con la filosofia di Hegel. Cfr. M.A. Lahbabi, *Bibliographie* in Id., *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, cit., p. 355; Id., *Index des noms cités*, in Id., *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, cit., p. 360 e J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951; trad. it. di E. Paci, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

⁹ Anche per la figura di Jean Hyppolite valga quanto detto nella nota precedente per Wahl, con una estrema rilevanza di *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Cfr. M.A. Lahbabi, *Bibliographie*, in Id., *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, cit., p. 352; Id., *Index des noms cités*, in Id., *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, cit., p. 358 e J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Classique Garnier, Paris 2022, trad. it. a cura di G. Bianco, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023. Per questo studioso, ma più in generale anche per uno sguardo approfondito sul fenomeno filosofico culturale della *Hegel-Renaissance* si tenga anche conto dell'esautiva e accurata monografia di Roberto Morani: R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

¹⁰ A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, cit., p. 6.

estremamente propizia per lo sviluppo della vita culturale e filosofica, dove possiamo ritrovare la centralità della filosofia tedesca di Hegel, Husserl e Heidegger in Francia. Badiou, poi, prosegue e indica i termini temporali entro i quali, secondo lui, si colloca questo fenomeno culturale: la pubblicazione, nel 1943, de *L'Essere e il Nulla* di Jean Paul Sartre¹¹ e quella di *Che cos'è la filosofia?* di Gilles Deleuze e Felix Guattari nel 1991¹². I nomi che, secondo l'autore, hanno contribuito a questo sviluppo sono i seguenti: Gaston Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Jacques Derrida. Ma anche Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière e lo stesso Badiou.

Elencare i nomi e fissare dei limiti cronologici, tuttavia, non sembra essere sufficiente, infatti Badiou prosegue:

«Il problema consiste nell'identificare questo insieme. Cosa è accaduto intorno alla quindicina di nomi propri appena citati? Cosa si è definito (quando dico "si è" mi riferisco esistenzialisticamente agli intellettuali americani) dapprima con il termine esistenzialismo, poi strutturalismo, decostruzione, postmoderno, e ora realismo speculativo? Esiste un'unità storica e intellettuale di un tale momento? Quale?»¹³.

La proposta di Badiou è precisa, vuole attribuire la nascita di un movimento filosofico francese contemporaneo a una molteplicità di fattori, che definisce come "*operazioni filosofiche*". Queste operazioni sono l'operazione tedesca, l'operazione della scienza, l'operazione politica e l'operazione modernizzatrice. Ad interessarci è, evidentemente, l'operazione tedesca:

«In effetti, tutta la filosofia francese della seconda metà del XX secolo è in realtà non solo una discussione sul lascito cartesiano, ma anche sul lascito tedesco. Vi sono stati momenti cruciali di tale discussione, per esempio il seminario di Kojève su Hegel, che Lacan ebbe modo di seguire e che segnò profondamente Lévi-Strauss. Vi è stata inoltre la riscoperta, negli anni Trenta-Quaranta, della fenomenologia da parte di un'intera generazione di giovani filosofi francesi. Come Sartre, il quale cambiò completamente la propria prospettiva dopo aver letto, durante un soggiorno a Berlino, Husserl e Heidegger in lingua originale. E poi c'è Nietzsche, filosofo assolutamente fondamentale, tanto per Foucault che per Deleuze. Personalità assai diverse tra loro come Lyotard, Lardreau, Deleuze o Lacan hanno in comune di aver scritto tutti su Kant. Si può quindi dire che i francesi sono andati a cercare qualcosa in Germania, attingendo al vasto corpus che va da Kant a Heidegger»¹⁴.

Il punto è ancora lo stesso e la domanda, ora, può essere riproposta anche in questo modo: quando parliamo di operazione tedesca, quali ne furono i risultati principali? Rispondere con Badiou è piuttosto semplice: nuova scoperta di Hegel, decostruzione, esistenzialismo ed ermeneutica. I nomi che compaiono in questo passaggio, poi, sono in parte conosciuti e in parte vanno ad aggiornare le coordinate già espresse. A Wahl e Hyppolite, quindi, si

¹¹ Cfr. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2023.

¹² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.

¹³ A. Badiou, *L'avventure de la philosophie française depuis les années 1960*, cit., p. 7.

¹⁴ *Ivi*, p. 9.

aggiunge Kojève¹⁵ come mediatore della filosofia hegeliana nel panorama francese, mentre a Hegel si affianca l'ingresso in scena di Husserl e Heidegger, a formare quelle "3 H" di cui ebbe modo di scrivere Vincent Descombes¹⁶.

Tracciate anche queste coordinate, che contribuiscono a rafforzare il panorama complessivo, la cui descrizione rappresenta il fine di queste righe, possiamo passare all'ultimo punto di vista che intendo prendere in considerazione, quello di Michel Foucault. In un'intervista concessa a Duccio Trombadori, il filosofo propone una lettura che ci interessa da vicino:

«Le avevo già parlato di Hegel, e della fenomenologia: era un po' il cuore degli studi universitari di quel periodo in Francia. Fare filosofia, allora, come perlopiù ancora oggi, voleva dire essenzialmente fare storia della filosofia. E questa procedeva delimitata dal campo della sistematicità hegeliana, da un lato, e della filosofia del soggetto, dall'altra, nella forma della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Sostanzialmente, Hegel teneva il campo»¹⁷.

Quando parla di "quel periodo", Foucault non sta facendo riferimento a un momento qualsiasi, ma, al contrario, sta sottolineando una porzione temporale che ci interessa direttamente e che deve essere ben messa a fuoco nella sua importanza. Egli entra all'École Normale Supérieure nel 1946, lo stesso anno in cui Lahbabi arriva in Francia e si iscrive alla Sorbona: i due, quindi, vissero pressoché lo stesso identico ambiente filosofico e culturale, se non condividendo le stesse aule, quantomeno respirando la stessa atmosfera che vi gravitava intorno. Le osservazioni foucaultiane appena lette, dunque, si caricano di una valenza estremamente rilevante, sia per il motivo appena citato, sia perché concorrono a tracciare un medesimo triangolo – quello i cui vertici furono Hegel, Husserl e Heidegger – che stiamo cercando di individuare come base dell'identità filosofica lahbabiana.

Il rapporto fecondo tra la Francia e la Germania e più precisamente tra le filosofie che furono espressione di quelle aree geografiche negli anni a cavallo della metà del secolo scorso, trova una conferma anche in alcune osservazioni di Manlio Iofrida. Lo studioso scrive: «[...] la grande filosofia francese di questo secolo – e questo vale non solo per gli autori di cui parlo, ma risale almeno agli anni '30 – è una forma di originale assimilazione

¹⁵ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 2014, trad. it. di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996. Si tengano presenti, per la figura di Kojève e in generale per l'ambiente culturale di cui si parla, i seguenti studi: R. Morani, *L'hegelismo francese negli anni Trenta del Novecento. Grandezza e limiti*, in P.A. Rossi, P. Vignola (a cura di), *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 53-62; A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987; R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974; Id. (a cura di), *Interpretazioni hegeliane (J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl)*, La Nuova Italia, Firenze 1980; A. Sartini, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2006; F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958; T. Valentini (a cura di), *Soggetto e persona nella filosofia francese del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 2011.

¹⁶ Cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979. L'analisi di Descombes è ripresa e riformulata sempre da Morani, che la inserisce in un più ampio contesto culturale, cfr. R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel*, cit.

¹⁷ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 27. Per un più completo punto di vista foucaultiano sul peso di Hegel per la filosofia francese dei decenni a cavallo della metà del XX secolo, con riferimento al proprio maestro Hyppolite, cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004.

della filosofia tedesca»¹⁸. E ancora, poco oltre: «[...] è ben noto che, negli anni '50, prende corpo nel pensiero francese una svolta che ha per oggetto proprio il modo in cui viene letta la filosofia di Husserl e, complementariamente, quella di Heidegger [...]»¹⁹. Ecco un'ulteriore conferma del triangolo di influenze a cui si accennava in precedenza: che se ne mettano in risalto uno, due o tutti e tre i vertici, a seconda dell'angolazione che si sceglie per affrontare la questione, quello che sembra non variare è la possibilità di scattare una fotografia chiara.

Forti del percorso compiuto fin qui, di conseguenza, si può provare a formulare una risposta alla domanda sull'identità che ci siamo posti in apertura come linea guida della riflessione. Si può affermare che una delle radici dell'identità filosofica lahbabiana consista nell'influenza e nella considerazione di quella penetrazione della filosofia tedesca nell'ambiente della Sorbona che i testi che si sono citati mettono in evidenza. Non si tratta dell'unica fonte presente nella tesi dottorale di Lahbabi, in cui un ruolo rilevante è giocato anche dal personalismo francese d'ispirazione cristiana²⁰, ma sicuramente si può considerare questa linea storiografica come uno dei nuclei principali, dei "cuori" della formazione del filosofo marocchino²¹.

¹⁸ M. Iofrida, *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva*, in Id., *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, cit., p. 61.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Jean Lacroix ed Emmanuel Mounier sono i due autori di riferimento per il primo Lahbabi.

²¹ Per uno sguardo più approfondito, si veda la tesi principale, con uno sguardo in particolare alla *Bibliographie* e all'*Index des noms cités*, che possono aiutare il lettore a rendersi conto dell'importanza delle linee d'influenza proposte. Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, cit., pp. 349-356 e 357-360.

Haiti/Saint-Domingue: la rivolta degli schiavi e i problemi di identità e relazione

Andrés Calderón Ramos

University of Perugia, Italy

Abstract

The Haitian Revolution was the first successful slave revolution that culminated in an independent nation, due to the intimate connections that this revolution had with the great Atlantic powers of the end of the 18th and the start of the 19th century, as well as their unique embodied experience, freedom and the capacity to determine the identity of the former slaves posed interesting questions about the discourse of the universal identity of man, in both the time of the Atlantic Revolutions which also saw the rise of colonialism.

Keywords

Haitian Revolution; Identity; Relation.

La Rivoluzione Haitiana è stata la prima rivoluzione di schiavi che si è conclusa proclamando una nazione indipendente. Questa rivolta, combattuta dal 1791 al 1804, fu un evento che si è svolto con varie implicazioni geopolitiche. In primo luogo essa ebbe un legame profondo con la Francia: infatti Haiti, nazione che prima della sua indipendenza era una colonia francese chiamata Saint-Domingue, fu la colonia più importante dell'impero francese per quanto riguarda sia il consumo di prodotti da parte della Francia, sia l'esportazione di tali prodotti in altre nazioni. La Francia sarà, da un lato, l'impero contro il quale Haiti dovrà lottare per ottenere la sua indipendenza; dall'altro, una realtà da cui gli schiavi e le altre popolazioni dell'isola, troveranno ispirazione, dal momento che tanti degli ideali e delle decisioni della Rivoluzione Francese, iniziata nel 1789, avranno un impatto e un'influenza negli avvenimenti della Rivoluzione Haitiana. Se i legami con la Francia e la sua rivoluzione sono quelli più forti e più facili da identificare, la Rivoluzione Haitiana fu però anche determinata da altri nessi: in primo luogo con il continente africano. La conseguenza di eradicare la popolazione locale dell'isola, attraverso fattori come l'intensità del lavoro e le malattie, e la conseguente trasformazione della colonia in un enorme sistema di piantagione, necessitava di avere una mano d'opera che potesse essere "facilmente" ottenibile, tenendo conto anche del grande tasso di mortalità che un tale lavoro implicava. Nel sistema coloniale si proverà a eradicare le culture e i legami familiari di queste popolazioni: le famiglie furono separate in diverse piantagioni, gli schiavi furono forzati ad imparare una nuova lingua, il francese, per comunicare tra di loro e, infine, si provò a proibire loro le loro pratiche religiose e culturali. Tuttavia, non solo alcune di queste pratiche

verranno mantenute, ma tali popolazioni, nel contatto tra di loro e con i coloni, creeranno sia nuovi linguaggi che nuove pratiche culturali¹.

In secondo luogo, Haiti/Saint-Domingue ebbe vari legami con il mondo caraibico che la circondò. In particolare, tali nessi si manifestavano in primo luogo con la tratta illegale che Haiti/Saint-Domingue manterrà con altre colonie² per evadere l'*Exclusif*; di particolare importanza sarà lo stretto legame con la colonia spagnola di Santo Domingo, con cui condivideva parte del territorio nell'isola³. È proprio questo legame che ci porta alle relazioni che Haiti/Saint-Domingue ebbe con le grandi potenze: la contemporaneità di due colonie su una stessa isola significò, infatti, un interesse ed interventi costanti da parte degli Spagnoli e dei loro coloni nell'isola. Come è noto, gli spagnoli saranno i primi ad appoggiare i leader degli schiavi dando loro delle armi per combattere contro i coloni francesi, e lo scopo del supporto spagnolo non era quello di porre fine alla schiavitù, ma di eliminare i francesi dalla colonia, così da riuscire ad ottenere il possesso dell'intera isola, senza dover sacrificare le proprie forze. Anche gli inglesi avranno un impatto importante su vari fronti: da un lato, saranno, i discorsi degli abolizionisti inglesi a ispirare la nascita, nel 1788, di una società abolizionista in Francia, i cui membri non solo metteranno in discussione il fatto che i principi e gli ideali della Rivoluzione Francese non erano congruenti con le pratiche eseguite nelle colonie, ma individuarono anche possibili conseguenze e soluzioni a questo problema. Dall'altro lato, nel 1793, gli inglesi invaderanno Saint-Domingue e altre colonie francesi, tentando di eliminare la presenza francese nei Caraibi e così prendere possesso della loro colonia più ricca. Anche gli Stati Uniti avranno un contatto costante con la colonia: soprattutto negli anni della Rivoluzione Haitiana, essi ottennero dei benefici da una tratta tecnicamente illegale, poiché l'alleanza che questa nazione aveva con la Francia non permetteva nessun tipo di scambio diretto con le sue colonie⁴.

Infine, è possibile nominare altre nazioni che in modo meno noto ebbero un impatto e furono influenzati dalle idee e dalle conseguenze della Rivoluzione Haitiana: i polacchi, forzati da Napoleone a combattere contro gli schiavi di Saint-Domingue nel suo tentativo del 1802 di tornare a un sistema di schiavitù nella colonia, cambieranno schieramento e lotteranno a fianco degli schiavi, sì da essere riconosciuti come *neri*, e quindi ammessi sul territorio dell'isola e nella costituzione del 1805 della nazione Haitiana⁵. Haiti indipendente supporterà, poi, altri tentativi di indipendenza nel territorio americano: il presidente

¹ Cfr. C. Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville 1990, pp. 27, 40-45.

² Cfr. J.D. Garrigus, *Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Domingue*, Palgrave Macmillan, New York-Hampshire 2006.

³ Sui nessi della Rivoluzione con le diverse parti del continente americano si veda: V.K. Valdés (ed.), *Racialized Visions: Haiti and the Hispanic Caribbean*, SUNY Press, Albany 2020; A. Eller, *We Dream Together. Dominican Independence, Haiti and the Fight for Caribbean Freedom*, Duke University Press, Durham & Londra 2016; A. Eller, *Freedom's Mirror. Cuba and Haiti in the Age of Revolution*, Cambridge University Press, New York 2014; C. Carlargé-R. Dalleo-L. Duno-Gottberg-C. Headley (eds.), *Haiti and the Americas*, University Press of Mississippi, Jackson 2013.

⁴ Per il legame della Rivoluzione con gli Stati Uniti, si veda: G.S. Brown, *Toussaint's Clause. Founding Fathers and the Haitian Revolution*, University Press of Mississippi, Jackson 2005.

⁵ Si vedano gli articoli 13 e 14 della costituzione del 1805: L. Dubois-J. Gaffield-M. Acacia (a cura di), *Constitutional Documents of Haiti 1790-1860*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, p. 64.

Haitiano Pétion accoglierà i rivoluzionari sudamericani Francisco de Miranda e Simón Bolívar, rispettivamente nel 1806 e 1815, offrendo armi e soldati per i loro movimenti di indipendenza e chiedendo di abolire la schiavitù nei loro territori nel momento in cui avrebbero ottenuto l'indipendenza⁶. Risulta già da quanto detto che la Rivoluzione Haitiana sia debitrice di molti rapporti con altre realtà, e anche l'inverso è vero, anche se questo non è sempre stato adeguatamente riconosciuto. Come accennato, non si può evitare di metterla a confronto con la Rivoluzione Francese, e di esplorare gli ideali che quest'ultima ha consolidato nei suoi famosi documenti come principi nazionali e come principi di umanità. Tuttavia esiste una tendenza ad approcciarsi a questi eventi senza tenere conto che il colonialismo è sempre una realtà presente ed esistente, e senza vedere le opposizioni e i contributi che queste voci hanno affermato attraverso le loro azioni. Questi eventi storico-politici non sono mai isolati, e si costituiscono solo nella relazione con altre realtà, in particolare la Rivoluzione Francese è stata profondamente determinante per la Rivoluzione Haitiana, ed è questa relazione che vorremo esplorare in questo articolo.

1. *La libertà naturale dell'uomo e la questione dell'umanità del "nero". Uno sguardo all'"universalità" dell'Illuminismo.*

La Rivoluzione Haitiana sarà un luogo dove vari valori sostenuti dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione Francese troveranno un ostacolo. È facile trovare nel diciottesimo secolo discorsi sull'universalità della dignità dell'uomo e, di conseguenza, del suo diritto naturale alla libertà. Dallo *Spirito delle Leggi* di Montesquieu e il *Candido* di Voltaire al famoso Vendicatore del Nuovo Mondo che troviamo nelle pagine delle *Storie delle due Indie* dell'Abbé Raynal, la difesa della libertà come diritto naturale ha portato a vari attacchi contro le pratiche della schiavitù. Tuttavia, vedremo in molti di questi autori una tensione tra i principi generali che essi sostengono e le riflessioni particolari che essi ebbero sulle singole popolazioni. Tale tensione non sarà risolta prima della Rivoluzione Francese. L'incarnazione di questi ideali e il perdurante pregiudizio razziale o l'intenzione di mantenere il sistema coloniale porterà o a contraddizioni o a tentativi di giustificazione che metteranno in conflitto le pratiche storico-sociali e i principi che vengono identificati con quest'epoca del pensiero.

Questo problema è importante per noi in quanto è riscontrabile, come detto precedentemente, nel contesto francese, dal momento che prima delle rivoluzioni la Francia aveva un sistema coloniale che con gli anni era stato sempre più "razzializzato"⁷. I primi

⁶ Cfr. S. Fischer, *Bolívar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic*, in C. Carlargé-R. Dalleo-L. Duno-Gottberg-C. Headley (eds.), *Haiti and the Americas*, cit., pp. 25-53; F. Dalencourt-P. Manami, *Bolívar y Haití: Alexandre Pétion frente a la humanidad*, in «Guaragua», 2013 (18/44), pp. 99-122.

⁷ Con razzializzazione si intende l'idea che mentre le razze, intese come categorie che esprimono le essenze delle popolazioni in base a caratteristiche biologiche, non esistono, gli effetti di questi discorsi invece abbiano autentica realtà; vale a dire, che mentre non si può parlare di una propensione naturale alla schiavitù da parte della "razza nera", è innegabile notare che le società caraibiche sono state sviluppate sotto questa logica razzializzata. La razzializzazione è il processo di trasformare queste idee negli altri e/o auto-identificarsi in questi termini razziali. Per un'interessante discussione al riguardo si veda: K. Murji-J. Solomons, *Conclusions:*

lavoratori delle piantagioni nei Caraibi, infatti, non furono africani, ma membri “bianchi” che lentamente furono sostituiti con schiavi acquistati dall’Africa. Ciò portò all’incremento dell’identificazione tra “schiavo”, “africano” e “nero”. In seguito alla Guerra dei Sette Anni, una tale realtà andò a rafforzarsi mediante vari editti⁸ destinati a stabilire una differenza tra le “persone libere di colore” (*gens libres de couleur*) e i coloni bianchi⁹.

Il dilemma della libertà e umanità universale e i vari tentativi per trovare delle eccezioni per mantenere il sistema coloniale o per gerarchizzare le “razze”, lo si ritrova anche nel contesto rivoluzionario, ad esempio nel testo rappresentativo dei *Diritti dell’uomo e del cittadino*. Tale documento è, infatti, una dichiarazione dei «diritti naturali, inalienabili e sacri dell’uomo». Se nel primo articolo si legge che «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull’utilità comune», altri articoli dichiarano che «i diritti naturali e prescrivibili dell’uomo sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all’oppressione e che la libertà è solo limitata dai diritti naturali degli altri membri della società»¹⁰. Questa presunta universalità si troverà, tuttavia, in contraddizione con le pratiche e le condizioni stabilite nelle colonie francesi. Nella prossima sezione vedremo come questi uomini venivano concepiti da parte dei loro difensori e da coloro che cercavano di categorizzarli come inferiori.

2. *L’identità delle colonie: proposte da coloro che vogliono mantenere il sistema*

Il primo gruppo da tenere in considerazione per quanto riguarda le identità e lo statuto dei vari membri delle colonie è quello di coloro che rappresentavano la volontà di mantenere il sistema coloniale. Questo gruppo non fu monolitico¹¹, ma ugualmente animato dalla volontà di mantenere due realtà nelle colonie: gli schiavi dovevano restare schiavi, e i *gens de couleur libres* dovevano essere categorizzati diversamente dai coloni bianchi, in modo da mantenere una gerarchia di colore apparentemente necessaria per conservare il sistema di piantagione nelle colonie. Facendo eco alle riflessioni sostenute anche da filosofi che

back to the future, in K. Murji e J. Solomons (ed.), *Theories of Race and Ethnicity: Contemporary Debates and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 263-281.

⁸ Alcuni esempi sono: un editto di 1764 dichiara che “neri” e “mulatti” non possono praticare diritto, medicina ed altri lavori; nel 1769 si istaura un editto che dichiara che i *gens libres de couleur* non possono servire nelle forze armate come ufficiali di rango, o l’editto di 1773 che proibisce ai *gens libres de couleur* di utilizzare i nomi dei loro padri bianchi, di usare i loro vestiti e di occupare qualsiasi funzione o professione pubblica, si veda: M. Daut, *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*, Liverpool University Press, Liverpool 2015, p. 10; S. Peabody, “There are no slaves in France”: the political culture of race and slavery in the Ancien Régime, Oxford University Press, New York 1996, pp. 6, 37-56, 73-87

⁹ «Il concetto di razza come determinazione di inferiorità non è un concetto che precede la schiavitù europea e perciò non la giustifica [...] non è stato perché erano razzisti che gli europei hanno ridotto in schiavitù gli africani [...] è perché hanno reso schiavi gli africani che gli europei sono diventati razzisti» (A. Michel, *Il bianco e il nero. Indagine storica sull’ordine razzista*, trad. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2021, p. 5).

¹⁰ Si vedano il secondo e il quarto articolo della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*.

¹¹ Questo gruppo non solo era composto da coloni bianchi, i cui interessi erano rappresentati dai membri del *Club Massiac*, ma anche da membri dei settori di commercio marittimo che erano grandi beneficiari del sistema dell’*Exclusif*, così come vari membri dell’Assemblea Nazionale rivoluzionaria, giacché molti di loro ricevevano benefici dalla tratta atlantica.

avevano attaccato il sistema di schiavitù, l'argomento centrale di questo primo gruppo era che non solo la razza produceva differenze per quanto riguarda le capacità razionali e morali proprie all'essere umano, ma anche che se queste differenze sarebbero venute meno, non sarebbe stata possibile né una giustificazione concettuale né un modo concreto per mantenere il sistema di piantagione presente nelle colonie francesi. Se gli schiavi avessero finito per internalizzare che non esisteva nessuna differenza tra loro e i loro padroni, dal punto di vista degli anti-abolizionisti, non ci sarebbe stato niente che avrebbe potuto fermarli di prendere le armi ed attaccare i padroni stessi e, di conseguenza, distruggere l'intero sistema di piantagione. Per queste ragioni gli anti-abolizionisti sostenevano che, a prescindere dai principi stabiliti dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, era necessario, da un lato, stabilire che gli schiavi dovevano contare come proprietà e non come uomini e, dall'altro, che i *gens libres de couleur*, nonostante avessero le caratteristiche necessarie per essere considerati cittadini attivi¹², non potevano usufruire degli stessi diritti dei coloni bianchi. In questo modo tale gruppo avanzava la tesi che le colonie dovevano seguire un regolamento diverso rispetto a quello della Francia. È esattamente questa differenziazione di umanità il problema con cui i rivoluzionari francesi dovranno fare i conti: se ogni uomo nasce e rimane libero, come si può giustificare il sistema di schiavitù nelle colonie? Se per essere un cittadino attivo una persona doveva possedere delle proprietà ed essere francese, come si potevano negare questi diritti ai *gens libres de couleur* e, invece, riconoscerli ai coloni bianchi senza una giustificazione razziale? La risposta degli anti-abolizionisti era chiara: gli schiavi non sono uomini in senso pieno e devono essere considerati come inferiori agli uomini; altrimenti il sistema coloniale non potrà essere mantenuto, né a livello morale né a livello effettivo; e la differenza razziale è una differenza necessaria per mantenere il sistema coloniale.

3. *L'identità delle colonie: gli abolizionisti e l'universalità dell'uomo*

Contro questo primo gruppo di interessi coloniali vedremo apparire figure che difenderanno i diritti e l'umanità dei diversi membri delle colonie. Molti di essi apparterranno al gruppo abolizionista stabilito nel 1788, la *Société des Amis des Noirs*. Membri come Condorcet e l'abbé Grégoire dichiararono fin dall'inizio che i principi rivoluzionari sposati dalla Francia non potevano ammettere la presenza delle schiavitù nelle loro colonie. Tuttavia, il problema principale consisteva nel fatto che la maggioranza degli individui appartenenti a questo gruppo sosteneva la necessità di considerare i *gens libres de couleur* cittadini attivi a pieno titolo, alla stregua dei coloni e delle persone libere bianche. Per la *Société* il colore, infatti, non poteva valere come una differenza tale da impedire il riconoscimento dell'umanità a pieno titolo; essa considerava il mancato riconoscimento dei

¹² Ai cittadini passivi erano riconosciuti diritti naturali e civili (protezione alla loro persona, alla proprietà e alla libertà), ma non diritti politici. Pertanto essi non potevano partecipare direttamente agli affari pubblici. Nonostante la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e dello stesso *Code Noir*, documento del 1685 che dichiarava come le colonie francesi dovevano essere governate, riconoscevano una uguaglianza dei *gens libres de couleur*, questa cittadinanza attiva non verrà applicata nei loro confronti fino al 1792.

diritti dei *gens libres de couleur* come un pericolo: si era infatti già sperimentato – per esempio nella stessa Rivoluzione Francese o nella Rivoluzione Americana – che i diritti naturali negati vengono spesso reclamati violentamente mediante il ricorso alle armi. Riconoscere questo gruppo come inferiore avrebbe significato tradire quindi la fraternità che essi volevano coltivare: solo con un pieno riconoscimento di umanità si sarebbe potuto stabilire una migliore tratta e crescita economica. Quello che bisognava fare nelle colonie era, dunque, dare una possibilità di sviluppo a questo gruppo di persone libere, non continuare a impedirne le azioni.

La difesa dei *gens libres de couleur* verrà accompagnata da un altro argomento da parte degli abolizionisti: essi sostenevano che solo attraverso il riconoscimento di questo gruppo come libero ed uguale a quello dei “bianchi” la schiavitù nelle colonie sarebbe potuta essere preservata. Spinti da Jacques Pierre Brissot, che considerava i *gens libres de couleur* come i “guardiani” contro le rivolte da schiavi, ed in linea con una visione secondo la quale solo l’unione di tutti i “padroni” sarebbe stata sufficiente per eliminare la rivolta degli schiavi, il 4 aprile 1792 si stabilì che ogni *gens de couleur libres* venisse riconosciuto come cittadino attivo francese¹³.

Da una parte gli abolizionisti sostenevano un’uguaglianza totale tra le capacità delle “persone libere di colore” e la popolazione bianca, opponendosi chiaramente a qualsiasi argomento che sostenesse che la razza poteva essere una categoria valida per limitare la libertà dell’uomo; dall’altra gli abolizionisti non riuscivano a concepire gli schiavi come esseri capaci di ottenere autonomamente la propria libertà. Essa era infatti un concetto complesso a cui bisognava essere educati, e senza una guida “illuminata” egli ritenevano che gli schiavi avrebbero finito per distruggere le colonie. Pertanto gli schiavi dovevano essere istruiti al fine di preservare le colonie stesse. Una liberazione senza un progetto determinato da loro poteva solo essere considerata come un rischio.

4. *La rivolta degli schiavi: risposte e domande dai senza voce*

Nonostante i membri dell’Assemblea Nazionale, assieme a tanti pensatori del tempo, pensassero che gli schiavi non avessero la capacità di ottenere la libertà con le proprie forze, e di determinare autonomamente che cosa significasse qualcosa come la libertà, con la rivolta nelle piantagioni del nord nell’agosto del 1791 si manifestò l’irruzione violenta degli schiavi come voci attive. Tale irruzione fu la conferma che essi non dovevano essere considerati solo come possibili ricettori di discorsi di libertà e di umanità, ma potevano essere attori nella composizione futura del sistema di piantagione. L’incapacità dei coloni di porre fine a questa rivolta non appena essa scoppiò, assieme alla propagazione di altre rivolte nel resto della colonia, fece sì che il tema degli schiavi, evaso costantemente dall’Assemblea Nazionale negli anni precedenti, divenne velocemente un tema da mettere in primo piano. La conclusione dell’Assemblea fu quella di concedere gli stessi diritti ai *gens*

¹³ Cfr. M.W. Ghachem, *The Old Régime and the Haitian Revolution*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 252.

libres de couleur sperando da un lato che essi potessero lavorare assieme ai coloni bianchi per cercare di eliminare le varie rivolte nella colonia e, dall'altro, augurandosi il loro comune interesse di proprietà e di sistema di piantagione potesse unirli in questa impresa. Con l'invasione degli inglesi nel 1793, e la loro alleanza con i coloni bianchi, i commissari francesi della colonia di Saint-Domingue¹⁴ furono forzati ad offrire libertà agli schiavi della regione del nord per combattere contro questa forza di invasione. Tuttavia, la libertà che essi offrirono fu una libertà concessa attraverso il servizio militare. Gli schiavi, infatti, avrebbero potuto essere liberi solo dopo aver sconfitto tutti i nemici della Repubblica Francese. Detto diversamente, oltre a lottare contro i poteri che cercavano di mantenere il sistema di schiavitù sull'isola (come gli inglesi e i coloni), gli schiavi avrebbero dovuto lottare anche contro gli schiavi che erano rimasti in rivolta contro gli stessi commissari e il governo francese¹⁵. Toussaint Louverture, il capo degli schiavi più noto all'epoca, inizialmente rifiuterà di combattere con l'esercito francese¹⁶, anche se diventerà una figura chiave per mantenere il controllo della colonia. Possiamo trovare in Toussaint una figura interessante per vedere come gli schiavi declinavano i vari discorsi "occidentali" in loro favore: egli fu prima un combattente nella rivolta del 1791, determinata dalla distruzione materiale delle piantagioni, successivamente sarà un generale supportato dagli spagnoli, sposando un discorso monarchico e anti-rivoluzionario nella sua lotta contro gli eserciti francesi e coloni. Infine si riconoscerà nel discorso rivoluzionario, utilizzandolo anche per consapevolizzare gli stessi francesi di stare agendo contro i loro stessi principi. In una sua lettera del 1797 si legge:

«Pensano forse che gli uomini che hanno potuto godere della benedizione della libertà se la vedranno strappare con calma? Hanno sostenuto le loro catene solo finché non hanno conosciuto una condizione di vita più felice di quella della schiavitù. [...] Ma no, la stessa mano che ha spezzato le nostre catene non ci renderà nuovamente schiavi. La Francia non revocherà i suoi principi, non ci toglierà il più grande dei suoi benefici. [...] Ma se per ristabilire la schiavitù a Saint-Domingue si facesse questo, allora vi dichiaro che sarebbe tentare l'impossibile»¹⁷.

I diversi discorsi di Toussaint non saranno però gli unici a prendere idee estranee e trasformarle in relazione al contesto locale¹⁸. Fin dalla reinterpretazione da parte degli

¹⁴ Nel sistema coloniale, durante la Rivoluzione Francese, le commissioni erano composte da tre commissari che rappresentavano il potere della metropoli: nel 1793 c'erano due membri della seconda commissione, Léger-Félicité Sonthonax e Étienne Polverel, entrambi girondini, scelti da uno dei capi della *Société des Amis des Noirs* e influente figura rivoluzionaria nella Assemblea Nazionale: Jean-Pierre Brissot.

¹⁵ Per una descrizione più dettagliata degli eventi che porteranno all'abolizione della schiavitù del 1793 si veda: J.D. Popkin, *You Are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge University Press, New York 2010.

¹⁶ BN, Manuscrits, Fond français 12102, Correspondance du général Laveaux, f. 73-75 in C.L.R. James, *Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage Books, New York 1989, pp. 124-125.

¹⁷ C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, cit., pp. 196-197.

¹⁸ Cfr. J.K. Thornton, "I am the Subject of the King of Congo": African Political Ideology and the Haitian Revolution", in A.G. Sepinwall (ed.), *Haitian History: New Perspectives*, Routledge, New York 2013, pp. 89-102.

schiavi del *Code Noir*, documento che a partire dal 1685 aveva legittimato la schiavitù nelle colonie, e che ora veniva invece letto come carta che li difendeva dagli abusi dei padroni coloniali e che rappresentava lo spirito di cura monarchico nei loro confronti, gli schiavi non smisero mai di cercare vie di libertà. Bisogna perciò considerare gli schiavi non come potenziali beneficiari del pensiero occidentale, ma come interlocutori attivi, come creatori di nuovi discorsi, come umani in senso pieno.

Le voci degli schiavi, e la varietà dei legami che essi ebbero con realtà esterne, portano alla luce le difficoltà nel dipingere la Rivoluzione Haitiana come un evento monolitico, il modo di resistere e le varie alleanze e destini finali di quelle resistenze erano diverse per i differenti combattenti rivoluzionari. La rivolta non fu lineare e le varie figure coinvolte nel corso del tempo cambiarono idee e discorsi, nonché lealtà a diverse fazioni durante i vari anni di combattimento. L'identità di questa colonia/nazione e della sua popolazione è, quindi, un'identità piena di contraddizioni e di intrecci. Il che ci conduce ad alcune riflessioni del filosofo italiano Luigi Cimmino. Nel suo testo *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Cimmino dichiara, infatti, che «L'essere umano [...] è essenzialmente un essere *normativo*»¹⁹ mostrando come questa necessità di concepire chiaramente una nostra identità, sia a livello individuale che a livello collettivo e sociale, è in tensione con i vari legami con cui si intrecciano le nostre vite. Nelle sue riflessioni sull'identità nazionale come seconda identità, Cimmino ricorda inoltre che «le comunità si formano per continui rimescolamenti»²⁰. Nel caso di Haiti/Saint-Domingue è possibile constatare questo aspetto non solo dal punto di vista demografico, ma anche dal punto di vista di idee e alleanze politiche. Importante da ricordare è che questi rimescolamenti non sono un fenomeno applicabile soltanto per la Rivoluzione Haitiana, ma che si tratta di fenomeni reciproci, di mutua relazionalità. Il mondo delle rivoluzioni atlantiche e le riflessioni sulla natura dell'uomo durante il diciottesimo secolo accadono in un mondo dove la schiavitù razzializzata imperava, una realtà che la Rivoluzione Haitiana ha radicalmente messo in questione. Il pensiero di Cimmino affronta inoltre il problema dell'identità diacronica, vale a dire quello della «fallacia del predecessore prossimo»²¹, cioè l'impressione di una continuità nella nostra identità che sia indipendente dai continui intrecci e cambiamenti, problema che è anche presente nelle realtà di Haiti/Saint-Domingue. Allo stesso tempo, la scelta di dare un nome diverso alla “nuova” nazione indipendente può essere considerata come un caso di predecessore «non-prossimo» che nasce dal riconoscimento degli intrecci complessi che compongono la Rivoluzione Haitiana. Con la decisione di chiamare la colonia di ex-schiavi, in maggior parte di provenienza africana, con il nome taino di «Haïti», viene fatto un tentativo di riconoscere una continuità di sofferenza tra due popolazioni che, per quanto non si siano praticamente incontrate, avrebbero potuto trovarsi

¹⁹ L. Cimmino, *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità*, Rubbettino, Catanzaro 2023, p. 10, corsivo in originale.

²⁰ *Ivi*, p. 21.

²¹ *Ivi*, p. 22-24.

nello stesso desiderio di libertà contro l'oppressione²². Questo riconoscimento di continuità con "l'altro" non incontrato, la loro ripresa e messa in discussione dei vari discorsi ideologici nei loro confronti così come la ri-strutturazione di concetti che erano stati usati contro di essi (si veda a questo proposito la riappropriazione del concetto "noir" nella costituzione del 1805)²³, portano alla luce una discussione sull'identità che non si legittima con un'unica origina, bensì nel riconoscimento dei vari intrecci che costituiscono i dolori e le speranze di questa "nuova" popolazione.

La Rivoluzione Haitiana è stata una realtà che non ha preso ferma prescindendo dal riconoscimento dalle varie relazioni da cui essa è dipesa e ha beneficiato. Haiti/Saint-Domingue è stato un luogo di incontri, di trasformazione e di domande che dobbiamo ancora affrontare nei nostri giorni. Per farlo bisognerà confrontare la reciprocità di queste relazioni, evitando di trattare questo evento come una cosa separata dal pensiero rivoluzionario e umanistico dell'epoca, ma come un evento in piena consonanza con la cultura del tempo. Le difficoltà e le contraddizioni che esso contiene non sono cosa da evitare, ma punti di partenza per una riflessione più complessa sul pensiero dell'umano.

²² D.P. Geggus, *The Naming of Haiti*, in *Haitian Revolutionary Studies*, Indiana University Press, Bloomington 2002, pp. 207-220.

²³ Cfr. A. Calderón Ramos-G. Brunetti, *Dialogo e Relazione: Dal Colonialismo al Progetto DREMM*, Pièdimosca, Perugia 2023, pp. 92-103; S. Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham-London 2004, pp. 260-282; J. Gaffield, *Complexities of Imagining Haiti: A Study of National Constitutions, 1801-1807*, in «Journal of Social History», 2007 (41/1), pp. 81-103.

Identità delle entità temporali: il contributo di Nicolai Hartmann

Elena Ruzzier

Catholic University of the Sacred Heart, Milan, Italy

Abstract

The trivial consideration that «anything real flows with time» is a great example of one of Nicolai Hartmann's most interesting insights, according to which any naive idea is the starting point of the deepest philosophical inquiries. Hartmann deals with the concept of time in two of his major works, namely *Möglichkeit und Wirklichkeit* and *Philosophie der Natur*; he argues in favor of a strong relationship between the category of time and the modal structure of reality, drawing important consequences about the construction of the identity of any real entity.

Keywords

Modality; Time; Reality; Identity.

1. Premessa

Nel saggio introduttivo alla traduzione italiana de *L'irrealtà del tempo* di J.E. McTaggart¹, Luigi Cimmino, commentando il ruolo fondamentale dell'autore nella riflessione contemporanea sul tempo, si interroga sul rapporto tra il lavoro di McTaggart e le filosofie continentali del tempo, cercando, nel testo del filosofo americano, elementi che rendano possibile un avvicinamento tra la tradizione analitica e la tradizione continentale nel dibattito intorno a quel concetto. Tra gli esponenti del pensiero continentale sul tempo, Cimmino menziona in particolare Husserl, prendendo in esame analogie e differenze tra la trattazione fenomenologica e la trattazione analitica². Traendo spunto dallo stimolo offerto dal saggio di Cimmino, il presente intervento si propone di prendere in esame una voce non perfettamente inquadrabile in nessuna delle due tradizioni. Come per molti altri ambiti, tra le fitte pagine della produzione enciclopedica di Nicolai Hartmann si possono infatti trovare considerazioni sorprendentemente stimolanti sul concetto di tempo e, in particolare, osservazioni sul rapporto tra il tempo e l'identità personale, che possono contribuire ad arricchire di nuove connessioni la mappa dei concetti di identità e relazione. Motore di questa analisi è la più urgente delle domande che il bisogno di filosofare impone

¹ L. Cimmino, *McTaggart e la filosofia del tempo*, in J.E. McTaggart, *L'irrealtà del tempo*, a cura di L. Cimmino, BUR, Milano 2006, pp. 5-113.

² Cfr. *ivi*, p. 96.

all'attenzione dell'essere umano: chi sono io? Che cosa garantisce la mia unità opponendosi all'inesorabile scorrere del tempo?

2. Il concetto di tempo in Hartmann

Il tempo è per Hartmann una categoria, cioè una determinazione fondamentale, del mondo reale³. Esso occupa una posizione particolare nella struttura categoriale del reale: si tratta infatti di una categoria che innerva tutti e quattro gli strati del mondo reale; nel linguaggio di Hartmann, ciò equivale a dire che tutte le entità⁴ reali annoverano il tempo tra le loro determinazioni fondamentali, a tutti i livelli della loro costruzione. L'essere reale è in effetti caratterizzato dalla temporalità; quest'ultima figura, assieme all'individualità, è annoverata tra quelle categorie che appartengono esclusivamente al reale, distinguendo quest'ultimo dall'essere ideale⁵. È necessario però chiarire quale concezione del tempo Hartmann abbracci, prima di verificare se e come il filosofo voglia preservare l'identità delle entità reali nello scorrere del tempo al quale sono inevitabilmente soggette. L'analisi categoriale del tempo è un'operazione che appartiene a una fase avanzata del metodo con il quale l'ontologia critica elabora il quadro cangiante e in continuo aggiornamento della dottrina delle categorie: si tratta infatti di un momento dell'elaborazione della *speziellere Kategorienlehre*, cioè della ricostruzione delle categorie determinanti un ambito specifico di realtà. All'analisi del tempo Hartmann dedica in particolare la terza sezione della prima parte di *Philosophie der Natur*, opera conclusiva del grande affresco dell'ontologia critica, pagine che di fatto rielaborano uno scritto dedicato esclusivamente al tema, intitolato *Zeitlichkeit und Substantialität*⁶. Chi voglia interrogare Hartmann in merito alla sua concezione del tempo trova in quest'ultimo testo la risposta più concisa e completa.

Procedendo, com'è sua norma, da quanto l'esperienza del senso comune offre in prima battuta alla riflessione, Hartmann individua tre livelli dell'analisi categoriale del tempo, contraddistinti da un grado di approfondimento crescente. Al primo livello, l'analisi prende in considerazione il fatto che le entità temporali sono frammentate in una molteplicità di

³ Un'esauriente sintesi del ruolo delle categorie nell'ontologia critica è offerta da Hartmann stesso in N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949; trad. it. a cura di G. Penati, *Nuove vie dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2017. In particolare, sulla categoria del tempo si veda: W. Dahlberg, *Sein und Zeit bei Nicolai Hartmann*, Verlag A.V.I.V.A., Frankfurt am Main 1983; C. Crummenerl, *Kategorialanalyse und Wissenschaft: ontologische Grundbestimmungen Nicolai Hartmanns in der Perspektive seiner Naturphilosophie und Schichtentheorie*, Olms, Hildesheim-Zurich-New York 2013, in particolare il cap. 3: *Kategoriale Grundbestimmungen der Zeit, die Dependenzgesetzmäßigkeiten im Aufbau der realen Welt und die "spekulativen Relativismen des Raumes und der Zeit"*, pp. 298-499; R. Poli, *Pure and Qualified Time*, in K. Peterson-R. Poli (eds.), *New Research in the Philosophy of Nicolai Hartmann*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 3-22; S. Pinna, *Hartmann on Spacetime and Geometry*, in *ivi*, pp. 23-44.

⁴ Esprimo con "entità" il significato del termine tedesco *Gebilde*, di cui Hartmann si serve per designare «i corpi, le cose [Dinge], gli oggetti materiali [Sachen]». Cfr. N. Hartmann, *Philosophie der Natur. Abriß der spezielleren Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1980², p. 449. Per la definizione di *Gebilde*, cfr. *ivi*, pp. 449-450.

⁵ Cfr. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1964³, p.58.

⁶ N. Hartmann, *Zeitlichkeit und Substantialität*, in Id., *Kleinere Schriften. Band I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1955, pp. 180-214.

stadi che si susseguono secondo una serie, la quale non si dà mai nella sua interezza ma scorre continuamente dal prima al dopo, spezzando l'unità di ciò che l'oggetto sarebbe se potesse essere estrapolato dal fluire del tempo. Da ciò essa desume una definizione del tempo come *momentum discretionis* di tutto il reale, cioè come principio di separazione che discrimina l'istante in cui un certo stadio della cosa è effettivo dall'istante in cui è effettivo lo stadio precedente e dall'istante in cui è effettivo lo stadio successivo. Il tempo risulta così diviso in tre parti o *modi* del tempo, cioè passato, presente e futuro; questa distinzione può essere intesa in senso assoluto, introducendo con essa una differenza nel modo di essere di ciò che è passato, presente o futuro, oppure in senso relativo. Hartmann rifiuta recisamente l'interpretazione assoluta della differenza tra i modi del tempo: per il filosofo, considerare il passato e il futuro come versioni "depotenziate" dell'essere è una tesi che non regge. Se ciò che è passato non fosse, osserva in primo luogo, verrebbe meno ogni relazione tra le cose presenti e le cose passate, incluse le relazioni causali, poiché, come già Parmenide insegnava, qualsiasi rapporto tra ciò che è e ciò che non è genera aporie; il passato non potrebbe allora in alcun modo condizionare il presente. Questa conclusione porterebbe a considerare tutto ciò che avviene come una successione di momenti completamente disgiunti tra loro, costringendo a rinunciare non solo a ogni concetto di causalità e a qualsiasi altra forma di determinazione, ma anche all'identità degli oggetti e delle persone nel tempo. Anche del futuro non si può negare la realtà, sebbene a un'analisi superficiale possa apparire ancora meno partecipe dell'essere rispetto al passato: infatti i fatti futuri sembrano esistere soltanto nella capacità aspettativa dell'uomo, che può facilmente ingannarsi. Tuttavia questo relegherebbe a fantasticherie tutte le speranze e le attese umane; verrebbe meno la differenza tra ciò che accadrà e ciò che non accadrà, differenza che dimostra nell'esperienza di avere un peso.

Il primo livello dell'analisi categoriale del tempo intreccia già un rapporto tra questa categoria e la nozione di identità. Respingendo l'ipotesi di un'interpretazione assoluta della differenza tra passato, presente e futuro, Hartmann si dimostra avverso a una teoria sequenzialista delle entità concrete, valutando l'identità di un'entità nel tempo come un concetto non sacrificabile. Egli dimostra così di ritenere gli stadi passati e futuri di un'entità tanto ontologicamente consistenti quanto lo stadio presente: il tempo è un *continuum*. L'analisi passa così a considerare la relativizzazione dei modi del tempo, che schiude il secondo livello dell'indagine: ai concetti di "passato", "presente" e "futuro" intesi in senso assoluto si sostituiscono così tre nuovi momenti categoriali, la simultaneità, la successione e la durata. Di questi tre momenti, i primi due esprimono altrettante relazioni che legano tutto quanto è determinato dalla categoria del tempo: la simultaneità esprime la coesistenza nella stessa frazione di tempo, la successione descrive il passaggio irreversibile dal "prima" al "dopo" del susseguirsi degli stadi. Se però tutto l'essere reale è in continuo divenire in una successione inarrestabile di istanti, definire che cosa significhi "durare" per un'entità reale diventa problematico: che cosa "dura", in una realtà descritta come un flusso continuo di stadi? Come definire la "durata", a questo livello dell'analisi del concetto di tempo? È evidentemente necessario accantonare qualsiasi riferimento a una "sostanza" che "duri" opponendosi quasi controcorrente all'inarrestabilità del divenire: ciò che "dura",

propriamente, è per Hartmann soltanto il divenire stesso. Ogni ente reale non è altro che un segmento di divenire i cui estremi sono l'istante in cui viene al mondo e l'istante in cui cessa di esistere.

Questa nuova concezione della temporalità che emerge attraverso i tre momenti della simultaneità, della successione e della durata apre un ulteriore stadio dell'analisi del tempo, il quale supera e approfondisce i concetti elaborati nel precedente livello d'indagine. Come nel passaggio dal primo al secondo stadio l'aspetto della divisione cedeva il passo all'aspetto della continuità del tempo, così a questo punto quest'ultimo si rivela subordinato alla caratteristica del tempo come flusso entro il quale si susseguono il nascere, il mutare e il trascorrere degli enti. I tre momenti categoriali individuati da questo più profondo livello di analisi sono l'uniformità del flusso temporale, il parallelismo dell'accadere reale e il procedere dell'istante attuale. I primi due momenti costituiscono un aspetto molto problematico dell'analisi del tempo condotta da Hartmann, perché sono in aperta contraddizione con la teoria della relatività, la cui portata Hartmann ebbe senz'altro la colpa di sottovalutare; interessante per lo studio dei concetti di identità e relazione è però il terzo momento, che permette di riprendere il problema della durata. Esso pone infatti in questione la definizione dell'"adesso": se il tempo è considerato nel suo fluire uniforme, l'istante definito dall'espressione "adesso" fluttua in avanti parallelamente allo scorrere temporale, o, dal punto di vista interno al divenire, viene incontro al susseguirsi degli eventi, i cui singoli stadi, man mano che nel loro avvicinarsi incontrano l'"adesso", passano dal futuro al presente per poi trascolorare immediatamente nel passato. Si dice che un ente temporale nasce quando entra per la prima volta nell'"adesso"; si dice che esso ha fine quando l'"adesso" supera l'intero corso di tutti i suoi stadi. In questa prospettiva, la permanenza si ha finché gli stadi che compongono un ente temporale scorrono parallelamente al procedere dell'istante presente, trattenendosi in esso⁷. Non solo dunque la permanenza non è affatto inconciliabile con il divenire, ma si dà anzi soltanto nel divenire stesso: ha durata ciò che asseconda il fluttuare dell'"adesso" nel corso del tempo, cioè ciò che diviene in modo isoritmico rispetto allo scorrere in avanti del momento presente. Ciò conferisce carattere di processo a qualsiasi ente reale, dagli oggetti inanimati agli esseri umani; per l'ontologia, afferma infatti Hartmann, la differenza tra cosa e processo è molto relativa⁸. La sostanzialità degli enti reali è quindi sostituita dalla loro temporalità: è quest'ultima il tratto fondamentale che accomuna le entità del mondo reale e contribuisce a distinguere l'essere reale dall'essere ideale.

3. *Tempo e modi dell'essere reale*

Alla luce delle precedenti considerazioni potrebbe sembrare che Hartmann, anziché contribuire a un chiarimento del problema dell'identità delle entità reali nel tempo, allontani la possibilità di garantire tale identità: l'analisi categoriale del tempo conduce infatti alla

⁷ *Ivi*, p. 199.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 200.

riduzione dei concetti di permanenza e sostanzialità al concetto di divenire. L'entità reale è stata definita come una porzione di divenire delimitata da un inizio e da una fine: ma quali elementi permettono di individuare questi due termini? Se l'entità non è mai "tutta insieme" in un medesimo istante ma si sviluppa in una pluralità di istanti in irreversibile successione, che cosa permette di riconoscerla come "quella" entità? Come può chi la osserva non perdersi nel contare gli istanti che la costituiscono, come può riconoscere i suoi limiti temporali e quindi circoscriverla per poterla definire? Il problema è tanto più urgente e incalzante se si considera che l'identità apparentemente minacciata da tale concezione del tempo è l'identità di qualsiasi entità soggetta allo scorrere del tempo, inclusa la persona. Restare senza strumenti per poter definire l'identità di un'entità reale significa restare senza strumenti per poter definire l'identità e l'integrità della persona attraverso lo scorrere del tempo.

Per chiarire un problema sollevato dall'analisi categoriale del tempo è necessario risalire al presupposto fondamentale di quest'ultima, senza il quale la categoria della temporalità non potrebbe essere compresa: tale presupposto è costituito, secondo Hartmann, dall'analisi modale del reale. La comprensione della temporalità del reale è subordinata ai concetti di effettività e possibilità reale, che solo l'analisi modale può chiarire⁹. Dal momento che appare problematico riconoscere l'identità di un'entità reale nel corso della sua durata, è opportuno verificare in primo luogo come sia giustificato lo scorrere del tempo sul piano modale, in secondo luogo che cosa significhi "durare" dal punto di vista modale e come possa essere descritta un'entità reale alla luce dell'analisi modale. Il punto di partenza è una rapida ricognizione della struttura modale dell'essere reale, data dalle relazioni che i modi dell'essere – effettività, possibilità, necessità e le loro controparti negative – intessono a livello dell'essere reale.

Due aspetti contraddistinguono la struttura modale dell'essere reale: il significato del modo della possibilità reale e la relazione biunivoca di implicazione che lega da una parte tutti i modi positivi, dall'altra tutti i modi negativi dell'essere reale. In primo luogo, la possibilità reale, ben lungi dall'assecondare il senso di indeterminata apertura che il senso comune normalmente conferisce al concetto di possibilità, consiste nel completamento della serie delle condizioni che rendono possibile l'effettività di uno stato di cose: l'intera serie delle condizioni di uno stato di cose A deve diventare effettiva affinché A sia possibile. In secondo luogo, necessità, possibilità ed effettività sono legate da una relazione di reciproca implicazione: ciò significa non solo che, come già si verifica sul piano formale, la necessità reale implica la possibilità reale e l'effettività reale implica la possibilità reale, ma anche che la possibilità reale implica la necessità reale; di conseguenza, essendo la relazione d'implicazione transitiva, l'effettività reale implica la necessità reale. Tutto ciò che è realmente effettivo, cioè tutto ciò che esiste in un dato istante, è realmente necessario; tutto ciò che è stato effettivo è ugualmente realmente necessario. Viceversa, tutto ciò che non è ancora è realmente impossibile, dal momento che la serie delle sue condizioni di possibilità

⁹ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, de Gruyter, Berlin 1966³, p. 123; trad. it. a cura di S. Pinna, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018, p. 184.

non è ancora stata completata. L'immagine del reale raffigurata dall'analisi modale è dunque un mosaico senza spazi vuoti: se tra le condizioni di possibilità di uno stato di cose una sola non diventa effettiva, lo stato di cose non viene a essere; ma non appena la catena di condizioni si completa, lo stato di cose viene necessariamente a essere. A loro volta, le condizioni di possibilità sono eventi la cui effettività è vincolata da ulteriori serie di condizioni.

Si prenda ora in considerazione un'entità temporale. Il *terminus a quo* della sua esistenza è l'istante in cui tutte le sue condizioni di possibilità sono divenute effettive: in quell'istante essa è diventata non solo possibile, ma necessaria, di conseguenza ha ineluttabilmente cominciato a esistere. Da quel momento in avanti, la sua esistenza è irreversibile: l'entità stessa entra a far parte dell'intreccio di condizioni di possibilità il cui progressivo verificarsi è il motore del divenire: la sua effettività contribuisce a determinare l'assetto del reale. Si spiega con ciò l'osservazione, ricavata dall'analisi modale del tempo, per la quale la durata è un concetto relativo e secondario: il reale è un tale intreccio di condizioni e di effetti che non è possibile isolare il singolo processo per stabilirne la durata senza perdere di vista l'immenso complesso di determinazioni di cui esso stesso è elemento costitutivo¹⁰.

4. *Identità e relazione*

Alla luce di quanto finora esposto, nella prospettiva di Hartmann occorre modificare radicalmente le nostre aspettative per quanto concerne il concetto di identità delle entità temporali. Una singola entità temporale non è una sostanza, né un unico processo, ma una rete di relazioni tra processi, cioè tra serie di condizioni di possibilità il cui realizzarsi innesca il diventare effettivo di stati di cose che a loro volta entrano a far parte di nuove serie di condizioni di possibilità. Estrapolare l'entità temporale dal complesso dei processi e delle connessioni tra questi è un'astrazione compiuta dal senso comune e dai saperi per poter operare con i singoli oggetti; tuttavia comprendere il singolo oggetto in una definizione chiusa non è affatto scontato, proprio perché, come afferma Hartmann, l'entità non si dà mai "tutta insieme" nel medesimo tempo¹¹: l'entità è il suo sviluppo temporale, cioè la successione dei suoi stadi, ciascuno dei quali è effettivo non appena si completa la sua catena di condizioni di possibilità, a sua volta composta anche da stadi di altre entità. Ciò che rende un'entità sé stessa è proprio l'insieme dei suoi stadi in successione: qualsiasi "fotografia" dell'entità temporale in un dato istante non permette, da sola, di identificare l'entità nella complessità del suo sviluppo; è una mera astrazione che può avere un suo scopo, ma che da un punto di vista ontologico è quanto di più lontano da una definizione esauriente dell'entità. Per attenersi alla terminologia del filosofo, si potrebbe affermare che l'identità dell'entità nel tempo è sì unitaria, ma possiede un tipo di unità peculiare, definita da Hartmann "sistema"

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 223-224; trad. it. cit., pp. 323-324.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 208; trad. it. cit., p. 301.

(*System*) e successivamente “compagine” (*Gefüge*)¹². Il sistema, o compagine, è un complesso di relazioni tra elementi: non una mera somma di parti, o, nel caso specifico delle entità temporali, di stadi, ma un’interazione (*Wechselwirkung*) di relazioni¹³. Eliminare o cambiare un elemento del sistema significa modificare le relazioni che lo compongono, senza però che sia alterata l’unità del sistema stesso: il divenire effettivo di nuove condizioni può modificare le relazioni che tengono insieme l’entità senza che per questo essa perda la sua identità. Questa interpretazione delle entità temporali è corroborata dalla definizione stessa che Hartmann formula del concetto di “entità” (*Gebilde*): un’entità è ciò che si mantiene relativamente stabile nel fluire dei processi¹⁴. Una qualche forma di stabilità, a fronte del continuo effetto domino delle relazioni di determinazione tra stati di cose possibili ed effettivi in cui consiste il divenire, è resa possibile soltanto da una struttura che consista essa stessa in quell’ininterrotta interazione.

Chi sono io, dunque? Per Hartmann, definirmi non è così semplice. Certo non vi è alcun “nucleo” di me stessa che permane nel tempo: in quanto entità reale, non è in me alcun aspetto che non sia determinato dalla temporalità. Mai, in nessun istante della mia vita, sarò interamente me stessa: io sono una successione di stadi il cui progressivo completamento è determinato da e determina innumerevoli altre successioni, pertanto ciò che sarò stata sarà integralmente definibile soltanto a posteriori. Una cosa è certa: la mia esistenza non si conclude con il mio *terminus ad quem* temporale, perché il fatto che io, a un dato tempo, sia venuta a essere è ormai irreversibile, intreccia il mio filo alla trama del divenire e ne modificherà per sempre il disegno. La consapevolezza che *non omnis moriar*, però, sarebbe un ben magro guadagno se dovessi sacrificare a essa la possibilità di identificarmi, se ciò che io sono si perdesse nella corrente inarrestabile del divenire reale e non fosse definibile se non dopo la mia fine – la fine di chi, dopotutto, se “io” non posso mai definirmi finché duro? La proposta che si può leggere tra le pagine hartmanniane è concepire l’identità non come un concetto la cui unità è garantita da un principio immutabile, ma come un’interazione di connessioni in continuo intrecciarsi, sciogliersi e riallacciarsi: in questo modo, il mutamento non mina l’identità, ma al contrario la costituisce, in virtù della struttura di sistema di quest’ultima. La relazione stessa è quindi il fondamento dell’identità.

¹² La traduzione del termine *Gefüge* come “compagine” è proposta da Simona Bertolini in S. Bertolini, *La relazione uomo-natura nell’ontologia di Nicolai Hartmann: per un possibile dialogo con l’etica ambientale*, ETS, Pisa 2018.

¹³ I termini “sistema” e “compagine” sono originariamente usati da Hartmann per definire il particolare tipo di unità strutturale degli organismi viventi: una definizione di “sistema” è offerta in N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, in Id., *Kleinere Schriften. Band III: Vom Neukantianismus zur Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1956, pp. 78-186, cfr. in particolare p. 98. La nozione di “sistema” è successivamente sostituita da “compagine”, in ragione dell’eccessivo carico speculativo da cui il termine “sistema” risulta viziato: cfr. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, cit., p. 214. Il concetto di “compagine” è analizzato nel dettaglio in N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., pp. 449ss.

¹⁴ Cfr. N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., pp. 449-450.

“La mente appassionata”. Sensazioni, credenze, emozioni

Ambrogio Santambrogio

University of Perugia, Italy

Abstract

Drawing from several writings by Luigi Cimmino, this essay presents and discusses a cognitive approach to emotions. The latter are an intentional phenomenon and consist of feelings plus beliefs. Sociology can make an important contribution to the study of emotions, revealing their social character: the beliefs that form them are, in fact, mostly a collective product, from which we draw daily. With recourse to the phenomenological sociology of Alfred Schütz, and his concept of common sense, it is then possible to speak of a common emotional world, which shapes our emotions.

Keywords

Emotions; Intentionality; Common emotional world.

Introduzione

Il bellissimo titolo di questo saggio non è mio, ma di Luigi Cimmino. Luigi l'ha usato qualche anno fa per una sua nota critica al libro sulle emozioni di Nussbaum¹. Gli argomenti in questione sono coinvolgenti. La nostra cultura occidentale e razionale ha fatto le sue fortune sezionando e dividendo, frantumando soggetti, natura e società in parti sempre più piccole e controllabili, al fine di una conoscenza che potesse rendere possibile l'intervento umano, soprattutto di tipo tecnico-scientifico. Una delle fratture più significative, e che più la caratterizzano, è quella che mette da una parte la ragione, e tutto ciò che può essere definito razionale; dall'altra, le emozioni, e tutto ciò che può essere definito irrazionale. *Mente e corpo; razionalità ed emozioni; uomo e natura; e così via: la lotta per il dominio e il controllo vede da un lato le forze della razionalità, dall'altro quelle dell'irrazionalità. Ecco così che le passioni sono inevitabilmente cieche; le nostre emozioni sono qualcosa da controllare e gestire; l'uomo razionale non si deve sottomettere e impassibile ergersi a signore del mondo.*

Le cose stanno cambiando: una parte significativa delle idee che attraversano questo inizio di secolo sta mettendo in discussione una visione così semplicistica, in nome della interdisciplinarietà e di un approccio maggiormente olistico. Anche la ragione, in virtù delle sue stesse capacità cognitive, si sta sempre più facendo consapevole del fatto che ogni divisione porta sempre con sé qualcosa di arbitrario e quindi di non definitivo. Ciò che veramente interessa è l'insieme, la fitta rete di relazioni e di connessioni che costituisce il mondo in cui abitiamo e la nostra stessa essenza più profonda. Ritengo sia una questione

¹ L. Cimmino, *La mente appassionata*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 5 (2005), pp. 523-538.

decisiva, che attraversa tutte le discipline, dalla medicina alla biologia; dalla chimica alla fisica; per non parlare delle scienze sociali e umane. E si tratta di una questione eminentemente filosofica, perché riguarda alla radice il nostro modo di rapportarci con la realtà. In questo testo, dopo aver richiamato le riflessioni di Cimmino sul tema delle emozioni, provo a portare un contributo sociologico nella direzione sopra indicata, utilizzando la sociologia fenomenologica di Schütz.

1. Sensazioni ed emozioni

Cosa distingue una sensazione da una emozione? Che differenza c'è, tanto per fare un esempio, tra il dolore che provo se sbatto il ginocchio su uno spigolo (sensazione) e il dolore che provo per la perdita di una persona cara (emozione)²? Una risposta plausibile mette in gioco le relazioni tra ciò che provo e ciò che penso: una "emozione" può essere vista come una "sensazione" più una "credenza". Se provo dolore per la perdita di una persona cara è perché credo che quella persona sia per me importante: la mia credenza nei suoi confronti la seleziona tra le migliaia di altre persone che mi sono indifferenti, o che per me fanno meno differenza. La stessa cosa vale, per fare un altro esempio, con l'amore: la sensazione di amare qualcuno si accompagna alla credenza dell'unicità della persona amata. Cimmino svolge bene l'idea nel brano che segue:

«Poniamo che X – ormai maturo, anzi alle soglie della vecchiaia – cammini malinconicamente lungo la strada accanto al mare che ha tante volte percorso da quando è bambino, e immaginiamo che un colpo di vento gli sfiori il volto 'in un certo modo'. Ma in che senso 'in un certo modo'? Le sensazioni del vento sul volto possono essere tante, assai simili e assai differenti; tanto simili e differenti che neppure lo strano e quasi schizoide gioco di volerle descrivere nei particolari riuscirebbe a orientarsi. 'In un certo modo' perché quella sensazione ha per così dire un 'volume' o 'intensità' o 'pregnanza' che le altre nel loro insieme non hanno, se non l'effetto di produrre un piacere generico e vago. Si tratta evidentemente di una "sensazione" che in questo caso si accompagna a un indeterminato scuotimento o sussulto "emotivo", da qui la sua specificità. Il fatto è che X non riesce a ricordare quando e perché ha provato quella emozione, propriamente non riesce neppure a identificare l'emozione. Non è negativa, l'eco di una paura o vergogna, ma la sua positività è comunque incerta: richiama forse un bacio dato o negato tanti anni fa? Ancora più lontani giochi sulla spiaggia con amici, o una partitella persa di pallone? Come detto, la sensazione non è in tal caso 'mera alterazione corporea', ma è al centro di un "intero spazio che le dà significato", circondata da altro. Solo che X non ricorda cosa aveva attorno»³.

Quando siamo davanti ad un'emozione, c'è in gioco molto di più che una 'mera alterazione corporea', perché siamo di fronte al modo con cui ognuno di noi costruisce il suo specifico e 'intero spazio' nel mondo. Vediamo più da vicino quali caratteristiche distinguono una emozione da una sensazione. Seguendo Cimmino, possiamo identificare almeno quattro aspetti. 1. Le emozioni hanno bisogno di tempo: una sensazione può durare un attimo, ma è impossibile 'amare per un attimo'. 2. Nei confronti delle emozioni ci si può sbagliare: ha

² Riprendo l'esempio da M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2001.

³ L. Cimmino, *La sensazione delle emozioni*, in «Società Mutamento Politica», 24 (2021), p. 45, corsivi miei.

sensò dire ‘credevo di amarla’, ma non ha senso dire ‘credo di avere un dolore alla spalla’. 3. Nelle emozioni, le sensazioni non sono separabili dallo stato emotivo generale e non sono separabili dalle credenze cui sono legate, che possono essere vere o false. Posso scoprire che la persona che amo e che stimo è un essere abietto, e questa scoperta può modificare il mio stato emozionale nei suoi confronti, perché è cambiata la mia credenza. 4. Il fatto che le emozioni siano sensazioni accompagnate da credenze spiega il perché siano ‘stati’ o ‘condizioni’ e non azioni. Uno stato emotivo può però giustificare la nostra decisione a compiere determinate azioni e non altre. In genere, cerchiamo di evitare azioni che si legano a stati emotivi negativi.

Tutto ciò porta all’idea di fondo, secondo la quale le emozioni sono “stati intenzionali”. Per sostenere questo punto, Cimmino richiama la teoria dell’intenzionalità sviluppata, in una direzione anti-riduzionistica, da Searle⁴. Intenzionalità, in questa prospettiva – che secondo Cimmino è già presente in Aristotele –, è un genere caratterizzato da due specie: “credenze” e “intenzioni”.⁵ Ciò che distingue le une dalle altre è la diversa direzione di adattamento tra mente e mondo. Per le credenze – che possono essere vere o false – la direzione va dalla mente al mondo. Se credo che fuori stia piovendo, basta guardare fuori dalla finestra e verificare: la mia mente si adatta al mondo. Tutt’altra cosa per le intenzioni: ora è il mondo che si adatta alla mente. Se esco a prendere il giornale, la mia intenzione muove un’azione – più precisamente, una serie di azioni – tale da far sì che ciò avvenga. Le intenzioni non sono perciò vere o false: sono piuttosto realizzabili o meno.

Trovo qui un forte parallelismo con la sociologia di Weber. Anche per Weber, l’intenzione muove l’azione nella direzione della sua realizzabilità, ed è perciò sempre rivolta a un fine. Ma, allo stesso tempo, l’azione coincide con il “senso” intenzionato: è quindi un’intenzione mossa da una credenza. Come conciliare allora le due diverse direzioni di adattamento all’interno dell’azione? Si può ritenere che ci sia un nesso tra la verità – o falsità – delle credenze e la realizzabilità delle intenzioni? È sempre accertabile che credenze vere si colleghino a intenzioni realizzabili? La questione è complessa, e porta al cuore della tematica weberiana sul rapporto tra scienza e mondo, connessa al tema del disincanto. Come è noto, per Weber la scienza è in grado di sindacare tale rapporto solo da un punto di vista tecnico-strumentale: per fare un banale esempio, è più facile scongiurare il pericolo di un fulmine con un parafulmine piuttosto che con un sacrificio a Giove. La verità della credenza scientifica garantisce la realizzabilità del fine. Se l’intenzione è mossa da una credenza basata sulla scienza, l’efficacia strumentale dell’azione aumenta considerevolmente: si può così pensare ad un nesso relativamente verificabile tra verità della credenza e realizzabilità dell’intenzione.

Non ci si deve però eccessivamente entusiasmare per questo risultato. Il fatto è che la scienza ci può dare credenze efficaci intorno al ‘come’ realizzare le nostre intenzioni, ma rimane muta sul ‘perché’. Se vogliamo andare su Marte, per fare un altro semplice esempio, la scienza può dirci come potenzialmente realizzare tale intenzione, ma nulla può dire se

⁴ Cfr. J. R. Searle, *Dell’intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983.

⁵ Da ora in avanti, per intenzionalità si intende il genere; per intenzioni, la specie.

abbia senso o meno andarci. Le gran parte delle credenze che muovono le azioni, quelle che stanno alla base della nostra intenzionalità, hanno una natura tutt'altro che scientifica. Ecco perché, anche per Weber, raramente l'intenzionalità – nelle sue due specie, per rimanere a Searle, e ad Aristotele – è razionale: «l'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi in una oscura semi-coscienza o nell'incoscienza del suo 'senso intenzionato' [...] istintivamente o in "conformità all'abitudine"». ⁶ Ne consegue che «l'agire effettivamente, e cioè pienamente "consapevole" e "chiaro", è in realtà sempre soltanto un caso limite». ⁷ Sosterrò più avanti che chiarezza e consapevolezza, le caratteristiche che contraddistinguono l'agire in senso proprio, non dipendono dalla natura delle credenze – dal fatto che siano scientifiche o meno –, ma piuttosto dal modo con cui ci rapportiamo ad esse. E, soprattutto, mi soffermerò sulla "conformità all'abitudine". In ogni caso, se tutto ciò è plausibile, ecco apparire l'importanza delle emozioni come possibile spiegazione delle azioni umane, nella loro componente fatta di credenze non razionali, per lo meno non in senso tecnico-scientifico.

In questa prospettiva, diventa perciò particolarmente importante riflettere sul rapporto tra credenze e intenzioni all'interno della dimensione emotiva. Su questi problemi, Cimmino suggerisce alcune prospettive percorribili. Una volta chiarito che sono inserite in contesti intenzionali (possono essere vere o false; hanno un'estensione temporale), si tratta di capire a quale delle due specie del genere intenzionalità fanno riferimento. Per Cimmino, secondo me correttamente e come sopra anticipato, «le emozioni, i sentimenti sono "stati" non "azioni". Mario non può dire a Giorgio 'odiarmi!' o 'invidiarmi!' e neppure si può amare per forza di volontà; le emozioni non tollerano verbi agentivi, verbi cioè all'imperativo che comandano il perseguimento-del o l'astensione-da l'agire in un certo modo». ⁸ Le emozioni, questo il punto, sono perciò sensazioni più credenze, ma non intenzioni. Ma che tipo di credenze? Le emozioni fanno riferimento a un tipo di credenze particolari?

Anche qui, due importanti indicazioni stanno nel testo di Cimmino sopra citato. In primo luogo, le sensazioni non generano credenze: non ha senso dire 'credevo di avere un dolore, ma mi sono sbagliato'. Perciò, lo si è già detto, le emozioni non sono solo sensazioni. In secondo luogo, le credenze che si legano alle emozioni devono avere almeno una minima dose di coerenza. La credenza deve essere ragionevolmente in sintonia e coerente con la sensazione, per non produrre situazioni di scissione emotiva. Riporto l'esempio di Cimmino: è davvero difficile amare una persona che si ritiene essere un delinquente, stupida, noiosa, esteticamente inguardabile. Se lo si fa comunque, viene da pensare che qualcosa non va. In questo senso, nella prospettiva cioè della coerenza, le credenze legate alle sensazioni in modo da costituire emozioni sono razionali, così che, di conseguenza, anche le emozioni possono essere considerate razionali, dal momento che anch'esse finiscono con il contenere una dimensione di coerenza interna. Un minimo di coerenza è richiesta non solo tra sensazione e credenza, ma anche tra credenze. Torna qui centrale per Cimmino la questione del tempo. Mentre la sensazione non ha sviluppo temporale, l'emozione senza tempo non ha senso.

⁶ M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981 (1922), p. 19, corsivi miei.

⁷ *Ibidem*, corsivi miei.

⁸ L. Cimmino, *Emozioni, pregiudizi e pre-giudizi*, in Anselmo Aportone (a cura di), *Presupposti e pregiudizi. Elementi di critica della conoscenza e critica dei preconcezioni*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 172.

Dentro l'articolazione temporale dell'emozione si articola l'insieme delle sensazioni e delle credenze che la costituiscono. Ogni singola emozione si sviluppa temporalmente in un "sistema" di sensazioni e di credenze, sistema che ragionevolmente deve mantenere una propria minima coerenza interna, tra sensazioni e credenze, ma anche tra le diverse credenze. Questo sistema richiama l'"intero spazio che dà significato" all'emozione, per riprendere la bella espressione usata sopra da Cimmino. Si pensi, per rimanere all'esempio, ad una storia d'amore: il sentimento è l'insieme relativamente coerente di sensazioni e credenze che lo nutrono nel tempo⁹.

2. Il mondo emotivo comune

L'intenzione non crea le credenze di cui si nutre. Certo, quando intendo agire, attraverso il meccanismo dell'adattamento di mondo a mente, produco qualcosa di nuovo e di inaspettato: se l'intenzione di comprare un giornale ha successo, la mia azione modifica il mondo. Ma la mia intenzione non si è prodotta in un vuoto: sempre per Weber, alle spalle c'è una scelta tra alternative, guidata dal desiderio. Posso ora andare a comperare il giornale, oppure rimanere a casa e accontentarmi dell'informazione che mi fornirà un telegiornale. Le nostre azioni, nella loro forma consapevole, sono normative perché finalistiche: la loro normatività proviene da una anticipazione che fonda un giudizio. Se esco, è perché credo che sia per me più desiderabile il giornale. E ogni credenza, lo abbiamo visto, appartiene ad un sistema di credenze che in qualche modo si anticipa all'intenzione. Tale anticipazione assume una sua solidità, indipendente dall'intenzione, nella forma, per riprendere la citazione weberiana sopra riportata, della 'conformità all'abitudine'. Personalmente, preferisco il giornale nella forma cartacea; mio figlio in quella digitale; altri non lo leggono per niente. Ognuno di noi – io, mio figlio e anche chi non legge il giornale – non sceglie ogni volta cosa fare, ma si affida al suo sistema di credenze, che lo indirizza, si potrebbe dire, senza pensare, senza che ogni volta si affronti la questione. Si tratta del tema che Cimmino sviluppa rubricandolo come questione del "pre-giudizio".

«Nel lavoro, compreso quello dello studio, nei rapporti sociali, quale che ne sia il genere, gli esseri umani si presentano più o meno parzialmente 'nudi'. Voglio dire: se intendo studiare fisica o filosofia, se voglio frequentare un certo tipo di persone, se penso di iscrivermi a una certa associazione, l'intenzione in questione si forma senza che, per definizione, abbia ancora esperienze solide del tipo di studio, del genere di persone, dell'associazione, in questione. L'intenzione intende appunto colmare un'ignoranza, una carenza culturale, di conoscenza caratteriale o di esercizio di interessi. La volontà di acquisire competenze e credenze che giudico importanti è tale proprio perché non domino sufficientemente il sistema di quelle competenze e credenze. E, d'altro canto, la nudità, il vuoto cognitivo, non possono essere totali, altrimenti l'intenzione sarebbe schizoide, scissa da qualsiasi

⁹ Sul tema della coerenza interna alle credenze, e su quello della loro specifica natura, ritengo sia possibile portare un contributo sociologico. Accanto ai due tipi ideali di razionalità strumentale e rispetto al valore tematizzati da Weber, può forse essere aggiunto un ulteriore tipo ideale di razionalità che riguarda la dimensione della coerenza. Nell'articolare un sistema di fini raggiungibile dall'attore sociale, è innegabile che tale sistema appaia razionale non solo perché orientato da valori e più o meno raggiungibile strumentalmente, ma anche perché più o meno coerente al suo interno. Si tratta di una questione che, a mio parere, si collega bene al concetto di progetto d'azione sviluppato da Schütz, e che non posso qui adeguatamente sviluppare.

giustificazione. Senza un giudizio, per quanto povero di contenuto e indeterminato, coerente con l'intenzione, diventa un mistero la nascita del desiderio di approfondire sistemi di giudizio di cui ho scarsa, o addirittura pressoché inesistente, conoscenza»¹⁰.

La stessa questione è affrontata dalla sociologia fenomenologica, in particolare da Schütz. Per Schütz, il senso intenzionato dal soggetto agente diventa comprensibile – dal sociologo che lo studia, ma, più banalmente e in modo però fondamentale, da *alter* – perché il senso alla base della sua anticipazione è conosciuto, almeno parzialmente, dall'interlocutore. Il giornalista, nel momento in cui mi vede davanti alla sua edicola, non mi chiede cosa faccia lì davanti a lui: ormai, senza che glielo chieda, mi dà il mio quotidiano. Questo avviene perché io e lui apparteniamo ad un mondo comune, che si basa su un sistema di credenze “ragionevolmente coerente” che Schütz chiama “senso comune”. Il senso comune ci solleva dalla necessità di riflettere ad ogni momento per decidere cosa fare, per muovere la nostra intenzione. Per usare il linguaggio di Cimmino, non ci consegna ‘nudi’ davanti al mondo: è un bacino di giudizi pre-costituito. Si tratta di acquisire le anticipazioni che ci legittimano come appartenenti ad “un” mondo.

La ‘conformità all’abitudine’ è la base stessa del pre-giudizio: essa rende opaco a noi stessi il sistema di credenze che anticipiamo alle nostre intenzioni, così che il “senso” intenzionato non ci appare in modo ‘pienamente consapevole e chiaro’. Come scrive Schütz, «nel vivere irreflessivamente, nell’atteggiamento naturale, io vivo entro gli atti stessi che danno il significato e non vedo che il significato obiettivo dell’oggettività da essi costituita»¹¹.

Tutto ciò è inevitabile? Secondo Schütz no: è possibile diventare consapevoli riflessivamente del senso intenzionato, riportando alla luce ciò che abitualmente rimane nascosto. Ma ciò accade raramente: solo quando con uno sforzo anche doloroso mi distacco dall’oggettività del senso comune e mi rivolgo direttamente a me stesso, al fluire intenzionale della mia coscienza, mi accordo dei processi intenzionali che la caratterizzano. Anche qui centrale è la nozione di tempo: nel fluire continuo della quotidianità, non mi accorgo del trascorrere, sia del tempo che dei significati, perché vivo al loro interno, in un flusso unidirezionale irreversibile. Ma, sempre seguendo Schütz,

«perché si possa cogliere il flusso della durata, si presuppone un rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare nei confronti del flusso della durata che è ciò che chiamiamo ‘riflessione’. Solo perché questo ‘adesso-e-così’ è stato preceduto da un ‘prima’, l’adesso è un così e quel prima che costituisce l’adesso mi è dato in questo adesso nella modalità del ricordo. Il prendere coscienza del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi di istante in istante un appena stato ricordato»¹².

Il senso intenzionato all’interno della durata irreflessa emerge così attraverso un atto riflessivo. A mio parere, la riflessività non è una categoria diversa dall’intenzionalità: è un’intenzionalità che, per così dire, agisce su sé stessa, utilizzando un diverso atteggiamento nei confronti del tempo. Per Schütz, il senso è l’uscita riflessiva dalla continuità temporale.

¹⁰ L. Cimmino, *Emozioni, pregiudizi e pre-giudizi*, cit., p. 174.

¹¹ A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1932, p. 52.

¹² *Ivi*, p. 66.

Per coglierlo, occorre metaforicamente sospendere lo scorrere del tempo, fermarsi a riflettere: perché sono qui? qual è il senso della mia azione? Il senso intenzionato, in sintesi, per Schütz «non è altro che un prodotto dell'intenzionalità che diventa visibile allo sguardo riflessivo».¹³ Come sopra accennavo, la chiarezza e la consapevolezza del senso intenzionato non dipendono dal tipo di credenza: posso attivare qualsiasi credenza – scientifica o meno – in modo irriflesso. Allo stesso tempo, posso riflettere, e di conseguenza acquisire consapevolezza, su qualsiasi tipo di credenza, anche non scientifica. Chiarezza e consapevolezza – se si vuole collegare la riflessione di Schütz a quella di Weber – dipendono dal grado di riflessività che sono in grado – o ho voglia – di attivare, togliendo dall'opacità del senso comune le credenze attivate.

Tutto ciò può valere anche per le emozioni? Dietro ad ogni credenza emotiva agisce sempre un pre-giudizio? Vorrei qui proporre l'ipotesi secondo la quale i pre-giudizi emotivi – le credenze cioè che stanno alla base delle emozioni e che contribuiscono a costituirle – sono riconducibili a un sistema di anticipazioni che, in sintonia con il concetto di mondo comune, propongo di chiamare “mondo emotivo comune”. Vediamo brevemente le sue caratteristiche, facendo sempre riferimento all'approccio fenomenologico.

Al concetto di intenzionalità, possiamo affiancare quello di “intenzionalità emotiva”. Anche quest'ultima è intenzionalità, per almeno due motivi: essendo collegata a credenze, può essere falsificata; richiede uno sviluppo temporale. Esiste però anche una differenza fondamentale: l'intenzionalità che si realizza nel senso intenzionato dell'agire produce un adattamento mondo-a-mente, si concretizza cioè in una intenzione; al contrario, l'intenzionalità emotiva costituisce uno stato, non un'azione, non è cioè un'intenzione. Ciò che più interessa qui è che anche su di essa può essere esercitata l'attività della riflessione: è possibile far emergere, attraverso un'attività riflessiva, le credenze alla base dell'emozione. E come per il senso comune, questo esercizio “può” costituire la premessa di un cambiamento, di un superamento del pre-giudizio. Per rimanere all'esempio di Nussbaum, il mio dolore dà per scontato che la persona deceduta sia di valore e per me di enorme importanza: riflettendo posso accorgermi che tutto ciò non è fino in fondo vero. Se cambia ora la mia credenza, cambia anche la mia emozione: il pre-giudizio è stato sottoposto ad analisi riflessiva. In questo senso, il pre-giudizio è inevitabile – ogni azione, lo abbiamo visto, non può fare a meno di una anticipazione di senso –, ma non è imm modificabile: non si può fare a meno del pre-giudizio, ma si può fare a meno di un certo pre-giudizio. Si può, detto altrimenti, evitare che il pre-giudizio diventi pregiudizio¹⁴.

Così come Schütz parla di mondo comune e di senso comune, possiamo parlare di “mondo emotivo comune”. Entrambi si presentano come mondi anonimi e tipici. Le due

¹³ *Ivi*, p. 71.

¹⁴ Sul punto, rimando alla fondamentale discussione tra Habermas e Gadamer sulla natura dell'ermeneutica e del pre-giudizio. Cfr. K.-O. Apel, H.-G. Gadamer, J. Habermas, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1967. Secondo Habermas, la riabilitazione del pre-giudizio – intesa, si potrebbe dire, come narrazione anticipata in una tradizione – fatta da Gadamer finisce con il riabilitare il pregiudizio, senza trattino, mettendo a rischio la possibilità di una efficace critica sociale. Sul tema, mi permetto di rimandare a Santambrogio, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in «Rassegna italiana di sociologia», LIX, 3 (2018), pp. 427-455.

caratteristiche sono strettamente interconnesse. La credenza anticipata nel mondo emotivo comune – così come quella di senso comune – non appartiene a nessuno, non assume cioè alcuna specifica caratteristica individuale, ma proprio per questo motivo è a tutti disponibile. Davanti ad un semaforo rosso, tutti – o quasi tutti – si fermano, anche se poi ognuno lo fa un po' a modo suo. In questa forma di neutralizzazione soggettiva, un'esperienza anonima è tipica. La stessa cosa vale per le emozioni. Anche un'emozione tipica è anonima. Possiamo dire che più è tipica e più è anonima: quanto più il singolo soggetto riproduce l'anticipazione cognitiva in forma tipica, tanto più è irriconoscibile nella sua individualità, tanto più il soggetto vive quell'emozione come fanno tutti. Per fare un esempio, l'emozione tipica della gioia dello studente che si è appena laureato non è detto che coincida con la gioia che prova il singolo studente reale dopo la sua proclamazione. Ciò che funge da modello di interpretazione (perché lo studente è felice?) è il fondo di conoscenza tipico che mi consente di riconoscere quell'emozione, e quindi di comprenderla. Si tratta di un processo interpretativo che ha una natura contestuale: riconduco un'emozione concreta al suo modello anonimo. Anche lo studente che rimane indifferente, o mostra addirittura scontento, può essere compreso attraverso l'emozione tipica e anonima della gioia che si prova quando ci si laurea: come scarto, deviazione dal modello tipico e anonimo.

Quando riproduciamo credenze presenti nel nostro mondo emotivo comune, possiamo dire che le emozioni ci accadono, abbiamo la sensazione di non gestirle, a volte neppure siamo in grado di riconoscerle e di esserne consapevoli. Siamo l'emozione che proviamo, senza sapere che stiamo mettendo in forma un copione emotiva che è “anche” socialmente definito. Fino a quando le nostre emozioni rimangono espressione della nostra intenzionalità, mera espressione di “tipizzazioni emotive”¹⁵ che compongono il nostro mondo emotivo, non abbiamo neppure la possibilità di una loro gestione consapevole. La mia ipotesi, in linea con il modello schütziano di senso comune, è che tutti quanti noi viviamo la gran parte delle nostre emozioni a livello intenzionale.

Riprendo brevemente, per concludere, la posizione di Hochschild, pioniera della contemporanea sociologia delle emozioni. Hochschild pone questa fondamentale domanda: «Perché l'esperienza emotiva di un adulto normale nella vita di ogni giorno è così prevedibile? Perché, in generale, ci si sente allegri ad un *party*, tristi ad un funerale e allegri ad un matrimonio?». ¹⁶ Troviamo la risposta qualche pagina dopo: «una risposta possibile è che ci “sforziamo” di sentirci così, conformandoci a regole “implicite”». ¹⁷ Il punto fondamentale da spiegare è la tensione che esiste tra il fatto che “ci sforziamo” e al tempo stesso ci conformiamo a “regole implicite”¹⁸. In estrema sintesi, quando ci sforziamo è

¹⁵ Il concetto di tipizzazione emotiva riprende quello schütziano di tipizzazione.

¹⁶ A. Hochschild, *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna, 2006², p. 93.

¹⁷ *Ivi*, p. 117, corsivi miei.

¹⁸ La distinzione presuppone lo scarto tra una emozione autentica e una socialmente indotta, che ci fa fatica sostenere. Dal mio punto di vista, non esiste un'emozione autentica, se per autenticità si intende qualcosa di meramente soggettivo, che l'individuo spontaneamente prova. Ogni emozione – quindi ogni autenticità – è sempre socialmente connotata: naturalmente, si tratta di capire i vari gradi in cui il sociale si impone all'individuale, dando così forma a diversi gradi di autenticità/inautenticità. In fondo, sentirsi autenticamente

perché qualcosa non ci torna, e la nostra adesione alle regole implicite – sottoposte a riflessione, emotivamente oppure cognitivamente, oppure ancora in entrambe le direzioni – tende a vacillare. Le regole implicite – i pre-giudizi – servono per evitare i nostri sforzi, per consentirci l'adeguamento al mondo emotivo comune cui apparteniamo irriflessivamente. Laddove la fatica della quotidianità aumenta, e non sappiamo con esattezza cosa pensare e cosa provare – i due processi sono strettamente correlati –, tutta la nostra esistenza diventa complessa, impegnativa e problematica, ma forse anche più interessante.

Conclusioni

Tutto ciò delinea, a mio avviso, un quadro generale ricco e affascinante. Faccio qualche ultima osservazione. Per un sociologo quale io sono, si giustifica così uno studio sociologico delle emozioni: le credenze, infatti, sono per lo più collettive, sono prodotti sociali. Attraverso di esse, la società in qualche modo modella le nostre emozioni. Si tratta di aprire un campo di ricerca che si è fatto interessante, nella sociologia internazionale, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso e che oggi è in subbuglio, perché produce studi sempre nuovi, capaci di aprire orizzonti sino a ieri impensabili. Si pensi, tanto per fare un esempio, a come sono cambiate negli ultimi decenni le credenze degli italiani sull'amore, a quanto sia cambiato il mondo emotivo comune di riferimento: basterebbe solo andare a vedere come il tema è stato affrontato nelle canzoni di Sanremo, da Nilla Pizzi a Madame. E, soprattutto, per riprendere il tema iniziale, il rapporto tra razionale e irrazionale, tra credenze ed emozioni, tra pensare e agire si inserisce in un quadro meno riduttivo, più complesso e, sperabilmente, scientificamente più produttivo.

sé stessi è essa stessa un'emozione, socialmente connotata. Ed esistono modelli sociali che danno più o meno importanza a questa emozione.

Dalle implicazioni teologiche de El Burlador de Sevilla, la nascita del mito proteiforme di Don Juan nella Spagna barocca in un complesso mimetismo di esiti europei

Giovanna Scalia

University of Perugia, Italy

Abstract

In this paper, starting from the seventeenth-century archetype *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* by Tirso de Molina, the aim is to propose a synthesis of the large number of elaborations in the outcomes and incidences in European letters up to the present day, also focusing on the various ideological contexts over the centuries. The myth of the great seducer, over the centuries and in the various epochs, has experienced a descendant parabola, from the archetype of Tirso, with profound theological implications, to Molière's Don Juan, in his haughty way a philosopher who despises morality and divinity to Mozart's Don Juan, who takes pleasure in systematically violating the bourgeois mentality, to the 19th-century dramatization of the character constantly torn between the pursuit of pleasure and the menace of death, to culminate in the 20th century in a sad and miserable senility, subject to loneliness, abandonment and derision.

Keywords

Don Juan; Stone Guest; Divine Punishment; Salvific Love; Decay and Loneliness.

Tra i grandi miti delle lettere europee – Ulisse fra gli antichi, Faust, Amleto, Tristano, Orlando, don Quijote – svetta certamente, in quanto a importanza e diffusione, il profilo multiforme di Don Juan, che emerge nella scenografia barocca della tragicommedia *El Burlador de Sevilla* di Tirso de Molina.

Mito proteiforme, che ben presto si rende indipendente dal suo autore, acquisisce vita autonoma, passa di opera in opera, nell'attitudine di nascere e rinascere, trasformandosi continuamente in un complesso camaleontismo di esiti¹.

¹ Si deve ad Armand Edward Singer, docente statunitense di Romanistica, l'indicazione di oltre tremila titoli sul personaggio di Don Juan, in un immenso lavoro che dal 1955 ha occupato decenni: *The Don Juan Theme. An Annotated Bibliography of Versions, Analogues, Uses and Adaptations*, West Virginia University Press, Morgantown 1993. Alcuni anni dopo, sotto la guida di Pierre Brunel, docente di letterature comparate e autore di numerose opere sui miti letterari, un'équipe di cento specialisti ha compilato in oltre mille pagine un *Dictionnaire de Don Juan*, Laffont editeur, Paris 1999. Da questa enorme mole di lavoro emerge che il mito del *Don Juan* affonda le sue radici nel Medioevo europeo, con riscontri in Catalogna, Andalusia, Vecchia e Nuova Castiglia, in Bretagna, in Portogallo, in Italia, in Germania, in Svezia, in numerose ballate, componimenti in versi e in prosa, che fanno riferimento alla stessa leggenda, con alcune varianti nel contenuto. Il profilo del seduttore corrisponde al duplice aspetto della personalità del gentiluomo, nello stesso tempo "seduttore" e "ateista", con una concezione quantitativa ed estetizzante della seduzione. Il critico Gregorio Marañón, nel suo *Don Juan, Ensayos sobre el origen de su leyenda*, Espasa Calpe, Madrid 1960, nell'ampio

Nel presente lavoro si intende proporre una sintesi della grande mole di elaborazioni e di motivi di approfondimento della tematica, in un percorso che si muove dalla disamina dell'archetipo spagnolo agli esiti e le incidenze nelle lettere europee, fino ai nostri giorni. Vivido ed esteso è stato l'interesse per questo personaggio nei secoli, in molteplici contesti, in un sincretismo che ha dato vita a numerose produzioni letterarie, teatrali, musicali e cinematografiche.

1. *Origini del mito. Contenuti teologici ed esiti ideologici della Controversia de Auxiliis*

Vi è un legame molto profondo che unisce la figura del *Burlador* al periodo storico che lo ha ingenerato, contrassegnato dall'evento della Controriforma, carico di problematiche spirituali e implicazioni teologiche, peculiari della Spagna del tempo e delle inquietudini dell'uomo epocale, che si stava aprendo ai nuovi orizzonti della "modernità", dalle quali tra nutrimento la vena drammatica di Tirso de Molina².

Originariamente *El Burlador de Sevilla*, per mano del suo autore, rappresenta l'incarnazione di principi teologici ai limiti dell'eterodossia, connessi alla condanna dell'uso erroneo della libertà umana.

Alla fine del '500 la Spagna è coinvolta in una delle più eclatanti controversie teologiche dell'epoca moderna, la *Controversia De Auxiliis*, che si diffonde con una *vis* polemica di straordinaria risonanza e in tal misura da operare un autentico coinvolgimento popolare, anche al di fuori delle sedi ufficiali e degli stessi monasteri³.

Ripercorrendo in sintesi l'iter della vicenda nei suoi momenti più significativi, la polemica esplose nel 1588, all'apparire del libro del gesuita Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, frutto di un lavoro trentennale. L'opera viene denunciata al tribunale dell'Inquisizione dal domenicano Domingo Báñez, che vi riscontra la pericolosità di alcuni principi teologici. Luis de Molina, a sua volta, denuncia l'opera di Báñez.

Il riferimento al clima e al momento storico nel quale si svolge la *Controversia* è fondamentale per comprenderne la grande risonanza. Nel periodo successivo al Concilio di Trento (che tra il 1545 e il 1563 si svolse in tre sessioni separate e vide il succedersi di cinque pontefici), la Chiesa Cattolica, con la Controriforma – in reazione al dilagare del luteranesimo e tesa a sancire misure dottrinali in risposta alla scissione protestante e a

repertorio di antecedenti, a partire dalla mitologia e dalla letteratura, evidenzia nell'ambito della Roma precristiana l'*Ars amandi* di Ovidio come modello compiuto di *amor donjuanesco*.

² Fray Gabriel Téllez, in arte Tirso de Molina, figlio presumibilmente illegittimo del Duque de Osuna, visse tra il 1584 e il 1648. Entrò a far parte dell'*Orden de la Merced* e con i *mercedarios* si trasferì alcuni anni in America. Rientrato in Spagna a Toledo, si fece conoscere come autore di commedie amene e a sfondo burlesco. Nella sua attività di drammaturgo l'impronta di Lope de Vega è ben ravvisabile. La sua prima opera di drammaturgo non sfuggì al controllo della rigida cultura controriformistica, pertanto venne denunciato e dovette rinunciare a scrivere per dieci anni. Svolse in questo lasso di tempo vari incarichi come *Cronista* dell'Ordine. Nel 1630 dà alle stampe la sua opera principale *El Burlador de Sevilla y el Convidado de piedra*, ove si va profilando in prosa il "tipo" del Don Juan e nel 1636 *El Condenado por desconfiado*, altra importante opera, rispondente anch'essa alla posizione tirsiana sulla "controversia" teologica del tempo.

³ Rimandiamo agli studi al riguardo di A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII*, Subirana, Barcellona 1932 (e ed. successive) e M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid 1977.

restaurare una più intensa e disciplinata vita religiosa – cerca di ricondurre l'uomo, le sue aspirazioni e i diversi ambiti della sua esperienza ad una visione trascendentale dell'esistenza⁴.

Nel corso delle sessioni del Concilio di Trento è la teologia scolastica a trionfare, e domenicani e gesuiti si presentano entrambi come sostenitori instancabili di questo paradigma. Alle loro attente competenze ci si rivolge nel tentativo di formulare delle risposte agli interrogativi originatisi successivamente alla scissione protestante. Il nucleo centrale della teologia protestante è rappresentato dalla salvezza grazie alla sola fede e dalla sottomissione della volontà umana a quella divina. La relazione dell'uomo con Dio, allorché si è frantumata l'armonia medievale, viene riproposta in termini di squilibrio: o l'uomo (de)caduto per la sua condizione di peccatore può salvarsi solamente attraverso la grazia divina (questa è la tesi luterana), ovvero, mantenendo saldo il principio secondo il quale non vi è salvezza, se non attraverso la grazia divina, la discussione verte sull'onnipotenza divina, la natura della stessa grazia e sulla libertà umana.

Questioni che divengono emblematiche del sentire dell'epoca. Nelle sessioni tridentine, tuttavia, non si perviene a una risposta definitiva riguardante i molteplici aspetti relativi ai dogmi riaffermati. La *Controversia* nascerà allora proprio sulla mancanza di postulati risolutivi.

Dal punto di vista teologico la comune formazione tomista, paradossalmente, è la motivazione determinante che spinge domenicani e gesuiti su fronti opposti. I domenicani restano rigidamente irremovibili nella fedeltà ai principi espressi da San Tommaso, mentre i gesuiti si dimostrano più sensibili alle esigenze della nuova epoca, cercando di conformare tali principi alla nuova realtà della riforma.

Nella struttura ideologica medievale, riguardo al concetto di libero arbitrio, la relazione tra la libertà umana e l'ausilio divino rientrava nel grande e misterioso disegno di Dio e non poteva entrare in contraddizione. Riguardo alla natura della grazia e della sua influenza sulla volontà umana ai fini della salvezza, la dottrina di Báñez si fonda sul principio aristotelico di "Premozione e predeterminazione fisica". Ovvero l'intelligenza divina preordina dall'eternità la creazione e quanto investe le azioni umane, compresa la volontà, determinata allora a compiere l'azione salvifica. La libertà umana è quindi soggetta e inserita nella sfera dell'azione divina. La grazia è dono sopra-naturale, concessa da Dio all'uomo ai fini della salvezza e illuminante le facoltà intellettive e volitive dell'essere umano.

Per Báñez e i suoi seguaci è fondamentale distinguere tra due diversi tipi di grazia, la grazia "sufficiente", che prepara l'uomo all'azione e la grazia "efficace", che è tale da sottomettere infallibilmente la volontà umana a un determinato atto. La grazia "sufficiente" viene concessa a tutti gli uomini, mentre la grazia "efficace" soltanto ai predestinati. È quindi la grazia concessa da Dio che determina la "predestinazione al cielo", in base al "Decreto predeterminante", con il quale Dio decide di concedere la grazia ai soli eletti. La volontà

⁴ J.H. Elliott, *La Spagna imperiale (1469-1716)*, trad. it. di A. Ca' Rossa, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 60-80.

divina svolge il suo ruolo preminente anche per quanto riguarda la condanna, in quanto viene decisa da Dio e non determinata dal comportamento dell'uomo⁵.

Il gesuita Francisco Zumel, confratello di Frey Gabriel Téllez (in arte Tirso de Molina), pur collocandosi all'interno della dottrina di Báñez, ne formula una propria che risulta un tomismo più temperato e si discosta dal domenicano per una soluzione originale, affermando il principio di "gradi intrinseci di efficacia della grazia". Zumel, riguardo alla salvezza prende anche le distanze dal concetto di "Predeterminazione" e propone, attraverso il sistema della *Ciencia de visión*, una dottrina che lascia all'uomo maggiori possibilità nelle sue capacità volitive. Afferma che non esiste la "reprobazione negativa", come aveva sostenuto Báñez, ma esiste invece la "predestinazione al cielo", che si manifesta attraverso la perseveranza e la cooperazione con gli ausili divini. Dio, nel suo progetto di salvezza dell'umanità, grazie alla *Ciencia de visión*, con la quale comprende tutte le possibilità e i mezzi della libertà dell'uomo, concede la grazia necessaria alla salvezza secondo il grado di efficacia opportuno, con una forma di ausilio che si rende operante nel momento in cui l'uomo si abbandona completamente ad esso⁶.

Nella *Concordia liberi arbitrii* il gesuita Luis de Molina affronta tali questioni con una impostazione fortemente antropocentrica, preoccupandosi di salvaguardare la libertà umana, messa a rischio dalle teorie luterane e valorizzando l'importanza della volontà dell'uomo, pur non negando la subordinazione del creato a Dio. L'azione della grazia diviene quindi un influsso che agisce direttamente sulla volontà umana, portandola a compiere determinate azioni, ma siamo comunque in presenza di un concorso simultaneo. Dall'eternità, nella sua Onniscienza, Dio scruta nel libero arbitrio di ogni uomo e conosce ma non determina quale sarà la sua scelta di fronte a una pluralità di possibilità. Concederà allora la grazia in conformità alla scelta dell'uomo e alla realizzazione dell'atto.

Questo il concetto di "Scienza media" sviluppato da Molina per poter conciliare la vera libertà umana con la prescienza divina, che conosce in precedenza tutto ciò che accadrà. L'uomo, quindi, pur nell'abbandono all'influenza e all'aiuto divino, è libero nella sua decisione di salvarsi o dannarsi.

2. *Concrezione letteraria del mito ne El burlador de Sevilla y convidado de piedra di Tirso de Molina*

Fray Gabriel Téllez, in arte Tirso de Molino, nelle sue opere mette in luce i pericoli latenti negli atteggiamenti estremi del bannesianesimo e del molinismo, sostenendo sempre il duplice impegno di teologo e di autore teatrale.

Fin dagli anni della gioventù si nutre delle vicissitudini connesse alla Controriforma. Studioso di teologia, partecipa agli avvenimenti del suo tempo con profonda contezza, nelle sue opere teatrali riuscirà a rendere fruibile al pubblico le complesse posizioni teologiche

⁵ Si rimanda in particolare a M. Trubiano, *Libertad, gracia y destino en el teatro de Tirso de Molina*, Alcalé, Madrid 1988.

⁶A. Bonet, *La filosofía de la libertad*, cit., pp. 80-88.

dibattute con tanta veemenza dai due Ordini: la problematica della libertà umana, della grazia e la questione del libero arbitrio⁷.

Ne *El Burlador de Sevilla y Convidado de piedra*, apparso nel 1630⁸, la vicenda emblematica di Don Juan evidenzia la grande abilità di Tirso de Molina di superare il limite dogmatico e le finalità teologiche e dottrinali dei problemi, per pervenire nel profondo al dramma esistenziale dell'uomo moderno, centro di interesse della nuova concezione antropologica.

Nel *Don Juan* emerge la concezione tirsiana del libero arbitrio. Fin dal suo ingresso in scena, Don Juan si presenta come un personaggio connotato da caratteristiche eccezionali e causa scatenante dell'azione teatrale, divenendo la figura intorno alla quale si intrecciano le vicissitudini degli altri personaggi: egli è superbo, arrogante, mendace, infedele, insaziabile nella sua voluttà, sempre spinto da un altezzoso ed esasperato senso dell'onore personale, narcisisticamente compiaciuto dei suoi trionfi, gloriandosi, a tratti in modo anche sacrilego, del peccato e disonore altrui. Resta tuttavia altezzosamente credente e fiducioso nella misericordia divina. La sua vicenda si svolge attorno a due poli, l'affermazione incondizionata della sua personalità da una parte, che arriverà a determinare una serie di azioni criminose, e dall'altra il suo affidarsi ad una benevolenza trascendente che gli avrebbe consentito, con sprezzante certezza, di salvarsi prima di morire. La frase *¡Qué tan largo me lo fiáis!*, che Don Juan ama pronunciare ogni qualvolta viene ammonito per la sua esecrabile condotta, racchiude il nucleo più profondo del personaggio e al contempo definisce don Juan come credente, inserendolo in una prospettiva esistenziale cattolica, all'interno della quale, tuttavia, egli si profila come unico signore della esistenza propria e altrui, stravolgendo persino l'ordine sociale e morale costituito⁹. Don Juan inganna, seduce, mente, uccide e

⁷ Cfr. H.W. Sullivan, *Tirso de Molina and the Dream of Counter Reformation*, Rodopi, Amsterdam 1981; K. Vossler, *Lecciones sobre Tirso de Molina*, Taurus, Madrid 1965 (e ed. successive).

⁸ Il dramma, in versi, è suddiviso in tre *jornadas*. Ambientato sotto il regno di Alfonso XI di Castiglia, l'intreccio si fonda sulla figura di Don Juan Tenorio, nobiluomo sivigliano, grande seduttore e libertino, promesso sposo di donna Anna de Ulloa, figlia di Don Gonzalo, ma, contrario alle costrizioni del matrimonio, insegue altre avventure, seducendo e abbandonando altre donne, nobili e popolane, finché si autoesilia a Napoli. Rientrato a Siviglia, passando per il monumentale cimitero, si imbatte nella tomba di Don Gonzalo, se ne beffa e lo invita a cena. Imprevedibilmente la statua del *Convidado de Piedra* si presenta al banchetto nella dimora di Don Juan, e il giorno dopo si presenta lui stesso al cimitero rispondendo all'invito del *Convidado*. La Statua gli chiede inutilmente di pentirsi, così lo afferra e lo trascina all'inferno. All'epoca in cui Tirso scrisse *El Burlador*, in effetti un "tipo" di Don Giovanni già esisteva presso le corti di Madrid, frequentate talvolta anche da Tirso. Numerose erano infatti le storie di personaggi nobili che partecipavano alla vita mondana della capitale, facendo vanto delle loro conquiste. Tra tutte spicca la vicenda di Don Miguel de Mañara, un personaggio realmente vissuto nella prima metà del Seicento, noto per la sua condotta di libertino, che nella maturità si convertì e riabilitò, mettendo la sua vita al servizio degli altri. Un vero e proprio antecedente del *Burlador* si ravvisa altresì nella *Leggenda del Conte Leonzio*, ritrovata in un convento di Ingolstadt in Germania, intitolata *Promontorium Mala Spei Inpiis periculose Navigantibus*, redatta nel 1643. Il Conte Leonzio, seguace di Machiavelli, fece una fine terribile: imbattendosi di notte in un teschio, gli diede un calcio e lo interrogò insolentemente sull'immortalità dell'anima e sulla vita dell'aldilà, invitandolo a cena per avere una risposta alle sue domande. Lo scheletro si presentò al convito del Conte Leonzio, dicendogli di essere lo scheletro di suo nonno, venuto a provargli l'immortalità dell'anima. Lo punì per la sua condotta, sbattendolo contro la parete e, dopo averlo ucciso, lo trascinò con sé nell'aldilà.

⁹ Cfr. G. Macchia, *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*, Einaudi, Torino 1991, e Id., *Tra Don Giovanni e Don Rodrigo*, Adelphi, Milano 1989.

infine fugge, in un crescendo che lo coglie sempre più in balia della sua pericolosa convinzione che, al termine della propria proterva esistenza, ad attenderlo ci sarà la misericordia divina.

Il rinvio continuo della propria conversione determina inevitabilmente la frustrazione degli ausilii divini, che gli sarebbero stati concessi ai fini della salvezza. Fino alla fine Don Juan non risponderà ad alcuna sollecitazione, spingendosi, invece, fin oltre la soglia consentita al libero agire umano, superata la quale esiste soltanto prevaricazione¹⁰.

Sarà allora la statua del *Comendador*, Don Gonzalo de Ulloa, alla quale Tirso de Molina farà appello come personificazione della giustizia divina, a limitare le azioni e le nefandezze di don Juan e a farlo precipitare all'inferno, con esiti spettacolari¹¹.

Nella smisurata capacità e nell'eccessivo esercizio del proprio libero arbitrio, don Juan non riesce a farsi gioco della Divinità. Il pentimento dell'ultimo minuto, da lui invocato, non può essere consentito in quanto non può esservi salvezza senza trasformazione interiore, resa operante attraverso la cooperazione con gli ausili divini e l'accettazione della grazia¹².

Essendo ogni opera letteraria frutto della sua epoca, il personaggio tirsiano di don Juan, nel teatro barocco spagnolo, va considerato figlio del suo tempo.

Il *novus homo* rinascimentale ha cambiato prospettiva, e da una concezione improntata alla trascendenza è passato ad essere coinvolto dalle "cose del mondo". Molte certezze sono crollate, dopo l'impero di Carlo V è venuta meno l'unità politica, l'unità religiosa si è frantumata sotto i colpi dello scisma protestante, ma, nonostante tutto ciò, nuove strade da percorrere e orizzonti sconosciuti si sono aperti, con una nuova fiducia nelle capacità dell'uomo stesso. Questo trionfo di elementi mondani è dovuto anche a un rinnovato interesse per il platonismo, che tende a elevarsi verso la perfezione, attraverso la contemplazione e l'esaltazione del Bello. Altrove tale atteggiamento significherà un recupero della tradizione pagana, nelle forme e nei contenuti, accanto a una concezione edonistica

¹⁰ Cfr. J. Rousset, *Il mito di Don Giovanni*, trad. it. di A. Marchi, Pratiche Editrice, Parma 1990.

¹¹ Sulla figura del *Convidado de Piedra*, che incarna la punizione divina, venuto a ripristinare l'ordine oltraggiato da Don Juan, Tirso ha potuto attingere a numerosi modelli. Sono state ravvisate più di 250 versioni del sottomito del Convitato di Pietra (cfr. lo studio di L. Petzoldt, *Der Tote als Gast, Volkssage und Exempel*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1968), oltre quelli classici di Aristotele e Plutarco. Nella *Poetica* di Aristotele si narra che durante una festa, il simulacro di Mitys cadde addosso al suo assassino, uccidendolo, mentre Plutarco rievoca la vendetta abbattutasi sul re Diomede di Tracia, il quale durante un banchetto fece mangiare i suoi amici e venne a sua volta mangiato. Otto Rank (1884-1929), filosofo e psicoanalista austriaco, allievo di Freud, nel suo studio *La figura di Don Juan*, pref. di F. Marcioro, Sugarco Edizioni, Varese 1987, tra le varie problematiche indaga il rapporto tra la paura e il senso di colpa: rifacendosi alle svariate leggende sul sottotitolo del Convitato risale come originale modello a una leggenda islandese, *Il fidanzato e lo spettro*, nella quale il demone compare il giorno del matrimonio e trascina negli inferi lo sposo dopoché questi, aveva fortuitamente dissotterrato il femore del defunto e lo aveva oltraggiosamente invitato alle sue nozze.

¹² Particolarmente significativa al riguardo è altresì la successiva opera teatrale di Tirso, *El Condenado por desconfiado* (1636), nella quale l'autore torna a farsi portatore della tesi di Luis Molina sostenendo l'importanza del libero arbitrio e dell'efficacia della grazia divina soltanto nella misura in cui l'uomo collabora con le proprie opere. È la storia di Paulo, asceta, orgoglioso e sicuro della sua santità, che chiede a Dio se si salverà, sicuro della risposta affermativa; ma un demonio, sotto l'aspetto di un angelo, gli comunica che la sua vita si identificherà con quella di Enrico, un malfattore, un vero e proprio *bandolero*. Così Paulo, disperato, decide di condurre effettivamente la vita di Enrico. Costui, invece, per amor filiale, si pente delle sue malefatte, si converte e si salva, fiducioso nella grazia divina, mentre Paulo, divenuto un superbo criminale, si dannerà *por desconfiado*.

della vita. In Spagna, questa linea di pensiero sarà intrisa di una profonda spiritualità e diverrà motivo di meditazione interiore e di mistica sublimazione, condividendo pienamente l'umanesimo cristiano ed erasmiano¹³.

Tornando a Don Juan, risulta evidente come la sua concezione vitale appaia fortemente connotata da elementi riconducibili ad una visione tutta terrena dell'esistenza, pur senza negare l'importanza di una realtà "ultramondana". Viene così a manifestarsi l'aspetto che gli è più congeniale, ovvero di colui che prende la vita come "divertimento", senza alcuna preoccupazione per il domani, perché ci sarà tempo: *si tan largo me lo fia*¹⁴.

Don Juan trova la finalità del suo destino in se stesso e nel suo *goce de cada instante* e viene a negare, essenzialmente, ogni concezione di trascendenza. Dal suo *modus operandi* e dalla sua concezione dell'esistenza emerge una visione "orizzontale" della vita, finalizzata al proprio beneficio, senza alcuna preoccupazione ultraterrena, che possa agire da deterrente per modificare il suo comportamento¹⁵.

Don Juan è essenzialmente l'uomo del presente, che, pur muovendosi in una prospettiva cristiana dell'esistenza, ha una concezione esistenziale che si forma al di qua del limite rappresentato dalla morte e del conseguente giudizio divino. Egli è pienamente consapevole di essere il solo artefice del proprio destino, e la sua esistenza è contraddistinta da un incessante divenire assolutamente svincolato da postulati metafisici. Si sente pienamente figlio delle proprie azioni e, considerandosi come centro dell'universo, non può accettare norme sovrastanti la sua libera volontà. La sua condanna, quindi, può essere intesa anche come la condanna a chiare lettere di un modo di concepire l'esistenza a fondamento della cultura rinascimentale antropocentrica.

La concretizzazione artistica di Don Juan in epoca barocca affonda le sue radici in una concezione e corrente di pensiero antecedente. Dell'uomo rinascimentale, il *novus homo*, don Juan possiede lo slancio vitale, l'amore per la vita e i suoi piaceri, il senso della fugacità dell'istante, elementi che palesemente si contrappongono – ribadiamo – all'idea di trascendenza e al ritorno all'eternità, riaffermati in epoca post-tridentina.

La meditazione barocca sulla vita e sulla morte, e quindi sulla drammatica tensione tra eternità e fugacità della vita, perviene alla sua massima drammatizzazione ne *El Burlador de Sevilla*. Nel Barocco, espressione di una filosofia dualista nella quale convivono i principi opposti della carne e dello spirito, si delinea come tema principale il destino morale dell'uomo, il quale, dopo essere passato per la cultura deificante del Rinascimento, ritorna alla visione trascendente dell'esistenza, ovvero al verticalismo medievale, senza tuttavia dimenticare quanto esperito nell'epoca precedente.

Un dualismo sempre presente, su cui aleggia il tema barocco del *desengaño: el sueño opuesto a la vida, la máscara opuesta a la verdad, la grandeza temporal opuesta a la caducidad*¹⁶.

¹³ Cfr. H. Hatzfeld, *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid 1966 (e ed. successive).

¹⁴ G. Díaz Plaja, *Ensayos elegidos*, Revista de Occidente, Madrid 1966 (e ed. successive).

¹⁵ J. Casaldueiro, *Introducción a El Burlador de Sevilla y Convidado de piedra*, Cátedra, Madrid 1977.

¹⁶ Per presentare una breve sintesi del pensiero filosofico e del "gran teatro" barocco di Calderón de la Barca (1600-1683), si rilevano tre aspetti della sua concezione ideologica: il sociale, rispondente all'influenza delle

Tirso de Molina, ne *El Burlador*, sigla questa costante tensione tra l'essere nel tempo e il suo proiettarsi nella sfera ultraterrena.

L'uomo barocco, nel momento in cui vuole misurare se stesso e le proprie capacità, si scontra con la propria finitezza, contro il mondo delle apparenze, e vive lo *status* del *desengaño*. Don Juan non riesce a cogliere la relazione che sussiste tra il temporale e l'eterno, a causa del suo costante desiderio di possedere la realtà.

La *Estatua de piedra* del *Comendador* rappresenta l'eternità e incarna il *memento mori* che viene a sedersi al banchetto della vita, ricorso quanto mai necessario a evidenziare i limiti di spazio e di tempo, allorché don Juan arriva troppo tardi con il suo pentimento. Il *Convidado* assolve la funzione di giustiziere, venuto a ripristinare quell'ordine, che don Juan aveva oltraggiato. Dove l'uomo non riesce ad arrestare il libertino, è necessario che intervenga un invitato dell'aldilà a punire il peccatore e condurlo agli inferi.

Man mano che l'azione della Statua si va evolvendo, attraverso un percorso parallelo, don Juan risulta sempre più *burlado* ed è costretto a mantenere la parola data al *Comendador*. Ben lontano dall'essere espressione di valore e coraggio, l'accettazione dell'invito di don Gonzalo alla sua tomba è determinata dal timore di fare una brutta figura. *El Burlador* si sente sfidato dalla *Estatua muda* già soltanto nel leggere l'iscrizione sul sepolcro del *Comendador*: *Aquí aguarda del Señor el más leal caballero la venganza de un traidor*. È lui stesso, allora, a sfidare la Statua, invitandola a cena. La *Estatua parlante*, accettando l'invito di Don Juan di cenare a casa sua, renderà operante la giustizia attraverso l'arma del *honor*. La *Estatua, muda* e successivamente *parlante*, nella terza ed ultima fase diviene *Actuante* e nel momento finale del banchetto, che ha tutte le caratteristiche di un convito infernale, don Juan riceve la punizione divina per la propria superbia e mancanza di pentimento. Il *Burlador* si trova a dover recitare l'ultima scena proprio nell'anticamera dell'inferno, morendo vittima di se stesso, nel suo atteggiamento paradossale di ostinazione nel mantenere la sua visione esistenziale mondana. La sua irrisione delle regole sociali e morali, che non si ferma davanti a nulla, lo portano a non avere scrupoli a sfidare anche le norme divine, che da ultimo intervengono a punire la sua protervia.

Don Juan, nato propriamente in Spagna, con la sua natura e col suo agire, peccatore destinato a confrontarsi con il castigo divino, ha continuato ad affascinare, nei suoi tratti salienti, scrittori, critici, registi, musicisti: figura divenuta illustre e diffusa nella letteratura fino ai nostri giorni, subendo le trasformazioni che ogni autore ha voluto conferirgli.

3. Ricezione del mito di Don Juan dal '600 al Romanticismo nelle letterature europee

Inesauribile Don Giovanni, così noto da essere entrato nel linguaggio comune: sondato e rivisitato, mito e icona passibile di molteplici letture. Il mito di don Giovanni vivrà quindi di vita propria, si trasformerà continuamente «muovendosi nei secoli, tra le esigenze della

convenzioni dell'epoca; il morale, che risponde ai principi dello stoicismo e della tradizione cristiana; l'ideologico, conforme infine ai concetti fondamentali della teologia espressa dal gesuita Padre Molina sul libero arbitrio. Nel teatro calderoniano predomina il motivo del *desengaño*, soprattutto ne *La vida es sueño*, che insiste sull'apparenza ingannevole delle cose e l'ineludibile caducità dell'esistenza umana.

creazione personale e quello che è il contenuto della società che lo assorbe, lo metabolizza e lo ritrasforma»¹⁷.

El Burlador di Tirso de Molina ebbe un successo e una divulgazione immediata. Durante il Seicento e parte del Settecento si assiste a una estesa diffusione del personaggio di Don Giovanni in Francia e in Italia grazie alla Commedia dell'Arte, che per prima se ne appropriò e lo rappresentò, trasformandolo secondo i suoi canoni. Molto probabilmente, il *Burlador* di Tirso giunse prima in Italia, ove numerosi autori, attratti dal fascino del personaggio, si dedicarono alla scrittura di una loro versione, a cominciare da Biancolelli e Cicognini, che scrisse il *Convitato di pietra*.

In Francia giunse per merito *des italiens*, che la rappresentarono a Parigi, con gli esiti di Dorimond, Villiers e soprattutto Rosimond con *L'Ateista fulminato* del 1669. Nella *Commedia dell'Arte* come titolo o sottotitolo viene sempre citato il *Convitato di pietra*, presente accanto al protagonista, venuto a punirlo per le sue malefatte. Accostando i due personaggi ed attribuendo ad entrambi ugual rilievo, si è posto l'accento anche sull'aspetto sacrilego del Don Giovanni, che oltre ad essere un instancabile libertino e un abile manipolatore, è un peccatore ateo.

È stato Molière, che, traendo spunto dall'eredità della Commedia dell'Arte, nel suo *Don Juan ou le festin de pierre*, del 1665, ha proposto un don Juan emblema del cinismo, libero pensatore e negatore di Dio. Con Molière l'attenzione non è rivolta all'azione irruente, subitanea e insidiosamente mendace del personaggio, bensì a un Don Giovanni ben consapevole del suo agire, un libertino intellettualmente disilluso, che non riconosce alcuna forma di morale e non si fa alcuno scrupolo a infrangerla. *Don Juan ou le festin de pierre*, dramma in cinque atti, viene rappresentato a Parigi nel febbraio del 1665, con notevole successo durante le repliche del primo mese, ma ben presto non se ne parlò più e non venne più rappresentato fino alla morte dello stesso Molière. In quegli anni le polemiche avevano già accompagnato le opere dell'autore, in particolare le riserve del partito dei *Devots* sul *Tartuffe*, che l'anno precedente aveva indotto lo stesso Luigi XIV a vietarne la rappresentazione. È da supporre che sia stato consigliato a Molière di sospendere la messa in scena del suo *Don Juan* a causa del soggetto e delle idee che esso incarnava: la filosofia libertina, il disprezzo per i principi etici, l'aperta professione di ateismo. Egli finge di pentirsi e di fare ammenda, di volersi convertire, ma soltanto per convenienza, per affermare in verità il suo spirito mendace e blasfemo che ne anima discorsi e azioni, in difesa ed esaltazione dell'ipocrisia.

La ricezione del mito donjuanesco in Italia avviene intorno al 1650 con il dramma *Il Convitato di Pietra* di Onofrio Giliberto, stampato a Napoli ma andato perduto, come ricorda lo stesso Carlo Goldoni nella premessa al suo *Don Giovanni Tenorio*, ovvero il

¹⁷ J. Rousset, *Il mito di Don Giovanni*, cit., pp. 41-46; G. Macchia, *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*, cit., pp. 52-55. Di particolare interesse è altresì l'asserzione di Hiltrud Gnüg, *Don Juan*, Artemis Verlag, München und Zürich 1989, p.65: «Il mito di Don Giovanni, che appartiene alla letteratura, si snoda come un filo conduttore che si arricchisce lungo il cammino dei secoli, nutrendosi del patrimonio artistico e filosofico delle varie civiltà, mantenendo e restituendo, nonostante le innumerevoli trasmutazioni, delle costanti fondamentali della natura umana».

Dissoluto scritto nel 1735 e messo in scena a Venezia l'anno successivo. In quest'opera giovanile Goldoni prende spunto dal *Burlador* di Tirso e rimane affascinato dal personaggio, che gli offre la possibilità di fornire ai lettori e al pubblico una lezione di costume e moralità, in un secolo in cui grande era la corruzione, una parodia critica a scopo didattico e moraleggiante. Nell'opera non compare la Statua di pietra, la figura del *Comendador* che viene eliminata da Goldoni per porre l'accento sulla dissolutezza del protagonista, volutamente libero da ogni norma e legge, sì da farlo punire pubblicamente per i suoi scandali e i peccati di superbia, con un castigo eclatante, che egli stesso, tuttavia, sembra quasi invocare. Incostante nelle sue molteplici avventure, il don Giovanni goldoniano appare particolarmente scettico nei confronti della divinità, quasi a credere più nella sorte, nel destino, che non in un potere divino. Egli stesso finirà per invocare la morte senza alcun timore, finendo per essere colpito da un fulmine, che lo farà morire impenitente.

Nell'ottobre del 1787, a Praga va in scena il Don Giovanni musicato da Wolfgang Amadeus Mozart, una delle opere più famose della storia della lirica: le vicende donjuanesche divengono così internazionalmente famose. La versione mozartiana, che rappresenta peraltro una straordinaria sintesi di generi musicali, segna una svolta significativa per il futuro del don Giovanni e contribuirà in modo determinante al rinnovamento del dramma. Don Giovanni (il cui titolo originale era *Il dissoluto punito*) in due atti è il secondo dei tre drammi giocosi che Mozart scrisse sul libretto di Lorenzo da Ponte, il quale a sua volta si ispirò ad antecedenti come il *Convitato* di Vincenzo Reghini e il *Don Giovanni* di Gazzaniga e Bertasi. Il *Don Giovanni* segue *Le nozze di Figaro* e precede *Così fan tutte*. Reduce dal successo delle *Nozze di Figaro*, il trentunenne Mozart era alla ricerca di una storia che, oltre a presentare la medesima varietà di ruoli e situazioni e un simile ritmo incalzante di azione, offrisse un protagonista libertino prorompente e personaggi a lui paragonabili e attratti dalla sua orbita. Figura femminile di spicco, la promessa sposa, sedotta con le lusinghe del matrimonio e poi abbandonata, combattuta tra il desiderio di vendetta e l'amore che continua a provare, supplicando l'amato di ravvedersi di nuovo viene respinta, determinando la fuga dell'uomo, sancita da un'ode di don Giovanni alla libertà. La Statua del *Comendador*, simbolo della giustizia umana e divina, anche nell'opera mozartiana stringe il libertino in una morsa di gelo mentre lo incita a pentirsi; al suo rifiuto spavaldo, don Giovanni viene avvolto da vortici di fuoco in mezzo a un coro di spiriti infernali. Il peccatore impenitente è stato punito con la morte e i personaggi del dramma, riuniti, fanno liberamente progetti per il futuro, ma come svuotati, inconsistenti, spogliati di energia vitale, perché era stato lo stesso don Giovanni, quasi novello Prometeo a sfidare la Divinità, a forgiarli con il fuoco dell'amore secondo le diverse forme umane di ognuno¹⁸.

Grande fu il fascino che don Juan esercitò in tutta Europa nell'Ottocento: l'epoca romantica si appropriò del personaggio, facendone il portavoce di problematiche e inquietudini che contraddistinsero il Secolo. Prosper Mérimée nel 1834 dà alle stampe *Les âmes du Purgatoire*, ispirato alla reale vicenda di Miguel Mañara, libertino dissoluto,

¹⁸ Tra i numerosi studi sul *Don Giovanni* di Mozart, rimandiamo in particolare a M. Nicola, *Don Giovanni o della seduzione*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2006; P.J. Jouve, *Il Don Giovanni di Mozart*, Adelphi, Milano 2001.

convertitosi nella maturità col nome di Juan Marañá. George Sand nel 1833 pubblica il romanzo *Lélia*, ove in chiave femminile intende demitizzare la fama leggendaria di Don Juan. A. Dumas “padre” nel 1835 scrive il dramma di impostazione moralista *Don Juan de Marañá ou la chute d'un ange*, riprendendo anch'egli la vicenda di Miguel Mañara. Théophile Gautier, nel 1838, con la *Comédie de la mort* traccia il ritratto di un Don Giovanni angosciato, ormai preda di una indecorosa decadenza della vecchiaia, dopo essere stato il simbolo dell'eterna giovinezza e della suprema seduzione. Honoré de Balzac, nella sua *Comédie humaine*, data alle stampe nel 1841, fa aggirare “lo spirito” di Don Giovanni tra alcuni dei principali personaggi. Anche Gustave Flaubert scrive il progetto di un romanzo dedicato al Don Giovanni, *Une nuit de Don Juan*, rimasto tuttavia incompiuto.

In ambito poetico, Alfred de Musset dedica al personaggio parte del suo poema *Namouna – Racconti orientali*, del 1832; Charles Baudelaire dedica al grande seduttore una poesia, *Don Juan aux enfers* (facente parte di *Les fleurs du mal*, del 1846), dove un superbo Don Juan discende agli inferi e percorre l'Acheronte, «il fiume del dolore», punito ma non vinto. Paul Verlaine nel 1884 dedica al libertino una lunga composizione, *Don Giovanni ingannato*. A fine secolo Jules Barbey d'Aureville inserisce nella raccolta *Les Diaboliques* (1874) il componimento *Le plus bel amour de Don Juan*, ove sono descritte a tinte da *romantisme noir* vicende connesse a insane passioni adulteri e crimini, dettati prevalentemente dalla noia. Anche Karl Huysmans, ne *L'abisso*, del 1891, romanzo scritto prima della sua conversione al cattolicesimo, rievoca, in forma essenzialmente autobiografica un *iter* di caduta e dissoluzione a una rinascita esistenziale. Rémy de Gourmont, nel suo *Le secret de Don Juan* del 1894, intende far convergere una risposta sulla sua realtà di uomo e pensatore.

Tra gli esiti del mito di don Giovanni in Germania, oltre all'opera musicale di Mozart, di grande rilievo è l'opera del drammaturgo tedesco Christian Dietrich Grabbe, *Don Juan und Faust* (1830), in cui si combinano filosofia, intrigo comico e dramma eroico. Faust personifica la ricerca dell'esperienza assoluta dell'intelletto umano, la tempestosa ansia germanica di elevazione sul mondo dei sensi e delle passioni, mentre don Juan incarna la sensualità mediterranea, ebbrezza della gioia di vivere. Figure tuttavia mai totalmente contrapposte, i due eroi, con il loro agire, più che antagonisti vengono raffigurati come facce di una stessa medaglia, l'una dello spirito latino, l'altra dello spirito nordico, ma entrambi ribelli. E.T.A. Hoffmann, ispirato dalla visione del grande spettacolo del *Don Juan* mozartiano, nel 1813 scrisse il breve racconto *Don Juan. La favolosa avventura accaduta a un viaggiatore entusiasta*. Il *Don Juan* di Hoffmann presenta, sotto forma di racconto fantastico, un personaggio diversificato, un eroe ribelle all'autorità divina e al contempo alla società. Da entrambe si sente tradito, ne è deluso e insoddisfatto, soprattutto perché vede irrealizzati i suoi desideri. Conserva la sua fama di amante irresistibile, e la sua mania di cambiare continuamente donna viene in un certo qual modo giustificata dalla ricerca della “donna ideale”, presentandosi come un *Idealsucher* del quale la voce narrante dell'autore dà spiegazioni relativamente al suo agire.

Nel 1844 il poeta Nicolas Lenau – su suggerimento dello stesso Hoffmann di scrivere un'opera che rappresentasse in poesia quel che Mozart aveva rappresentato in musica –

scrisse *Don Juan Dramatische Szenen*. In una serie piuttosto sommersa di scene drammatiche ed epiche, Lenau intende rappresentare, nel libero rispetto della tradizione, un eroe moderno dal rilievo umano, e il suo costante sogno di felicità sulla terra. Forma narrativa e drammatica si alternano nella descrizione di un personaggio alla ricerca di qualcosa di superiore, di divino, di eterno e tanto più esposto alla delusione di questo suo anelito. Da idealista ed entusiasta egli diviene pessimista, privo di illusioni, profondamente annoiato dalla vita, e non gli resta che il volontario suicidio durante un duello con il suo rivale, senza spazio neppure per il pentimento.

Nel 1889 Richard Strauss, facendo riferimento all'opera di Lenau, con il poema sinfonico *Don Juan* diede voce strumentale al Don Giovanni, dando vita a un eroe ormai anziano nel ricordo dei giovani ardori, abbandonato alla tristezza e alla malinconia. La musica avvolgente e triste di Richard Strauss potenzia l'aspetto irruente, ma insieme evidenzia il decadimento di don Giovanni che volge alla catastrofe.

Nell'analisi del don Giovanni britannico è di fondamentale importanza la disamina del rapporto tra il teatro inglese della seconda metà del '600 e i suoi modelli europei, spagnoli e italiani anzitutto.

Don Giovanni approda in Inghilterra nel 1675 con l'opera teatrale *The Libertine* di Thomas Shadwell, drammaturgo inglese del periodo della Restaurazione.

Per comprendere la figura del Don Giovanni inglese vanno anzitutto considerate le radici filosofiche che ne stanno all'origine, riconducibili alla volgarizzazione delle opere di Hobbes e, più in generale, alla corrente scettica del pensiero filosofico seicentesco.

Con *The Libertine*, Shadwell si rifà al *topos* del libertino e ai generi più in voga, senza tuttavia perdere mai di vista quello che riteneva lo scopo fondamentale dello scrittore, ovvero l'insegnamento morale. Le avventure di don John e dei suoi due compagni libertini, don Lopez e don Antonio, si svolgono nei cinque atti del dramma, dove vengono messe in scena le tematiche del determinismo, della negazione del libero arbitrio, dell'imputazione dell'umano agire alla natura e della priorità conferita ai sensi: problematiche che trovano riscontro in varie manifestazioni di diversa natura nell'Inghilterra del '600. Questa strada si era aperta, in ambito filosofico e scientifico con l'empirismo baconiano, e in campo religioso con il deismo e alcune posizioni estreme all'interno del movimento puritano. Si poneva l'accento sulla necessità di una religione naturale e sulla libertà di coscienza che giunge a prevalere sulla stessa autorità della Bibbia. Nel don John di Shadwell rilevante è l'influsso delle tematiche hobbesiane specialmente per quanto riguarda il determinismo e l'imputazione dell'agire umano alla sua matrice egoista, tesa alla ricerca del proprio benessere e alla soddisfazione del proprio piacere. Nel periodo in cui il *The Libertine* di Shadwell compare sulle scene londinesi, il *Leviathan* di Hobbes ottiene un grande successo, sia pur sulla scia dello scandalo suscitato. Nel *Libertino* di Shadwell si riscontra quella componente aggressiva dell'uomo propria della visione violenta e brutale data dal filosofo nella sua opera, tanto che i crimini commessi da don John vanno dallo stupro, all'omicidio, al sacrilegio, al rapimento.

Nel 1748 Samuel Richardson dà alle stampe *Clarissa or the History of a young lady*, romanzo epistolare in 7 volumi, in cui la protagonista, alla continua ricerca della virtù, è

sempre contrastata dalla famiglia, ma soprattutto da Robert Lovelace, il seduttore con il quale andrà a vivere, rimanendo vittima di tragiche vicende, fino alla morte. Come in *Pamela or virtue reworded*, il primo romanzo di Richardson (1741) – una sorta di guida per giovani donne mirata all'apprendimento di una giusta condotta morale e sociale – lo scopo dello scrittore, sostenuto nella prefazione di *Clarissa*, è manifestamente didattico. La famiglia di Clarissa, gli Harlowe, nuovi arricchiti, sono borghesi ansiosi di entrare a far parte dell'aristocrazia, acquistando titoli ed entrando in possesso di terre grazie a matrimoni di reciproco interesse. Il particolare periodo di trasformazione sociale dell'epoca e dell'acquisita consapevolezza delle nuove forze sociali che andavano emergendo e consolidandosi, rifletteva il conflitto tra l'emergente classe media e l'aristocrazia, a cui i borghesi guardavano sempre più con interesse e ammirazione, superando ogni forma di diffidenza. Pur se in contrasto con i più elevati ideali puritani, le nozze con membri appartenenti alla nobiltà erano considerate dai borghesi più agiati come una possibilità di elevare il proprio *status* sociale. Robert Lovelace discende anch'egli dalla stirpe del don John di Shadwell, se si considera la sua filosofia di vita e il circondarsi di una sorta di club di libertini, che gli riconoscono la *leadership*. È cinico e dissoluto, ma non è avvolto dalle tinte fosche del *Libertine* e non arriva ad essere un assassino. Tanto il Lovelace di Richardson quanto il suo modello, il Don Juan tirsiano, sono mossi da un motore che è la passione. Il Don Juan tirsiano è configurato come un eroe, pur in negativo, dell'incostanza, che gode dell'attimo, del continuo cambiamento, del piacere e della burla, nell'inseguire e possedere una donna ogni volta diversa. Lovelace è sì un Don Giovanni libertino, che ha perso il conto delle donne possedute, ma pienamente consapevole del suo desiderio più autentico di sedurre una sola donna, appunto Clarissa, con un'ardente aspettativa che risiede nella lotta, nella "guerra" ingaggiata con lei, in una forma di possesso più mentale e intellettuale che non fisico.

Nell'ampia produzione poetica di Lord G.G. Byron, *Don Juan (An epic satire)*, poema epico satirico, costituisce il suo primo tentativo di poema burlesco sui modelli italiani: in 16 canti, viene iniziato nel 1818 e rimane incompiuto a causa della morte dell'autore nel 1821. Il poeta adotta una sua prospettiva originale sul leggendario seduttore, rappresentandolo non come tale bensì come giovane ingenuo che si lascia sedurre facilmente da tutte le donne che incontra nel corso delle sue numerose avventure. Figura di amante irresistibilmente seducente, il quale tuttavia apprende dalle donne l'arte della seduzione: non più un conquistatore all'attacco, ma un conquistato. Nell'elaborazione byroniana Don Giovanni è un personaggio che eredita dal suo antenato spagnolo il gusto per l'avventura, i viaggi e le conquiste, ma non è più un eroe. La sua fine non sarà quella di venire punito dal *Comendador*, ma di finire tra le braccia della contessa Fitz Fulke. Con lucida premonizione Byron suggerisce che non si sa se si può definire peggiore una dannazione all'inferno o un matrimonio infelice. Neppure il poema di Byron conserva lo spirito che muoveva il mito del seduttore. Svariati sono i temi che confluiscono nel poema: l'amore sensuale, anche nelle sue vette più alte, l'amicizia, la superiorità della ragione in contrasto con le false convenzioni

nel periodo della *Regency*, la condanna di ogni forma di bellicismo, la meditazione sull'universo, i personali ricordi dei viaggi in Grecia, il profondo affetto per l'Italia¹⁹.

Tutta l'epoca romantica, pur grandemente impressionata dal mito di don Giovanni, non riuscì tuttavia a dare vita a un vero capolavoro che fosse fondato sulla figura dell'"Incostante". Forse la comparsa di nuovi personaggi che incarnavano maggiormente le inquietudini ottocentesche, come Werther e Faust, hanno contribuito a relegare un po' nell'ombra la figura di Don Giovanni, contribuendo a modificarne il carattere, un tempo così giocoso e irridente, facendolo piombare nell'angoscia²⁰.

Elevando l'amore a livello mistico, nella letteratura romantica Don Giovanni non poteva certo essere nobilitato per l'amore che nutriva per tutte le donne in generale, ma per il suo sogno di trovare una donna ideale. Affiora allora una nuova forma di narrazione e una nuova visione, dove Don Giovanni, messo di fronte alla donna venuta al mondo per salvare la sua anima con il suo amore, si rinnova come personaggio. L'ottimistico slancio romantico richiedeva un lieto fine, ovvero una salvazione in cui Don Giovanni si riscattasse dai suoi peccati, convertendosi alla fede.

Nel 1844 José Zorrilla scrive il *Don Juan Tenorio*, messo in scena al Teatro de la Cruz di Madrid. Con il sottotitolo di "dramma religioso fantastico", esso consta di due parti, la prima è di quattro atti, la seconda di tre, ed entrambe si svolgono in un solo giorno, o per meglio dire in una sola notte, ma sono separate da un lasso di tempo di cinque anni²¹. Il Don Juan di Zorrilla torna in Spagna dopo aver fatto il giro dell'Europa ed essere passato per gli *hispanistas* dell'età romantica, allorché per Byron, che si erano tenuti vicini piuttosto alla superficie dell'archetipo. In tutta l'opera, al titanismo dal "sogghigno" luciferino di don Juan, al mistero diabolico che sembra riecheggiarvi, si accompagna e tutto infine sovrasta il soffio della pietà e dell'amore puro e assoluto. La redenzione per amore viene ad annullare "romanticamente" la finalità moralizzante ed esemplare con il castigo infernale della temerarietà di don Juan²².

La prima parte del *Don Juan Tenorio* è ambientata nell'ultima notte di Carnevale, la seconda nella notte di San Juan: una rappresenta la concessione alla vitalità sensuale dell'uomo, l'altra risalta la ricerca umana di catarsi e spiritualità. Nel primo atto, *Libertinaje y escándalo*, don Juan è universale emblema di irrimediabile vitalità. La seconda parte si svolge nella *noche de verano de San Juan*, che coincide con il solstizio d'estate. Notte scelta per la salvezza di don Juan, l'apoteosi finale tra la necessaria presenza delle anime. Questa seconda parte è dedicata quasi esclusivamente al processo purificatore che conduce alla

¹⁹ Cfr. E. Menascé, *Il labirinto delle ombre. L'immagine di Don Giovanni nella letteratura britannica*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 36-50.

²⁰ G. Macchia, *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*, cit., pp.70-75.

²¹ Tra le fonti del *Tenorio* di Zorrilla troviamo la versione donjuanesca di Antonio de Zamora *No hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague y convidado de piedra* (1722), dove affiora con una forte caratterizzazione il *matonismo*, ovvero la componente spavalda e soverchiante fino alla intimidazione del protagonista. Si fa riferimento altresì all'opera del poeta romantico José de Espronceda, che nell'esteso poema *El estudiante de Salamanca* del 1840 narra la leggenda di Don Félix de Montemar, il quale, dopo aver ucciso il fratello della amata doña Elvira e causato la conseguente morte di lei, contempla la visione del proprio funerale e celebra le nozze con il fantasma della stessa nella cripta di una chiesa.

²² Si rimanda allo studio di G. Allegra, *José Zorrilla, Don Juan Tenorio*, Espesa Colpe, Madrid 1975, pp.47-61.

rivoluzionaria redenzione di Don Juan grazie al potere salvifico di donna Inés. Quattro atti sviluppati in una sola notte, in poche ore consecutive, in una sagace scelta di eventi drammatici abilmente concatenati insieme. Di primaria importanza la figura di Inés, simbolo di amore assoluto e pietà, aureolata di candore e di mistero, che pur aveva sentito confusamente, ma con buon intuito, il timore dell'incantesimo di una passione di cui poteva essere vittima, ma, quasi donna angelo, ha in sé una fede così forte che riesce a muovere Don Juan stesso. Il pentimento di Don Juan è sincero e nasce dall'amore per Inés, come, tornato a Sevilla anni dopo, le confessa quando vede la sua statua al cimitero e comprende che è morta per causa sua. Grande il suo timore quando vede che le statue cominciano a muoversi, quella del *Comendador in primis*, e allorché Don Gonzalo, dopo l'ultima sfida e l'invito a cena di don Juan, gli afferra la mano per portarlo all'inferno, grida chiedendo pietà a Dio. Inés gli tende la sua per salvarlo e Dio, regista che tutto preordina, accetta l'offerta di unire la sua sorte di lei a quella di Don Juan nella redenzione del Libertino peccatore.

Sempre in epoca romantica il mito di don Juan giunge fino in Russia grazie all'opera di Alexander Puskin *L'ospite di pietra – L'invito a morte di don Giovanni – Piccola tragedia in versi*, del 1830. Seguito dal fedele servitore Leporello, che non riesce a distogliere il padrone dai più arditi capricci, don Giovanni non smette di essere un impenitente libertino, sempre tuttavia alla ricerca della donna ideale. Egli si innamora infine di donna Anna, ricorrendo a ogni mezzo e travestimento pur di conquistarla. Dopo aver ucciso a duello don Alvaro, il marito dell'amata, ne sfida successivamente la statua e la invita presso la dimora della donna stessa, che è sul punto di corrispondere alla passione di don Juan. Gli spetta invece un triste destino, in quanto verrà fatto sprofondare dalla statua giustiziato. Morirà con il nome di donna Anna sulle labbra.

Il filosofo danese Sören Kierkegaard nel 1843 pubblica il *Diario di un seduttore* all'interno dell'opera *Aut aut*, ove espone il suo pensiero sotto forma di romanzo epistolare, mettendo in primo piano l'abile e raffinato gioco estetico del protagonista, Johannes, ammaliante seduttore. In *Timore e tremore*, dello stesso anno, e successivamente in *Stadi nel cammino della vita*, Kierkegaard continua a sostenere la propria concezione esistenziale che considera la vita in termini di "scelta", affermando che l'uomo non esprime con essa soltanto una manifestazione della personalità, non è quello che è, ma quello che "sceglie" di essere. Gli stadi dell'esistenza, i modi fondamentali di vivere e concepire la vita, per Kierkegaard sono essenzialmente tre: quello "estetico" fatto di pura sensazione, dell'attimo pago di sé; quello "etico", in cui la vita è organizzata e definita dalla coscienza di un "io" e dall'angoscia di perderlo; infine lo stadio "religioso", che li sintetizza entrambi superandoli al contempo in un livello più elevato, quello della fede, intesa come rapporto assoluto con l'assoluto, aprendosi totalmente a Dio e riuscendo a vincere l'angoscia e alla disperazione. Non tutti raggiungono l'ultimo stadio; c'è chi si ferma al primo, che è quello dei sensi dell'eros.

L'arte che esprime perfettamente l'eros è la musica, pura sensazione dell'istante pago di sé. Kierkegaard, rimasto incantato dalla musica di Mozart, la ritiene modello perfetto di musica fedele alla propria natura di pura sensazione, e il don Giovanni modello supremo della musica mozartiana. Il filosofo asserisce che l'eros istintivo e immediato sia esprimibile pienamente soltanto nella musica, per cui paradossalmente Don Giovanni non andrebbe

mai visto, bensì ascoltato. Vederlo presupporrebbe una sua dimensione fisica o temporale, ma la sua essenza non può essere ridotta a una tale determinazione.

Don Giovanni non seduce per la sua bellezza o in virtù di qualsiasi attributo fisico, ma seduce per il suo stesso desiderio, con la forza del desiderio sensuale. Secondo Kierkegaard Don Giovanni non può essere definito “seduttore” o tanto meno “impostore”, appellativi che implicano l’esercizio della riflessione o della coscienza morale, ma andrebbe qualificato piuttosto come “desideratore”: egli desidera, ed è questo desiderio ad avere un effetto seducente, a renderlo un seduttore. Don Giovanni, dunque, non può essere pentito del proprio operato, non ha alcuna consapevolezza delle proprie colpe. Solo quando “interviene la riflessione” il regno di don Giovanni si presenta come il regno del peccato, ma allora don Giovanni verrà ucciso e la musica tacerà.

4. *Evoluzione ed esiti post-romantici. Metamorfosi del seduttore. Rivisitazioni contemporanee.*

Si è rilevato come nel Romanticismo don Juan si fosse arricchito di una forma di spiritualità, mentre nelle opere di cui è protagonista nei periodi successivi, fino all’attualità, si assiste sempre più a un “decadimento”, una sorta di processo “distruttivo” del personaggio, in un percorso attraverso le epoche in cui, da “focoso genio della pratica”, egli si presenta come un personaggio dalla scarsa vitalità, che privilegia il sentimento o l’intelletto²³.

Molière per primo ha convertito l’esuberante “spagnolismo” di don Giovanni in machiavellismo; questo percorso è stato seguito da romantici, che ne hanno accentuato l’aspetto intellettuale, con esiti negativi e tragici, eccezion fatta per il *Tenorio* di Zorilla.

La china di questo “decadimento” si accentua con il *Man and Superman* di George Bernard Shaw, del 1902, ove il libertino viene messo in catene dal matrimonio e dalla normale vita borghese. Troviamo un ulteriore sviluppo di questo processo nell’opera dello scrittore svizzero Max Frisch, *Don Juan oder die Liebe zur Geometrie*, di cinquant’anni successiva, in cui, divenuto ormai pienamente un anti-eroe, don Juan non proverà più alcun interesse per le donne, se non superficialmente, e anzi verrà abilmente manipolato fino a farsi sposare e preferirà studi scientifici.

Dagli inizi del ‘900 Don Giovanni diviene quindi un personaggio che riflette la proiezione psicologica e culturale degli autori che gli danno vita e del loro pubblico. Sarà quindi diverso dai suoi predecessori, dovrà abbandonare cinismo e spavalderia nei confronti del gentil sesso e cominciare a interessarsi delle “cose del mondo”, scevro da “romanticismi”, quasi banale nella sua normalità²⁴.

È la donna ora a prendere l’iniziativa, essendo lei la depositaria della *life force*, e sarà lei a dedicarsi alla caccia all’uomo, che non è più cacciatore, ma diviene preda. La donna, tradizionalmente sedotta, diviene seduttrice, attenta più dell’uomo alla continuazione della

²³ Cfr. G. Macchia, *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*, cit., pp.80-84.

²⁴ Cfr. A. Forti-Lewis, *Maschere, libretti e libertini. Il mito di Don Giovanni nel teatro europeo*, Bulzoni, Roma 1992.

specie. È la detentrica della forza vitale, che governa l'amore; all'uomo non resta che sottomettersi.

Lo scrittore svizzero-tedesco Max Frisch nel 1952 dà alle stampe il suo *Don Juan oder die Liebe zur Geometrie*, in cui il protagonista, instancabilmente dedito allo studio della geometria, è un intellettuale che mette scientificamente in discussione tutto ciò che lo circonda, e non si stanca di sperimentare. Più di ogni altra cosa ama la geometria, ritenendola la palestra per eccellenza di precisione e perfezione. Anch'egli è destinato a un imborghesimento progressivo, si è sposato e sta per diventare padre. Non disdegna numerose esperienze amorose, anche all'insegna dell'infedeltà, per avere continue conferme sulla sua virilità. Dedito tuttavia alla ricerca della perfezione, ritiene che la donna rappresenti il caotico, l'irrazionale, l'imprevedibile e così rifugge, immergendosi in sempre nuove avventure. Frisch presenta Don Juan come un narciso, che ama soltanto se stesso e in realtà è incapace di amare, poiché ritiene questo sentimento pericoloso, come una giungla carica di insidie mortali. Il don Juan di Frisch ha una visione disincantata dei sentimenti umani, non riesce a credere al valore dell'amore tra uomo e donna e nemmeno all'amicizia tra uomini. Ritiene di aver compreso che le relazioni tra le persone nascondono sempre da insidie imprevedibili, con un coinvolgimento sentimentale che egli vuole evitare. Ma in cambio di una tranquillità economica, che gli consenta anche di dedicarsi alle sue speculazioni scientifiche, accetta la convivenza con una nobildonna, la quale in realtà è una ex-prostituta, Miranda, che, dopo il matrimonio con un nobile, rimasta vedova e aver ereditato il titolo nobiliare e i suoi averi, decide di risposarsi con don Juan. È lei che lo ospita nel suo castello, gli paga i debiti e gli permette di dedicarsi ai suoi studi. Diviene così prigioniero, da libero che voleva essere, di un luogo, il castello, di una donna, la duchessa e di una fama che non raggiungerà. Alla fine del quinto atto, dodici anni dopo, rivelerà di essere innamorato della moglie, di sentirne la mancanza, segnandone la capitolazione come libertino, ed essa gli rivelerà di essere in dolce attesa, legandolo a sé totalmente.

Lo psicoanalista austriaco Otto Rank, allievo di Sigmund Freud, ne *La figura del Don Giovanni* (1922) analizza l'inquietante figura di Don Giovanni, prototipo del seduttore, alla luce della psicoanalisi freudiana, mettendolo in relazione con il mito dell'eroe, il Doppio, il complesso edipico. L'attenzione è inizialmente posta sulla figura del servo (Catalimón, Leporello, etc., poco importa il nome) e sull'affinità psicologica tra questi e il suo signore, così come sulla loro reciproca dipendenza. Il servo-confidente, che è altresì complice, rappresenta il Doppio del suo padrone, dovendo sostituirlo negli incontri galanti, secondo le circostanze; egli riveste altresì il ruolo caratterizzante l'istanza critica e ironica di una parte dell'Io. La figura di don Giovanni, cavaliere licenzioso, senza coscienza, che non teme né la morte né il demonio, non avrebbe avuto vita se nel servo non fosse stata proiettata l'altra sua parte, ovvero la paura, il senso critico, la capacità di un esame di coscienza, che suppliscono ciò in cui Don Giovanni è manchevole. Prendendo in esame la figura del *Convitato di pietra*, Rank rileva l'importanza basilare della storia della Statua per il mito nel fatto che essa è posta come sottotipo in quasi tutti i rifacimenti del don Giovanni e in alcuni addirittura come titolo principale. Il Morto vendicatore che viene a prendere don Juan e lo sovrasta, uomo morto, che uccide il suo assassino, fa affiorare la sua paura della morte e uno

spaventoso senso di colpa. Otto Rank ritiene altresì che don Giovanni sia vittima del complesso edipico. Egli uccide gli uomini per possedere le donne, senza conoscere cause ideali, sentimentalismi e razionalizzazioni. Nella sua unicità e solitudine, la sua fantasia, che è autentica ossessione di conquistare un gran numero di donne, si fonda per Rank sull'impossibilità di raggiungere la madre e sulla sua funzione compensatrice.

Lo studio di Rank ha indubbiamente influenzato la versione teatrale proposta da Dacia Maraini, che accoglie il mito donjuanesco facendolo divenire espressione del dramma matrimoniale. Nel 1973 il teatro Trastevere mette in scena il *Don Juan* della Maraini, commedia in due tempi ambientata nella Spagna attuale e in cui l'Amore è il vero protagonista, che travolge Don Juan in maniera sfrenata ed è scandito dalla musica di Mozart. Questo don Juan in chiave moderna è impegnato in politica, ricopre un ruolo di rilievo nella Siviglia franchista del tempo. Egli è un seduttore, saggio a suo modo, che studia all'Università. Sempre affiancato dal fedele servo Caterinone, è sposato con donna Elvira, che ha costretto a lasciare il convento e il cui padre, don Manuel Calvario, ha ucciso in duello. Don Juan è stato concepito nella violenza e non nell'amore, e la madre, nell'odio maturato nei confronti degli uomini, è divenuta convintamente lesbica. Soltanto accanto alla madre, ormai vecchia ma sempre accudente e amorosa, don Juan trova conforto. Maraini risente in maniera preminente degli studi rankiani in chiave psicoanalitica, *in primis* a proposito dell'omosessualità della madre di Juan, nonché relativamente alla erotomania di quest'ultimo spinto dall'istinto al perseguimento della conquista e del possesso della donna, ma privo di una convinta autostima. È l'opera di Rank, quindi, che apre la strada alla Maraini introducendo il dibattito riguardante il complesso edipico o di Elettra, sì da riflettere a fondo sul rapporto quasi morboso e profondamente complice che lega madre e figlio. Il padre di Juan viene infatti a malapena nominato, vittima dell'odio di sua moglie e dell'indifferenza di riflesso del figlio, è una figura sbiadita, presente nell'opera molto in sordina, ma determinante nella sua "quasi assenza" per l'evoluzione della personalità di Juan²⁵.

Nel *Don Giovanni e il suo servo* di Rocco Familiari, critico d'arte e autore teatrale, del 1982, di notevole interesse è, come cita il titolo, il rapporto tra Don Giovanni e il suo servitore: la dialettica servo-padrone fa da cornice al dramma. Il servitore è attaccato in maniera pressoché morbosa al suo padrone e ne è evidentemente geloso, anche per il successo con le donne. Dopo infinite vicissitudini di don Giovanni e accuse di tradimenti e inganni, sarà il suo servo a rimanere sempre senza nome nel dramma a difenderlo, asserendo che la sua unica colpa è quella di essere "troppo" amato. La difesa del servo rivela una conoscenza profonda del proprio padrone, simbolo di convivenza e complicità di svariati anni e vicende vissute insieme. Il servo conosce bene la psicologia di Don Giovanni, che vuole soltanto ricevere amore e non riesce a donarlo. Anche in questo dramma affiora la problematica del complesso edipico, allorché Don Giovanni si ritrova ad amare tre donne contemporaneamente, madre, figlia e serva, anche se si riconosce soltanto nella madre, perfezione e sapienza dell'amore.

²⁵ Nella *pièce Don Juan último* dello scrittore e regista spagnolo Vicente Molina Foix, del 1992, è altresì presente il rapporto patologico di Don Juan con la madre, una matriarca, che con la sua educazione oppressiva finisce di condizionare irrimediabilmente la vita del figlio, condannato a cercare nelle donne la figura materna.

Il poeta Mario Luzi ha scritto un dramma, *Rosales* (1983), costruito sulla figura di don Giovanni, personaggio destinato alla sconfitta e al fallimento, durante la guerra civile in Messico, in uno sfondo storico-politico ove si muovono esiliati e rifugiati, personaggi consumati dal tempo, alla fine della loro vita e protesi a fissarne un riepilogo. Il filo sottile e quasi impercettibile che unisce i vari personaggi è l'idea del *Nóstos*, del ritorno, non sentito soltanto come perdita di qualcosa, e la cui ricerca non viene mai scissa dal desiderio del nuovo, ammantandosi di nostalgia e desiderio. Il dramma assume anche le tinte della farsa, che ridicolizza il potere per Rosales; il tempo rappresenta un momento di passaggio, sembra racchiuso in una immaginaria sala d'attesa, in una sorta di esilio temporale. Egli è alla ricerca di errori e rimpianti, ma pronto al sacrificio, a dare la propria vita.

Facendo un piccolo passo a ritroso è necessario menzionare la triade di romanzi di Vitaliano Brancati *Don Giovanni in Sicilia* (1941), ambientato nell'Italia fascista in guerra, ove in chiave ironicamente caustica viene affrontato il tema del gallismo, costume meridionale consistente nell'ammirazione delle donne e nella conseguente esaltazione della virilità maschile. Il mito di don Giovanni viene così nuovamente rimaneggiato attraverso il protagonista, Giovanni Percolla, il quale, soprattutto a causa dei suoi compaesani catanesi, vive ossessionato dall'idea della "donna", che diviene una specie di incubo, mentre tutto precipita e si corrompe. Egli è un don Giovanni "involontario", spinto piuttosto dalla compagnia dei suoi amici, e a cui la fama di irresistibile conquistatore viene attribuita in maniera arbitraria²⁶. Del 1949 è *Il Bell'Antonio*, il secondo romanzo di Brancati sul gallismo. Ne è protagonista Antonio Magnano, bel giovane trentenne, corteggiato e considerato da tutti un gran seduttore, ma in realtà impotente. Bloccato da questa ossessione e dalla vergogna, cadrà in una profonda angoscia e apatia, sopravvivendo a fatica attraverso avvenimenti sconvolgenti come la caduta del fascismo e l'occupazione alleata della Sicilia. *Paolo il Caldo*, l'ultimo romanzo di Brancati, scritto tra il 1952 e il 1954, vede protagonista un seduttore, che ama e possiede molte donne, ma si perde in una sorta di stupidità mentale, privo della lucidità laica propria del libertino, e anzi limitato da una forma non sentita di religiosità rituale ed esteriore, distante dalla fondamentale "involontarietà" dei suoi predecessori.

L'incidenza della figura di don Giovanni, indubbiamente uno dei personaggi più rappresentative e mitizzati, dall'età moderna e con multiformi vicissitudini si è protratta fino ad oggi, con numerosi esiti europei, partendo da svariate angolazioni, che prendiamo in esame in una sintesi quanto più esaustiva possibile.

Lo stesso Luigi Pirandello ne aveva fatto un protagonista della commedia *Ma non è una cosa seria* del 1918. Allegro e spensierato conquistatore di donne, Memmo Speranza decide di fare un matrimonio di facciata, unica via di scampo per continuare a essere un collezionista erotico; tuttavia egli finisce a innamorarsi dell'apparentemente insignificante moglie, fino a rovesciare il proprio matrimonio da *escamotage* fittizio a cosa seria.

Alessandro Baricco dedica al "gran seduttore" *La storia di Don Giovanni*, facente parte di sette grandi classici raccontati alle nuove generazioni. Nel romanzo in dieci capitoli

²⁶ Cfr. A. Neiger, *Il vampiro, Don Giovanni e altri seduttori*, Dedalo, Milano 1978, pp.68-76.

suddivisi come piccole puntate, egli riscrive per un pubblico di giovani lettori la vita folle e la morte coraggiosa di un uomo che amava troppo le donne per sceglierne una sola.

Nel 2004 Guido Davico Bonino, nell'ambito della sua opera di critico letterario e teatrale scrive *Sulle orme di don Juan*, un viaggio antologico all'insegna del fascino esercitato dal seduttore per antonomasia attraverso letteratura, teatro lirica e musica sinfonica.

Tommaso Kemenyi, scrittore ungherese naturalizzato italiano, nel 2003 dà alle stampe un *Don Giovanni innamorato*, ove il protagonista viene riabilitato all'amore vero.

Il sorriso di don Giovanni dello scrittore e giornalista Ermanno Rea (2014) presenta la nostra figura come uno dei più assidui interlocutori, assieme a Don Quijote, di Adele, una appassionata divoratrice di libri e dei personaggi che popolano l'universo della grande creazione letteraria, con un amore non cerebrale, ma di una irresistibile sensualità.

Ne *L'ultima avventura di don Giovanni e Casanova* dello scrittore e giornalista Franco Mimmi, del 2018, un giovane don Juan Tenorio e un ormai vecchio Casanova si incontrano in una locanda, entrambi prossimi alla morte, l'uno per destino, l'altro per vecchiaia. Nello scontro che si accende fra i due seduttori, emergono le loro opposte concezioni dell'amore.

In Francia Edmond Rostand, già molto popolare per il suo *Cyrano de Bergerac*, al termine della sua carriera letteraria affronta il mito donjuanesco nella *pièce La dernière nuit de don Juan*, del 1916-17, pubblicata postuma nel 1922, che prende avvio dalla conclusione del dramma giocoso di Mozart. La storia si svolge in una Venezia notturna e malinconica, e segue la crisi del grande seduttore. Accanto a don Giovanni opera un astuto diavolo, provetto in psicanalisi. Don Giovanni è suo complice e gli chiede di farlo tornare dieci anni sulla terra, tra i vivi, perché possa completare la lista delle sue conquiste femminili. Mefistofele, apparsogli sotto forma di burattinaio, gli mostra il famoso catalogo delle mille e tre donne, le quali dichiarano di non averlo mai amato e mai aver sofferto dei suoi inganni, non essendosi mai lasciate sedurre ma piuttosto, approfittando di lui, seducendolo. Il diavolo lo condanna all'eterna messinscena di essere costretto a recitare se stesso, ovvero l'eterno adultero.

Albert Camus, ne *Le Mythe de Sisyphe – Essai sur l'absurde*, del 1942, affronta il tema del *donjuanismo* asserendo che Don Juan non passa da una donna all'altra perché incapace di amare, ma perché ama tutte le donne con pari intensità e dando tutto se stesso. Secondo lo scrittore e filosofo Don Giovanni non è che un seduttore comune, forse più lucido e consapevole di altri. Don Giovanni è un egocentrico, che pensa soltanto alla sua felicità momentanea, è l'incarnazione dell'"uomo assurdo" che non crede nel significato profondo della vita, è capace di impossessarsi soltanto di alcuni momenti di felicità, di goderne, per bruciarli subito dopo.

Nel 1956 Henry de Montherbaut dà alle stampe la *pièce* in tre atti *Don Juan - La mort qui fait trahir*, ove il protagonista, *le héros du désir*, è divenuto vecchio e stanco, angosciato dall'idea della malattia e della morte, i cui tentativi di seduzione cadono nel vuoto, sostenuto nelle sue crisi depressive soltanto dal devoto figlio, ma affascinato ancora dalla bellezza e dall'arte.

Il drammaturgo Jean Anhouil, nella sua *pièce Ornifle ou le courant d'air*, graffiante commedia di genere fortemente satirico, presenta anch'egli un Don Giovanni affaticato,

esaurito, disgustato della vita e dei piaceri che essa può offrire, ovvero un personaggio in piena decadenza.

Nel Novecento, tra le rivisitazioni spagnole del mito di don Juan, Azorín – pseudonimo di José Martínez Ruiz, uno degli scrittori e saggisti di maggior rilievo della Generazione del '98 – nel 1922 scrive *Don Juan*, ambientando il romanzo nel momento della sua conversione alla dottrina di San Francesco di Assisi, dopo una grave malattia. Il suo Don Juan, in un certo modo un anti-Don Juan, non è il seduttore seriale non assolto, ma nasconde sotto le ceneri un fuoco ardente di carità, alla quale umilmente si affida, per lanciare infine un grido di amore universale.

Salvador de Madariaga, diplomatico e scrittore formatosi nel clima critico ed estetico di Ortega y Gasset, esule in Inghilterra per la sua forte opposizione al regime franchista fino alla scomparsa del Caudillo e sostenitore di una filosofia della libertà individuale e della solidarietà del genere umano, nel 1926 scrive *La Don Juanía*, opera che rappresenta una singolare tavola rotonda che riunisce gli autori che hanno scritto sul don Juan.

Miguel de Unamuno, figura di altissimo rilievo nella generazione del '98, filosofo del *sentimiento trágico de la vida*, poliedrico scrittore, perseguitato anch'egli sotto il regime di Franco, nel 1929 scrive *El hermano Juan, el mundo es teatro*, che sottotitola *vieja comedia nueva*. Nell'opera, pubblicata nel 1934, il mito di don Juan viene presentato in maniera paradossale, con un protagonista che diviene abile, ingegnoso e curioso “intermediario” per gli amori degli altri.

Ramón del Valle Inclán, romanziere e poeta di estetica modernista, tra il 1902 e il 1905 scrive quattro *Sonatas de Primavera, Estío, Otoño e Invierno, Memorias del Marqués de Bradomín*, un Don Giovanni ottocentesco e cinico seduttore. Le storie della tetralogia raccontano in forma autobiografica ognuna una stagione delle emozioni sentimentali del marchese, dandy e dissacratore.

Ramón Pérez de Ayala, poeta e romanziere, con *Tigre Juan* del 1926 e la continuazione *El curandero de su honra*, del 1928, contrappone il tema del *donjuanismo* e quello dell'*honor* di impronta calderoniana che, di contro al libertino compulsivo e incapace di amore, dà vita ancora una volta a un Don Juan smitizzato, che si fa paladino di sentimenti autentici.

Nel *Don Juan* di Gonzalo Torrente Ballester, autore drammatico, del 1963, è rappresentato un don Giovanni che incarna tratti archetipici: individualista, libertino, ipocrita, sprezzante e ambizioso, avido e cinico, che da *burlador* passerà ancora ad essere *burlado* e condannato a una solitudine radicale.

Sulla tematica donjuanesca sono da ricordare le rilevanti opere critiche di Victor Said Armesto, *La leyenda de Don Juan* (1912), Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* (1926), Gregorio Marañón, *Don Juan y el donjuanismo* (1940), e José Ortega y Gasset, che nella sua prolificità ha dedicato pagine di grande interesse al Don Giovanni e al

tema dell'amore e dell'innamoramento, che ritroviamo in traduzione italiana nei *Saggi sull'amore* e in *Meditazioni sul Don Giovanni*²⁷.

Un'originale ricreazione e amena variazione sul tema è quella presentata da José Saramago con il suo *Don Giovanni o il dissoluto assolto*. Lo scrittore stesso asserisce che, dopo essersi confrontato con tutte le precedenti opere sul "grande seduttore", ha voluto rappresentare un Don Giovanni che non poteva essere tanto cattivo come nel tempo lo avevano dipinto, né donna Anna e donna Elvira come creature innocenti. Partendo dal don Giovanni mozartiano, che rifiuta il pentimento, il protagonista, circondato dalle pretese e dalla perfidia femminile e perseguitato dalla terribile ostinazione del Commendatore, caduto in uno stato di solitudine e di abbandono, risponde con una sua etica dignità e responsabilità, trovando la soluzione salvifica nell'amore di un'onesta fanciulla (che è poi la Zerlina mozartiana), che farà emergere l'autentica natura del gran seduttore, riuscendo a liberarlo dalle sue ossessioni sessuali e a fargli mandare in frantumi la statua di pietra.

In ambito germanico il drammaturgo austriaco Otto von Horvath nel 1936 scrive il dramma *Don Giovanni torna dalla guerra*, ambientato nel 1915 in una città in grande decadenza, ove Don Giovanni, ritornato alla vita civile dopo la fine della Prima guerra mondiale, è cambiato al punto tale da non riconoscersi, e cerca invano di ritrovare se stesso. Va alla ricerca affannosa dell'antica fidanzata, unica donna da lui veramente amata, per scoprire che essa è morta in un manicomio ove era stata rinchiusa per aver perso la ragione a causa dell'abbandono da parte di lui. Egli si lascerà quindi morire a sua volta sulla tomba di lei.

Nel 1942 lo scrittore Franz Zeise dà alle stampe il romanzo *Don Juan Tenorio*, ove viene narrata, ambientata nella Spagna medievale, una storia cruenta imperniata sulle trame di don Pedro el Cruel, re di Castilla, e León. Don Giovanni in persona è il narratore, che ha compilato un diario verosimilmente trovato dall'autore, ma il vero protagonista è lo spietato don Pedro, che incarna il Male con la sua violenta e aberrante concezione del potere. Egli verrà ucciso da don Giovanni stesso, il quale, dopo aver elencato tutti i suoi crimini commessi nel Regno di Castiglia, assume le sembianze di un cavaliere mascherato e lo annienta.

Bertold Brecht mette in scena a Berlino il suo *Don Juan*, tratto da Molière, da lui tradotto e riproposto con forti connotazioni socio-politiche, ironizzando e demolendo il prestigio dell'eroe tragico e del "grand seigneur libertin", a evidenziare la portata critica della *pièce* molieresca nei confronti della società del tempo.

Il drammaturgo e saggista austriaco Peter Handke, premio Nobel per la letteratura nel 2019, scrive un *Don Giovanni raccontato da lui stesso* nel 2007. Un don Giovanni che, giunto a Port Royal des Champs, in una tappa del suo lungo vagabondare che lo ha visto dal Caucaso alla Norvegia, racconta la sua movimentata esistenza all'albergatore che lo ospita. Personaggio affascinante e carismatico, non ha perso la sua grande forza di seduttore e le donne ne sono ancora attratte in maniera irresistibile, ancor più in un mondo che è preda

²⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Saggi sull'amore*, trad. it. a cura di L. Rossi, Sugarco, Milano 1982; Id., *Meditazioni sul Don Giovanni*, trad. it. a cura di Lia Ogno, Le lettere, Firenze 2009.

della solitudine. Don Giovanni conserva ancora un potere straordinario ed esprime, pur nella sua malinconica consapevolezza, una percezione profonda della natura e della sacralità dell'esistenza.

Il grande operista Igor Stravinskij nel 1951 compone *La carriera del libertino*, melodramma che rimanda a un Don Giovanni a tinte fosche sulla china di una progressiva autodistruzione. Il giovane Tom, manipolato da un individuo diabolico, Shadow-Mefistofele, si lascia trascinare nei vizi dell'alta società londinese e al tempo stesso si stordisce nella Londra posttribolare, trovandosi a vivere in un mondo dominato dal sesso in tutte le sue perversioni, un inferno sulla terra, dove non esiste bellezza, né libertà, né tanto meno amore. Il libertino perde la ragione e viene internato in manicomio, ove morirà, assaporando pochi momenti di amore tra le braccia di donna Anna, l'unica donna che l'ha sempre amato.

5. *Principali esiti cinematografici*

Il mito cinematografico del don Giovanni, tranne alcune straordinarie eccezioni, non ha goduto di particolare fortuna, essendo per lo più rimasto al centro di film d'avventura o di storie d'amore all'insegna dell'erotismo.

Il regista svedese Ingmar Bergman realizza *L'occhio del diavolo* che lui stesso definisce un "rondò capriccioso" nell'intrigo a tre, che vede coinvolti Belzebù, Britt-Marie, dolce e virgine fanciulla e un don Giovanni sul viale del tramonto.

Nel 1973 il regista francese Roger Vadim, con il suo *Don Juan* fece in modo di sfruttare il mito divistico di Brigitte Bardot, all'insegna dello slogan "Se Don Giovanni fosse una donna sarebbe B.B.", senza tuttavia ottenere grande successo.

Carmelo Bene, nel 1970, realizza un *Don Juan* che si ispira al racconto di Jules Barbey d'Aureville *Le plus bel amour de don Juan*, del quale stravolge il contenuto in modo ancor più sinistro e torbidamente sensuale. Un film parodistico, dissacrante, in cui Don Giovanni, stanco di facili conquiste, si ostina a raggiungere un successo impossibile. Con l'aiuto di una sua vecchia amante, cerca di sedurre la figlia, una fanciulla non avvenente e innocente, dominata da manie a sfondo mistico.

Nel 1979 Joseph Losey, il regista statunitense di *Messaggero d'amore* e *Mr. Klein*, realizza il suo *Don Giovanni*, figura di eroe freddo e pericoloso come l'acciaio, che calpesta ogni legge morale per appagare il suo spirito avventuroso e libertino. Losey riporta fedelmente sul set l'opera mozartiana realizzando il felice connubio di una delle massime espressioni della lirica con la splendida architettura cinquecentesca palladiana. L'ambientazione, collocata a Vicenza tra gli spazi architettonici di Villa Rotonda e il teatro Olimpico del Palladio, un ricostruito ambiente lacustre e la campagna veneta, vede muoversi il personaggio di don Giovanni come "grande perseguitato" e "ribelle anarcoide" al tempo stesso, con una lacerante tristezza di fondo, in continuo travaglio per difendere i suoi privilegi di libertà morale e sessuale attraverso la massima esaltazione del suo individualismo.

Il film-commedia *Don Juan de Marco maestro d'amore* di Jeremy Leven (1995) con Johnny Depp e Marlon Brando mette in atto un ulteriore rifacimento che rielabora la storia di don Juan attualizzandola. Nel film sono presentate le storie di Don Juan, giovane schizofrenico, che crede di essere il più grande amatore del mondo e racconta storie fantastiche di vita e terre lontane andando in giro per New York vestito da Zorro. Nel film si evidenzia sempre più, in crescendo, il fascino che subisce chiunque entri in contatto con don Juan. Lo stesso psichiatra che lo cura ne rimane affascinato più di tutti, e grazie a lui riscopre l'amore e la passione per la moglie e per la vita stessa. La sua aura di fascino colpisce per la volontà di amare e vivere come in un mondo fiabesco, ove tutto è possibile, quasi una metafora della differenza la vita da giovani e bambini di spirito e la vita adulta.

Nel 2009 Carlos Saura realizza *Io, Don Giovanni*, film imperniato sulla vita di Lorenzo Da Ponte, librettista del *Don Giovanni* di Mozart, il quale, pur essendo stato ordinato sacerdote, non rinuncia alla sua vita di libertino e alla sua amicizia con Casanova.

Riportiamo in conclusione il giudizio del neurologo americano Jonathan Miller, il quale, alla fine degli anni '90, ha commissionato a un gruppo di studiosi dei materiali di riflessione sulla figura del libertino, raccogliendo in un volume i diversi studi sul mito di Don Giovanni²⁸. Come origine comune del dongiovannismo, maschile o femminile, di estrazione nobile, borghese o popolare, egli indica un'angoscia di fondo, un vuoto che non si riesce a colmare, una forma di protesta contro un'ingiustizia personale o sociale, ma destinata alla sconfitta, con l'unico, autentico nemico da affrontare, ovvero la paura della solitudine.

Lo studioso tedesco Jürgen Wertheimer, nel suo saggio che stabilisce un parallelo tra Don Giovanni e Barbablù, ritiene entrambi i personaggi, per motivi diversi, i maggiori criminali seriali dell'erotismo della letteratura²⁹. I due personaggi rappresentano rispettivamente l'incarnazione del conquistatore e dell'annientatore di donne.

Il mito del grande seduttore, nei secoli e nelle diverse epoche, ha vissuto una parabola discendente, dall'archetipo di Tirso, con profonde implicazioni teologiche, al *Don Juan* di Molière, a suo modo altero filosofo che disprezza la morale e la divinità, al *Don Giovanni* di Mozart che si compiace di violare sistematicamente la mentalità borghese, alla drammatizzazione ottocentesca del personaggio dimidiato costantemente tra la ricerca del piacere e l'incombere della morte, per arrivare nel Novecento a una triste e miserevole senilità, soggetto alla solitudine, all'abbandono e alla derisione. Wertheimer sostiene che l'erotismo seriale di Don Giovanni, seduttore compulsivo, in passato poteva anche essere considerato segno di differenziazione e di dissenso, mentre attualmente è divenuto un prodotto di massa in una società consumistica: il dongiovannismo si è trasformato in un articolo di consumo a buon mercato, che privilegia sulla quantità alla qualità³⁰.

²⁸ J. Miller, *Don Giovanni. Myths of Seduction and Betrayal*, John Hopkins University Press, Baltimore 1991.

²⁹ J. Wertheimer, *Don Giovanni e Barbablù. I delinquenti seriali dell'erotismo nella letteratura*, trad. it. di G. Giuliani, Boringhieri, Torino 2002.

³⁰ *Ivi*, pp. 70-79.

Psicologia e pensiero buddhista nella Cina repubblicana (1912-1949): alcune considerazioni

Matteo Sgorbati

University of Perugia, Italy

Abstract

Drawing from Luigi Cimmino's reflections on "determinables" (*determinabili*) as a space of possibilities, this contribution aims to analyse the encounter between psychology and Buddhist thought, in particular *yogācāra*, in early twentieth-century China. Taking articles published in Buddhist periodicals as a source, the emergence of the novel category of "Buddhist psychology" (*Fojiao xinlixue*) will be examined. The argument is made that the Chinese perspective — besides being worth studying historically — complicates our understanding of the meeting between the West and the East and the debate on science and religion.

Keywords

Chinese Buddhism; *Yogācāra*; Psychology; Modernity.

1. Introduzione

Ispirandosi alle riflessioni sull'identità del professor Luigi Cimmino, questo contributo intende analizzare in una prospettiva diacronico-relazionale i legami storici tra psicologia e pensiero buddhista. Negli ultimi decenni si sono susseguiti numerosi studi di carattere scientifico, filosofico e clinico incentrati sul dialogo tra psicologia e psicoterapia da una parte e tradizioni buddhiste, per di più meditative e spogliate degli aspetti ritualistici e devozionali, dall'altra. Sul piano fattuale, questa moderna filiera di pensiero e pratiche terapeutiche, nota in alcune sue forme sotto la rubrica della Mindfulness, rappresenta oggi un trend globale capace di attirare milioni di simpatizzanti, seguaci e praticanti dalle più disparate provenienze. Molti di loro sono in cerca di risposte ai ritmi frenetici della vita contemporanea e alla crescente erosione dei rapporti sociali e familiari, risposte che non sempre riescono a trovare nelle religioni tradizionali o in terapie ritenute sì scientifiche ma prive di una dimensione spirituale.

Questo trend e la relativa letteratura scientifica si focalizzano su aspetti psicologici e sull'assimilazione di elementi buddhisti appositamente selezionati secondo le preferenze epistemologiche ed esigenze operative del trattamento terapeutico. Complessivamente, la psicologizzazione del buddhismo ridefinisce il significato e i rapporti tra macro categorie e concetti come "religione", "secolarizzazione", "scienza", "credenze" e "medicina"¹. In questo

¹ Cfr., ad esempio, I. Helderman, *Prescribing the Dharma: Psychotherapists, Buddhist Traditions, and Defining Religion*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2019; R. Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Repeater Books, London 2019.

contributo analizzeremo invece l'altra estremità, spesso non adeguatamente riconosciuta e rappresentata, del discorso – ovvero, il punto di vista buddhista sulla psicologia – a partire dalle parole dei personaggi coinvolti nelle prime fasi di questo dialogo moderno. Tra le diverse tradizioni e lingue asiatiche in cui il buddhismo si è espresso e si esprime tutt'ora, prenderemo come esempio la prospettiva cinese nella prima metà del ventesimo secolo.

2. Nuovi termini e tendenze

Durante l'età Repubblicana (1912-1949) che sancì la fine di un impero dinastico bimillenario amministrato da letterati-ufficiali, intellettuali buddhisti laici o appartenenti a comunità monastiche in Cina entrarono in contatto con la psicologia. Quest'ultima, a partire dalla fine dell'ultima dinastia regnante, quella dei Qing (1644-1912), era entrata a far parte dell'universo culturale cinese e guadagnava popolarità presso l'opinione pubblica e politica². Negli anni venti, la psicologia entrò a far parte del curriculum degli istituti buddhisti (*Foxueyuan*), aperti sia a laici che a membri dalla comunità monastica, appositamente creati per promuovere lo studio del buddhismo secondo un "metodo scientifico" (*kexue fangfa*) e diffondere il pensiero buddhista tramite l'utilizzo del tutto inedito di riviste e periodici, tra i quali – circa duecento – ricordiamo il celebre e influente *Suono della marea* (*Haichao yin*), distribuito tra il 1920 e il 1949. Questo metodo, che introduceva elementi moderni della trasmissione dell'insegnamento del Buddha (*Dharma*), implicava il ricorso a un approccio testuale alla tradizione e incoraggiava la comparazione con i più recenti risultati della ricerca scientifica provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti³. In questo modo, due sistemi di pensiero e prassi non cinesi – il buddhismo di origine indiana e la scienza di provenienza occidentale – entrarono in contatto nella Cina in uno dei periodi di cambiamenti politici e culturali più radicali della sua storia.

Se da una parte il buddhismo, arrivato in Cina nel primo secolo dopo Cristo, aveva subito un processo di inculturazione e di produzione in loco per oltre un millennio e mezzo, la scienza, nonostante i primi, limitati tentativi di diffusione a opera dei Gesuiti a partire dal sedicesimo secolo, era qualcosa di inedito in molti suoi aspetti. In questo senso, è eloquente il fatto che il termine cinese per "scienza" (*kexue*) non esisteva prima della fine dell'Ottocento⁴. L'influenza occidentale, e dunque scientifica, in Cina divenne sempre più

² Per una storia della psicologia in Cina, si veda la bibliografia citata nella voce "China" in D. D. Baker (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Psychology: Global Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 81-124.

³ Cfr. E. Hammerstrom, *Yogācāra and Science in the 1920s: The Wuchang School's Approach to Modern Mind Science*, in J. Makeham (ed.), *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 170-197.

⁴ Il termine *kexue* e quello parallelo *zhenli* (verità) presentano, ad ogni modo, connotazioni siniche. *Kexue* fu inizialmente usato in maniera simile al termine per indicare il sistema imperiale degli esami civili (*keju*), mentre *zhenli* era un termine già usato in Cina da secoli per indicare un concetto originariamente buddhista il cui significato è quello di "realtà ultima". Quest'ultimo, in particolare, era un termine che in Cinese classico raramente veniva usato in maniera superficiale e a inizio Novecento, quando fu associato alla ricerca scientifica, preservava il senso religioso di principio ultimo. Su questi due termini, cfr. S. Suzuki, *Dreams of "Science" and "Truth"*, in J.A. Fogel (ed.), *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon*, Brill, Leiden 2015, pp. 181-203.

visibile a seguito delle Guerre dell'Oppio (1839-1860) e dei contemporanei trattati ineguali che favorivano le potenze occidentali. In questo frangente storico-politico, l'Occidente giocò il doppio ruolo di potenza aggressiva e di tendenza progressista e modernizzante⁵.

Analogamente, il termine *xinlixue* usato per indicare la psicologia intesa come ricerca scientifica e disciplina accademica fu standardizzato solamente alla fine del Secolo dopo che numerosi termini alternativi furono proposti⁶. Letteralmente, *xinlixue* significa «lo studio dei principi della mente», un termine che richiama il pensiero neo-Confuciano noto come «studio del principio» (*lixue*) e la scuola dello «studio della mente» (*xinxue*) del filosofo Wang Yangming (1472-1529). Come in Occidente, anche in Cina la psicologia, nonostante la sua aspirazione a essere una disciplina scientifica autonoma, manteneva dei legami sia storici che concettuali con il pensiero filosofico e religioso⁷. Infine, anche la posizione del buddhismo nella nuova società cinese andò incontro a una ridefinizione in seguito all'incontro con la modernità.

Con l'introduzione di due nuovi concetti, ovvero quello di religione espresso con il neologismo *zongjiao* e quello di superstizione indicato con il termine di recente conio *mixin*, i buddhisti si trovarono a fare i conti con due concetti coerenti alla forma statutaria di stampo occidentale ma poco o per nulla in linea con gli istituti tradizionalmente riconosciuti nella Cina imperiale. Come osserva Vincent Goossaert, religione/*zongjiao* rappresenta «un sistema coerente ed esclusivo di pensiero e pratica organizzato come una chiesa e distinto dalla società, ossia una definizione importata dall'Europa post-Rinascimentale» che, sebbene sia adatta al cristianesimo (sia in Occidente che in Cina), a inizio Novecento non era del tutto adeguato a descrivere la vita religiosa cinese⁸. Occupando una posizione ambigua tra superstizione e religione e potenzialmente pericolosa per la sua sopravvivenza nel nuovo regime politico-istituzionale, il buddhismo fu soggetto a riforme volte ad ammodernarlo e a renderlo utile alla società in rapida trasformazione politica e istituzionale.

3. Determinabili e «spazio di possibilità»

Nella sua *Autobiografia* il filosofo e logico inglese Bertrand Russell (1872-1970) ricorda il suo viaggio di nove mesi in Cina tra l'ottobre del 1920 e il luglio del 1921. L'occasione di questo viaggio fu l'invito da parte del noto intellettuale e giornalista Liang Qichao (1873-1929) per tenere una serie di conferenze presso la Società per *lectiones magistrali* (*Jiangxue she*) dell'Università di Pechino. L'associazione, fondata dallo stesso Liang nel 1920, invitava

⁵ S. Chen, *Yapian Zhanzheng qianhou Zhongguoren miandui xifang shuangchong tiaozhan de huiying*, in S. Chen (ed.), *Jindai Zhongguo shehui sichao lunji*, Zhongshan daxue chubanshe, Guangzhou 2000, pp. 30-54.

⁶ X. Yang, *Xinlixue tongshi: Zhongguo jin xiandai xinlixue shi*, Shandong jiaoyu chubanshe, Jinan 2000, p. 142.

⁷ Su questo, cfr. ad esempio le riflessioni dell'intellettuale Zhang Junmai (1887-1969), conosciuto in Occidente come Carsun Chang, in merito al ruolo della filosofia per comprendere la psicologia sia a livello storico che concettuale: J. Zhang, *Zhongguo jiaoyu zhezue zhi fangxiang*, in «Dongfang zazhi», 1937 (34/1), pp. 257a-71b.

⁸ V. Goossaert, *1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?*, in «The Journal of Asian Studies», 2006 (65/2), p. 309.

ogni anno figure di spicco straniere per contribuire all'educazione moderna dei giovani cinesi della neonata Repubblica di Cina. Prima di Russell fu il filosofo americano John Dewey (1859-1952) a insegnare a Pechino trascorrendo complessivamente in Cina quasi due anni con l'aiuto di Liang. Le lezioni di Russell, che spaziavano dalla matematica alla psicologia, dalla cosmologia moderna al bolscevismo, ottennero un notevole successo e furono in parte tradotte e pubblicate in cinese. Riflettendo sulla sua esperienza, Russell scrisse nella sua autobiografia: «nonostante la Cina fosse in fermento ci appariva, rispetto all'Europa, un Paese pieno di calma filosofica»⁹. Sarebbe stata proprio l'esperienza cinese ad aver cambiato la visione di Russell da una prospettiva eurocentrica a una globale e cosmopolita, visione che ha mantenuto per il resto della sua vita.

Ritornato a Cambridge, Russell pubblicò nel 1922 *The Problem of China*, un saggio che raccoglieva le sue riflessioni sui cambiamenti e le sfide di cui era protagonista la Cina moderna. In esso, egli riconosce nella periodica apertura a influenze esterne il motore del progresso della cultura cinese:

«La Cina ha persistito attraverso una continua evoluzione. Ci sono state influenze straniere: prima il buddhismo e ora la scienza occidentale. Ma il buddhismo non ha trasformato i cinesi in indiani e la scienza occidentale non li trasformerà in europei»¹⁰.

Secondo Russell, è grazie alla sua capacità di assimilazione che la civiltà cinese evolve nel tempo, affermando in questo modo la propria identità a prescindere dall'essere impero o stato nazionale. Abbiamo qui tre elementi – ovvero buddhismo, scienza occidentale e cultura cinese – che entrano in relazione tra di loro. Il lavoro teoretico di Cimmino risulta particolarmente efficace per interpretare questo complesso e variegato fenomeno. Prendendo in prestito il suo linguaggio, possiamo pensare a questi tre elementi come a «determinabili» che si determinano nella loro relazione, non tanto nel senso di un passaggio da essenze universali a determinazioni particolari. Tale relazione sarebbe piuttosto da pensare all'interno di uno «spazio di possibilità» in cui i «determinabili» non esistono in quanto tali, poiché esistono soltanto i determinati¹¹, ovvero le determinazioni concrete di buddhismo, scienza occidentale e cultura cinese e del loro rapporto in un dato luogo e tempo.

Muovendo da questo approccio “realista” e concreto, la mia ricerca non si occupa di cosa *dovrebbe essere* tale relazione ma su *cosa è e come è*. La mia ricerca intende essere principalmente uno studio di storia intellettuale, ovvero dell'incontro e confronto ricco di idee nuove tra buddhismo e psicologia avvenuto in Cina nel primo periodo dell'età repubblicana. Nell'approcciare la relazione tra buddhismo e psicologia, tema piuttosto noto e dibattuto almeno dagli anni '50 in avanti¹², in una prospettiva storica vorrei fare mie le

⁹ B. Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell: 1914-1944*, Bantam Books, New York 1944, pp. 173-174 e 178.

¹⁰ B. Russell, *The Problem of China*, Routledge, New York 2021, pp. 160-161.

¹¹ L. Cimmino, *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta Philosophica», 2012 (21/2), pp. 239-258, p. 247.

¹² Questo decennio ha visto un crescente interesse nel buddhismo in particolare da parte di pensatori psicoanalitici. Si ricordino la famosa conversazione tra Carl G. Jung (1875-1961) e Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980), uno studioso di zen allievo di Nishida Kitarō (1870-1945), fondatore della Scuola di filosofia di Kyōto, e

parole dello storico ed economista Albert Hirschman (1915-2012): «Probabilmente è questo tutto quello che possiamo chiedere alla storia, e in particolare alla storia delle idee: non di risolvere i problemi, ma di innalzare il livello del dibattito»¹³. È a partire da uno sguardo retrospettivo su questo «spazio di possibilità» che propongo di interrogarci su che cosa sia stato e che cosa potrebbe essere l'incontro tra i pensieri occidentali e orientali.

4. Psicologia buddhista

All'indomani della caduta dell'ultima dinastia cinese nel 1912, la prima rivista periodica di ispirazione buddhista fu pubblicata. Distribuita fino al 1914, la *Miscellanea di studi buddhisti* (*Foxue congbao*) svolse un ruolo chiave nella trasformazione e diffusione del buddhismo nella Cina moderna, creando al contempo una comunità testuale di lettori, editori e intellettuali. La rivista si fece portavoce degli interessi dei buddhisti, selezionando concetti tradizionali che potevano essere allineati alle nuove tendenze dell'epoca, in primis la scienza e la nuova forma di governo. Nel complesso, diede al buddhismo un'interpretazione mondana per renderlo politicamente corretto, ovvero allineato ai principi dominanti di razionalità e progresso¹⁴. Nella dichiarazione inaugurale, l'editore della rivista Pu Yicheng osservò, come altri intellettuali cinesi avrebbero fatto dopo di lui, che le persone occidentali stavano portando la loro cultura e religione in Oriente, ma che il cristianesimo era una religione difficilmente conciliabile con la scienza moderna. Dal suo punto di vista, ciò che per gli occidentali era Dio in realtà non era altro che *Amitābha*, il Buddha della luce infinita. Inoltre, sebbene essi discutevano in modo scientifico la mente (*xinli*)¹⁵, non conoscevano lo *yogācāra*, ovvero una delle principali elaborazioni dottrinali e filosofiche del *mahāyāna* (il Buddhismo del "Grande Veicolo") specializzata nell'analisi della coscienza¹⁶. Per Pu, e verosimilmente, per i lettori della sua rivista, le questioni religiose e scientifiche non erano affatto separate, anzi andavano integrate nella nuova Repubblica. I rapporti tra religione e scienza furono definiti pochi mesi prima in un altro articolo pubblicato in uno dei magazine più venduti del tempo, la *Miscellanea orientale* (*Dongfang zazhi*) pubblicata a Shanghai dal 1904, nel quale troviamo un altro riferimento importante alla psicologia in relazione allo *yogācāra*.

il seminario sul buddhismo zen e la psicoanalisi, tenuto dal Dipartimento di psicoanalisi dell'Università Nazionale Autonoma del Messico, frequentato dallo studioso di zen D.T. Suzuki (1870-1966) e lo psicoanalista Erich Fromm (1900-1980). A questo proposito, cfr. M. D'Amato, *Lacan avec le bouddha. Thoughts on Psychoanalysis and Buddhism*, in D. Creston-M. Pound-C. Crockett (ed.), *Theology after Lacan. The Passion for the Real*, James Clarke & Co, Cambridge 2015, in particolare p. 73.

¹³ A. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 97.

¹⁴ Per una panoramica su questa rivista, cfr. G.A. Scott, *A Revolution of Ink: Chinese Buddhist Periodicals in the Early Republic*, in J. Kiely-J.B. Jessup (ed.), *Recovering Buddhism in Modern China*, Columbia University Press, New York 2016, in particolare pp. 115-123; H. Li, "Fojiao congbao" *yu minguo Fojiao fuxing*, in «Anhui daxue xuebao», 2017 (V), pp. 130-140; K-N. Ni, *Guojia, zhishi, xinyang: "Foxue congbao" yu Qingmo Minchu Fojiao de jindai zhuanxing*, Xiu wei zixun keji gufen youxian gongsi, Taipei 2022, in particolare pp. 30-87.

¹⁵ L. Lu, *The Press as a Medium for Change: Periodical Publications and the Shaping of Modern Chinese Buddhism*, tesi di dottorato, University of Pittsburgh 2019, p. 88, traduce *xinli* con «psicologia».

¹⁶ Y. Pu, *Fafan ci*, in X. Huang (ed.), *Minguo fojiao qikan wenxian jicheng* [abbreviato con MFQ da qui in poi], 1, Quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, Beijing 2006, p. 14.

L'articolo, intitolato *Buddhismo e scienza (Fojiao yu kexue)*, fu scritto in giapponese dal Grande Monaco Honda (Daisōjō Honda) e tradotto in cinese¹⁷. Secondo Honda, la scienza rappresentava l'apice della civiltà moderna, mentre la religione possedeva un'autorità superiore poiché proveniva dalle profondità del cuore umano (*xin*). Egli sosteneva inoltre la necessità della loro integrazione in vista del progresso della civiltà moderna. Tuttavia, prima che ciò possa accadere, sia la religione che la scienza devono essere riformate. Per quanto riguarda la prima, essa era minacciata dalla superstizione (*mixin*), mentre la seconda soffriva di una credenza illusoria (*mixiang*) nella sua onnipotenza¹⁸. Per superare i loro difetti e correggere le carenze insite nella modernità, la scienza avrebbe dovuto svolgere la funzione di elemento purificatore per la religione, eliminandone la superstizione e le credenze irrazionali. A sua volta, la religione avrebbe dovuto servire come forza guida per la ricerca scientifica, specie per quanto riguardava questioni etiche e sociali¹⁹.

Honda riteneva che la scienza potesse afferrare solo la superficie dei fenomeni poiché si basava su osservazioni sperimentali di natura fisica. Pertanto, quando la scienza tenta di indagare la natura fondamentale (*benti*) delle cose, le conclusioni a cui i ricercatori potevano giungere rimanevano in larga misura ipotetiche. Ciò, a giudizio di Honda, era particolarmente evidente per quanto riguarda la conoscenza della mente, poiché il regno mentale (*jingshenjie*) è più sottile e nascosto rispetto a quello materiale. Al contrario, la religione era ritenuta in grado di fornire una vera conoscenza del regno mentale. A questo punto, egli propose come esempio in cui la scienza moderna e il Buddhismo si incontrano la nozione psicologica di inconscio e l'ottava coscienza:

«In tempi recenti, la teoria dell'inconscio è stata difesa in psicologia, cosa che può essere considerata una tendenza interessante. Nel Buddhismo, esistono termini come “*kliṣṭa-manas*”, “*ālayavijñāna*” e “*amalavijñāna*” che spiegano la conoscenza al di là degli esperimenti. Pertanto, non possiamo considerare la conoscenza scientifica una conoscenza completa»²⁰.

Honda vide nel concetto di inconscio un candidato promettente per l'integrazione tra scienza e buddhismo, tra pensiero occidentale e quello cinese. La peculiarità di questo concetto risiederebbe nella sua vicinanza a quegli stati mentali descritti nello *yogācāra* e noti come settima coscienza, chiamata anche «mente contaminata» (in sanscrito: *kliṣṭa-manas*) essendo la causa dell'illusoria del senso del sé derivata dalla erronea percezione di una continuità tra gli stati mentali, e l'ottava coscienza. In essa, detta anche «coscienza deposito» (*ālayavijñāna*), i residui di tutte le azioni (*karma*) passate sono mantenuti in forma potenziale come se fossero dei “semi” pronti a “maturare” quando incontrano le condizioni favorevoli. Quando ciò accade, essi portano a determinate esperienze cognitive e relazionali che andranno a costituire il mondo. Poiché categorie di esseri simili compiono

¹⁷ Daisōjō Honda è probabilmente da identificare con il monaco riformatore Honda Nisshō (1867-1931). Non sono riuscito a trovare il testo originale.

¹⁸ In giapponese, *mixiang* è letto *meisō* e significa «illusione, fraintendimento». L'ho tradotto come «credenza illusoria» per mantenere il parallelo con «superstizione».

¹⁹ Daisōjō Honda, *Fojiao yu kexue*, in «Dongfang zazhi», 1911 (8/2), p. 10a-b.

²⁰ *Ivi*, p. 11a.

azioni simili, anche il loro mondo da loro percepito sarà simile. Così gli esseri che abitano i sei regni della rinascita – ovvero divinità, demoni, esseri umani, animali, spiriti famelici e esseri infernali – avranno esperienze simili. Di conseguenza, il piano psicologico e quello cosmologico tendono a coincidere. Infine, la «coscienza immacolata» (*amala vijñāna*) corrisponde, in alcuni trattati esegetici, alla realtà assoluta della sicceità (*tathatā*) e al risveglio. Queste due coscienze (più la nona coscienza immacolata) vanno a sommarsi alle tradizionali sei coscienze discusse nelle scritture (*sūtra*), ovvero alle cinque coscienze che si manifestano in relazione ai cinque sensi e che hanno per oggetto elementi sensoriali e alla sesta coscienza, ovvero la coscienza mentale la quale è in grado di pensare a tutti i fenomeni (*dharma*). L'analisi di queste coscienze e dei loro fattori costitutivi ha sì un aspetto "psicologico" ma ha anche, e soprattutto, una dimensione soteriologica in quanto connessa al ciclo di rinascite (*samsāra*) e alla liberazione (*mokṣa*, o *nirvāṇa*)²¹.

Nell'articolo di Honda, il quale getta le basi teoriche per la successiva discussione del pensiero scientifico e della psicologia da parte di intellettuali buddhisti cinesi, possiamo vedere una corrente esegetica e dottrinale buddhista di origine indiana – lo *yogācāra* – che entra in relazione con la più recente delle scienze occidentali, la psicologia, e che questo rapporto viene determinato alla luce della nuova scena politica della Cina. Come è stato messo in luce da Eric Hammerstrom, il quale si è occupato della ricezione della scienza occidentale nel buddhismo cinese in età repubblicana, la psicologia era ritenuta una disciplina fondamentale per la formazione della società moderna. Dal punto di vista dei buddhisti, la mente non è che lo strumento attraverso il quale osservare il mondo, pertanto sapere come funziona ed evitare così il verificarsi di potenziali distorsioni cognitive – oggi diremmo *bias* – risulta cruciale per la stessa scienza²².

Nel discutere di psicologia i buddhisti cinesi enfatizzarono abilmente la continuità tra i questi due domini, scientifico uno, religioso l'altro. Inoltre, affermarono unanimemente che il buddhismo, e in particolare lo *yogācāra*, è dotato di una conoscenza psicologica più completa e ampia rispetto alla psicologia occidentale: «per questo motivo», scriveva nel 1930 il monaco Tang Dayuan (1885-1941), «oggi per discutere della vera psicologia la si deve cercare nella cultura orientale»²³. Se tra l'ottocento e il novecento il "Regno del centro" (*Zhongguo*) ha perduto il suo centro²⁴, i buddhisti cinesi sembrano volersi fare carico di

²¹ Sullo *yogācāra* e sul concetto di mente nel buddhismo cfr. in italiano P. Williams, *Il Buddismo Mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1990, cap. 4; G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddismo*, Marsilio, Venezia 2008, cap. 4; E. Magno, *Le due verità e le tre nature: il problema gnoseologico tra Nagarjuna e Vasubandhu*, in E. Magno-M. Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove: Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano 2016, pp. 235-248. Per una puntuale sintesi, cfr. N. Yamabe, *Theories of Consciousness*, in R. E. Buswell Jr (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, Macmillan, New York 2004, pp. 175-178. Per una panoramica filosofica sullo *yogācāra*, cfr. infine J. Westerhoff, *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 147-216.

²² E. Hammerstrom, *The Science of Chinese Buddhism. Early Twentieth Century Engagements*, Columbia University Press, New York 2015, pp. 102-127.

²³ D. Tang, *Dongfang xinlixue chan zhen*, in X. Huang (a cura di), *Minguo fojiao qikan wenxian jicheng bubian*, 43, Quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, Beijing 2007 [d'ora in poi: MFQ], p. 95c. Pubblicato originariamente nel 1932, il saggio fu scritto nel 1920.

²⁴ V. Goossaert-D. Palmer (ed.), *The Religious Question in Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago - Londra 2011, p. 3.

garantire alla Cina e agli intellettuali cinesi nuovamente un ruolo centrale rivendicando la loro superiorità, e quindi centralità, nel campo della conoscenza a livello globale. Nel fare ciò fecero un uso particolare della nozione di «psicologia buddhista» (*Fojiao xinlixue*) e di «psicologia buddhificata» (*Fohua xinlixue*)²⁵, alternativo a quello comunemente noto in occidente, incentrato, come abbiamo visto, principalmente sulla dimensione individuale e terapeutica.

Con queste espressioni, autori come il monaco riformista Taixu (1890-1947), il quale svolse un ruolo cruciale nella formazione di un movimento buddhista moderno in Cina, e molti dei suoi discepoli sia laici che monaci, intendevano sottolineare la rilevanza del pensiero buddhista in epoca moderna e sottolinearne il suo contributo nel risolvere problematiche relative alla psicologia e più in generale alla scienza. Fu sulla base dello schema delle otto coscienze che la maggior parte delle teorie psicologiche occidentali furono interpretate. In modo particolare, si enfatizzava come in occidente la scienza, priva del supporto della guida di una mente risvegliata come quella del Buddha, sia limitata all'ambito cognitivo ed esperienziale delle prime sei coscienze, incapace cioè di indagare a fondo la natura essenziale delle cose. Pertanto la psicologia occidentale risulta parziale e inadeguata a una comprensione esaustiva della realtà. Persino un intellettuale di rilievo e influente come Liang Qichao sostenne che il pensiero buddhista è essenzialmente di natura psicologica. Nel 1922, presso la neonata Società psicologica cinese (*Zhonghua xinlixue hui*) a Pechino, tenne una conferenza dal titolo *Le mie umili opinioni sulla psicologia buddhista* (*Fojiao xinlixue qiance*) in cui esordì dicendo: «se qualcuno mi chiedesse: “che cos'è il Dharma [l'insegnamento buddhista]?”», risponderei senza esitazione: “esso è psicologia”»²⁶. Dopo di che, Liang passò a spiegare nel dettaglio a giovani studiosi di psicologia, professori universitari e aspiranti psicologi i cinque aggregati (*skandha*) che costituiscono una persona nell'ottica buddhista, ovvero:

- (1) la forma materiale (*rūpa*);
- (2) il sentimento (*vedanā*);
- (3) la percezione (*saṃjñā*);
- (4) le disposizioni (*saṃskāra*);
- (5) la coscienza (*vijñāna*).

Nel far ciò, egli sottolineò come questi aggregati siano tutti di natura psicologica, persino la forma materiale, in quanto percepita mentalmente.

Il monaco riformista Taixu (1890-1947), che svolse un ruolo cruciale nella formazione di un movimento buddhista modernista in Cina, riteneva che la sesta coscienza corrispondesse alla «regione più profonda raggiunta dalla psicologia moderna»²⁷. Nel panorama delle scienze occidentali a inizio anni Trenta, riconobbe tuttavia nella psicoanalisi una disciplina più vicina allo *yogācāra* rispetto alle altre teorie psicologiche: «la tradizione psicologica occidentale raramente è capace di specializzarsi nello studio della settima “coscienza mentale” e dell'ottava “coscienza deposito”. Solo la recente teoria dell'inconscio [...] le

²⁵ Quest'ultima in particolare in relazione all'educazione monastica.

²⁶ Q. Liang, *Fojiao xinlixue qiance*, in MFQ 175, p. 408a.

²⁷ Taixu, *Fo dasheng yao lun*, in MFQ 43, p. 95c.

menziona in parte, [ma] ci sono molti errori»²⁸. Secondo Taixu, infatti, «nella parte più profonda dell'inconscio [...] è possibile cogliere una porzione dell'*ālayavijñāna*»²⁹. Poiché l'inconscio si sovrappone in parte alla “coscienza deposito”, la psicoanalisi è considerata in parte simile allo *yogācāra*, e merita pertanto un posto speciale nella classificazione delle discipline psicologiche da un punto di vista buddhista e, in prospettiva, al dialogo con l'occidente³⁰.

In sintesi, la psicologia buddhista svolse una duplice funzione: in primo luogo, quella di classificare e fare chiarezza tra le varie correnti psicologiche provenienti dall'occidente in una prospettiva dottrinale e utile alla formazione del monaco nuovo (*xin seng*), ovvero moderno. In secondo luogo, contribuire allo sviluppo e perfezionamento delle medesime.

5. Conclusioni

In un'opera divulgativa sul buddhismo del 1930, *ABC degli studi buddhisti* (Foxue ABC), Taixu sostenne che «lo “spirito dell'inconscio” è diventato un problema nell'attuale psicologia; tuttavia esso è stato ampiamente compreso negli insegnamenti buddhisti già da molto tempo», essendo stato spiegato in dettaglio nel *Lankavatara sūtra* e nello *Yogācārabhūmiśāstra*³¹. Alla vigilia della proclamazione della Repubblica Popolare Cinese nel 1949, il laico Chen Ziqi invitava invece un gruppo di psicologi professionisti americani della Duke University a venire in Cina per studiare lo *yogācāra* a partire dalle scritture buddhiste. In modo particolare suggeriva l'importanza della nozione di «ottava coscienza» (*di ba shi*) per le loro ricerche, e li invitava proprio poiché «non è un compito facile studiarla»³². Chen, insieme a molti altri buddhisti dell'epoca, era convinto che il buddhismo offrisse un insegnamento sulla psicologia umana più profondo e comprensivo di quello avanzato dalle discipline psicologiche occidentali.

Queste sono le principali opere che hanno introdotto e discusso il concetto di “coscienza deposito”. Parlando dell'ottava coscienza, Chen Ziqi affermava alla fine degli anni Quaranta che

«la sua portata è estremamente ampia: essa è in rapporto con tutti gli esseri umani così come con tutti gli esseri viventi del mondo. Ogni persona la possiede – non importa se sia sana o meno – e non solo ogni persona, ma anche ogni animale la possiede – non importa quanto piccolo esso sia»³³.

A inizio Novecento, quando la psicoanalisi era ancora in fase di formazione e già nascevano le prime divisioni all'interno del movimento psicoanalitico, l'inconscio personale era ritenuto responsabile tanto degli stati psichici sani quanto di quelli nevrotici, mentre

²⁸ Taixu, *Xingweixue yu xinlixue*, in MFQ 167, p. 48.

²⁹ Taixu, *Faxiang weishi xue gailun (xuwan)*, in MFQ 183, p. 467.

³⁰ Per una discussione sulla posizione della psicoanalisi presso pensatori buddhisti cinesi della prima metà del Novecento, cfr. M. Sgorbati, *Inconscio e rinascita: la psicoanalisi dal punto di vista del buddhismo cinese*, in «Sinosfere» 2023 (20), pp. 84-100.

³¹ Taixu, *Foxue ABC*, Shijie chubanshe, Shanghai 1930, p. 33.

³² Z. Chen, *Di liu ganjue yu di ba shi*, in MFQ 78, p. 395a-b.

³³ *Ivi*, p. 395a.

l'inconscio collettivo accumulava sul piano della mente l'uomo e l'animale. Chen Ziqi, pur senza fare riferimento alla psicoanalisi, intendeva far sapere al mondo occidentale che la "coscienza deposito" e lo *yogācāra* avevano già affrontato questi argomenti.

Riprendendo le riflessioni di Cimmino dalle quali questo contributo ha preso le mosse, cercando di inquadrare il complesso periodo storico-culturale studiato, possiamo concludere che l'identità di concetti e correnti di pensiero associate al buddhismo, alla scienza, alla religione e alla psicologia non sono *dati* ma *fatti* che si determinano (si fanno) nella loro relazione reciproca e nel continuo ripensamento della tradizione. Sebbene lo studio di questa relazione in un preciso contesto sia utile alla comprensione storica delle dinamiche e problematiche irripetibili che lo hanno caratterizzato, allargando l'orizzonte al presente, può rappresentare anche un'opportunità per ripensare a temi attuali e di interesse trasversale, quali la relazione tra i pensieri occidentali e orientali nonché i rapporti tra scienza e religione. Possiamo concludere osservando che è a partire da uno "spazio di possibilità" che questi elementi, i "determinabili", si determinano riflettendo e incorporando il proprio contesto socio-politico. Tuttavia, lungi dall'essere "esaurito" nello spazio chiuso del contesto particolare, le determinazioni storiche del pensiero religioso propongono di volta in volta una visione etica di quel contesto, ovvero un ordine orientato verso un fine che non può che essere soteriologico.

Glossario dei termini cinesi

<i>benti</i>	本體
Chen Ziqi	陳子琦
Daisōjō Honda	大僧正本多
<i>di ba shi</i>	第八識
<i>Dongfang zazhi</i>	東方雜誌
<i>Fohua xinlixue</i>	佛化心理學
<i>Fojiao xinlixue</i>	佛教心理學
<i>Fojiao xinlixue qiance</i>	佛教心理學淺測
<i>Fojiao yu kexue</i>	佛教與科學
<i>Foxue ABC</i>	佛學ABC
<i>Foxue congbao</i>	佛學叢報
Foxueyuan	佛學院
<i>Haichao yin</i>	海潮音
Hisamatsu Shin'ichi	久松 真一
Honda Nisshō	本多 日生
Jiangxue she	講學社
<i>jingshenjie</i>	精神界
<i>keju</i>	科舉
<i>kexue</i>	科學
<i>kexue fangfa</i>	科學方法
Liang Qichao	梁啟超
<i>lixue</i>	理學
<i>mixiang</i>	迷想
<i>mixin</i>	迷信
Nishida Kitarō	西田 幾多郎
Taixu	太虛
Tang Dayuan	唐大圓
Wang Yangming	王陽明
Pu Yicheng	濮一乘
<i>xin</i>	心
<i>xin seng</i>	新僧
<i>xinli</i>	心理
<i>xinlixue</i>	心理學
<i>xinxue</i>	心學

zangshi

Zhang Junmai

zhenli

Zhongguo

Zhonghua xinlixue hui

zongjiao

藏識

張君勱

真理

中國

中華心理學會

宗教

Identità e interpretazione

Furia Valori

University of Perugia, Italy

Abstract

The question of the identity of the individual is fundamental, as it cannot be disregarded. It would be impossible to make any argument without assuming the persistence of the identity of either that which the discourse deals with or that of the thinker: the question of identity is complicated if one thematises the identity of the individual over time. There are many conceptions, with results we might say conflicting, but stimulating, in order to pursue an investigation among the most difficult. Some points for reflection may come from Gadamer's hermeneutic perspective: the productivity of temporality may open a dialogue with the incidence of narrativity in MacIntyre's conception of identity.

Keywords

Identity; Individual; Temporality; Narrativity.

1. L'identità dell'individuo

La questione dell'identità dell'individuo è fondamentale, perché non è possibile prescindere. Sarebbe possibile qualsiasi argomentazione, procedimento discorsivo, che implicano la temporalità, senza presupporre il permanere dell'identità, sia di ciò di cui parla il discorso, sia di chi pensa, parla, ecc.? Ma in cosa consiste l'identità dell'individuo? Da un lato può esser riferita ad ogni ente, dall'altro la questione si complica se si tematizza l'identità dell'individuo nel tempo, e diventa più complessa teoreticamente, ancorché coinvolgente, quando sia pensata relativamente all'essere umano. Molteplici sono le declinazioni della soluzione, con risultati possiamo dire confliggenti, ma stimolanti per proseguire una indagine fra le più ardue.

Un importante itinerario riguardo alla tematizzazione della questione è percorso da Luigi Cimmino che, nella consapevolezza della complessità del problema, si confronta sia con la concezione narrativa, sia con la concezione numerica dell'identità dell'individuo nel tempo, nel senso in cui «questo mantiene appunto una “medesimezza numerica nell'intero arco dell'esistenza”. Com'è facile intuire il tema implica direttamente l'identità numerica di qualsiasi identità nel tempo, discutendo anche quelle artificiali»¹. Centrando la riflessione sull'essere umano, dal riconoscimento dei limiti e contraddizioni della concezione numerica, Cimmino si avvicina alla concezione narrativa, in dialogo in particolare con MacIntyre, e

¹ L. Cimmino, *L'identità narrativa*, p. 651, in M. Marianelli - L. Mauro - M. Moschini - G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni*, vol. III, Città Nuova, Roma 2022, pp. 651-661.

sottolinea che «il fallimento delle altre concezioni»² rinforza la concezione narrativa, da non intendere nel senso fenomenologico-ermeneutico ricoeuriano, precisiamo.

Unitamente a MacIntyre, Cimmino riconduce a Locke³ l'impostazione originaria della concezione numerica concernente l'essere umano, in quanto basa l'identità sulla memoria e sulla coscienza; quindi Cimmino attraversa la *quasi-identity* di Parfit⁴ e la prospettiva "metafisica" declinata in ambito analitico, in particolare da Baker⁵; prosegue il confronto riflettendo sulle considerazioni critiche in merito all'assenza di criteri nell'identità numerica, che non siano circolari, di Merricks⁶; infine affronta la considerazione animalista e fisicalista dell'identità umana, in particolare di Olson⁷, significativamente consapevole dei limiti della medesima. Rilevando che «il tentativo di individuare l'elemento permanente dell'identità umana in qualcosa che permane in ogni attimo dell'esistenza sia il presupposto insostenibile di tutte le concezioni appena riassunte»⁸, Cimmino argomenta che l'identità diacronica si basa sull'identità sincronica che si mantiene in ogni istante, e le conclusioni fisicaliste con il loro riduzionismo, difficilmente sostenibile, costituiscono la *reductio ad absurdum* di tale presupposto.

La concezione narrativa è percorsa in particolare da MacIntyre e dalla Schechtman, oltre che da Per Buhn e Christine Korsgaard. In *Dopo la virtù*, MacIntyre sottolinea che l'essere umano è essenzialmente normativo, «da qui la sua irriducibilità a processi causali fisici o biologici»⁹: è la dimensione narrativa dei soggetti umani a rendere intelligibili i comportamenti umani¹⁰, caratterizzati necessariamente dalla relazione, dalla socialità che si realizza secondo regole e modelli mossi da valori. MacIntyre precisa che non ritiene fondanti la "narrazione", l'"intelligibilità", la "responsabilità" rispetto all'identità personale: in realtà tali concetti presuppongono l'identità personale, che a sua volta li presuppone, ossia presuppone «l'applicabilità dei precedenti»¹¹. A questo proposito Cimmino osserva opportunamente:

«Ma la condizione di base del 'seguir regole' – questo è il punto – è che qualsiasi pratica, qualsiasi applicazione di regole, è necessariamente "estesa" nel tempo, quindi estesa nel tempo è la stessa natura di chi cerca di realizzarla: come una mossa isolata da tutte le altre non rivelerebbe neppure di che mossa si tratta, a quale regola appartiene, così – in tal senso la narrativa è lo sfondo originario

²*Ibidem*.

³ J. Locke, *Saggio sull'identità umana*, Laterza, Roma-Bari, II, cap. 27.

⁴ Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 276 ss.

⁵ L.R. Baker, *Primitive persistence of Persons Over time*, in V. Buonuono (a cura di), *The Persistence of Persons. Studies in the Metaphysics of Personal Identity*, Ed. Scholasticae, Lancaster 2018.

⁶ Cfr. T. Merricks, *There Are No Criteria of Identity Over Time*, in "Nous", 32, 1 (1998), pp. 106-124.

⁷ Cfr. E. T. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁸ L. Cimmino, *L'identità narrativa*, cit., p. 604.

⁹ *Ivi*, p. 606.

¹⁰ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando, Roma 2007, pp. 257 ss.

¹¹ *Ivi*, pp. 264 ss; cfr. L. Cimmino, *Alasdair MacIntyre e l'identità pratica*, in "Il pensiero storico.com", giugno 2020 (pp. 181-202), p. 196.

perso dalla filosofia d'origine lockiana – un momento di vita isolato dagli altri non riesce a rivelare nulla del suo significato e del soggetto che lo ha vissuto»¹².

L'enigma dell'identità personale si muove, secondo Cimmino, o nell'alternativa fra l'identità numerica e quella narrativa, oppure nella ricerca di una loro possibile conciliabilità. Pur avvicinandosi alla narratività proposta da MacIntyre, tuttavia Cimmino non la ritiene risolutiva:

«MacIntyre ha ragioni da vendere nel sottolineare che non si possiede un'identità senza narrazione, ma che senza una qualche identità che permane nella narrazione si rimane volta a volta solo con una parte, mentre le altre, e assieme a queste il tutto del rapporto sono uscite dall'esistenza. Solo che mentre per lui il rapporto fra i due termini è di reciproca fondazione, per me è semplicemente un *busillis* cui (ancora?) manca una soluzione accettabile»¹³.

La questione posta è di grande rilevanza e complessità e dà da pensare l'ultimo riferimento di Cimmino alla problematicità della totalità, del “tutto del rapporto”.

A questo proposito alcuni elementi di riflessione possono pervenire da una prospettiva ‘altra’ come quella ermeneutica di Gadamer, naturalmente senza alcuna pretesa conclusiva. Il riferimento allo “sfondo”, alla narratività, alla estensione temporale può aprire un collegamento, un rapporto con la concezione gadameriana dell'identità, pensata in primo luogo in *Verità e metodo* riguardo all'opera d'arte, e quindi, alla luce di essa, viene ripensata quella dell'evento storico, dell'ente in generale, della stessa coscienza, nella loro costitutiva temporalità e linguisticità. La coscienza che dialoga con le totalità relative di senso, esposta ad esse nella tradizione alla quale appartiene, è segnata da una identità *in fieri*, costitutivamente temporale, tuttavia con caratteristiche che, vedremo, forse vorrebbero andare oltre.

L'asse si sposta in Gadamer a scandagliare la durata temporale, che non è la neutrale linea composta da attimi sempre uguali, o supposti tali ponendosi su un impossibile punto di vista sovrastorico, neutrale ma in relazione con la storia; una concezione se si vuole spaziale del tempo, osserverebbe Bergson; quella gadameriana invece è una durata temporale che vive nel rapporto, nel dialogo: intersoggettivo e contemporaneamente infrastorico fra presente e passato. Ad esser precisi Gadamer tocca soltanto secondariamente il rapporto Io-Tu¹⁴,

¹² L. Cimmino, *L'identità narrativa*, cit., p. 606.

¹³ L. Cimmino, *Alasdair MacIntyre e l'identità pratica*, in “Il pensiero storico.com”, cit., p. 201.; cfr. Id., *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020 (II ed.).

¹⁴ Gadamer sottolinea positivamente l'apporto della Filosofia dialogica di Buber, Gogarten, Rosenzweig, Haecker e Ebner, unitamente alla *Kierkegaard Renaissance* ad opera di Jaspers. L'attenzione al “rapporto al Tu” costituisce secondo Gadamer un “significativo mutamento” e una “controistanza” sia rispetto a Husserl – che, sotto la spinta di motivi epistemologici, parla di “andare alle cose stesse”, non della relazione intersoggettiva, in definitiva superata o ridotta nell'*ego* trascendentale – sia rispetto al neo-kantismo e al primato dell'*ego* trascendentale che lo caratterizza. Il parlare dell'Altro rappresenta per Gadamer l'indice di un mutamento che lo sottrae anche dal pensarlo fichtianamente come “Non-io”. Cfr. H. Gadamer, *Verità e metodo* 2, trad. it. a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, p. 193; l'opera verrà citata con *WM2*. La stessa ermeneutica della fatticità di Heidegger per Gadamer non costituisce risposta ai limiti dell'*ego* trascendentale. Infatti, anche se Heidegger richiama all'esistenza e alla sua costitutiva temporalità e finitezza, procedendo su questo aspetto in modo “giusto”, tuttavia non è interessato all'intersoggettività, ma all'autenticità e all'inautenticità. Cfr. *Ivi*, p. 185.

vedendolo piuttosto sostanziato dalla relazione con quell'alterità come totalità relativa di senso che parla dalla tradizione e dovrebbe essere irrisolvibile all'autocoscienza.

2. L'identità in base all'esperienza dell'arte

La relazione con le alterità che interpellano dal passato, ossia le totalità relative di senso delle opere, dei testi, degli eventi, ha una struttura dialogica, il cui scopo non è in primo luogo la ricostruzione del significato del contenuto - livello esegetico/ermeneutico - ma il ricercare insieme la verità; per questo, secondo Gadamer, è atto filosofico in senso eminente. Il rapporto con il passato non si esplica come ricostruzione oggettiva, neutrale, di un senso passato, né sulla base dell'impostazione estetico-romantica di Schleiermacher¹⁵, né sulla base dell'istanza metodologica ed epistemologica di Dilthey¹⁶, nell'ambito delle riflessioni neokantiane sulle differenze di oggetto e metodo fra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Per Gadamer entrambe le impostazioni sono caratterizzate da quella "coscienza storica" che erroneamente ritiene di potersi staccare dal proprio orizzonte, assurgere alla neutralità, scavalcare la distanza temporale e trasporsi o nel punto di vista del lettore originario o addirittura trasporsi nella mente dell'autore nel momento genetico dell'opera (interpretazione psicologica o tecnica).

La concezione gadameriana della portata veritativa dell'accadere del senso e quindi del linguaggio, assume un ruolo fondamentale nell'ontologia dell'opera d'arte delineata ampiamente in particolare nella prima parte di *Verità e metodo*, intitolata "Messa in chiaro del problema della verità in base all'esperienza dell'arte". Qui, in primo luogo, mette in discussione la "coscienza estetica" che progressivamente si impone, a partire da Kant, per la quale l'opera d'arte non ha una portata né conoscitiva, né veritativa¹⁷; l'esperienza estetica trasporterebbe nel mondo della pura esteticità: mondo bello, ma di sogno, irreali. Diversamente, il ritorno fenomenologico-ermeneutico sull'esperienza dell'opera d'arte che Gadamer conduce ne pone in evidenza la valenza conoscitiva e veritativa: «Ora, però, il ritorno fenomenologico all'esperienza estetica come tale insegna che questa non pensa per nulla in base a tale relazione, ma anzi vede in ciò che esperisce la verità autentica»¹⁸. Le meditazioni gadameriane sulla verità dell'opera d'arte ricevono luce dalla sua indagine fenomenologica sul concetto di "gioco" (*Spiel*), la cui essenza consiste nella regola, indipendente dai giocatori, che giocano e sono giocati ad un tempo; il verbo giocare è da intendere in senso mediale. In particolare il gioco dell'arte si esplica nella "trasmutazione in forma" (*Verwandlung ins Gebilde*), per la quale «un qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa d'altro, e che questo qualcosa d'altro che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente non è nulla»¹⁹. La trasmutazione

¹⁵ Per le riflessioni di Gadamer sull'ermeneutica schleiermacheriana cfr. H. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1997, pp. 223-23; l'opera verrà citata con la sigla VM.

¹⁶ Per le riflessioni di Gadamer su Dilthey, cfr. VM, pp. 260-274; Id., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, pp. 39 ss; Id., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Genova 1973, pp.194-240.

¹⁷ Cfr. VM, pp. 82 ss, 265 ss.

¹⁸ *Ivi*, pp. 112-113.

¹⁹ *Ivi*, p. 143.

costituisce la trasfigurazione del mondo ordinario e quotidiano nella verità²⁰, per cui la fruizione dell'opera d'arte non trasporta in un mondo bello ma irreali, come nella "differenziazione estetica" operata dalla "coscienza estetica", ma apre ad un'esperienza veritativa, di ritrovamento del vero essere, apre quindi alla liberazione. L'opera d'arte come immagine, non è una mera copia, ma: «Ogni rappresentazione di questo tipo è un evento ontologico, e entra a costituire lo stato ontologico del rappresentato. Nella rappresentazione, questo subisce una crescita nell'essere, un "aumento" d'essere. Il contenuto proprio dell'immagine è definito ontologicamente come emanazione dell'originale»²¹. Gadamer evidenzia una particolare relazione di co-determinazione e co-appartenenza a livello ontologico fra originale (*Ur-Bild*), opera (*Bild*) e interpretazione (*Nachbild*), e mette in discussione la concezione per cui l'immagine risulta ontologicamente depotenziata rispetto all'originale; invece l'opera è un evento di senso e costituisce un "aumento" di essere rispetto all'originale: così il concetto di emanazione evocato da Gadamer perde la determinazione di depotenziamento a livello ontologico come in ambito neo-platonico, per assumere quella forte di "aumento". Significative le riflessioni gadameriane sull'interpretazione (*Nach-Bild*)²², in quanto sottolinea che non è corretto concepire l'"in sé" dell'opera distinto e indipendente dalle sue interpretazioni, per una serie di considerazioni. Infatti, dell'opera in realtà si ha sempre una interpretazione, in virtù della costitutiva storicità dell'esistenza e del fatto che ad essa è essenziale esser per qualcuno, esser fruita, rappresentata per e dalla coscienza, secondo il modello del gioco, a cui è essenziale la regola. L'opera è una totalità relativa di senso, ha una forma/regola data, che esplica le sue possibilità di senso nella mediazione interpretativa mai conclusa, nell'esser per la coscienza: come tale l'interpretazione produce una "prosecuzione di creatività" che lascia aperta verso il futuro²³ l'identità anche di ciò che interpella, sollecita, dal passato. Così l'identità dell'opera è – o sembra, diciamo per ora – *in fieri*, il suo essere aumenta nel darsi delle interpretazioni che si impongono storicamente, che sono condivise, diventano "effetti" (*Wirkungen*)²⁴. Riguardo all'autoconsapevolezza dell'interpretazione, Gadamer fa un'interessante notazione, foriera di conseguenze: «Qui ci basta mostrare, attraverso il fatto constatato che ogni rappresentazione aspira ad essere giusta, che la non distinzione della mediazione dall'opera stessa costituisce l'autentica esperienza dell'opera»²⁵. Ciò vuol dire che l'interpretazione non si intende come interpretazione accanto ad altre, ma come l'originale: «la non distinzione della mediazione dall'opera». Quando Gadamer sottolinea l'identità temporale dell'opera, risolvendola negli effetti (*Wirkungen*), ossia nelle interpretazioni che si succedono e impongono storicamente, allora si colloca contraddittoriamente su un punto di vista privilegiato, sovra-storico dal quale si squaderna le interpretazioni, le compara e collega; invece quando afferma la non distinzione della mediazione dall'opera, ossia afferma

²⁰ *Ivi*, p. 146.

²¹ *Ivi*, p. 175.

²² Cfr. G. Vattimo, *Eстетica ed ermeneutica in H. G. Gadamer*, in «Rivista di estetica», 1963, pp. 117-130.

²³ *VM*, p. 152.

²⁴ *Ivi*, pp. 350 ss.

²⁵ *Ivi*, p. 152, ma anche pp. 456-458.

l'aspirazione di ogni interpretazione ad essere giusta, si situa all'interno dell'interpretazione che assolutizza se stessa. La concezione gadameriana dell'interpretazione si dispiega pendolarmente in questa aporia, che va oltre l'ambito estetico, per riguardare anche l'identità dell'evento storico e degli enti. Le indagini a livello ontologico sull'opera d'arte, verranno ripensate e contestualizzate nella riflessione sulla conoscenza storica e sul darsi linguistico dell'esperienza, ponendo le basi dell'ontologia ermeneutica. Questo itinerario si basa sulla concezione del venire all'esperienza come evento di senso, che accade in maniera eminente nel linguaggio, erede in ciò delle riflessioni heideggeriane sull'origine dell'opera d'arte, sul "dire originario" e sul pensare poetante²⁶.

Alla fine della prima sezione di *Verità e metodo*, conduce una importante riflessione sulla portata veritativa della "letteratura universale", le cui opere evidenziano «una verità e una validità permanente per tutti»²⁷: qui, fondamentale per le conseguenze, è l'estensione della portata veritativa della letteratura oltre l'ambito estetico, per abbracciare in definitiva ogni testo dotato di senso:

«Nel modo d'essere della letteratura rientra ogni tradizione che vive nella forma del linguaggio; non solo i testi religiosi, giuridici, economici, pubblici o privati di ogni genere, ma anche gli scritti che hanno lo scopo di elaborare o chiarire scientificamente tali testi tramandati: e quindi tutto l'insieme delle 'scienze dello spirito'. Anzi, in definitiva, la forma della letteratura si estende in generale a ogni tipo di discorso scientifico, nella misura in cui questo è necessariamente formulato in un linguaggio. Ogni fatto linguistico può diventare uno scritto, ed è da questo fatto che è delimitato il senso più vasto del concetto di letteratura»²⁸.

Significativamente rientrano nella "letteratura" i testi religiosi, normativi, quelli in cui si esprime la ricerca scientifica in ogni ambito, in definitiva «ogni testo che sia formulato in un linguaggio»; attraverso il concetto di letteratura, la valenza conoscitiva e veritativa dell'opera arte è riconosciuta da Gadamer ad "ogni fatto linguistico", facendo coincidere l'evento storico del senso con il manifestarsi della verità. Questa è la base teorica di fondo per intendere la concezione metodica della verità delle scienze, come un caso particolare dell'ermeneutica come metodica universale²⁹.

3. Dialogo, sospensione e trascendimento

Non solo il rapporto interpersonale, ma anche quella particolare relazione con l'alterità che ci appella dal passato, nella mediazione con la tradizione alla quale siamo esposti e

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte e A che i poeti?* in Id., *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1968; Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2003; Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1995. Per le riflessioni gadameriane su Heidegger cfr. VM, pp. 300 ss; e Id., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983; trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, pp. 47 ss; Id., *Hegel e Heidegger*, in *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Genova 1973, pp. 127 ss.

²⁷ VM, p. 199.

²⁸ *Ivi*, p. 200.

²⁹ Cfr. H.G. Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Genova 1973, pp. 74-91.

appartenenti, presenta per Gadamer una struttura dialogica³⁰; e nella seconda parte di *Verità e metodo* dedica significativamente ampio spazio al dialogo evidenziando la “straordinaria” attualità del dialogo socratico-platonico, che viene a costituire la modalità del darsi del rapporto, della mediazione interpretativa fra presente e passato. Anche la dialettica di Hegel è positivamente valutata in quanto esprime il darsi della “cosa”; ma Gadamer ripensa la dialettica ancorandola ad una concezione del linguaggio infinitamente aperto³¹, togliendola dalla tensione conclusivistica e sistematica che la anima in Hegel.

La domanda che muove il dialogo viene in primo luogo dalla tradizione, dal passato; implica la distanza temporale e interroga, scuote la pre-comprensione, i giudizi e pregiudizi dell’orizzonte della coscienza interpretante; la domanda muove il dialogo, che perciò comporta, sottolinea Gadamer, «una fondamentale sospensione di tutti i propri pregiudizi. Ma ogni sospensione di giudizi, e quindi anche, e anzitutto, di pregiudizi, ha, vista logicamente, la struttura della *domanda*»³². La coscienza interpellata procede con la “fondamentale” sospensione di “tutti” i propri giudizi e pregiudizi, cosa che implica la riflessione, ossia il distacco, il porsi innanzi e quindi il loro trascendimento, di “tutti”. La coscienza interpretante con il suo domandare problematizza l’oggetto, che «deve venir posto in stato di sospensione di modo che il pro e il contro si bilancino. Ogni domanda trova il suo senso solo passando attraverso questa fase di sospensione, in cui essa è problema aperto»³³. Perciò sia la coscienza ermeneutica, sia ciò che chiama dal passato, vengono posti in stato di sospensione e di trascendimento: quindi una duplice sospensione e un duplice trascendimento che costituiscono la condizione per l’evento di una nuova mediazione o “fusione di orizzonti” (*Horizontverschmelzung*).

La duplice sospensione e il duplice trascendimento di “tutti” i giudizi e pregiudizi, dovrebbe comportare l’elevarsi su un punto di vista neutrale e assoluto da parte della coscienza ermeneutica; ma per Gadamer, come per Heidegger, non si tratta di uscire dal circolo ontologico della pre-comprensione, bensì di collocarsi in esso correttamente³⁴, non accettando immeditatamente le concezioni dominanti, ma ponendole in discussione (cosa che richiederebbe, comunque, la questione della sospensione e del trascendimento).

La distanza temporale riveste un ruolo fondamentale, produttivo, non essendo più un vallo da scavalcare, o la linea neutrale dalla quale si può prescindere; se a causa della distanza temporale si perde la familiarità con il senso dell’opera o dell’evento, la stessa “distanza temporale” secondo Gadamer, permette di “distillare” i pregiudizi “veri” da quelli “falsi”, consentendo l’emergere, nelle interpretazioni, del “senso vero” secondo un processo “infinito”:

«La distanza temporale ha chiaramente anche un altro senso oltre a quello di sopprimere ogni interesse soggettivo per l’oggetto. Essa soltanto, infatti, fa venire in luce il senso vero contenuto in

³⁰Cfr. H.G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 voll., trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato/Genova 1983-1984.

³¹Cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Genova 1966.

³² *VM*, p. 349.

³³ *Ivi*, p. 420.

³⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2002, § 32, pp. 194-195.

un fenomeno. Ma la messa in luce del senso vero contenuto in un testo o in una produzione artistica non giunge a un certo punto alla sua conclusione; è in realtà un processo infinito»³⁵.

La distanza temporale da un lato genera la perdita di familiarità con ciò che è contemporaneo, con i conseguenti problemi di comprensione e interpretazione, dall'altro proprio il distacco attenua l'incidenza dell'aspetto emotivo che può condizionare l'interpretazione, come comprensione che si giustifica, nel dialogare contemporaneo. L'interpretazione non consiste perciò in una impossibile ricostruzione oggettiva, ma nella "fusione di orizzonti", che Gadamer pensa come un elevarsi e delineare una nuova prospettiva, superiore, più ampia, sia rispetto all'orizzonte della coscienza interpretante, sia rispetto all'alterità che chiama dal passato. Questo elevarsi comporta, abbiamo visto, il distacco dai pregiudizi, dalla pre-comprensione: «Ogni distacco di questo tipo rende perciò visibile ciò da cui si distacca. Abbiamo caratterizzato questo fatto come la messa in gioco dei pregiudizi»³⁶.

La coscienza ermeneutica riveste un ruolo ad un tempo attivo e passivo, nella fusione di orizzonti, non a caso è indicata anche come *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, per la quale è appunto pertinente la traduzione con "coscienza della determinazione storica", espressione in cui la parola "determinazione" esprime il ruolo mediale, attivo e passivo della coscienza - che è appartenente e determinata dalla tradizione e partecipa attivamente alla determinazione di essa: ritroviamo il senso mediale del gioco. Tale coscienza non dovrebbe essere ritenuta come modificazione dell'autocoscienza perché non è da Gadamer concepita come coscienza della storia degli effetti, ma come "limitazione" della coscienza mediante la storia degli effetti, alla quale è esposta ed appartenente, nella quale vive e nello stesso tempo contribuisce a realizzare³⁷. Mediante la coscienza della determinazione storica per Gadamer non accade una impossibile ricostruzione oggettiva dell'alterità che chiama dal passato, ma si realizza una mediazione dialogica fra presente e passato, per cui emergono nuove possibilità di senso della "forma" dell'opera, possibilità che da un lato entrano a costituirla esplicitamente e, dall'altro, costituiscono una esperienza che cambia la stessa coscienza interpretante. Questo vuol dire anche che l'identità del testo, dell'opera, dell'effetto, non è propriamente conclusa, ma è *in fieri*, e accade linguisticamente:

«Il fenomeno ermeneutico - osserva Gadamer - riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e

³⁵ VM, p. 348.

³⁶ *Ivi*, p. 356.

³⁷ Cfr. VM, pp. 352 ss; la traduzione italiana di *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* con "coscienza della determinazione storica" del Vattimo, che è accolta da Gadamer (*Ivi*, p. XXI), sembra privilegiare l'aspetto della consapevolezza su quello attivo di produzione della storia. P. Ricoeur che usa più espressioni ad indicare la duplice valenza dell'espressione tedesca ("conscience de l'efficace historique" ma anche "conscience exposée aux effets de l'histoire") in P. Ricoeur, *Hermeneutique et critique des idéologies*, in Id., *Demitizzazione e ideologia*, E. Castelli (a cura di), Ist. Di St. Fil., Roma 1973, pp. 29 ss. Sul dibattito relativo all'incidenza della tradizione e dell'autorità cfr. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, G. Ripanti (a cura di), Queriniana, Brescia 1979, con scritti di Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas. In *L'ultimo Dio* Gadamer affronta di nuovo i concetti di autorità e di tradizione in rapporto con Habermas, in particolare nei capp. "Etica e politica" e "Tradizione e emancipazione", cfr. H.G. Gadamer, *L'ultimo Dio*, BookLet, Milano 2000, pp.72-102.

qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione. Così, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano»³⁸.

Nella mediazione interpretativa a carattere dialogico la distanza temporale è produttiva, in quanto nella mediazione sempre *in fieri*, l'essere dell'oggetto "aumenta", la sua identità si realizza nell'insieme mai concluso degli "effetti" (*Wirkungen*). Concependo l'interpretazione come prosecuzione di creatività, come mediazione mai conclusa Gadamer si muove in un ambito storicistico. Tuttavia ci sono affermazioni gadameriane che rimandano, non volendo, alla riflessione assoluta come quando sottolinea che quelli che sembrano orizzonti, mondi diversi, in realtà si risolvono in un unico grande orizzonte mobile: «In realtà - precisa - è un unico orizzonte che abbraccia tutto ciò che la coscienza storica contiene in sé»³⁹; e la coscienza «nello stesso tempo riunisce due poli della distinzione, di modo che nell'unità dell'orizzonte storico che definisce, essa media sé con se stessa»⁴⁰. Dove è chiaro che la coscienza che media sé con se stessa evoca la riflessione assoluta idealistica. Ulteriori e importanti riflessioni, che assumono il carattere dell'assolutezza, mettendo in discussione la finitezza e la storicità dell'esistenza da lui sostenute, le troviamo a proposito della sua concezione delle visioni linguistiche del mondo e della speculatività del linguaggio, riflessioni che hanno ripercussioni nella concezione sia della coscienza della determinazione storica, sia dell'identità dell'opera, del testo, dell'evento.

4. Visioni linguistiche del mondo e identità

Mediante il linguaggio l'essere umano si libera dalla dipendenza dai bisogni e dagli impulsi, dallo schiacciamento sull'ambiente, non nel senso che abbandona l'ambiente, ma che assume un atteggiamento più distaccato, appunto 'libero da', una sorta di libertà negativa, che si realizza anche positivamente nell'"avere" un mondo, che si dà linguisticamente⁴¹. Nelle sue riflessioni Gadamer distingue fra "ambiente", indicato anche con l'espressione di "unico mondo", e "mondo", che indica una elaborazione di senso che distacca dall'ambiente. Il soggetto elabora le sue visioni linguistiche del mondo, riflette, e ciò ha prodotto l'arte, la religione, la filosofia, le leggi a livello etico-giuridico, ecc.; il distaccarsi mediante il linguaggio e la riflessione, sono alla base della diversità e pluralità delle visioni linguistiche del mondo, anche se bisogna osservare che Gadamer sottolinea la forza riflessiva del linguaggio, non del pensare. Infatti:

«Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un mondo. Per l'uomo, il mondo non esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo.

³⁸ VM, p. 542.

³⁹ Ivi, p. 355.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, pp. 508-509.

Questo mondo si costituisce nel linguaggio [...]. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo»⁴².

Lo sviluppo delle visioni linguistiche, che accade nel venire al senso di nuove determinazioni, non avviene per l'adeguazione ad un mondo in sé⁴³. La "perfettibilità infinita" dell'esperienza umana del mondo significa per Gadamer che, in qualunque lingua si viva, non si potrà mai pervenire ad altro che a una sempre più ampia prospettiva, a una sempre più ampia 'visione' del mondo. Il mondo come "in sé" strutturato a cui ogni *Weltanschauung* linguistica si riferisce «non è qualcosa di distinto» dalle visioni in cui si manifesta⁴⁴, ma sta ad indicare «la totalità a cui l'esperienza linguisticamente strutturata si riferisce»⁴⁵. Gadamer sottolinea che chi pensa alla "cosa in sé", pretende di porsi a livello noumenico, ossia a un livello fondamentalmente divino, richiamato da Kant; invece, sottolinea, sarebbe solo un punto di vista luciferino, perché il pensante pretenderebbe di sostituirsi a Dio.

Pur sottolineando un'analogia fra la percezione della cosa come *continuum* delle percezioni e l'insieme delle diverse visioni linguistiche, tuttavia fa importanti riflessioni per distinguere la cosa in sé, come *continuum* - concetto già di per sé problematico - dalle visioni linguistiche del mondo, riflessioni che conducono a una serie di conseguenze a livello teoretico:

«[...] ogni aspetto dell'oggetto della percezione è distinto fondamentalmente da tutti gli altri, e la 'cosa in sé' si costituisce solo dal loro insieme come *continuum*; mentre nel caso degli aspetti delle diverse visioni linguistiche del mondo ognuna di esse contiene potenzialmente in sé tutte le altre, cioè ognuna può allargarsi ad abbracciare ognuna delle altre. Ognuna di per sé è capace di intendere e capire la visione del mondo che si manifesta in un'altra lingua»⁴⁶.

Questo brano esplicita non solo la condizione di possibilità dell'interpretazione come mediazione, come "fusione di orizzonti" fra presente e passato, ma in generale di ogni incontro/scontro, dialogo con un'alterità, sia che parli dal passato, sia che dialoghi nella contemporaneità, anche nell'incontro con tradizioni diverse da quella occidentale, fondamentalmente tematizzata da Gadamer. Infatti la fusione di orizzonti, come il prodursi di un orizzonte comune più ampio fra quelli in dialogo, oppure il convenire o anche il disaccordo nella relazione, sono possibili in quanto ogni visione linguistica del mondo "contiene potenzialmente in sé tutte le altre". La mediazione come integrazione, il colloquio, la comunicazione possono instaurarsi in quanto qualcosa già accomuna gli interlocutori con le loro concezioni, anche se potenzialmente; se fossero totalmente diverse, totalmente estranee non si porrebbe nemmeno il problema dell'interpretazione. Si vivrebbe in una situazione monadica in cui anche l'incontro con l'altro, in realtà sarebbe uno sviluppo interno, per forza interna.

⁴² *Ivi*, p. 507.

⁴³ *Ivi*, p. 511.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 512.

⁴⁶ *Ibidem*.

Gadamer può sostenere che ogni visione può contenere tutte le altre potenzialmente ponendosi su un punto di vista assoluto, esterno al divenire, neutrale, dal quale confrontare tutte le visioni e affermarne il potenziale contenersi; ma ciò è contraddittorio in relazione alla temporalità e storicità dell'esistenza e dell'esser pre-comprensenti da lui sostenute. Che cosa vuol dire che le visioni si contengono? Se ne può dedurre che potenzialmente coincidano? Ciò non è coerente con gli assunti gadameriani, in polemica con Hegel, della costitutiva apertura dell'esperienza linguistica, del non conclusivismo, del linguaggio come quell'infinito non assoluto, che si avvicina piuttosto alla cattiva infinità.

La concezione che ogni *Weltanschauung* linguistica contiene potenzialmente in sé tutte le altre, ha importanti conseguenze anche riguardo alla coscienza ermeneutica, ossia a quella coscienza della determinazione storica della quale in precedenza abbiamo sottolineato l'aspetto attivo e passivo del determinare la storia degli effetti e dell'esserne determinata: essa si svela potenzialmente indipendente dal determinato orizzonte storico in cui pure è necessariamente situata. La coscienza della determinazione storica si scopre potenzialmente indipendente dalla sua gettatezza determinata, in virtù dell'essere (possiamo azzardare?) tutto in tutto. A proposito della fusione di orizzonti Gadamer sottolinea che si perviene ad un orizzonte comune più ampio; ma il senso di tale ampiezza, la direzione dello sviluppo, in base a che cosa viene deciso? Proprio il potenziale contenersi delle visioni fa sì che la coscienza della determinazione storica sia fondamentalmente indeterminata e, quindi, verrebbe a situarsi su un punto zero dal quale decide arbitrariamente lo sviluppo dell'orizzonte, il senso/verità che accade nell'interpretazione⁴⁷ - anche se Gadamer non lo afferma, lo sottolineiamo. Non a caso abbiamo evidenziato in precedenza la duplice sospensione e il duplice trascendimento che accadono nella mediazione dialogica tra presente e passato, che richiedono anche un distacco dal proprio orizzonte storico.

Eppure Gadamer sostiene anche che quando si comprende, si comprende "diversamente"⁴⁸: in quest'affermazione emerge in primo luogo l'esperienza che cambia, non che conferma, il non conclusivismo. In realtà anche per sostenere la diversità delle interpretazioni occorrerebbe confrontarle tutte, innalzarsi su un punto di vista neutrale e giudicarle appunto sempre diverse; e per sostenere ciò è necessario un identico che permanga, appunto, per confrontare. Possiamo osservare in Gadamer due modalità di pensare l'esperienza ermeneutica: una in cui è esplicito l'apporto della riflessione assoluta e l'altra che evidenzia la diversità di ogni comprensione/interpretazione, quindi la produttività dell'esperienza ermeneutica, la sua creatività. Le due direttrici di riflessione non sono propriamente coerenti, poiché se quando si comprende/interpreta, si perviene ad un orizzonte 'diverso', allora l'esito della mediazione ermeneutica potrebbe non essere necessariamente un universale più ampio, che comunque allude ad una concezione che

⁴⁷ Cfr. per lo sviluppo di questi temi F. Valori, *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, I, Armando, Roma 2003, cap. III; Id., *Soggetto, interpretazione e mondo in Hans-Georg Gadamer*, in «Giornale di Metafisica», 1-2 (2013), pp. 372- 386; Id., *Introduzione* in H.-G. Gadamer, *Soggettività, linguaggio e interpretazione*, Morlacchi, Perugia 2019, pp. 7-47.

⁴⁸ VM, p. 346.

ritiene il darsi delle fusioni di orizzonti nel senso dell'“aumento” di essere (del testo, dell'evento storico, dell'ente)⁴⁹.

5. La speculatività e totalità

Ulteriori riflessioni possono venire dalla declinazione gadameriana del rapporto fra la lingua e la concretezza della parola vivente:

«Ogni parola prorompe come dal centro di una totalità e ha rapporto con una totalità in virtù della quale soltanto essa è parola. Ogni parola fa risuonare la totalità della lingua a cui appartiene, e fa apparire la totalità della visione del mondo che di tale lingua è la base. Ogni parola, nell'attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non detto a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce. Il carattere occasionale del discorso umano non è una casuale imperfezione della sua capacità di espressione, ma l'espressione logica della vivente virtualità del discorso, che fa entrare in gioco una totalità di senso senza poterla dire interamente»⁵⁰.

La speculatività del linguaggio consiste per Gadamer nel rimandare da parte della parola detta, al non detto a cui si riferisce, non detto che si estende alla totalità di senso della visione del mondo. La speculatività riguarda in primo luogo il linguaggio, non il pensare, ed è collegata alla totalità, in quanto con il linguaggio l'essere umano è in rapporto “con la totalità dell'ente”, l'essere umano finito e storico è in rapporto con se stesso e con il mondo⁵¹. La speculatività del linguaggio per Gadamer non si risolve nel concepire/inverare hegelianamente gli opposti in una superiore unità, non consiste nel rispecchiamento degli enti nell'asserzione, ma si realizza nell'essenziale rapporto della parola con la rete di rimandi della totalità della lingua. Ma anche riguardo alla speculatività del linguaggio, da un lato Gadamer sottolinea il legame della parola, del detto alla totalità di senso della visione del mondo, dall'altro evidenzia la creatività del linguaggio⁵², il non conclusivismo. Inoltre, per quanto sottolineato in precedenza, se ogni visione linguistica contiene potenzialmente in sé tutte le altre, da questo deriva la radicalizzazione del riferimento alla totalità: ogni detto, parola, potenzialmente rimanda a tutte le visioni linguistiche. Perciò l'interpretazione come “prosecuzione di creatività” che lascia aperta verso il futuro⁵³ l'identità dell'opera, l'essere *in fieri*, in realtà si rivela come l'esplicitazione del già dato almeno potenzialmente. Quando Gadamer pensa l'interpretazione come prosecuzione di creatività, risolvendo l'opera nel darsi mai concluso delle interpretazioni che si impongono storicamente come effetti (*Wirkungen*), allora si situa contraddittoriamente su un punto di vista sovra-storico dal quale si squaderna le interpretazioni, le compara e ordina nell'ottica dell'aumento; diversamente, sostenendo la non distinzione della mediazione dall'opera, sottolinea l'aspirazione di ogni interpretazione ad essere giusta, di manifestare l'opera, ma possiamo dire anche l'evento storico, l'ente, si colloca, per così dire, all'interno dell'interpretazione

⁴⁹ *Ivi*, p. 425.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 523-24.

⁵¹ *Ivi*, p. 523.

⁵² *Ivi*, p. 492.

⁵³ *Ivi*, p. 152.

che assolutizza se stessa. La concezione gadameriana dell'identità dell'*interpretandum* e dell'interpretazione si dispiega in questa aporia fra storicità e riflessione assoluta. Alla base di questo esito c'è la concezione ben espressa nel celebre aforisma: «L'essere, che può venir compreso, è linguaggio»⁵⁴, ossia il venire all'esperienza, all'essere, come venire al senso. Questo sposta la questione dell'identità dell'individuo, quale esso sia, verso il senso. Il dialogo con l'alterità che parla dal passato e quello con l'alterità contemporanea, hanno come scopo la ricerca della verità, con l'avvertenza che Gadamer, sulla scia di Heidegger, fondamentale identifica verità ed evento del senso⁵⁵; questo ha come conseguenza la giustificazione di ogni totalità relativa di senso che si imponga nella storia e divenga "effetto"; viene meno la distinzione, ben chiara a Schleiermacher in ambito ermeneutico, fra senso e verità, fra ricostruzione del senso e momento dialettico come ricerca, riflessione sulla sua verità.

Nel testo gadameriano, come abbiamo visto, sono compresenti elementi in tensione dialettica fra di loro, come senso e verità, ma anche interpretazione e riflessione assoluta, identità *in fieri* e potenziale esser già tutto dato. Emerge importante, ineludibile, il riferimento alla totalità che entra in tensione con la storicità, la gettatezza ed empiricità dell'esistenza. Ma il riferimento alla totalità non va ad inserire l'individuo, compreso il pensante, in un reticolo che ne determina l'identità, comprendendo la diacronia nella sincronia massima? E l'approdo al livello della totalità, non apre all'abbandono del soggetto empirico, per accedere al livello del soggetto trascendentale? Preferiamo concludere/non concludere con alcune domande.

⁵⁴ *Ivi*, p. 542.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 554.

«L'immagine dei, voilà l'innocenza». Distinzione e ambiguità tra finitudine e colpa in Paul Ricoeur

Giulia Zaccaro

University of Perugia, Italy

Abstract

This essay intends to explore the difference between finitude and guilt, and thus between fallibility and sinfulness, in the first period of Paul Ricoeur's thought. The second volume of Philosophy of Will, entitled *Finitude and Guilt*, will be especially analysed, trying to bring out both the originality and the paradoxicality of the eschatological outcome of Ricoeur's proposal.

Keywords

Finitude; Guilt; Hermeneutics; Christ; Pain.

Scoprire che l'esistere si dà soltanto nel modo della contingenza significa per Paul Ricoeur patire l'originaria «tristezza»¹ che deriva dalla non-necessità dell'essere qui, cioè il poter essere altrove e addirittura il poter non essere affatto. L'infondatezza della mia presenza nel mondo, e cioè la mia finitudine, non implica tuttavia che la mia esistenza sia di per se stessa una colpa o un peccato da espiare. «Questa limitazione è l'uomo stesso»², scrive Ricoeur in conclusione a *L'uomo fallibile*: questa limitazione e questa originaria tristezza sono prima di tutto il modo con cui si manifesta la bontà e la perfezione dell'esser stato creato così e non in altro modo, qui e non in altro luogo. Il limite che segna da parte a parte l'esistere ci insegna di più sulla *fragilità* e sull'*incertezza* del vivere che non sulla malvagità o sulla peccaminosità dell'essere al mondo. Fragilità e incertezza non sono affatto un difetto da colmare quanto la prova che l'innocenza stessa è attraversata da una mancanza strutturale, una mancanza che implica sì la tristezza del non potersi autofondare ma anche testimonia la vitalità e l'apertura di un'esistenza che non fa cerchio con se stessa. La finitudine non è né una colpa né un difetto, insegna infatti a più riprese Ricoeur, pur consapevole che la verità delle strutture del finito è storicamente inseparabile dalla veracità della colpevolezza e che pertanto esistenza finita ed esistenza colpevole sono destinate tanto a intrecciarsi quanto a confondersi. La fragilità e la tristezza che l'uomo scopre in se stesso in quanto «vivente-non-necessità-di-esistere»³ non fanno dell'esistenza qualcosa da espiare o da maledire. La tristezza del finito

¹ P. Ricoeur, *L'uomo fallibile*, in Id., *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 235.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 234.

non esclude la «Gioia del sì», anzi. La Gioia del sì e la «gioia dell'essere in»⁴ indicano che l'angoscia è solo il rovescio «di assenza e distanza»⁵ di qualcosa di ben più fondamentale, originario e affermativo, cioè l'innocenza finita e buona.

Se è dunque la bontà e non la malvagità a definire ontologicamente l'esistenza è anche vero che la “sproporzione” strutturale tra “affermazione gioiosa” del mio essere qui e “contingenza triste” del mio poter essere altrove o addirittura non essere affatto rivelano un nuovo e ben più inquietante aspetto della fragilità e della debolezza umana, la «fallibilità»⁶, o meglio l'«esser capace di fallire»⁷. È questa frontiera della fragilità buona ad essere lo spazio privilegiato di apparizione del male, anche se, come vedremo, essa non è mai la sua spiegazione logica. Ancora una volta, la limitazione strutturale dell'essere non è già la sua *cattiveria*, anche se non possiamo comprendere quest'ultima che a partire dalla prima. Per Ricoeur infatti è solo la cattiveria storica a poter rivelare l'antioriorità innocente della limitazione. E tuttavia, dalla strutturale contingenza dell'essere non deriva la necessità del male o, in altri termini, la fragilità e la debolezza non sono la ragione del «decadimento»⁸ e quindi della colpa ma solamente l'occasione di essi. Tra limite e male, tra originario e decaduto, esiste un salto qualitativo e un enigma che il metodo eidetico privilegiato da Ricoeur fino al termine de *L'uomo fallibile* non può in alcun modo giustificare: lo scarto tra bontà e cattiveria rappresenta l'evento “assurdo” per eccellenza e come tale sfugge ad ogni intelligibilità esclusivamente concettuale. Se sotto il profilo della riflessione eidetica l'uomo possiede una libertà soltanto finita in quanto attraversata dall'opacità dell'involontario senza per questo essere una libertà “serva, storicamente” ed “eticamente” e conosciamo una tale libertà solo nella sua indisponibilità passionale ed angosciata, dunque nella sua caduta e dissimulazione. Solo attraverso la «malvagità» attuale e storica del cuore umano possiamo intravedere «una condizione più originaria della malvagità»⁹ - di nuovo, la “bontà” - che rivela l'assurdità del passaggio dall'innocenza alla colpa e dalla libertà finita alla libertà serva. L'innocenza fallibile è infatti l'«a partire da cui» il male si rivela come scarto e deviazione, e cioè come qualcosa di a sua volta “non-necessario”. Se la non-necessità del mio esistere è perfettamente intelligibile e con l'essa il mio potermi comprendere come «capace di male», il porsi storico ed etico del male, cioè la sua scandalosa contingenza, non è deducibile da questa prima e innocente limitazione d'essere. Così Ricoeur, in un fondamentale articolo del 1953, intitolato *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*:

«La finitudine comporta un momento di negatività ma che forse non é né fuor di ragione né triste: io non sono l'altro, io non sono tutto l'uomo, io non sono Dio, non sono nemmeno identico a me stesso. Al contrario, la colpa introduce un nulla di natura altra, che non costituisce la finitudine, ma

⁴ *Ivi*, p. 231.

⁵ *Ivi*, p. 240.

⁶ *Ivi*, p. 229.

⁷ *Ivi*, p. 241.

⁸ *Ivi*, p. 240.

⁹ *Ibidem*.

che la altera e l'ingarbuglia confondendola, che l'aliena: questa è la vera irrazionalità, la vera tristezza del negativo - e forse la sola assurdità»¹⁰.

L'assurdità del salto tra questi due nulla indica già la direzione che Ricoeur imbroccherà nella seconda parte di *Finitudine e colpa*, intitolata *La simbolica del male*. *L'uomo fallibile* termina infatti con un paradosso che annuncia la porta stretta che si deve varcare se si vuole dar luce all'enigma del dolore: il male «procede» dalla debolezza solo perché attraverso essa il male «si pone». Il porsi del male e dunque la sua incomprensibile «positività» rivelano così il carattere proprio e insondabile del male: esso accade, è contingente, è esteriore e nondimeno è «atto».

Davanti a questo iato paradossale il filosofo francese si trova costretto a cambiare metodo di indagine, passando così dall'«eidetica» e dall'«empirica» a ciò che egli chiama «mitica concreta»: il metodo più appropriato per illuminare il paradosso di un male che è ma nel modo della contingenza è quello di rivolgersi alla contingenza stessa del mito e del simbolo, cioè al mondo del «già degradato»¹¹, dove il salto dall'innocenza alla colpa è «già» accaduto. L'esperienza del male infatti non può essere descritta dal concetto, solo raccontata o confessata: l'opacità al concetto non quindi condanna il male all'insensatezza o all'indicibilità, tutt'altro. È infatti nell'atto di parola che questa esperienza trova la sua prima intelligibilità. Il fatto che il male agito o subito si confessi e si racconti dimostra la sua appartenenza già da sempre alla dimensione del senso, una dimensione che Ricœur ricerca dunque non dietro al linguaggio, cioè dietro al simbolo come nel precedente metodo eidetico ed empirico, ma proprio a partire dalla contingenza culturale del simbolo con cui il male si racconta o si confessa, e quindi dal pieno del linguaggio. Il male si dice, e anzi, è già sempre stato detto perché esso ha una dimensione eminentemente linguistica che illumina e orienta la sua assurdità concettuale e la sua irriducibile dimensione patica. Per questo, davanti all'enigma del male il compito del filosofo diventa non quello di cominciare, ma «nel mezzo della parola, di ricordarsi»¹², ripetendo in immaginazione e simpatia ciò che del male si è fatto «parola» e «racconto» e «confessione». È proprio questa co-appartenenza di affetto e di parola a dare al male la sua possibile sensatezza e quindi a riuscire a iscrivere il perché della colpa in una storia mitica e «orientata»: dalla caduta alla salvezza e attraverso la salvezza il perché della caduta. Il simbolo ri-configura così il patire e a sua volta il patire costringe il simbolo a superarsi in un simbolo ulteriore e più complesso. Se il simbolo dà luce e voce ad un patire che altrimenti resterebbe muto e confuso «nelle sue contraddizioni implicite»¹³ il mito rende ragione del «passaggio»¹⁴ dallo stato di innocenza buono all'infelicità e all'alienazione esistenziale e storica. Il mito «racconta» ciò che il concetto non può dedurre, il salto assurdo, il «salto qualitativo» dalla finitudine alla colpa. Come abbiamo detto, non vi

¹⁰ P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in Id., *La religion pour penser*, Paris, Seuil 2021, p. 87, t.d.A.

¹¹ P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, cit., p. 64.

¹² P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, in Id., *Finitudine e colpa*, cit., p. 625.

¹³ *Ivi*, p. 420.

¹⁴ *Ivi*, p. 421.

è transazione “logica” tra la realtà fondamentale dell’uomo e l’alienazione che caratterizza la sua esistenza storica. L’impossibilità della deduzione ha fatto nascere «un gigantesco perché al centro del cimento dell’esistenza»¹⁵ che il mito invece rivela e orienta offrendo una totalità di senso abitabile, quasi offrendo una funzione biologica di «protezione contro l’angoscia»¹⁶. Se la riconciliazione con l’essere e con se stessi non è “data” essa perciò deve essere “detta” e “significata” prima di poter essere vissuta.

I racconti mitologici che per Ricoeur informano la coscienza occidentale della colpa e del dolore sono il mito della creazione sumerica e babilonese, il mito tragico del Dio Malvagio, il mito antropologico di *Genesi* e infine il mito orfico e filosofico dell’anima esiliata.

Ci soffermeremo soltanto sul confronto e sulle aporie interne del mito tragico e del mito adamitico. Mai come nel contrasto fra tragedia e racconto biblico emerge con tanta chiarezza l’ambivalenza tra finitudine e colpa, così come la difficoltà di tenere distinti i due ambiti. Nella tragedia greca «gli eroi cadono nella colpa come cadono nell’esistenza»¹⁷. La colpa non è evitabile perché essa è tutt’uno con l’essere nati. Esiste quasi una specie di «malvagità fondamentale nella natura delle cose»¹⁸: la colpevolezza è il destino di ogni esistenza, la stoffa stessa dell’essere. L’eroe tragico non può sfuggire alla colpa tanto quanto non può sottrarsi ad un destino di mortalità. Egli è colpevole ancora prima di commettere l’atto. E tuttavia, secondo Ricoeur dietro all’antropologia tragica appena delineata traspare qualcosa di ancora più indicibile e intollerabile al pensiero speculativo e che tuttavia può essere «mostrato» dalla rappresentazione tragica¹⁹. Solo quando “assistiamo” allo spettacolo possiamo capacitarci dello scandalo rappresentato dall’inconfessabile teologia tragica: qui è Dio stesso che tenta, acceca e svia e che dunque attualizza il fondo di ingiustizia che da sempre risiede nella nascita umana. La collera e la gelosia del Dio provocano così la collera orgogliosa dell’uomo il quale a sua volta scopre, accusa e si ribella alla malvagità del Dio: è il mistero dell’iniquità e della vittima-colpevole, colei che è accusata di qualcosa a cui era impossibile sottrarsi perché dell’ordine ambiguo del destino, cioè di «involontario iper-divino»²⁰ che ha nome impersonale di Moira. A differenza dell’antropologia biblica qui la trasgressione del limite è costitutiva della limitazione stessa di tutto ciò che nasce e cresce. Uno degli esempi più lampanti di tale aporia è per Ricoeur il *Prometeo Incatenato* di Eschilo. Il titano Prometeo è secondo il filosofo paradigma tanto dell’«hybris dell’innocenza»²¹ quanto della sofferenza ingiusta: in Prometeo la colpevolezza dell’essere e il fondo titanico e ctonio²² della libertà vengono allo scoperto e prendono forma nel dramma. Nel farsi *parola* il patire di Prometeo si fa *atto*, ma *atto* impuro e colpevole proprio perché «replica»²³

¹⁵ *Ivi*, p. 423.

¹⁶ *Ivi*, p. 426

¹⁷ P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, cit., p. 90, traduzione nostra.

¹⁸ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 483.

¹⁹ *Ivi*, p. 474.

²⁰ *Ivi*, p. 479.

²¹ *Ivi*, p. 488.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 484.

tracotante al Dio Malvagio che si scaglia su di lui. La resistenza di Prometeo concede quel tanto di *incertezza* all'azione che ritarda il compiersi di un destino ignoto all'eroe ma certissimo per noi. Ma quale è la prima colpa di Prometeo? Quella di aver voluto sottrarre l'uomo al dominio della morte e della sofferenza, e cioè di dotarlo degli strumenti tecnici per affrancarsi finalmente dal Dio Malvagio. Così Ricoeur a proposito del furto del fuoco prometeico: «Questo rapimento era un bene, ma questo bene era un rapimento»²⁴. Potremmo dire che la colpa prometeica è la volontà di risolvere l'aporia dell'esistere spezzandone una volta per tutte il carattere di destino e di cieca necessità: è anche questa la tracotanza dell'amore eccessivo di Prometeo. La nostra risposta alla sofferenza tragica non può essere allora che la "pietà", un'emozione a sua volta tragica perché rivelativa di tutta la nostra impotenza e fragilità. Una tale pietà succede e purifica l'angoscia, senza però coincidere ancora con la misericordia biblica: la pietà non accusa il Dio né difende l'eroe. La pietà lenisce il dolore colpevole con parole di vicinanza e dolcezza, ma non promette né una nuova nascita né la fine del male. La pietà accoglie il lamento, lo trasforma in canto e attraverso il canto conduce «ogni cosa alla gioia»²⁵, come leggiamo sempre nell'*Agamennone* di Eschilo. Il tragico porta alla «pietà verso se stessi»²⁶, cioè alla consapevolezza del perfetto coincidere di libertà e destino, ma non al perdono, che invece spezza una tale equivalenza.

Al contrario, il mito adamitico sembra sciogliere l'aporia tragica, spezzando almeno all'apparenza la conciliazione tra libertà e necessità con cui "pietosamente" si concludeva l'azione tragica. Nel racconto genesiaco il male è ma nel modo della contingenza e dell'avvenimento. Esso non è all'origine né nella nascita, esso subentra nella creazione compiuta attraverso un fare e uno scegliere. Esso non è proceduto da nulla se non dalla libertà che pur non essendo originariamente colpevole si trova impastoiata nel nulla dell'angoscia finendo così per cedere. Scrive Ricoeur in *Colpa, etica, religione*: «Non c'è l'essere del male, ma c'è solo il far-del-male da parte mia»²⁷. Il male del mito adamitico non è dunque tragico ma eminentemente "etico" dove «io sono l'autore del male»²⁸. E tuttavia, l'origine ultima del «far-del-male» si rivela essere non meno misteriosa e "insondabile" della colpa tragica senza che questo tolga nulla alla "contingenza" e alla "imputabilità" del peccato. È questa la lezione che Ricoeur eredita dal Kant del *Saggio sul Male radicale*. A differenza della colpa, il peccato non è la nostra realtà fondamentale o «il nostro stato ontologico ultimo»²⁹. Solo la bontà si dà nel modo della necessità. Solo la bontà è dunque interamente positiva. Prima del peccato e dopo il peccato esiste e permane l'«innocenza anteriore»³⁰. Il pensiero ricoeuriano arriva qui al punto di tensione estrema: come tenere insieme necessità

²⁴ *Ivi*, p. 488.

²⁵ Eschilo, *Agamennone* v. 1630, citato in S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 1522.

²⁶ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 432.

²⁷ P. Ricoeur, *Colpa, etica, religione*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, JacaBook 1995, p. 445.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, cit., p. 107.

³⁰ *Ibidem*.

buona e innocente della fallibilità - cioè il limite di una libertà finita - e contingenza angosciata del male? L'uomo biblico diventa infatti sì colpevole, ma all'interno di una preesistente relazione con Dio che rivela il carattere "evitabile" e quindi assolutamente "irrazionale" del peccato stesso: il peccato a differenza della colpa tragica si compie "davanti" a qualcuno, è "rottura di" qualcosa assolutamente buono e santo, e dunque privo della complice ambiguità che lega l'eroe tragico al Dio Malvagio. Il peccato semplicemente accade: «prese del frutto e ne mangiò», leggiamo in *Genesi* 3. L'aporia non fa che aggravarsi: se il male è solo una "possibilità" della libertà, perché mi trovo sempre nella condizione di non-poter-non-fare il male, quasi in una sorta di «prigionia interiore» senza poter più accusare una trascendenza ostile?³¹

Portare all'estremo la visione etica del male conduce dunque al rovesciamento del male come semplice fare male: è questa per Ricoeur una lezione di disperazione? Memore della lezione kantiana, il "limite" della libertà è per il filosofo "speranza" di liberazione, una liberazione che però la libertà non può darsi da sé ma solo giungere da una profonda e gratuita "rigenerazione". Giunto a questa nuova aporia, cioè al paradosso dello «sforzo e del dono»³² e della "rigenerazione" di una libertà che da sé si è resa indisponibile, Ricoeur si interroga su quale possa essere il significato del simbolo biblico del serpente. Non è anch'egli una creatura al pari dell'uomo, creata e posta prima di Adamo nel giardino edenico? Non potrebbe essere il "già lì" del male, cioè quello «strano-non-potere»³³ che scopro in me mentre *confesso* che avrei potuto non commettere il male che invece ho compiuto?

Il serpente è l'altro dalla responsabilità «di cui tuttavia io sono responsabile»³⁴. Il serpente è addirittura "altro" dall'uomo anche se è solo nella propria umanità che se ne scopre assoluta alterità. La visione del male come atto si infrange di nuovo davanti all'anteriorità di un male che seduce e che tenta insinuandosi nella debolezza innocente dell'uomo. Il male che faccio è dunque anche il male che subisco perché da esso sono irretito, senza che questo mi possa affatto disculpare. Peccare è cedere. Ecco che ritorna ritorna l'ambiguità dell'imputazione tragica nella forma dell'insondabilità di un male che pur non essendo originario trasforma la finitezza etica in «occasione di caduta»³⁵. Il male irrompe perché l'uomo si allontana dal volto di Dio, ma quanto era libero l'uomo di non cedere al male? Il serpente «è già là, è già astuto prima della colpa di Adamo»³⁶: il paradosso della vittima-colpevole ritorna proprio nel momento in cui credevamo di essercene allontanati leggendo il peccato come atto etico e non più come fatalità tragica. Nel cuore del mito antropologico per eccellenza si nasconde quindi un elemento *ctonio* che fa nascere un senso di «assurdità universale che invita l'uomo a dubitare della sua destinazione»³⁷, un'assurdità

³¹ P. Ricoeur, *Colpa, etica, religione*, cit., p. 450.

³² P. Ricoeur, *Kant, il male radicale e la religione*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 75.

³³ P. Ricoeur, *Colpa, etica, religione*, cit., p. 449.

³⁴ *Ivi*, p. 527.

³⁵ *Ivi*, p. 522.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 525.

che si rinnova non appena ci si domanda insieme a Ricoeur perché tanta sofferenza in eccesso alla colpa.

Scriva infatti il filosofo: «La teologia tragica è sempre possibile, benché indicibile, e perciò Dio è *Deus Absconditus*. Ed è sempre possibile perché la sofferenza non può essere compresa come castigo»³⁸. La sofferenza del giusto si fa obiezione vivente alla giustizia di Dio. Il libro di Giobbe rinnova ed esaspera gli interrogativi posti dal mito prometeico: non c'è alcun titanismo in Giobbe, nessun fondamento tellurico o impuro che si manifesta e si singolarizza in lui. Giobbe è uomo, non una creatura sovranaturale come Prometeo. Egli è giusto per eccellenza e la sua innocenza priva di tracotanza. La sofferenza che si abbatte su di lui non è ineluttabile, ma semplicemente *sconcertante*. E tuttavia, come Prometeo, Giobbe, prima di consentire di nuovo alla parola giusta di Dio, non ha che la “sua” parola e la “sua” sofferenza con cui forzare le porte del silenzio implorando una voce che regga e sostenga la vita, anche a costo di chiamare a processo lo stesso garante del senso.

Ma il Dio che si presenterà a Giobbe non sarà quello della Legge della retribuzione che certo angoscia che insieme libera dall'indeterminatezza tragica, ma quello di una Creazione il cui ordine oltrepassa la giustizia umana e il cui volto è onnipotenza tempestosa. Giobbe non capisce e tuttavia lo scarto di senso tra retribuzione e teofania, è sufficiente perché egli possa accogliere come non vana la sua sofferenza e perché da essa possa imparare una condotta esistenziale sostenuta da un mistero oltrepassante il dominio della parola umana. «Tutto è ordine, misura, bontà: ordine imperscrutabile, bellezza tremenda»³⁹, scrive Ricoeur commentando il libro sapienziale. Alla fine l'innocente Giobbe si pente e depone la sua pur giusta ma ancora “egoica” recriminazione. Egli è ora interpellato da un senso di cui non conosce il confine e che tuttavia lo riguarda più di quanto possa fare la certezza etica della ricompensa del giusto e della punizione del malvagio. Giobbe si pente di ciò che gli aveva dato la forza di ribellarsi, cioè dell'aver creduto al pari dei suoi amici nella legge della retribuzione: si ripete interiormente la saggezza tragica. Ne *Il conflitto delle interpretazioni* Ricoeur parlerà addirittura di un consentimento poetico⁴⁰ e di una riconciliazione non narcisistica: non si reclama più nulla per sé, né una giustizia umanamente comprensibile, né la protezione e la consolazione che ci aspetta da un padre buono, giusto e potente. Solo nella poesia e nella bellezza, cioè nel dono iper-etico del linguaggio, si può consentire con gioia all'accadere delle cose per la sola ragione del loro accadere. Giobbe muta così il suo sguardo, lo amplia e raggiunge la perfetta obbedienza, il perfetto amore, cioè il desiderio che il mondo esista così come è. Un tale desiderio nasce solo quando si è scoperto che l'io non è il tutto, ma solo piega e onda del tutto. «Il mare non è meno bello perché sappiamo che talvolta vi s'inabissa qualche nave. Al contrario, è ancora più bello»⁴¹, scrive Simone Weil. La bellezza nel mare risiede nella sua completa docilità, una docilità che anche noi con

³⁸ *Ivi*, p. 538.

³⁹ *Ivi*, p. 594.

⁴⁰ Si veda P. Ricoeur, *Religione, Ateismo, Fede* in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, JacaBook, Milano 1995.

⁴¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2014, p. 143.

Giobbe possiamo imitare. «È un vero apprendistato»⁴², che, una volta concluso - esso richiede «sforzi e tempi»⁴³, permette di intravedere in ogni cosa e in ogni evento «la vibrazione della stessa parola divina infinitamente dolce»⁴⁴. Accogliere questa parola, sia essa tenera come la carezza di una persona amata o dura come il colpo di un nemico, non significa smettere di soffrire, ma raggiungere una qualità sovranaturale del soffrire. Affinare a tal punto la propria sensibilità significa dunque ricevere la sventura come si riceve la gioia, entrambi come doni di Dio, in nome di «fede non verificabile»⁴⁵, prova questa di una nuova forma di innocenza, non più infantile ma autenticamente adulta perché provata dal consenso al dolore e dall'auto-trascendimento nella bellezza del tutto. La sapienza biblica del libro di Giobbe sembra ora ricongiungersi alla poetica eschilea del *pathei mathos* e tuttavia la riconciliazione tragica rimane confinata all'interno del tragico stesso, anche se tende verso il suo superamento: da tragico diventa lirico, dunque contemplazione estetica, senza tuttavia accedere all'evento del perdono. La riconciliazione tragica è riconoscersi nell'infinito alternarsi di vita e di morte e nell'amare «la terra che genera tutte le cose e le nutre e infine il seme ne accoglie»⁴⁶ come canta Eschilo. Non c'è però riscatto per il singolo. Al contrario, il nucleo invece di un soffrire che si staglia sullo sfondo chiaro del Patto è invece l'esperienza di una salvezza che giunge sperata ma inattesa nella sua forma, *sub contraria specie*, nelle parole di Lutero, cioè attraverso una potenza che si manifesta nella debolezza, nella follia e nell'umiliazione più totale.

Scrivono Ricoeur: «Di nuovo il nulla, il nulla della kénosi dopo il nulla della follia, è indicato come punto di passaggio verso “la potenza” (in I Cor.), verso “l'elevazione”»⁴⁷. Anche per il filosofo dunque la sapienza di Giobbe non è che una tappa verso la più alta sapienza della misericordia, il cui orizzonte è la generosità e non il giudizio⁴⁸. È questa una nuova forma di tragedia o è il permanere degli effetti del tragico mentre del tragico ne è stata recisa la radice? La Croce ha reciso il tragico oppure è lei stessa simbolo di un «nuovo tragico»⁴⁹, in cui il Re diventa la Vittima e il Giudice l'Intercessore perché «vittima sostituita»⁵⁰? La nuova distinzione sembra essere ora quella tra perdono e pietà: se il tragico si chiude con l'inno all'equilibrio, il perdono è il disequilibrio stesso, è l'impossibile che non fa tornare i conti, è l'«avanzare della nuova creazione in mezzo agli uomini sulla terra»⁵¹. Certo, il fantasma del Dio malvagio attraversa anche l'esperienza biblica: il suo spettro non può essere esorcizzato. E tuttavia, a spezzare l'alternativa tra riconciliazione tragica e angusta teoria della retribuzione si staglia ora la figura deutero isaitica del Servo Sofferente, colui che assume su

⁴² *Ivi*, p. 144.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 594.

⁴⁶ Eschilo, *Coefore*, vv. 124-126, citato in S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, p. 769, ed kindle.

⁴⁷ P. Ricoeur, *I miti della ragione e della salvezza*, Castelveccchi, Roma 2017, p. 195 ed kindle.

⁴⁸ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 599.

⁴⁹ *Ivi*, p. 539.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 538.

di sé la sofferenza subita per farne un dono per altri. Dinanzi a questa follia generosissima la legge della retribuzione si spezza. Il troppo di amore del Servo non condanna più gli uomini, come nel mito di Prometeo, ma li salva e addirittura trasforma Dio stesso. È solo il Servo Sofferente ad essere la vera risposta a Giobbe, perché solo colui che soffre può rispondere alla sofferenza ingiusta, non colui che la causa. «Non il cacciatore, ma la preda»⁵², scrive la teologa Dorothee Sölle, non il Dio della tempesta, ma il Servo umiliato che trasforma il muto patire in un dono di sé e in offerta per altri. Giobbe spezza la legge della retribuzione, ma non ne annuncia l'inversione, la quale può darsi solo in un oltrepassamento generoso e forse "folle" della stessa legge, cioè nella sovrabbondanza del dono. Se soffrire la sofferenza d'altri apre certo le porte al soffrire come sostituzione ed espiazione a rendere per noi decisiva e davvero salvifica tale svolta simbolica è l'apertura relazionale dello stesso soffrire. Soffrire diventa ora ospitare la sofferenza d'altri, rinunciare alla pretesa di un senso univoco e trasparente per interrogarsi invece su un orientamento certo più modesto, storico, opaco il cui banco di prova diventa l'incarnazione etica nel legame. La sofferenza non assume più un senso perché svela la colpevolezza dell'essere o dell'uomo. Essa essa diviene significante perché ad essa si risponde con la solidarietà. Il patire diventa esperienza etica perché da esperienza solo privata si fa ora esperienza solidale. È un'etica questa più dell'ordine della grazia che della colpevolezza. Il *pathei mathos* eschileo è ora il sapere di coloro che sono divenuti compartecipi nel dolore. Lutero sceglierà l'espressione «con-dolore» per esprimere l'essenza relazionale del patire: si soffre insieme all'altro e in questo «soffrire insieme» ci si riconosce non nella Necessità, ma nel volto sofferente di Dio, cioè nel suo amore sempre in sovrappiù rispetto all'ira e alla colpa. Curando la sofferenza del mondo amo, servo e consolo la sofferenza stessa di Dio e imito il suo amore.

Nella figura della sofferenza come dono e servizio la simbolica del male raggiunge la «possibilità suprema del soffrire umano»⁵³. Se la cristologia non rientra per Ricoeur nei confini della simbolica, è pur vero che «la fine del fantasma del Dio Malvagio» può essere sempre anticipata da ciò che egli chiama «timida esperienza»⁵⁴, cioè dal prendere su di sé «la sofferenza degli altri, la sofferenza dei bambini, dei piccoli», senza credere che tale gesto abolisca il «mistero dell'iniquità»⁵⁵.

Per Ricoeur questa è intelligenza della soglia ora divenuta intelligenza della speranza. La speranza immagina e anticipa ciò che eccede la Necessità, senza sopprimerla, ma piuttosto attraversandola con la kierkegaardiana «passione per il possibile». Senza la grazia e senza l'evocazione della possibilità, la Necessità - l'Ananke freudiana - non è nulla o illusione al pari della religione infantile. Una volta compiuta la disciplina del lutto e raggiunta così la perfetta "rassegnazione", ecco che grazia e immaginazione fanno intravedere di nuovo, o per la prima volta, l'innocenza e la bontà non più ambigue dell'esistere. Si scorgono così i segni

⁵² D. Sölle, *Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1976, p. 168-169.

⁵³ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit. p. 602.

⁵⁴ *Ivi*, p. 600.

⁵⁵ *Ibidem*.

della «nuova creazione» la cui «novità ci prende alla sprovvista»⁵⁶. Questo un sovrappiù di senso oltrepassa la rassegnazione perché nasce non dalla rinuncia a sé ma dalla generosità di un dono che rigenera e sovrabbonda la colpa. «Un più di esistenza mi sgorga nel cuore»⁵⁷, canta Rilke nelle *Elegie Duinesi*, un più di bontà e di innocenza che sgretolano al pari della sofferenza qualsiasi sistema chiuso e qualunque sapere assoluto, anticipando “timidamente” il «Regno che viene»⁵⁸. L’eternità del Regno non è un «mondo dipinto o irreal»⁵⁹, non è «una colossale serie di fermo immagine»⁶⁰, nelle parole di Luigi Cimmino: essa “vive” e infinitamente sfugge la ricapitolazione razionale. È un più di vita e non un più di logica che anticipa escatologicamente il tempo in cui non si piangerà più con coloro che sono nel pianto ma ci si rallegherà finalmente con coloro che sono nella gioia. La compassione che ora prende le viscere di Dio e dell’uomo avrà nel Regno la forma del con-gioire commosso. È solo immaginando tali lacrime non di dolore ma di gratitudine che possiamo chiamare “necessario” un male contingente e senza perché. «In modo ignoto», cioè in modo mai previsto e conosciuto in anticipo, le vittime «sparse e scomposte»⁶¹ collaborano alla venuta del Regno. Il Regno viene *per* loro e *grazie a* loro giunge per tutti: «speranza essa stessa folle, senza dubbio...»⁶², scrive Ricoeur, ma speranza non vana.

⁵⁶ P. Ricoeur, *L’intelligenza della speranza*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 424.

⁵⁷ R. M. Rilke, *Elegie Duinesi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 62.

⁵⁸ P. Ricoeur, *Colpa, etica, religione*, cit., p. 453.

⁵⁹ L. Cimmino, *Il mondo dipinto. Considerazioni sulle tesi di Emanuele Severino*, in «Acta Philosophica», 2012 (II, 21), p. 258.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ P. Ricoeur, *I miti della ragione e della salvezza*, cit., p. 284.

⁶² *Ibidem*.

Ringraziamenti

Luigi Cimmino

University of Perugia, Italy

Cosa posso dire? Ringrazio tutti, ciascun autore dei contributi qui presenti con sincerità e affetto. Ringrazio Francesca Gambini, e con lei Francesco Patrone, per aver curato il volume. Ho sempre pensato, e ho cercato anche di teorizzarlo, che la gratificazione sia uno dei pungoli principali che aiutano gli umani ad andare avanti e a dare il meglio di sé. Devo dire che sono stato abbastanza fortunato in questo ma che, con il presente volume, pervengo al massimo di energia gratificante; d'ora in poi mi sentirò solo in debito a riguardo.

L'Università di Perugia – parlo chiaramente dei corsi di laurea che ho frequentato – è sempre stata un'isola felice. Sin dai tempi del Professor Edoardo Mirri, dalla cui scuola provengo assieme a Furia Valori e a Marco Moschini, la possibilità di discutere, il confronto di idee, lo stretto rapporto con i docenti, sono stati sempre sollecitati e incentivati, come dire che qui è ed è stato come “dovrebbe essere”, situazione ideale che non sempre accompagna la vita di un ateneo. Allo stesso tempo, con le primavere che passano (per dirla con il solito eufemismo), non ho bisogno di recitare da “laudator temporis acti” perché tale situazione si è mantenuta nel tempo e si è addirittura arricchita: alla magistrale di filosofia, coordinata più che bene da Marco Moschini, si iscrivono studenti provenienti da altre regioni dotate di ottime università. L'iscrizione alla triennale e all'intero corso di psicologia, grazie all'impegno di Massimiliano Marianelli, continua a essere richiesta da un'enorme quantità di studenti. Ciononostante, nonostante l'aumento di corsi e di frequentanti, e le tante iniziative che ogni anno vengono prese, il rapporto fra colleghi continua ad essere il medesimo, di collaborazione e scambio, accompagnato dal piacere di confrontare idee e progetti.

Io sono nato a Roma e l'idea iniziale, quando decisi di studiare filosofia, era quella di rimanere nella mia città. Fu mio padre, che appunto insegnava a Perugia, a dirmi di riflettere e di fare un pensierino sulla possibilità di venire qui, appunto per non frequentare semplicemente una serie di corsi, ma per *formarmi* all'interno di un ambiente più idoneo. Non potrò mai smettere di ringraziarlo per il suggerimento. Platone dice che “l'uomo più felice è quello nel cui animo non c'è alcuna traccia di cattiveria”. Non credo di essere cattivo, ma è certo che questo volume riduce al minimo le mie scarse venature di malanimo. Spingendo quindi al massimo – Plato docet - la mia contentezza.

Un ringraziamento personale a Massimiliano Marianelli, che ha scritto l'Introduzione al volume. Sin da quando ci siamo conosciuti abbiamo capito che saremmo sempre andati d'accordo e che sarebbe nata una bella amicizia. Così è stato e così continua ad essere. Devo riconoscere, per concludere, che quando penso a Massimiliano mi vengono in mente gli strani esperimenti mentali cari ai filosofi: ce n'è solo uno di Massimiliano o ce ne sono tre, indistinguibili fra loro? Certamente è sempre il medesimo, eppure riesce a fare, e bene,

talmente tante cose da far sorgere il sospetto che si triplichi. È un ottimo docente di Storia della filosofia, è un coordinatore come pochi ce ne sono, capace di smussare gli angoli di ogni più piccolo contrasto e dominando, da esperto, anche i cavilli dell'amministrazione, ed infine – cosa di cui mi sono reso conto da tempo – possiede una sensibilità più che raffinata in campo estetico. Mi auguro che continui a triplicarsi e, magari, anche a farsi in quattro.

Ancora grazie a tutti, questo volume sollecita una gratitudine che si avvicina alla commozione.