

# segni e comprensione



RIVISTA QUADRIMESTRALE - ANNO XVIII  
NUOVA SERIE - N. 52 - MAGGIO-AGOSTO 2004

 Manni

*Pubblicazione quadrimestrale promossa dal Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche" con sede in Roma.*

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

*Direttore responsabile: Giovanni Invitto*

2

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

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

Comitato Scientifico e Segreteria hanno sede presso il Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi - Via M. Stampacchia - 73100 Lecce - tel. (0832) 294627/8; fax (0832) 294626.

*Amministrazione, abbonamenti e pubblicità:* Piero Manni s.r.l., Via Umberto I, 51 73016 San Cesario di Lecce - Tel. 0832/205577 - 0832/200373. Iscritto al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce. Abbonamento annuo: Italia € 25,00, Estero € 35,00, c/c postale 16805731 intestato a Piero Manni s.r.l., Lecce. L'abbonamento, in qualunque mese effettuato, decorre da gennaio e dà diritto a ricevere i numeri arretrati dell'annata.

Un fascicolo € 10,00, degli anni precedenti il doppio.

Stampato presso Tiemme - Manduria  
nel maggio 2004 - per conto di Piero Manni s.r.l.

## SOMMARIO

5

Premessa

6

A. Livi  
"AQUINAS"

8

M. Signore  
"IDEE". RIVISTA DI FILOSOFIA. I PRIMI DICHIOTTO ANNI

13

F. Minazzi  
NEOILLUMINISMO E IMPEGNO CIVILE  
NELLA BATTAGLIA CULTURALE DE "IL PROTAGORA"

20

F. Papi  
SPECCHIO DI "OLTRECORRENTE"

25

M. Mori  
"RIVISTA DI FILOSOFIA"

33

G. Invitto  
"SEGNI E COMPrensIONE"

38

F. Chiereghin  
L'ESPERIENZA DI "VERIFICHE"

41

G. Vattimo  
PERCHÉ "OLTRE LA FENOMENOLOGIA"

53

F. Bosio  
L'INIZIO CARTESIANO DELLA FILOSOFIA IN HUSSERL E NIETZSCHE

67

D. Morea  
GENEALOGIA DEL LINGUAGGIO IN NIETZSCHE

90

P. Guglielmoni  
LA SCRITTURA MUSICALE COME MODELLO PER UNA DIALETTICA DELL'ESPRESSIONE

106

S. de Siena  
L'ECOTECNICITÀ TERRESTRE

131  
G. Scatigna Minghetti  
IL NESSO SCIENZA-ETICA. UN CONTRIBUTO AL DIBATTITO

137  
A. Stanca  
BORGES: L'UOMO INFINITO. TRA SPAGNA E ARGENTINA

140  
F. Collin  
IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA.  
NOTA SU L. MURARO

144  
Recensioni

4

## NOTE PER GLI AUTORI

I contributi vanno inviati alla Direzione di “Segni e comprensione” c/o Dipartimento di Filosofia – Via V. M. Stampacchia 73100 Lecce. I testi debbono essere inviati in duplice copia, su carta formato A4, dattiloscritta su una sola facciata, a doppia interlinea, senza correzioni a mano. Ogni cartella non dovrà superare le duemila battute. Il testo deve essere inviato assolutamente anche su “floppy disk”, usando un qualsiasi programma che, però, dovrà essere indicato (Word, Windows, McIntosh). Il materiale ricevuto non verrà restituito.

Per la sezione “Saggi” i testi non dovranno superare le venti cartelle comprese le note bibliografiche, per la sezione “Note” non dovranno superare le sette cartelle, per la sezione “Recensioni” e “Notizie” le tre cartelle.

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

Agli Autori saranno inviate tre copie del fascicolo in cui appare il loro lavoro.

## LE RIVISTE ITALIANE DI FILOSOFIA

*Il 13 novembre 2003, promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Sezione Lombarda della S. F. I., si è svolta, presso l'Università Statale di Milano, una tavola rotonda sul tema "I problemi della filosofia nella riflessione delle riviste filosofiche italiane. In occasione dei vent'anni di Paradigmi". A quell'incontro, organizzato e coordinato da Davide Bigalli, erano state invitate le seguenti riviste: "aut aut", "Giornale critico della filosofia italiana", "Paradigmi", "Paradosso", "Rivista di filosofia", "Rivista di filosofia neoscolastica", "Rivista di storia della filosofia" e "Segni e comprensione".*

*Su proposta dello stesso Davide Bigalli, si è pensato di allargare la riflessione ad altre autorevoli riviste filosofiche italiane, creando un "forum", ospitato da "Segni e comprensione", sul tema generale dei periodici di filosofia in Italia. Pertanto, su questo numero sono presenti sette riviste, attraverso lo scritto dei loro responsabili scientifici o di collaboratori di primaria importanza. I testi presentati, oltre ad un profilo storico e tematico del singolo periodico, contengono anche alcune considerazioni sul futuro di questa forma di mediazione culturale, in un contesto nel quale, di fronte ad un'apparente crescita della domanda di filosofia, pare notarsi la crisi dello strumento-rivista.*

*I testi sono qui pubblicati seguono l'ordine alfabetico delle testate e rispettano il titolo proposto dagli autori delle singole note. "Segni e comprensione" si augura che altre riviste filosofiche vogliano continuare la riflessione su tali tematiche.*

*Aquinas* è una rivista trimestrale, organo ufficiale della facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Fondata nel 1958, la rivista conserva tuttora le caratteristiche con le quali fu creata: essa intende infatti esprimere gli intendimenti della facoltà in merito all’attività di ricerca realizzata dai suoi docenti e riguardo al dialogo con gli altri centri di studi filosofici in Italia e nel mondo. In questo senso, la rivista documenta anno per anno gli interessi speculativi e la produzione scientifica degli studiosi che insegnano nella facoltà di Filosofia, mentre mantiene anche aperto il confronto con tutti gli altri studiosi, ospitando loro interventi e discutendo loro proposte. Date queste caratteristiche istituzionali, *Aquinas* è diretta da un comitato scientifico composto da docenti della facoltà di Filosofia con a capo il decano in carica. Negli ultimi anni, infatti, *Aquinas* ha avuto come direttrice la professoressa Angela Ales Bello, decano della facoltà dal 1996 al 2002; successivamente è subentrato come direttore l’attuale decano, il professor Antonio Livi.

6 La rivista vanta ormai quasi cinquant’anni di attività e in questo periodo si è qualificata come autorevole testimone del dibattito filosofico; con questa tradizione, mantenuta nel variare incessante di persone e indirizzi di pensiero, *Aquinas* continua anche oggi a presentare la ricerca dei docenti della Facoltà e offrire spazio ai colleghi delle università statali o ecclesiastiche. Lo sforzo del comitato scientifico è orientato dall’esigenza, sinceramente avvertita da tutti, di aprirsi al dialogo per imparare ed assimilare, ma anche per ritrovare i fondamenti critici della ragione –forse ingiustamente ritenuta a priori “debole”– e ancorare la speranza dell’uomo di oggi ai due pilastri della sapienza: l’esistenza di Dio creatore dell’universo e la dignità ontologica della persona umana con la sua libertà e il suo destino trascendente.

In continuità con il lavoro di ricerca e di dialogo propriamente universitario realizzato dalla sua rivista, la facoltà di Filosofia ha creato anche la collana *Dialogo di filosofia*, che tratta alcuni dei grandi temi del nostro tempo. Essa cura anche la pubblicazione di trattati di manuali delle discipline impartite nel biennio istituzionale, come sussidio didattico e come documentazione del lavoro di ricerca svolto dai docenti.

Sulla base di questi dati si comprende come *Aquinas* sia una pubblicazione periodica legata strettamente ad una istituzione universitaria, la quale a sua volta è strettamente legata all’istituzione ecclesiastica. Ciò comporta evidenti limiti (e anche qualche inconveniente) ma anche notevole vantaggi.

Infatti, la filosofia gode della massima libertà all'interno della Chiesa: essa infatti è riconosciuta nella sua autonomia scientifica, sia come sapienza umana che mette in evidenza le premesse razionale della fede nella rivelazione divina (*præambula fidei*), sia come strumento razionale per lo studio scientifico della verità rivelata, ossia per la teologia. In ogni tempo, ma soprattutto ai nostri giorni, dopo il concilio Vaticano II (1965) e l'enciclica *Fides et ratio* (1998), la Chiesa ha saputo distinguere i problemi della teologia (necessariamente vincolata alle esigenze di fedeltà al dogma, ossia ad una definibile e controllabile ortodossia) dai problemi della filosofia, che non riguardano direttamente l'ortodossia e che comunque possono essere affrontati e risolti solo all'interno della filosofia stessa. Si può ben dire che la Chiesa ha fatto propria la celebre espressione coniata da Maurice Blondel: *non adiutrix nisi libera, non libera nisi adiutrix philosophia*.

Va inoltre considerato, nel novero dei vantaggi, il fatto che la Chiesa Cattolica ha una vocazione universalistica che la apre ad ogni tradizione culturale e ad ogni forma di riflessione religiosa ed antropologica, oltre al fatto che, per quanto riguarda l'Università Lateranense (che dipende direttamente dalla Santa Sede e è ubicata nel territorio della Città del Vaticano), essa ha una composizione del corpo docente largamente multinazionale. Ciò facilita la comunicazione di interessi e di contributi scientifici con i centri di ricerca filosofica operanti in tutta Europa, nelle Americhe e in Estremo Oriente.

Quale è dunque il futuro di *Aquinas*? E quale il futuro delle riviste filosofiche in generale?

Per quanto riguarda in particolare *Aquinas* possiamo dire che questa rivista sta crescendo e si prevede che cresca ancora di più nei prossimi anni di pari passo con la crescita delle iscrizioni alla facoltà di Filosofia, soprattutto per quanto riguarda i corsi di Licenza e di Dottorato, sempre più numerosi, infatti sono gli studiosi laici, anche meno giovani, che trovano in questa Università l'opportunità di compiere un ciclo completo di studi istituzionali di base ad impianto teoretico, potendo poi con questa premesse affrontare lavori di ricerca dalla forte connotazione critica. Non a caso, si va facendo sempre più frequente la pubblicazione su *Aquinas* di contributi originali di studiosi che espongono sinteticamente il risultato delle loro ricerche realizzate proprio con la tesi dottorale discussa nell'Università.

Invece, per quanto riguarda il futuro delle riviste di filosofia in generale, pur essendo difficile tentare una prospettiva che valga per tante diverse situazioni sociali e culturali si può senz'altro dire almeno questo: che la consultazione delle riviste per un aggiornamento continuo circa gli sviluppi della ricerca scientifica è sempre stato e sempre sarà uno strumento indispensabile per la dialettica delle idee. Non si vedono all'orizzonte sostanziali mutamenti di scenario: non si può ragionevolmente pensare che i dibattiti televisivi facciano perdere interesse per il sommario dell'ultimo numero di una prestigiosa rivista filosofica; né si può pensare che il dibattito attorno all'ultimo libro di filosofia pubblicato in Italia o all'estero abbia canali di comunicazione più efficaci delle recensioni o dei bollettini bibliografici firmati da autorevoli redattori delle riviste filosofiche.

# “IDEE”. RIVISTA DI FILOSOFIA I PRIMI DICHIOTTO ANNI

di Mario Signore

Una rivista in genere, e in particolare una rivista di filosofia, è quasi sempre espressione di un momento fecondo di elaborazione di pensiero e di una consolidata attitudine alla riflessione e al confronto delle idee.

In genere, dietro una rivista non c'è un singolo, un progenitore isolato, ma un gruppo di ricerca esercitato nel dialogo e necessitato ad aprirsi all'esterno, per misurarsi con le molteplici dimensioni e le infinite opportunità di produrre pensiero.

Mai una rivista fu legata alla storia e ai destini di un Dipartimento, quanto la Rivista “Idee”.

Nel 1982 veniva istituito il Dipartimento di Filosofia, ed una volta consolidate le sue strutture e definite le linee essenziali della ricerca, si decideva di corredarlo di un adeguato strumento di collegamento con l'esterno e di uno “spazio”, capace di rendere visibile l'impegno di pensiero, la vivacità del confronto delle idee e delle competenze, lo scambio con ricercatori e studiosi italiani e stranieri, che i docenti, afferenti al Dipartimento, avevano già sperimentato, con risultati di indubbia efficacia e di positiva ricaduta sull'attività complessiva della struttura. Nel 1985 si mette in cantiere la rivista “Idee”, che vede la luce nel 1986.

Un Dipartimento, al di là delle sue finalità amministrative, è innanzitutto questo: luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente punto di arrivo di “provocazioni” culturali, di suggerimenti di ricerca, di rigorosa e intensa attività di pensiero. Se questo è vero per tutti i Dipartimenti, lo è ancor di più e a maggior ragione per un Dipartimento di Filosofia, che non può nascere e svilupparsi altrimenti che attorno a “idee”.

Nel primo quadrimestre del 1986 compare il n. 1 di “Idee”, Rivista di filosofia, “in attesa di registrazione” (sarà registrata presso il Tribunale di Lecce con scrittura n. 407 del 25.6.1987), con alla sua base, si annuncia nell'editoriale “una comunità di ricerca larga ed articolata, complessa, varia; *libera*, per usare la parola sempre e mai abbastanza rivendicata. Senza pregiudiziale alcuna né di ideologia né di scuola. È però, almeno nell'intenzione, non frammentaria, non dispersa; unita da un vincolo di lavoro, di impegno, di contributo allo sforzo comune di crescita culturale ed umana; unita da quell'esperienza di ricerca e di umani rapporti da cui nasce. Non si pone, perciò, problemi di linea e di metodo. Sua linea e suo metodo sono quelli di una ricerca filosofica che sia anzitutto rigorosa nell'informazione, nell'interpretazione, nel discorso; costruttiva e quindi feconda di rapporti veri. Come si addice alla scienza”.

Alla nascita viene affidata alla direzione competente, ma discreta, di



Giuseppe Agostino Roggerone, componente, il più autorevole del Dipartimento, che ne firma i primi undici fascicoli (dal n. 19, anno IV, 1989, a tutt'ora la direzione è affidata a Mario Signore), e a un Comitato scientifico di livello internazionale, che si è rivelato prezioso per la crescita della rivista, dovuta, infatti, anche ai suggerimenti e alla diretta collaborazione dei singoli componenti del Comitato.

Arno Baruzzi (Ausburg); E. Bellone (Genova); F. Botturi (Milano); W. Bernardi (Arezzo); C. Ciancio (Torino); Angelo Bruno (Lecce); A. Colombo (Lecce); Roger Dadoun (Parigi); P. De Vitiis (Roma); M. Dufrenne (Parigi); F. Fiorentino (Lecce); M. Forcina (Lecce); Klaus Held (Wuppertal); G. Invitto (Lecce), G.A. Roggerone (Lecce); M. Signore (Lecce); G. Santinello (Padova); L. Tundo (Lecce); Valerio Verra (Roma); A. Verri (Lecce), hanno arricchito con i loro importanti contributi i fascicoli di "Idee", consentendo, nello stesso tempo, quello scambio virtuoso di competenze, che ha reso credibile la linea editoriale, intesa, come dicevamo, a mettere a confronto, senza limiti, orientamenti diversi.

Purtroppo, nel corso degli anni abbiamo dovuto registrare, nella storia della Rivista, la scomparsa di amici collaboratori, a partire dal primo direttore, Giuseppe Agostino Roggerone e poi Angelo Prontera, Giovanni Santinello, Valerio Verra, Antonio Verri, che restano, comunque, nel nostro Comitato scientifico, non solo come "memoria", ma anche come riferimento vivo per ciò che ci hanno lasciato con il loro infaticabile impegno filosofico.

Se accanto ai nomi che abbiamo indicato si pongono i nomi di F. Rossi Landi, G. Penzo, A. Nesti, A. Ales-Bello, O. Bloch, A. Pieretti, F. Bosio, F. Tenbruck, X. Tilliet, A. Ponzio, A. Ponsetto, G. Morra, H.J. Helle, E. Rivero, G. Pirola, E. Berti, N. Grimaldi, A. Rigobello, B. Callieri, C. Vigna, F. Fanizza, W. Henckemann, F. Viola, B. Casper, S. Marcucci, F.P. Ciglia, E. Baccarini, C. Caputo e dei tanti giovani studiosi, magari alla loro prima esperienza di ricerca e di scrittura, si può cogliere facilmente non solo l'estensione delle partecipazioni all'impresa, ma anche il livello scientifico e lo spessore culturale che la Rivista è stata in grado di garantire ai suoi lettori ed estimatori.

Partita, sommessamente, con l'intenzione di mettere insieme saggi e studi diversi, unificati essenzialmente dall'ispirazione a dalle tematiche filosofiche e dall'apertura alle scienze umane, a cominciare dall'anno III, 1988, nn.7-8, "Idee" s'impone il salto di qualità dell'impostazione monografica dei suoi fascicoli, impegnando il Comitato scientifico e quello di Redazione in una programmazione meno occasionale, anche al fine di evitare il rischio dell'improvvisazione e i limiti dello "zibaldone".

Questa seconda fase si apre con un titolo tanto ambizioso, quanto rigorosamente indagato nei contributi: *Zurück zu Kant*, (anno III, 1988, 7/8) con la prima preziosa collaborazione del compianto Friedrich Tenbruck di Tübingen, il quale continuerà fino alla prematura scomparsa avvenuta il 9.2.1994, a garantire la sua partecipazione alle iniziative del Dipartimento e dell'Università di Lecce, che gli conferirà la laurea h.c., alla memoria, il 27 maggio 1994, avvenimento registrato anche da "Idee", che pubblica in apertura la "Laudatio per F. Tenbruck", (n.24, pp. 7-17), scritta e letta da M. Signore.

Segue la serie dei fascicoli monografici che si aprono tutti con una Premessa, in corsivo, di M. Signore. Al fortunato fascicolo *Zurück zu Kant*, segue *Filosofia e pensiero ebraico* (nn.9-10, 1988/89) con i saggi di X. Tilliette, di A. Ponzio, di F. Bellino, I. Kajon, M. Cavalocchi e E. Baccarini; *Edmund Husserl* (n.11, 1989), che con i saggi di A. Ponsetto, X. Tilliette, S. Marra, A. Rizzacasa, B.M. D'Ippolito e con la pubblicazione di un inedito husserliano su *Il mestiere del filosofo* a cura di Ales Bello, offre un contributo alla ripresa del modello di riflessione fenomenologia, per la forza che esprime nella capacità di tematizzazione, là dove questa è condotta *zu den Sachen selbst*, a quello "smascheramento" che deve accompagnarsi all'attitudine e all'esercizio filosofici, quando questi sono coerenti con se stessi; *Il dibattito sull'etica* (n.12, 1989), che registra il confronto tra M. Ivaldo, M.C. Laurenzi, C. Quarta, A. Ales Bello, F. Andolfi, L. Tundo, F. Fiorentino, sulla riscoperta legittimità e "urgenza" della discussione sulla morale, e la giustificazione di tanta ricchezza di pensiero filosofico, che proprio negli ultimi decenni del secolo scorso si è impegnato (e continua a impegnarsi), non solo a livello teorico, proprio sulla fondabilità e imprescindibilità dell'etica; *Genesi del senso* (nn. 13-15, 1990) apre la Rivista alle questioni del linguaggio, della linguistica, con un inevitabile sguardo all'estetica; *Il "pensare" metafisico* (n. 16, 1991), con i preziosi contributi di G. Pirola, E. Berti, G.A. Roggerone, G. Penati, N. Zavatta ed altri, ripropone la "sfida" metafisica, partendo dall'interrogativo heideggeriano *Was ist Methaphysik?* e riproponendo l'irrinunciabilità della domanda "sulla" metafisica e dell'esercizio di un "pensare metafisico", per chi voglia mantenere quel livello speculativo e di senso, che consenta di porsi al di là dell'"ovvietà" ed esercitare la pratica costante della razionalità. Dopo altri dieci anni quel fascicolo acquista il significato di maturata realizzazione di una preconizzazione, intesa, come dicevamo, a mettere a confronto, senza limiti, orientamenti diversi.

Il fascicolo *Ermeneutica* (n. 17, 1991) coglie un momento essenziale del dibattito filosofico nazionale, più attento alle proposte di Gadamer e di Ricoeur, contribuendo a vivacizzare un dibattito inevitabilmente aperto anche all'esercizio linguistico-letterario, com'era già accaduto per *Genesi del senso*.

I successivi quattro numeri: *Filosofia e religione* (n. 19, 1992); *Filosofia e comunicazione* (n. 20, 1992); *Filosofia e politica* (n. 22, 1993) e *Filosofia e scienza* (n. 23, 1993), si fanno carico di un'esigenza maturata nel Dipartimento su sollecitazione di alcuni studiosi, e orientata a indagare, e magari ribadire, la funzione unitaria della filosofia nel rapporto con gli altri saperi. Si fa strada, insomma, quel bisogno di "dialogo tra i saperi" che osa esprimersi nella ricerca di una nuova epistemologia, compito al quale non può essere estranea la filosofia. I diversi temi chiamano ad un confronto P. De Vitiis, N. Grimaldi, D. Goldoni, C. Ciancio, F. Brezzi e altri per *Filosofia e religione*; M. Signore, A. Ponzio, C. Penco, S. Petrilli e altri, per il rapporto con la *comunicazione*; G.A. Roggerone, R. Gatti, P. Pastori, L. La Puma e altri per *Filosofia e politica*; B. Callieri, B.Th. Vinaty, J.Lluis Barona, F. Di Trocchio, C. Dalla Pozza, F. Nuzzaci, G. Quarta, per *Filosofia e scienza*.

Col fascicolo n. 25, 1994, *Sulla traccia di Lévinas*, si mettono a confronto alcuni studiosi del pensatore ebraico, aprendo un filone di ricerca che troverà

ampio e fecondo sviluppo in Dipartimento, allargandosi fino a coprire l'ampio ventaglio di filosofi che hanno contribuito a mettere in crisi, dall'interno, il pensiero e la razionalità occidentali, troppo sicuri dei risultati raggiunti.

Nella consapevolezza della mai sconfessata vitalità e produttività del pensiero occidentale, la Rivista "Idee" propone di costruire un fascicolo doppio (28-29, 1995) dedicato a *Gentile e la filosofia dell'Occidente*, a cinquant'anni dalla scomparsa del grande filosofo italiano. Il risultato è tutto nei densi saggi di esperti come A. Negri, C. Vigna, M. Signore, F. Canizza, P. Pellegrino, F. Gorani, A. Signorini, G. Invitto, H.A. Cavallera, Sossio Giametta, N. Emery, P. Birtolo, M. Simonetta. Il prezioso fascicolo è dedicato a G.A. Roggerone, primo direttore della Rivista e, a quella data, scomparso di recente.

*La persona e le sue relazioni* (nn. 34-35, 1997), con i saggi di A. Rigobello, A. Poma, L. Alici, A. Scaglia, E. Baccarini, S. Salmeri, L. Palazzoni, M. Buzzoni, M. Agis Villaverde, A. Marocco e altri, ricollocando la persona sullo sfondo della crisi e/o morte del soggetto messa in atto dalla filosofia contemporanea a partire da Nietzsche, cerca una via di salvezza aprendola a quell'orizzonte di *relazionalità*, in cui più che dissiparsi può ritrovare nuove ragioni di costituzione.

Con *Etica ed economia* (n. 39, 1998) si apre un difficile confronto, che continua ancora oggi nel serrato dialogo con esperti di economia che coinvolge alcuni filosofi del Dipartimento, e cerca di dare conto, forse in maniera ancora parziale, di un dibattito che, visto dalla prospettiva dell'appena inaugurato terzo millennio, appare ancora più urgente, per le implicazioni innanzitutto "pratiche" della diffusa autoreferenzialità della scienza e della pratica economiche. Su questo problema e sulla sua estensione si impegna anche il più maturo fascicolo su *Il terzo settore. Motivazioni etiche e razionalità economica* (nn. 46-47, 2001), con gli interventi di M. Signore, F. Marzano, G. Forges Davanzati, A. Messina, M. Marafioti.

Per una rivista come "Idee" attenta alle domande, anche le più pressanti e urgenti, le *Questioni bio-etiche* non potevano non sollecitare una "presa di parola" competente, ed un confronto tra esperti delle discipline più coinvolte, dalla filosofia, all'etica, alla biologia, alla semiotica, al diritto. F. Bellino, L. Battaglia, C. Storelli, A. Ponzio, S. Petrilli, G. Acocella, A. Tarantino, da prospettive diverse, e non solo disciplinari, scommettono con onestà intellettuale sulla possibilità e quindi sul dovere dell'uomo, e ancor più dello scienziato, di tentare la strada delle "risposte".

*Pensare il mito* (n. 48, 2001), mette insieme saggi di notevole spessore scientifico, per proporre una riflessione che se a tutta prima può apparire come la pretesa di trascendere i limiti e le responsabilità della ragione, di fatto costringe quest'ultima ad un benefico confronto con l'altro da sé e, qualche volta, allo scontro titanico con un suo antagonista irriducibile. Lavorando intorno alla coppia concettuale *mythos-logos*, gli autori dei saggi, da B. Casper a F.P. Ciglia, ad A. Aguti, a V. Cesarone, a I. De Gennaro, a G. Biondi e altri, offrono, pur nella diversità, inevitabile per altro delle prospettive, l'apertura di un orizzonte di senso in cui il pensiero non può più sottrarsi al dialogo col mito, come momento originario della messa in atto dell'esercizio del pensare.

Quasi a definire il punto di non ritorno di uno degli itinerari filosofici privile-

giati dalla Rivista, il fascicolo su *Ragione etica e prassi storica* (nn. 50-51, 2002) invita alla ricerca della "responsabilità del pensare", in una nuova assunzione della prassi storica come luogo essenziale per l'esercizio filosofico e fa cogliere i rischi di un filosofare "privo di mondo" e deprivato del carattere dialogico (magari formalmente corretto nell'autoreferenzialità dei suoi enunciati), che lo riduca al monologo di un soggetto che parla non solo come se gli altri uomini non esistessero, ma anche come se il mondo fosse estraneo e assolutamente distratto rispetto alla fatica del filosofo. Quello che abbiamo definito il "punto di non ritorno" è proprio nell'assunta insopportabilità, per chi voglia filosofare, della illegittima "dimenticanza del mondo", a causa della prevedibile caduta di qualsiasi "responsabilità" per il pensare. Su questo nodo, che di fatto ha intricato la filosofia, specialmente nella seconda metà del secolo scorso con la tematizzazione della *Praktische Philosophie*, hanno dibattuto W. Henckemann, A. Ponsetto, M. Signore, F. Viola, T. La Rocca, L. Tundo, V. Cesarone, G. Di Biase, E. Fabrizio, G. Rizzo, G. Scarafile, M.R. Scarcella. Pur nella eterogeneità delle posizioni, dovuta all'inevitabile riferimento a campi disciplinari e di ricerca diversi, il risultato del fascicolo appare come una pur parziale risposta alla crisi dell'idea di sapere della modernità, avvertita più che altrove proprio in seno alle discipline che si occupano dell'agire umano e delle sue produzioni spirituali.

Con l'ultimo numero monografico dedicato a *Franz Rosenzweig e il Nuovo pensiero* (nn. 52-53, 2003), si chiude l'annata 2003 della Rivista, privilegiando, questa volta, quel filone di indagine, già praticato con il fascicolo su Lévinas, che mette al centro i risultati più pregiati di quell'*impegno filosofico*, non privo di fascino e di suggestioni intellettuali, definito piuttosto genericamente "pensiero ebraico", ma che ha dietro oltre a Lévinas, anche M. Buber, H. Jonas, H. Cohen e F. Rosenzweig, che con la sua opera monumentale *Der Stern der Erlösung* e con *Das Neue Denken* (per citarne solo due) ci mostra la possibile radicalità di apertura del filosofare contemporaneo, attraverso lo sforzo temerario di ricomposizione dell'unità infranta della parola dell'uomo e della parola di Dio.

Ancora una volta pensatori raffinati e di lunga esperienza speculativa come X. Tilliette e B. Camper, affiancati dai più giovani F.P. Ciglia, E. Baccarini, E. D'Antuono, F. Camera, N. Bombaci, M. Giuliani e G. Bonagiuso, hanno costruito un affresco in cui la figura e il pensiero del pensatore ebreo si offrono agli studiosi con dovizia di proposte ermeneutiche ed un'interessante contestualizzazione tematica.

I fascicoli miscelanei, utili a dare voce a contributi non collocabili nelle rigorose e impegnative linee dei numeri tematici, continuano ad essere curati con la regolarità di un fascicolo annuale, e comunque secondo le disponibilità dei materiali.

Come si può cogliere dall'analitico excursus delle prime diciotto annate (complessivamente 54 fascicoli), il solco è tracciato, la via è segnata. Si tratta di andare avanti con ricchezza di "Idee".

# NEOILLUMINISMO ED IMPEGNO CIVILE NELLA BATTAGLIA CULTURALE DE “IL PROTAGORA”

di Fabio Minazzi

La madre degli autoritarismi metafisici e storico-civili è sempre gravida. Questo ci insegna non solo la storia, ma anche la cronaca della vita civile e culturale contemporanea. Situazione alquanto paradossale, anche perché a volte lo smascheramento di questi assolutismi metafisici viene svolto ricadendo in forme analoghe di assolutismo metafisico. Sembra dunque che dalla metafisica e dai suoi dogmatismi –pur in tutte le sue varie, multiformi ed alcinesche configurazioni, sempre cangianti– non ci si possa mai liberare. Né pare possibile sviluppare un serio controllo critico dell’ansia metafisica. Tuttavia questa impressione negativa può forse essere superata positivamente se si considera il *problema filosofico della metafisica* e dei suoi autoritarismi dogmatici da un differente punto di vista storico-critico ed ermeneutico, per mezzo del quale la stessa configurazione della metafisica può infine assumere una diversa curvatura, proprio perché il suo significato viene svolto e dipanato su una pluralità di piani critici che consentono non già di mettere capo ad un mitico (e, appunto, metafisico) disvelamento unico e definitivo, bensì ad una comprensione storico-critica di quello stesso *telos* in nome del quale (e per il cui tramite) la metafisica si ripropone continuamente in mille modi tra le molteplici pieghe dei discorsi filosofici.

In particolare, occorre tener presente come nel dibattito teorico contemporaneo sia ancora ben presente e assai rilevante una corrente di pensiero che, rifacendosi direttamente a Nietzsche, non solo afferma che “dio è morto”, ma ci ricorda anche che il mondo vero sarebbe ormai diventato una favola, buona per bambini recalcitranti al sonno notturno, o per anziani rimbecilliti oppure ancora per tutte quelle altre molteplici categorie di filosofi –più o meno consapevoli e più o meno dogmatiche– di filosofi che si illudono ancora di poter parlare *criticamente* della conoscenza umana oggettiva. Secondo questa impostazione nichilista grazie alla lezione di Nietzsche e di Heidegger (e, ancor prima, grazie ai contributi di un certo Marx come anche di un certo Hegel), la cultura occidentale avrebbe conquistato piena consapevolezza critica dell’inesistenza di qualunque *fondamento*, proprio perché avrebbe infine inteso che il proprio argomentare è sempre, ed inevitabilmente, situato storicamente e culturalmente. Conseguentemente, su questa base, la proclamazione della *morte di dio*, peraltro in sintonia con la lezione nietzschiana, ha infine stimolato la genesi di *molti altri dèi*.

Nella curvatura post-moderna questa deriva nichilista ha assunto la fisionomia di un movimento che fa dell’assenza di ogni possibile fondamento l’elemento decisivo per la liberazione dell’uomo. In questa prospettiva post-moderna ciò che libererebbe l’uomo sarebbe proprio l’assenza del fondamento: non sarebbe mai la conoscenza di ciò che è reale a liberare l’uomo, come insegna-

va quello sprovveduto di Socrate sostenendo che *la virtù è conoscenza*, perché, al contrario, la verità coinciderebbe esclusivamente con ciò che ci libera. In altri termini il post-moderno disconosce completamente la possibilità stessa della conoscenza oggettiva (che interpreta in modo assolutistico e metafisico, quale conoscenza dotata di un fondamento assoluto) e sostituisce all'esigenza conoscitiva un'esigenza liberatoria basata sulla soggettività desiderante. Il *narrativismo* costituisce il risultato conseguente di questa impostazione entro il cui perimetro si realizza infine l'autentica catastrofe della ragione post-kantiana. Autentica catastrofe, perché il sapere è sistematicamente posto in *non cale* e ogni eventuale pretesa di difendere la capacità conoscitiva posta in essere storicamente dall'uomo nel corso dell'effettiva realizzazione dei suoi programmi di ricerca tecnico-scientifici viene inevitabilmente interpretata come una mistificazione dogmatica che reintroduce all'interno del sapere una forma, ormai obsoleta, di metafisica che si illude di scorgere il fondamento.

In tal modo il nichilismo odierno –egemone nella cultura contemporanea, anche in quella che contraddistingue la vita di molte persone del mondo della prassi come si evince dalla stessa cronaca giornalistica quotidiana– ripropone una dicotomia falsificante e reificante, basata su una contrapposizione acritica tra un sapere metafisico, che si illude di poter mettere capo ad un fondamento assoluto, e la dottrina nietzschiana della negazione della possibilità di ogni fondamento che ci condannerebbe ad una deriva infinita in cui dio è morto e tuttavia possono vivere molte divinità, vale a dire tutte quelle divinità che fanno della negazione del fondamento il loro credo (metafisico?) in nome del quale non vi sono più fondamenti ultimi anche perché non vi sono più autentiche forme di conoscenza. Per questa ragione di fondo *la verità* viene intesa in senso narrativistico e genealogico come quella dimensione che coincide con *ciò che ci libera*. Dove, appunto, il momento escatologico della liberazione risulta essere radicalmente sganciato dalla conoscenza, perché quest'ultima costituirebbe solo una dogmatica illusione metafisica cui gli adepti della morte di dio possono solo voltare le spalle per ribadire la loro libertà assoluta e incondizionata. Esattamente su questa base metafisica si sviluppa l'oscurantismo culturale odierno che costituisce, a sua volta, la causa della principale alienazione della cultura contemporanea e della nostra società civile, nonché del diffondersi di nuovi e vecchi clericalismi politico-culturali che fanno della narritività, della genealogia e dell'eteronomia i loro cavalli di battaglia per diffondere un'escatologia reificante, completamente sganciata dalla dimensione della conoscenza.

*Entro e contro* questo specifico scenario del dibattito culturale contemporaneo –un panorama che è peraltro egemone sul fronte “critico”, cui si contrappongono poi i vecchi clericalismi di un sapere autoritario, tradizionalmente connesso con una concezione apertamente dogmatica e pregiudiziale del sapere e della stessa cultura– si è tuttavia sempre mossa, anche in modo carsico, una differente tradizione di pensiero, quella del *razionalismo critico* di ascendenza kantiana ed illuminista che ha invece messo al centro della propria riflessione il valore, ad un tempo epistemico ed axiologico, dell'*Aufklärung*. Questa composita tradizione di pensiero del razionalismo critico –che ha attraversato fasi e forme profondamente differenziate– ha già sviluppato nel suo seno, con largo anticipo rispet-

to alle riflessioni del nichilismo contemporaneo –una profonda consapevolezza critica della necessità di ripensare *ab imis fundamentis* la natura e lo statuto epistemico del sapere umano, nonché il valore pienamente etico del razionalismo tecnico-scientifico. Proprio grazie alla riflessione –anch'essa composita e molteplice– del neoilluminismo critico, questa corrente di pensiero interpreta l'*epistemologia* quale autentica *ermeneutica della ragione umana*. Anche in questo caso si parla dunque di "ermeneutica" ma il senso di questo concetto risulta essere profondamente diverso e conflittuale con quello che viene solitamente inteso nell'ambito della tradizione del nichilismo contemporaneo. Per quest'ultima infatti l'ermeneutica coincide sostanzialmente con il nichilismo, mentre per il neoilluminismo l'ermeneutica coincide con l'epistemologia.

Non solo: secondo il neoilluminismo l'ermeneutica posta in essere dalla riflessione epistemologica ci consente di meglio intendere la plasticità critica della conoscenza umana oggettiva. In questa prospettiva la scoperta critica dell'impossibilità umana di accedere ad un sapere fondato in modo assoluto e intrascendibile non implica affatto la liquidazione dell'oggettività della conoscenza. Al contrario: la scoperta dell'impossibilità di mettere capo ad un sapere assoluto ed esaustivo si traduce in un fecondo criterio metodico in cui si deve sempre essere ben consapevoli che il nostro ragionare umano non può mai eliminare i "presupposti" del nostro argomentare perché, semmai, si basa sulla continua integrazione critica di questi presupposti. Per l'intelletto finito dell'uomo i presupposti e i vari i punti di vista, sono sempre insopprimibili, proprio perché il nostro sapere costituisce costantemente un sapere oggettivo, storico e situazionato. Ma il riconoscimento di questa condizionatezza storico-culturale non implica affatto la liquidazione della portata conoscitiva oggettiva del nostro patrimonio tecnico-scientifico. La condizionatezza storico-culturale non entra affatto in urto con la portata conoscitiva del nostro sapere, proprio perché l'uomo è stato capace di elaborare storicamente un sapere oggettivo mediante il quale ha potuto progressivamente modificare la sua casetta terrena.

In questa specifica prospettiva ermeneutica, in cui il sapere non perde il suo significato oggettivo pur senza poter più attingere ad una dimensione assoluta, dogmatica ed intrascendibile, la verità si configura sempre come uno strumento fondamentale ed irrinunciabile per la liberazione umana. Se il nichilismo post-moderno ha come suo motto la constatazione che *costituisce verità solo ciò che ci libera*, al contrario per la composita tradizione neoilluminista la verità e la conoscenza costituiscono elementi indispensabili ed irrinunciabili per porre in essere storicamente –e in modo reale e concreto– un autentico processo di liberazione. La verità costituisce un momento irrinunciabile del processo di liberazione proprio perché *conoscenza e libertà* appaiono, secondo la tradizionale lezione illuminista kantiana –come i due aspetti complementari, coimplicati e costitutivi della medesima medaglia: *senza libertà non vi è incremento della conoscenza, come del resto l'approfondimento della conoscenza rafforza e dilata la nostra libertà*. In questa prospettiva critica la teleologia della conoscenza costituisce l'altra faccia dell'escatologia della speranza, con l'intesa che i due momenti –libertà e conoscenza– costituiscono sempre le due gambe sulle quali deve svolgersi la storia umana. Anche perché l'uomo non è mai riducibile né ad

una razionalità priva di una volontà, né ad una volontà cieca ed acefala. Del resto secondo questa prospettiva il binomio “libertà e conoscenza” non è mai interpretato al di fuori del suo preciso condizionamento storico-culturale. Per questo motivo di fondo il neoilluminismo continua a parlare della necessità di mettere capo ad una disamina critica della conoscenza umana oggettiva capace di tener presenti criticamente i presupposti entro i quali il nostro sapere –come anche la nostra azione– si sviluppano. Ma la scoperta di questa condizionatezza non implica affatto alcuna crisi metafisica, né, tanto meno, l’abbandono della conoscenza. Semmai, proprio grazie alla consapevolezza epistemica del neoilluminismo, la riflessione filosofica può mettere a fuoco l’autentica natura del sapere umano che non è affatto paragonabile al sapere divino, giacché l’uomo non può mai conoscere in modo esaustivo ed assoluto il reale. Le nostre teorie non sono mai l’“occhio di dio” perché sono, invece, delle nostre visioni –miopi, claudicanti e sempre rettificabili– per mezzo delle quali costruiamo storicamente un *sapere relativo*, creato dall’uomo e che scomparirà con l’uomo. Il nostro è, appunto, un sapere umano oggettivo, a misura umana e non mai un sapere assoluto o divino. Come dimenticare, per dirla con Agostino, che l’uomo nasce sempre tra il sangue e le feci ed è comunque sempre destinato a ritornare polvere? Pertanto perché stupirsi nel dover tener presente che il nostro sapere non è affatto assimilabile ad un sapere divino, assoluto ed esaustivo? Ma, d’altra parte, questo doveroso riconoscimento della *finitudine* del nostro sapere non deve affatto implicare una sua condanna o, peggio, la sua liquidazione nel non-sapere, giungendo addirittura ad affermare che se l’uomo non può mettere capo ad un sapere assoluto e intrascendibile, allora il suo sapere non sarebbe tale. In verità il problema risulta essere più complicato: il sapere umano, pur non essendo assoluto e intrascendibile, costituisce, però, un autentico sapere relativo oggettivo, mediante il quale abbiamo infine messo capo ad un composito patrimonio tecnico-conoscitivo, entro il quale possiamo –e dobbiamo!– approfondire la nostra conoscenza del mondo reale, evitando, peraltro, ogni indebito autoritarismo metafisico-dogmatico e religioso.

In questa precisa prospettiva ermeneutico-epistemologica il razionalismo tecnico-scientifico si afferma anche come valore etico insostituibile per mezzo del quale l’uomo può effettivamente porre in atto un autentico processo di liberazione. Una liberazione che non è solo liberazione dal bisogno, ma è anche liberazione da ogni autoritarismo dogmatico proprio perché si riconosce che la nostra conoscenza, pur dovendo sempre inevitabilmente prendere le mosse da alcuni presupposti (appunto, dai nostri particolari “punti di vista”) tuttavia non ci preclude affatto la conoscenza del mondo vero, proprio perché la verità oggettiva continua a mantenere un suo preciso significato giacché il vero non può mai essere confuso con il falso. Vero e falso mantengono sempre un loro preciso significato, anche se sono storicamente situati, proprio perché la nostra conoscenza costituisce una conoscenza oggettiva anche se non assoluta ed esaustiva del reale. Muovendo da queste premesse la storia culturale occidentale degli ultimi secoli (ma non solo questa, *of course!*) può allora essere letta da un differente punto di vista che ci consente di reagire criticamente all’autentica catastrofe della ragione post-kantiana per tornare sia al significato di fondo della



lezione del pensatore di Königsberg e all'architettonica filosofica della sua tricotomia critica, sia ad un diverso e più fecondo processo di liberazione umana. Una liberazione che si basa essenzialmente sull'incremento del sapere critico e sulla progressiva dilatazione della libertà umana entro un complesso e dinamico processo spirale non privo di contraddizioni, per mezzo del quale libertà e conoscenza, intelligenza umana del mondo e sforzo della volontà costituiscono due momenti irrinunciabili, per il cui tramite essenziale si è posto storicamente in essere un articolato, rilevantissimo e pur sempre antinomico movimento storico, sociale, economico, scientifico e culturale di liberazione.

*Il Protagora*, storica rivista di filosofia e cultura, fondata a Roma, nell'ormai lontano 1959, da un filosofo e partigiano come Bruno Widmar, si è sempre richiamata polemicamente ad una specifica e pur minoritaria tradizione culturale italiana di razionalismo critico, individuata soprattutto nei nomi di Carlo Cattaneo, Carlo Pisacane, Giuseppe Ferrari ed Antonio Labriola. Nell'impostazione widmariana il ruolo di questa rivista è sempre stato concepito nel quadro di un dichiarato impegno civile del filosofare. Ma questo filosofare è stato pensato anche come una riflessione critico-razionale nata dal confronto diretto sia con il sapere letterario, sia con il sapere scientifico e tecnico. Se nelle prime annate della rivista l'impegno civile del filosofo è stato più volte sottolineato in molteplici interventi, nel corso della sua vita successiva questo periodico ha sempre più approfondito un suo sintomatico confronto critico sia con la cultura filosofica inglese, sia con la ricerca teorica svolta nell'ambito dei paesi di lingua francese. Proprio lungo questa strada Widmar ha poi indotto sistematicamente alcuni dei suoi più giovani allievi leccesi a studiare e approfondire eminenti autori della cultura del Novecento nei quali il razionalismo critico o l'interesse per una riflessione filosofica più flessibile e attenta alle molteplici valenze della ricerca umana, nonché ai numerosi *vincoli* entro i quali quest'ultima si sviluppa, era posta al centro della riflessione filosofica. Ma è anche interessante ricordare come Widmar, indipendentemente dal passare degli anni, abbia anche voluto prendere sempre le distanze da quel sapere accademico che si configura quale autentica anti-cultura, cui voleva contrapporre una cultura autentica, viva e militante. Con la conseguente difesa di una rivista concepita quale libera espressione –come si legge nel risvolto della collana dei *Saggi* de «Il Protagora»– «di un gruppo di amici non legati a persone o a istituzioni». In altri termini Widmar ha sempre voluto sottolineare come i *Saggi* e la *Rivista* volessero costituire «un prodotto artigianale, paradossale nella civiltà dei consumi. Perseguiamo –aggiungeva Widmar– da dieci anni nel nostro scopo non per amore del paradosso, ma per mostrare e per cercare con gli altri come si possa vivere, o tentare di vivere, in opposizione e fuori dai condizionamenti imposti da ogni parte».

A questa difficile e pericolosa navigazione la rivista si è sempre attenuta, sia dalla sua prima fase storica, quando era guidata da un ristretto ma tenace e qualificato *Comitato di redazione* formato da Angiola Masucco-Costa, Raffaello Ramat, Raniero Sabarini, Alfredo Sabetti e, naturalmente, da Bruno Widmar, sia quando, nel corso degli anni Settanta, entrarono sempre più nel perimetro specifico della rivista alcuni allievi leccesi di Widmar dando poi vita ad una nuova redazione che risultava composta da Mario Castellana, Vito D'Armento, Franco

Nuzzaci, Antonio Quarta, Giuseppe Quarta, Ubaldo Sanso, Gabriella Sava, cui si affiancava sempre Bruno Widmar, l'anima dell'anima del *Protagora*.

Anche dopo la morte di Widmar –avvenuta nel 1980– la rivista ha continuato le sue pubblicazioni, dando vita alla sua quarta serie, grazie al rinnovato impegno di Castellana, D'Armento, Giuseppe Quarta, Sava cui si aggiunse Lucia Widmar (la figlia del fondatore della rivista), tutti amici studiosi widmariani coordinati e guidati da Antonio Quarta. Questa quarta serie è durata per una decina d'anni cui ha fatto seguito una pausa di riflessione in cui la rivista è entrata –per usare un linguaggio massonico– “in sonno”. Un sonno da cui si è svegliata nel 2003 rinascendo con la sua quinta serie. Con questa rinascita // *Protagora* si ripresenta con alcune interessanti novità. In primo luogo, si è dotato di un *Comitato scientifico internazionale* nel quale figurano personalità intellettuali di prestigio come Evandro Agazzi, Charles Alunni, Giuseppe Armocida, Wilhelm Büttemeyer, Mario Cingoli, Guido Cimino, William Lawvere, Mario Maestri, Carlos Minguez, Fulvio Papi, Giovanni Papuli, Paolo Parrini, Arne Petersen, Jean Petitot, Renato Pettoello, Raul A. Rodriguez, Arcangelo Rossi, Loris Sturlese e Gereon Wolters. Inoltre questo a questo *Comitato scientifico* si affiancano due diverse redazioni: una collocata presso l'Università degli Studi di Lecce (che raccoglie alcuni allievi di Widmar insieme ad altri studiosi dell'ateneo leccese come Cosimo Caputo, Castellana, Domenico F. Fazio, Nuzzaci, Antonio Quarta, Sava, Anna Stomeo e la figlia di Widmar) e una milanese, collocata presso l'«Istituto Pedagogico della Resistenza» (della quale fanno parte studiosi come Rolando Bellini, Gino Candrea, Alessandra Chiappano, Dario Generali, Mauro De Zan, Franco Giannantoni e Tiziano Tussi). Il quadro redazionale complessivo è infine completato dal nominativo dello scrivente che svolge le funzioni direttive del periodico, facendo continuamente la spola tra Nord e Sud e tra Sud e Nord, giù e su, su e giù per l'Italia. Né può essere infine taciuto come questa nuova serie si sia affidata alle cure editoriali di una casa editrice come quella di Piero Manni di Lecce che ha finito per assumere il ruolo che nella serie storica della rivista fu affidato, per molti anni, alla gloriosa tipografia Glaux di Napoli, diretta e guidata da un caro amico di Widmar.

Nel rinascere nel 2003 la rivista widmariana non ha tradito le sue origini e la sua storia, anche se ha cercato di ripensare criticamente questa sua vicenda pregressa per meglio inserirsi nel dibattito filosofico e culturale contemporaneo. Per questa ragione la rivista presenta, complessivamente, perlomeno una *duplicità* di interesse culturale, perché agli studi di impianto filosofico si affianca e si intreccia una sezione specifica consacrata all'approfondimento della storia della Resistenza (intesa nella sua accezione più ampia, non solo come storia del movimento partigiano italiano ed europeo, ma anche come storia della resistenza alle dittature totalitarie che hanno variamente insanguinato la storia del Novecento). Inoltre la rivista non vuole affatto perdere di vista l'impegno culturale-civile che sempre deve accompagnare ogni seria riflessione filosofica. Per questa ragione, in sintonia con le riflessioni con le quali si è aperto il presente contributo, si è deciso di mettere al centro della nostra riflessione collettiva le problematiche connesse all'approfondimento critico del sapere tecnico-scientifico, ricollegandosi ad una composita, per quanto minoritaria,

tradizione culturale che tramite Cattaneo e Leopardi guarda a Galileo e a tutta la storia del razionalismo critico occidentale. Il razionalismo critico costituisce così la bandiera sotto la quale si schiera ancora *Il Protagora*, anche se proprio l'apertura critica più profonda di questo razionalismo induce non solo a raccogliere sulle pagine della rivista gli esponenti delle diverse e conflittuali tradizioni dello stesso razionalismo critico, ma vuole anche dar vita ad una rivista aperta al dialogo e al confronto dialettico con altri e persino opposti indirizzi di pensiero, nella radicata consapevolezza che la discussione, il confronto e anche la polemica costituiscono tutti elementi fecondi onde approfondire il proprio punto di vista perché, come sottolineava Eraclito, gli dèi sono ovunque e *polemos* è padre di tutte le cose e delle idee, in particolare. Inoltre la rivista vuole prestare un'attenzione particolare al mondo della scuola nella convinzione che una più diretta osmosi tra l'orizzonte della formazione scolastica e l'orizzonte della ricerca universitaria possa favorire enormemente la crescita di un comune sapere critico, essenziale per la crescita complessiva del nostro paese. Del resto come dimenticare che lo stesso Widmar, prima di diventare docente nell'università, fu uomo di scuola, docente, per numerosi anni, di filosofia nei licei italiani? Per questa ragione alla nuova e quinta serie della rivista collaborano studiosi che appartengono a differenti livelli della scuola e dell'università italiana, nella comune convinzione che la difesa della cultura costituisca una priorità irrinunciabile per ogni seria battaglia filosofica e civile. Infine, *last but not least*, la rivista nel rinascere come l'araba fenice, non ha voluto venir meno alla sua tradizione di indipendenza critica da tutti i poteri forti ed istituzionali. Infatti questa nuova serie nasce grazie al generoso apporto dell'attuale *Proprietà* della testata, rappresentata dalla prof. ssa Alessandra Chiappano, docente di lettere delle scuole secondarie superiori italiane attualmente comandata presso la sede milanese dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia. Grazie al generoso ed ingente aiuto economico della prof. ssa Chiappano –che è anche la coordinatrice del gruppo milanese– la rivista ha così potuto rinascere, ripresentandosi quale libero ed autonomo strumento critico a disposizione di tutti coloro che vorranno partecipare al comune dialogo per contribuire ad esercitare anche nella società contemporanea quel ruolo che sempre ha accompagnato l'esistenza storica più qualificata della ricerca storico-filosofica, vale a dire la capacità di elaborare un sapere critico, in grado di stimolare positivamente la società, onde permetterle di meglio intendere i propri errori e i propri ritardi. Affermava infatti un filosofo (e partigiano) come Giulio Preti –particolarmente vicino alla battaglia culturale di Widmar– che il compito del filosofo non è mai quello del profeta o del veggente, volto a concepire o disegnare modelli, più o meno utopici e definitivi, delle future società. Il suo, invece, è un lavoro al contempo più modesto, ma anche molto più prezioso. È quello di svolgere una *seria disamina critica del suo tempo e della sua società*. Il filosofo, come già Socrate insegnava, può infatti essere assimilabile alla torpedine che con le sue scariche elettriche tiene desta e vigile la comune coscienza critica del suo tempo e quella dei suoi contemporanei. Forse proprio per questo motivo ogni società democratica, come ai tempi di Socrate, tiene sempre in serbo una certa dose di cicuta per i suoi filosofi...

## SPECCHIO DI “OLTRECORRENTE”

di Fulvio Papi

L'opinione secondo cui la domanda pubblica di filosofia sarebbe in aumento appartiene a quelle chiacchiere che, per il gioco insistente dei rimbalzi, alla fine sembrano vere. Ciò che è vero, è che *si dice* che vi sia una crescente richiesta di sapere filosofico, e questo “si dice” ha il suo valore sociale poiché, a sua volta, orienta iniziative, favorisce incontri ecc. Ma, quanto alla domanda vera e propria di filosofia, credo si tratti di una richiesta molto generica e velleitaria, grosso modo corrispondente all'attenzione superficiale verso le religioni orientali o, in senso più mondano, verso le pratiche del *new age*. Nella poesia contemporanea è ormai consolidata la distinzione tra testi colti, che appartengono alle varie tradizioni poetiche e ai loro problemi contenutistici e formali, e testi popolari musicali, che interpretano una poetizzazione fortemente emotiva dei temi della vita contemporanea. Si tratta di una distinzione riconosciuta: tant'è che il premio Montale viene attribuito contemporaneamente ad autori che appartengono alle due serie.

20

La stessa cosa non accade in filosofia, nel caso di volenterose manifestazioni in cui filosofi di valore vengono ascoltati da un vasto pubblico che però non è in grado di recepire il loro pensiero, se non in forma rapsodica, confusa e banalizzante. Il risultato più sicuro è che i protagonisti filosofici vengono a trovarsi in un contesto di spettacolarizzazione che può servire, più che altro, alla diffusione mediatica della loro notorietà, nel solito gioco di riflessi che esiste dai più alti ai più bassi sistemi mediali. Il pubblico, in realtà, “vede” importanti figure filosofiche e cade nella nota illusione, propria dell'ascoltatore televisivo, secondo la quale il vedere sarebbe di per sé un sapere, dimenticando l'essenziale: il vedere della filosofia e il vedere la filosofia accadono con gli occhi della mente; essi richiedono una lunga e paziente educazione che va al di là del desiderio che gli occhi credono di realizzare con la loro visione. Questi avvenimenti mondani hanno il solo vantaggio di mostrare al pubblico che esistono un fare filosofico, degli addetti, delle conoscenze, e non è niente, dato la censura che il mezzo televisivo di fatto esercita su alcune forme di comunicazione irriducibili alla modalità del messaggio mediatico. Può anche essere che ne consegua a volte la diffusione di qualche libro in più, anche se l'acquisto di un testo non corrisponde affatto alla lettura del medesimo.

La cosiddetta domanda filosofica non provoca una nuova educazione filosofica, anche se sono certo che nel nostro mondo sia in corso una ribellione etica al dominio del divertimento televisivo e alle massime del “pensiero unico”, derivante dalla felice ibridazione della secolarizzazione cristiana e della secolarizzazione marxista che provocano una diffusione di valori sociali profonda-

mente positivi. In generale bisogna tenere presente che l'educazione dello spirito pubblico si svolge attraverso pratiche concrete, finalizzazioni materiali, giudizi diffusi e condivisi, molto più di quanto non possa avvenire tramite un vero e proprio sapere filosofico.

Quanto alla filosofia, penso da molto tempo che un errore di prospettiva molto serio consista nel considerare la tradizione filosofica come unità, svolgimento del "pensiero", piuttosto che come forma comunicativa particolare ibridata con altre forme del sapere e, soprattutto, caratterizzata da particolari modalità comunicative sue proprie, fondamentali per la stessa forma teorica e il senso sociale del messaggio filosofico. Occorre saper sempre ben cogliere la congiuntura comunicativa degli elementi che compongono una "filosofia": ad essi appartengono il lessico, il genere e lo stile del testo, la sua forma sociale (manoscritto, libro o ipertesto) e infine, essenziale, la destinazione reale –o anche immaginaria– del testo. Solo attraverso queste interrogazioni, rivolte alla vita materiale di un testo filosofico, è possibile comprendere quali siano veramente l'evento filosofico, la sua efficacia comunicativa e il suo specifico valore "educativo", anche se, ovviamente, non è vietato usare materiali filosofici decondizionati da queste analisi come antologia e "riserva cantieristica" per la costruzione di propri discorsi teorici: lo stesso è avvenuto in architettura, con l'impiego di manufatti precedenti per nuove costruzioni.

Del resto, dal punto di vista della filosofia come forma di comunicazione, tutti conoscono gli importanti problemi derivati dall'interpretare l'orale socratico (che cosa credi di sapere?), dalla critica platonica alla scrittura (non puoi pensare che ricordare praticamente qualcosa sia la stessa cosa che costruire la memoria dell'anima) e dalla pratica della scrittura, dall'accademia platonica in poi. Sia l'antropologia sociale sia la filosofia hanno mostrato molto bene come le modalità comunicative, per esempio la scrittura letterata o, addirittura, le varie forme segniche di scrittura, determinino vere e proprie forme di pensiero: è bene sapere che esse sono e restano congiunturali (congiunture talmente grandi da assurgere a epoche), anche se è impossibile cercare di sottrarsi, se non con gesti che, alla fine, diventano specchi narcisistici dell'autoreferenzialità filosofica e non conducono ad alcun sapere filosofico intorno al mondo.

Tuttavia la filosofia deve sempre vigilare su se stessa e aver chiaro quale sia la sua forma discorsiva possibile, o quale fosse eventualmente possibile inventare, mantenendo un effetto comunicativo coerente rispetto ad altre forme discorsive più forti e più efficaci socialmente. Per esempio, la scrittura filosofica di Nietzsche opera la trasfigurazione del sapere scientifico di cui si serve, sì da mutarne l'effetto di verità rispetto a quello sociale prodotto dalle teorie scientifiche nelle forme enunciative loro proprie. In questa prospettiva, guardando le cose attraverso una grande lente di ingrandimento, pare ovvio che non si possano mettere sul medesimo piano i commenti dei maestri medioevali, le forme sociali delle accademie che crescono fuori dal circuito scolastico come nuove istituzioni filosofiche, il discorso metodico che guarda in direzione della scienza moderna, il discorso di natura teatrale dei salotti illuministi e la forma della teoreticità come riconoscimento della verità filosofica propria delle Università tedesche, unita al concetto fondamentale della libertà filosofica. Su

tutti questi temi si è costruito quello che poi fu riconosciuto come il modello weberiano di Università. Noi sappiamo che queste cose sono al tramonto, poiché la parola formazione, centrale nella riforma di Humboldt dell'Università tedesca, oggi non ha più niente a che vedere con la creazione spirituale, ma indica piuttosto abilità pratiche e tecniche spendibili nello scambio mercantile del lavoro. Naturalmente questa è una forma di vita a brevissimo circuito. Come si diceva, essa può produrre domande di senso ulteriore che, tuttavia, più che aurore filosofiche, sarei disposto a considerare come malesseri sociali, tendenziali anomalie quali, in forme molto differenti, si trovano in qualsiasi forma sociale. Un altro problema importante dell'oggi è rappresentato dalla relazione tra la filosofia e le nuove tecnologie informatiche. Alcuni decenni or sono la sperimentazione elettronica toccò alla musica: non fu affatto una catastrofe, per cui è necessario affrontare con serenità il problema, moderna declinazione del tema classico del rapporto tra il mezzo di comunicazione e il senso del messaggio filosofico. Non posso riassumere in questa sede la riflessione che ho sviluppato altrove su questo problema. Ne richiamerò soltanto alcuni punti, nei quali l'ipertesto è considerato come la realizzazione dello scacco che il pensiero metafisico dà di se stesso. La filosofia nell'ipertesto —si dice— è la realizzazione tecnologica alla portata di un fare diffuso della teoria intorno alla indecidibilità del senso rispetto allo scorrere indefinito della scrittura. Il tempo dei processi di testualizzazione, privo di sequenze organizzate, senza scultura, quindi in una combinazione di occasionali presenti; la mancanza di margini, decisa nel laboratorio del senso pieno e circoscritto; il gioco inincentrabile delle tracce che vi si intersecano; la pluralità indeterminata degli scriventi; l'apuntamento casuale dei reciproci interventi rispetto alla figura autodeterminata e identitaria dell'autore; tutto questo, e le altre occasioni che vi si connettono, distruggono, nella pratica della comunicazione, la sequenza metafisica del testo chiuso, del suo significato dicibile nella forma di un'idea, o di un ordine di idee, dello scrittore come signore della scrittura. Credo che queste considerazioni appartengano a un abile montaggio filosofico, finalizzato a mostrare l'esistenza di una pratica che finalmente realizza una teoria. Sappiamo che in politica questa relazione può rivelarsi disastrosa; nella filosofia è un caso da vedere con chiarezza. Abbiamo detto che l'ipertesto filosofico modifica le strutture essenziali proprie della figura comunicativa della filosofia; ciò non toglie però che non vi sia un'esperienza di pensiero. Tuttavia la situazione dell'ipertesto muta l'insieme delle condizioni della comunicazione filosofica tradizionale: il tempo di scrittura, la forma della relazione elaborativa, il rapporto autore-testo, la forma del riconoscimento, la cancellabilità, la durata, l'investimento emotivo, la dedizione, la conservazione, la relazione tra memoria e pensiero, la relazione con l'alterità, il lettore interiore del testo, la procrastinazione del messaggio, l'autolegittimazione a prendere la parola, l'apprendimento. Tutti questi elementi, che costituiscono il "campo trascendentale" del fare filosofico, sono soggetti a mutazione nella dimensione dell'ipertesto.

Se all'esperienza possibile si davano queste nuove prospettive e, forse, il gusto di entrare nell'avventura, è più che sensato chiedersi quali finalità mi ponessi varando, con un ottimo gruppo di allievi e di collaboratori, la rivista filo-

sofica "Oltrecorrente" in una forma del tutto tradizionale. Il nome designa un luogo e una tradizione della cultura italiana. Non è qui il caso di rievocare che cosa rappresentò "Corrente" nella vita dell'arte, della poesia e della filosofia alla fine degli anni Trenta. Vi collaborarono Montale, Quasimodo, Sereni, Banfi, Paci, Cantoni, Anceschi, Formaggio, Bonfanti, De Grada e i pittori Birolli, Cassinari, Morlotti, Migneco, Guttuso, Badodi e molti altri di non minore importanza. Non catalizzò un "movimento", bensì individualità concordi su alcuni punti essenziali: la ricerca artistica e teorica va decondizionata da qualsiasi comando o potere estraneo ad essa. Essa è piuttosto una ricerca aperta, dove la libertà espressiva è l'elemento in cui si riconosce ognuno e in cui ognuno si distingue. Sono l'arte e il pensiero che danno una particolare consapevolezza dello stare al mondo e costituiscono un valore etico non nella loro esperienza? che ha il suo fine e il suo stile?, ma nel loro valore riflesso pubblicamente.

Ho guardato a questa tradizione e ho pensato che ne condividevo le radici, ma che era ovviamente necessario andare oltre. Il lavoro filosofico, anche quando trova un orizzonte di verità, è sempre segnato dai significati che gli hanno consentito questa esperienza. Ora non farò la storia analitica della rivista, ma mi limiterò a esporne soltanto alcuni tratti essenziali. Quando nacque la rivista, giungeva l'ultima onda di un manierismo filosofico intorno al compimento della filosofia. Mi parve, al contrario, l'apertura di uno spazio filosofico, come di una pratica dell'intelligenza che non fosse né linguaggio poetizzante né mimesi scientifica. Si trattava di stabilire il luogo teorico di una specificità filosofica orfana, felice di ogni trasfigurazione metafisica, attenta al modo e alla possibilità di comunicazione di un lavoro filosofico compromesso totalmente con le reazioni della contingenza, tuttavia capace di distanziarsi dai modi in cui la contingenza trova abitualmente il suo reticolo semantico. Si trattava, se possibile, di trovare modalità di scrittura, invenzioni per trascrivere l'esperienza che consentissero forme di intelligibilità non riducibili ad altre figure di pensiero. Era, in ogni caso, una ricerca che avveniva entro la tradizione della filosofia e, per come era posto questo problema, il progetto della rivista si situava in quello che ho cercato di definire il campo trascendentale delle condizioni della filosofia come sapere scritto, testualizzazione che appartiene a una temporalità "testamentaria". Del resto tutto questo è in continuità con la tradizione della filosofia nella quale io stesso avevo cominciato a riflettere con la convinzione che il pensiero, per sua natura, non avesse altre strade per configurare i propri problemi: il che significa avere un campo molto circoscritto (e molto condiviso) di possibilità. Solo all'interno di questo campo sarebbe stato possibile giocare la capacità di una variante di ricerca, così che il mezzo più ovvio era certamente quello della rivista filosofica.

Si svolse quindi una inevitabile ricerca autoreferenziale, nella quale le maggiori esperienze della contemporaneità filosofica agirono come materiali di pensiero. La rivista si pose il problema di esplorare da questa prospettiva le forme di sapere oggettivamente costituite, dal sapere del tempo al sapere dell'aisthesis. Fu un intreccio di collaborazioni e di impegni della redazione che segnarono il nostro cammino sino a condursi, in un appassionante dialogo redazionale, in una ripresa del discorso filosofico «in direzione del mondo».

Devo dire che al nostro lavoro collaborarono due sole dimensioni istituzionali: la generosità del sapere di chi accettò di portare nel nostro contesto il suo contributo, e l'insistenza e la tenacia dello scambio intellettuale tra i redattori di "Oltrecorrente". La filosofia riprendeva, nelle nuove condizioni, il suo "lavoro del concetto", il nostro destino occidentale, che si deve riconoscere proprio nel suo possibile senso contemporaneo, nell'indefinita apertura alle alterità del mondo contemporaneo: certi che non potremo mai "essere", se non misurandoci con la complessità del mondo di oggi, in modo più o meno diretto, attraverso la nostra vita. Così "Oltrecorrente" si avventurerà in un mare aperto, sperando con lo studio, con la fatica dei suoi redattori e con la collaborazione preziosa dei suoi amici, di giungere, di volta in volta, a qualche approdo.



### 1. Origini lontane

È difficile parlare degli ultimi venti anni della *Rivista di filosofia*, senza tener conto della sua lunga esistenza precedente, che risale al 1909, anno in cui nacque come organo ufficiale della Società filosofica italiana. Pur non andando tanto indietro, non si può definire la connotazione culturale della rivista senza tener conto, almeno, della sua storia nella seconda metà del Novecento. Come simbolico *terminus a quo* può essere assunto il 1952, anno nel quale la direzione fu assunta congiuntamente da Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio, mentre la gestione editoriale passava alla casa Editrice Taylor di Torino. Questi eventi segnarono una più marcata influenza sulla rivista da parte del “neoiluminismo”, inaugurato nel 1948, proprio sulle sue pagine, da un ormai storico articolo di Abbagnano: *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*. L’indirizzo neoiluministico impresso da Abbagnano e da Bobbio, tuttavia, costituiva una svolta soltanto relativa rispetto alla tradizione precedente della rivista, il cui carattere fondamentale è stato sempre quello della laicità e della critica di ogni forma di dogmatismo. Ciò è evidente sin dalla prima fase della sua esistenza, quando –pur non essendo stata mai un organo di scuola– la *Rivista* fu caratterizzata dall’incontro tra positivismo e neocriticismo, nascendo dalla confluenza di due precedenti giornali ottocenteschi, la *Rivista di filosofia e di scienze affini* di Giovanni Marchesini e la *Rivista filosofica* di Carlo Cantoni. Ma un indiscutibile *esprit laïque* ispira anche la fase, dal 1926 al periodo bellico, in cui la rivista fu segnata dalla presenza di uno spiritualista come Piero Martinetti (sebbene egli non ne sia mai stato direttore): è con Martinetti che si consuma materialmente il distacco dalla Società filosofica italiana, ormai entrata nell’orbita di una cultura fascista e filo-clericale. Del resto Martinetti era affiancato nel Comitato direttivo da Cesare Goretti, da Giulio Grasselli, ma soprattutto da Gioele Solari, che introdusse la nuova generazione dei Bobbio e dei Geymonat, futuri sostenitori del neoiluminismo.

Ma torniamo, appunto, al neoiluminismo. Si trattò di una stagione breve e sfortunata, frutto forse più di illusioni che di reali progetti. Lo stesso Bobbio, nel Convegno della Società filosofica italiana tenutosi all’Aquila nel 1973, deporrà su di esso, forse un po’ tardivamente, una pesante lapide tombale. Ma se il neoiluminismo muore come corrente filosofica che cercava, un po’ acrobaticamente, di far convergere esistenzialismo, pragmatismo e neopositivismo, rimane vivo un certo “clima” neoiluministico, inteso non solo genericamente come cultura laica e antidogmatica, ma anche più specificamente come stile di pen-

siero cui sono essenziali due cose: da un lato la fedeltà al modello della razionalità moderna, ancorché depotenziata (“non lume, ma lumaticino”, diceva Bobbio) e ricondotta spesso a semplice strategia argomentativa; dall’altro il tentativo di applicare le procedure razionali all’analisi critica della cultura e della società. In questo senso lato, ma non debole, la tradizione dell’illuminismo (forse ancor più che del neo-illuminismo) vive anche negli attuali componenti del Comitato direttivo: sia quelli più anziani come Ettore Casari, Paolo Casini, Paolo Rossi Monti, Pietro Rossi, Antonio Santucci, Carlo Augusto Viano; sia quelli più recentemente cooptati, come Antonello La Vergata, Eugenio Lecaldano, Massimo Mori, Salvatore Veca. A riprova di questa fedeltà, la *Rivista* organizzerà nel 2004 un Convegno internazionale che riproponga i temi dell’illuminismo non tanto nella prospettiva della ricostruzione storiografica, quanto in quella della sua valenza di atteggiamento filosofico e della sua incidenza attuale.

## 2. Presenze e assenze

L’orientamento *lato sensu* razionalistico della *Rivista di filosofia* si riflette ovviamente sull’oggetto degli articoli che essa ospita e, in primo luogo, sul contenuto dei saggi a carattere storico, che, come avviene anche per altri giornali filosofici, costituiscono la maggioranza degli studi pubblicati. Una parte molto corposa degli articoli editi negli ultimi vent’anni –accolgo qui i limiti temporali suggeriti dagli organizzatori del presente incontro– ha per oggetto, com’era lecito attendersi, l’illuminismo francese e anglosassone e, all’interno di quest’ultimo, soprattutto il pensiero di Hume. Una buona posizione occupa lo studio della filosofia del Seicento, con un’abbondante produzione di articoli su Cartesio, Hobbes, Locke e Vico (studiato però quasi esclusivamente da Paolo Rossi), mentre Spinoza e Leibniz godono di minore fortuna. La filosofia classica tedesca è scarsamente documentata e anche la prima metà dell’Ottocento –a parte alcuni casi specifici, come la figura di Bolzano, oggetto di parecchi lavori di Ettore Casari– non è particolarmente rappresentata, così come non abbondano, più in generale, i saggi sulla filosofia antica e medievale.

Venendo alla filosofia contemporanea, un dato immediatamente evidente è la latitanza degli autori che hanno disegnato il *coté* “continentale” –per riprendere un’espressione forse non del tutto condivisibile, ma ormai entrata nell’uso comune. Il solo recupero sostanziale di questo aspetto della filosofia otto-novecentesca è rappresentato dallo storicismo (tedesco e non), indagato in una serie di saggi di Pietro Rossi, e dal neocriticismo, con alcuni articoli di Massimo Ferrari: ma sono eccezioni che si giustificano da sé. Molto scarsa, invece, la presenza di Nietzsche. Pochi interventi su Husserl (nessuno sul “secondo” Husserl). Ma paradigmatico è soprattutto il “caso” Heidegger: in vent’anni solo tre o quattro articoli, spesso occasionati da conferenze (Walter Biemel, Otto Pöggeler), e talvolta concepiti in funzione aspramente polemica (Hans Albert). Ma ciò –esprimo qui una mia opinione personale– non può essere motivo di compiacimento. Una maggiore presenza della rivista su tali argomenti mi sem-

bra sia per lo meno auspicabile: un giornale filosofico che abbia incidenza culturale non può trascurare questioni centrali nel dibattito contemporaneo, per quanto sia non solo legittimo, ma doveroso, che le analizzi secondo metodologie e prospettive compatibili con la propria fisionomia culturale.

La parte del leone negli articoli aventi per oggetto la filosofia contemporanea è fatta sicuramente dagli “analitici”, o meglio dai filosofi che rientrano nel quadrato definito da logica, epistemologia, filosofia della matematica, filosofia del linguaggio. Si va dai classici Frege, Russell, Wittgenstein (il primo Wittgenstein, naturalmente) e Carnap ai prodotti di più recente consumo: von Wright, Putnam, Searle, Davidson, ecc. Nel recuperare e discutere l’ultima generazione di “analitici” la *Rivista di filosofia* ha talvolta continuato un’ormai quasi centenaria tradizione: fare da cassa di risonanza italiana degli indirizzi filosofici stranieri più interessanti e promuovere un dibattito filosofico nazionale non privo di aspetti originali. Tuttavia occorre riconoscere che questa attenzione alla filosofia straniera ha recentemente perso gran parte del carattere meritorio avuto in passato, quando vennero presentati criticamente alla cultura italiana –prima dominata dall’idealismo e poi minacciata dal pericolo di un’egemonia marxista– gli sviluppi della fenomenologia, dell’esistenzialismo, del neopositivismo, del pragmatismo (almeno nella forma dello strumentalismo deweyano). Allora la *Rivista* svolgeva una funzione quasi pionieristica –a volte occupando posizioni di assoluta avanguardia, a volte condividendo il merito con altre testate. Viceversa negli ultimi decenni l’estensione dell’interesse per la filosofia analitica e del linguaggio ad ampi settori della filosofia italiana (ed europea), pur essendo sempre indizio di una scelta di campo, ha perso gran parte della sua forza innovativa e si è spesso trasformata in una discussione –a volte un po’ scolastica– interna a una *koiné* filosofica che da tempo celebra i propri fasti.

### 3. Bioetica

Il compito, che un tempo le riviste filosofiche avevano, di farsi canale di diffusione di nuovi indirizzi filosofici stranieri è dunque ormai desueto, nella maggior parte dei casi, anche perché, su scala internazionale, le “scuole” perdono progressivamente di importanza a beneficio di sempre più frequenti e complessi eclettismi. La funzione di cassa di risonanza che le riviste possono ancora avere riguarda piuttosto gli specifici problemi filosofici che nuove congiunture socio-culturali fanno emergere. Uno di questi ambiti problematici, che si è ormai sviluppato in una disciplina autonoma, è la bioetica. Ed in questo campo, oggi oggetto della curiosità del più distratto lettore di rotocalchi, la *Rivista di filosofia* può vantare qualche merito pionieristico. Tra i primi italiani ad occuparsi di bioetica vi furono infatti Uberto Scarpelli –uno dei più attivi membri del Comitato direttivo, fino alla morte, avvenuta nel 1993– e il suo allievo Maurizio Mori.

La discussione sulla bioetica in Italia ricevette impulso, appunto, da un articolo di Mori sui *Recenti sviluppi della filosofia pratica di lingua inglese*, pubblicato sulla *Rivista di filosofia* nel 1980. Vi si riferiva tra l’altro del libro di Van

Rensselaer Potter *Bioethics. A Bridge to the Future* del 1971: in questo modo Mori fu tra i primi a introdurre, ancora usato con la cautela del *trait d'union*, l'uso del termine "bio-etica". Sulla scia di questo articolo la *Rivista* pubblicò nel 1983 un fascicolo monografico multiplo (tre numeri, l'intera annata) dedicato al tema *Il diritto alla vita*. I problemi fondamentali della bioetica, che allora si riducevano sostanzialmente a due, l'aborto e l'eutanasia, venivano discussi a tutto campo, in un *forum* aperto agli opposti schieramenti dei sostenitori e degli avversari.

Malgrado questi inizi meritori la *Rivista di filosofia* condividerà in seguito con quasi tutta l'area laica la responsabilità di aver nutrito uno scarso entusiasmo, quando non un'aperta diffidenza, nei confronti delle questioni di bioetica. All'inerzia laica si contrappose un impegno motivatissimo da parte cattolica, che mise capo alla pubblicazione di trattati di bioetica molto diffusi e non privi di meriti, ma ovviamente assai condizionati dagli assunti ideologici di partenza (si vedano i due volumi del *Manuale di bioetica* di E. Sgreccia, 1986-91). Perché la *Rivista* faccia risentire la sua voce occorrerà attendere la fine degli anni Novanta, quando, nel '97, il silenzio viene rotto da una recensione di Viano a un libro di Paul Singer, *Rethinking Life and Death*, del 1990, la quale appariva provocatoria già dal titolo: *Uccidere è lecito*. Vi si apprezzava infatti la franchezza con cui Singer ammette che aborto e eutanasia possono essere considerate vere e proprie uccisioni, e tuttavia essere lecite, poiché "il ripensamento della vita e della morte" dà a questi termini un'interpretazione funzionale che prescinde dal tradizionale riconoscimento della sacralità e dell'intangibilità della vita. Il ghiaccio era rotto. Da quel momento si sono susseguiti numerosi altri interventi, ancora di Viano, di Demetrio Neri, di Jürgen Mittelstraß e di altri, che hanno fatto della bioetica – i cui temi si sono nel frattempo estesi alla discussione sull'etica dei trapianti, la fecondazione artificiale, la clonazione, la manipolazione genetica e le cellule staminali – uno dei più importanti temi teorici della *Rivista*.

28

Un tema affine ai problemi della bioetica è stato quello della *Qualità della vita*, al quale la rivista ha dedicato uno dei fascicoli monografici, che inframmezzano frequentemente l'uscita dei numeri ordinari. Il volume, curato da Eugenio Lecaldano e Salvatore Veca, ha messo in luce come il problema della qualità della vita, secondario nelle teorie etiche cosiddette "deontologiche" – ad esempio quelle di derivazione rawlsiana – che affermano la priorità del valore della giustizia sulla fruizione del bene e dell'utile, diventa invece centrale nelle teorie "teleologiche", di ascendenza prevalentemente utilitaristica, in cui si afferma viceversa la priorità del bene sul giusto. Ma la definizione del bene, che già di per sé costituisce un rilevante problema teorico, comporta anche la questione dei criteri di allocazione dei beni, soprattutto quando si tratti di contesti sociali molto concreti come l'ambito sanitario o quello previdenziale. Emergono infatti immediatamente sia problemi di macroallocazione, cioè di determinazione degli indirizzi generali nella scelta di un genere di beni piuttosto che un altro in condizioni di penuria, sia questioni di microallocazione, cioè di determinazione dei criteri per la redistribuzione individuale delle risorse scelte sulla base dei parametri macroallocativi.

#### 4. Militanza

Le questioni della bioetica riguardano la vita e la morte –sono “questioni mortali”, per dirla con Thomas Nagel. Ma la vita e la morte non sono qui considerate da un punto di vista esclusivamente filosofico, per quanto riguarda la loro definizione o le loro implicazioni esistenziali. Qui si tratta di definire il loro rapporto con le istituzioni sociali che possono condizionarle e di decidere fino a che punto può essere spinto –e con quali mezzi può essere legittimamente realizzato– tale condizionamento. Si tratta cioè di fare una chiara scelta di campo, pro o contro. Si tratta di riconoscere che la filosofia non è né mero esercizio accademico, né meditazione consolatoria o esortativa, e neppure semplice indagine sulla condizione umana, ma comporta necessariamente una forma di militanza intellettuale, che diventa indirettamente militanza sociale e, in senso lato, politica. La convinzione che senza questa forma di esposizione l'intellettuale compia la vera *traison des clercs* ha attraversato la storia della *Rivista di filosofia* e continua ad animarla. Fatte ovviamente salve le divergenze individuali su singole questioni, il Comitato direttivo ha sempre impresso alla rivista una specifica identità, che la impegna a prendere posizione sulle principali questioni in cui la filosofia viene a interagire con la cultura in generale, la società, le istituzioni e la politica in senso lato. Credo di non andare troppo lontano dal vero nell'affermare che questa sia una delle ragioni del buon successo che la *Rivista* sta riscuotendo, soprattutto da quando è passata alla gestione bolognese de il Mulino.

La militanza, lo schieramento di campo comporta la disponibilità ad entrare in polemica. E la *Rivista di filosofia* non si è tirata indietro, quando la polemica è stata necessaria. Spesso la sua posizione laica ha determinato prese di posizione di netto contrasto con la Chiesa cattolica (ancorché si sia giustamente conservato, e meriti anzi di essere ampliato, un fruttuoso colloquio con gli intellettuali cattolici). A volte il confronto è stato avviato nel più ampio contesto della discussione culturale sulla religione: è il caso del saggio di Herbert Schnädelbach su *Le colpe del Cristianesimo*, che, precedentemente pubblicato sulle colonne di *Die Zeit*, aveva già suscitato un acceso dibattito in Germania. Più spesso tuttavia il confronto con la Chiesa cattolica ha avuto motivazioni occasionali, ancorché aventi un forte impatto socio-politico e molte implicanze filosofico-culturali. La recente Enciclica pontificia *Fides et ratio* del 1998 ha consentito ad alcuni membri del Comitato direttivo di riprendere il tema della autonomia della filosofia nei confronti della fede, mostrando come l'Enciclica, pur riconoscendo la funzione positiva del sapere filosofico, lo finalizzi alla fede e quindi non ne riconosca l'autonomia reale. Analogamente, in altri interventi (soprattutto a firma di Viano) era stato notato come neppure nel campo della scienza si sia giunti al riconoscimento di una reale autonomia da parte della Chiesa: lo stesso tentativo compiuto da Giovanni Paolo II di chiudere il “caso Galileo” avrebbe infatti sancito l'autonomia della fisica galileiana –e quindi la libertà di ricerca nel mondo della natura– ma non quella della scienza naturale nella sua interezza –cioè la libertà di indagine nelle scienze biologiche. La convinzione che il mondo della vita, all'insegna della sacralità,

deve rimanere intangibile anche ai fini della ricerca scientifica ha travalicato l'ambito dell'insegnamento della Chiesa ed è diventato un comune modo di sentire che ha profondamente influenzato le scelte politiche del nostro paese, sia di destra sia di sinistra: il divieto di ogni forma di clonazione, l'esclusione dell'Italia dal progetto di mappatura del genoma umano e, più recentemente, il blocco delle ricerche in cui fossero implicati organismi geneticamente modificati ne sono congrui esempi.

L'ultimo caso a cui ho fatto riferimento provocò, nel febbraio 2001, una vibrata protesta degli scienziati, che in nome della libertà di ricerca si appellarono ad entrambi gli schieramenti politici. In segno di solidarietà con la posizione degli scienziati e di difesa delle loro esigenze la *Rivista di filosofia* pubblicò nel 2002 un fascicolo speciale dedicato a *Cultura scientifica e politiche della ricerca*, curato da Carlo A. Viano. Ma al di là della contingenza specifica il fascicolo rispondeva a una linea costante nella storia della rivista, da sempre attenta ai problemi della scienza e timorosa di quella che Paolo Rossi ha definito la "cultura dell'antiscienza". Dai contributi al fascicolo è emerso, da un lato, quanto già si sapeva: la diffidenza verso la scienza caratterizza un vasto settore della produzione filosofica internazionale –dal secondo Husserl a Heidegger, dalla Scuola di Francoforte al pensiero postmoderno– che ha spesso equiparato la scienza alla tecnologia, per poi far ricadere sulla prima la stessa inappellabile condanna espressa sulla seconda. Ma d'altro lato è trapelato pure il fatto che la cultura dell'antiscienza è anche il risultato di una falsa concezione della scienza, intesa come sapere ultimativo, che pretende di essere portatore di verità assolute e implica un'interpretazione riduttivamente naturalistica del rapporto tra uomo e mondo. Rispetto a queste due tendenze la *Rivista di filosofia*, almeno nel suo complesso, ha espresso una posizione equilibrata, nella quale una non equivoca difesa della cultura scientifica va congiunta a una definizione non riduzionistica della scienza: la cautela nel tenersi al largo dalle secche del veteroscientismo si sposa alla consapevolezza delle alternative che la scienza lascia aperte e delle incertezze che è lungi dal dissipare. A questo risultato si è giunti –con un adeguato *mix* di scienza e filosofia– sia per mezzo di interventi teorici sui problemi dell'epistemologia (talvolta affidati a scienziati con interessi filosofici), sia attraverso non preconcepite indagini di storia della scienza (delle quali ci hanno fornito ottimi esempi Paolo Rossi e Antonello La Vergata).

Ma l'impegno culturale della filosofia –in questo caso il termine "militanza" appare eccessivo– consiste anche semplicemente nel proporre articoli, per lo più a carattere storico, in cui sia chiara la prospettiva interpretativa e l'*engagement* intellettuale dell'autore. In questo senso anche la *Rivista di filosofia*, come in genere le altre sue consorelle, corre qualche pericolo. Rischia infatti di diventare sempre più ampio il divario tra gli interventi teorici (a volte di teoria militante) e gli studi storici che, riflettendo una generale tendenza della storiografia filosofica contemporanea, assumono un carattere sempre più tecnico e specialistico. L'eccessiva specializzazione, considerata perfetto sinonimo di scientificità, caratterizza ormai la maggior parte dei lavori pubblicati sulle riviste: ciò vale soprattutto per i giovani che percepiscono l'iperspecializzazione

filologica ora come un allettante canto di sirena in cui risuonano le note del plauso generale ora come un rigoroso e greve imperativo (ipotetico) indispensabile per avanzare nella carriera accademica. Ma in questo modo le riviste filosofiche perdono di vista la loro funzione principale, che non è (soltanto) quella di fungere da palestra scientifica, e neppure di gareggiare con pubblicazioni periodiche specialistiche quali *Kant-Studien*, *Voltaire Studies*, *Hume Studies*, *Rousseau Studies*. La ricerca scientifica non può e non deve rappresentare il loro unico obiettivo: i loro interlocutori più naturali sono costituiti, oltretutto dagli addetti ai lavori, da un pubblico colto più vasto, interessato alla discussione filosofica nel quadro di una più ampia riflessione culturale. Per questo coloro che si propongono come filosofi scrivendo sulle pagine delle riviste, non devono essere né *bricoleurs* né tecnici superspecializzati, ma –come Abbagnano ebbe a dire definendo il “mestiere” del filosofo– “artigiani impegnati a compiere un buon lavoro”: ad essi non occorre una strumentazione ipertecnologica, ma una solida cassetta degli attrezzi, fatta di informazione, metodo e qualche idea.

### 5. *Politica*

Questioni bioetiche, dottrine della Chiesa, *status* della scienza sono i problemi più rilevanti sui quali la *Rivista di filosofia* ha preso pubblicamente posizione negli ultimi due decenni. Non sono ovviamente le uniche che meritano di essere trattate. Altri problemi, come quelli della scuola (in particolare dell’insegnamento della filosofia nella scuola secondaria) e quelli dell’università (anche questioni relativamente tecniche come l’organizzazione dei dottorati di ricerca o il sistema concorsuale di reclutamento) sono stati dibattuti in passato sulle pagine della rivista, ma hanno perso vigore negli ultimi tempi. Più grave, tuttavia, potrebbe apparire il fatto che un giornale come la *Rivista di filosofia*, che si fa vanto di promuovere una filosofia in qualche modo impegnata, si riveli piuttosto latitante, almeno da qualche decennio, nella discussione politica.

La riflessione sulla teoria politica e sul rapporto tra filosofia e politica ebbe in realtà grande spazio nel dopoguerra e negli anni Cinquanta. Bobbio, Geymonat, Del Noce, Preti ed altri scrissero articoli di grande rilievo sul marxismo, con particolare attenzione alle sue versioni eterodosse, e sul liberalismo. Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e politica l’indirizzo generale della rivista –nella misura in cui di indirizzo generale si poteva parlare– era quello che Bobbio difese in *Politica e cultura* del 1955, già anticipato, sulle pagine della rivista, da un articolo del ’52 dal titolo programmatico: *Politica culturale e politica della cultura*. Il discorso era incentrato su due esigenze. La prima era di natura pratica: l’intellettuale assuma un impegno politico, cioè faccia filosofia militante anche in politica, ma non diventi un “intellettuale organico” ai partiti e alle correnti. La seconda istanza aveva carattere teorico: anche alla politica si deve applicare il principio della “veridicità della scienza”, elaborando tecniche di controllo del sapere politico analoghe a quelle della scienza naturale (ad esempio, la falsificabilità).

Ma a partire dal 1960 la presenza di articoli di politica sulla *Rivista di filosofia* va scemando rapidamente, per scomparire quasi del tutto dopo il '68. Le probabili ragioni di questo cambiamento possono risiedere proprio nel venir meno, nella cultura dominante, delle condizioni auspiccate da Bobbio negli anni Cinquanta. Come ha osservato Viano nella premessa al fascicolo monografico *Filosofia e impegno politico* (1997), da un lato la cultura dell'antiscienza – di cui si è detto – e il sospetto generalizzato verso le procedure razionali mettono in crisi il principio della “veridicità della scienza politica”; dall'altro si assiste dopo il '60 a una accelerazione del processo di ideologizzazione della cultura, fino al '68 verso forme sempre più dogmatiche e invasive di marxismo e dopo il '68 attraverso l'integrazione della cultura di sinistra con istanze liberali, ma di matrice diversa dal liberalismo classico anglosassone (tradizione cattolica, filosofia classica tedesca, tradizione nichilistico-ermeneutica). Di fronte a questa realtà, che le appariva sostanzialmente estranea, la *Rivista di filosofia* si è ritratta assumendo un carattere politicamente meno impegnato e più marcatamente accademico. Così la discussione teorica sulla politica si è spostata altrove, soprattutto sulle riviste specializzate, il cui novero si è del resto – e questo è un altro elemento che può spiegare il dirottamento – arricchito di nuove testate.

Comunque stiano le cose, è un fatto che, leggendo il fascicolo speciale curato da Viano, si ha l'impressione che la *Rivista* abbia difficoltà a ritrovare il suo interesse per i temi della politica. Il rapporto tra filosofia e politica viene posto in primo piano, riconosciuto nella sua importanza, ma rimane materia morta o questione altrui. L'articolo di Bobbio che apre il fascicolo riprende, seppure con toni nuovi, le tesi degli anni Cinquanta, le quali, malgrado conservino intatto il loro interesse teorico, non appaiono più del tutto aderenti ai tempi. Gli altri interventi, che nella loro diversa coloritura politica ricoprono l'intero arco ideologico, da destra all'estrema sinistra, delineano adeguatamente il panorama della situazione culturale italiana in fatto di relazione tra filosofia e politica; ma essi rimangono sostanzialmente ininfluenti sulla linea della *Rivista*, che continuava nel '97, e continua oggi, a latitare dal punto di vista della teoria politica. La strada che porta a una riqualificazione su questo piano è ancora lunga. Eppure intraprenderne il cammino oggi, quando i tempi sono cambiati rispetto agli anni Novanta e l'inquinamento mediatico tanto della cultura quanto della politica è cresciuto a dismisura, appare di estrema importanza. È mia convinzione che su questo punto la *Rivista* debba riflettere seriamente, se non vuole che cresca ulteriormente la forbice tra le battaglie in cui ha mostrato di essere all'avanguardia e quelle in cui è silente.



## “SEGNI E COMPrensIONE”

di Giovanni Invitto

Il quadrimestrale di filosofia “Segni e comprensione”, che nel 2004 registra il diciottesimo anno di pubblicazione, si è ritagliato un proprio spazio all’interno della riviste filosofiche italiane. La sua nascita, come forse quella di molte riviste, fu anomala. Il vecchio Istituto di Filosofia dell’Università di Lecce, esistente da non molti anni, dato che quella Università fu riconosciuta come libera istituzione solo nel 1960, aveva una propria pubblicazione ufficiale intitolata “Quaderno filosofico” sin dal 1977, sotto la direzione di Giuseppe A. Roggerone. Quella pubblicazione nel 1986 si trasformava nella rivista “Idee”.

Proprio nella seconda metà dell’86 si concretizzò nel progetto della rivista “Segni e comprensione” una primitiva idea mia e di Angela Ales Bello: quella di una sezione merleaupontyana, con annesso bollettino, del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, che aveva ed ha sede a Roma ed è diretto dalla stessa Ales Bello. Così quel Centro è comparso come promotore della rivista, sin dal suo sorgere, insieme al Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi di Lecce. La rivista ha segnalato, inoltre, solo fino al sesto volume la collaborazione della “Comunità di Ricerca” di Milano. Per tale preistoria merleaupontyana il primo numero in assoluto e l’ultimo del 2001, a quarant’anni dalla morte del filosofo francese, sono dedicati a lui. Il Comitato Scientifico, sotto la mia direzione, è stato sin dall’inizio composto da Angela Ales Bello, Antonio Delogu, Aniello Montano, Antonio Ponsetto e Mario Signore. Nel 2002, il Comitato è integrato da Angelo Bruno.

Il n. 1 della nuova serie (era il 30° dall’inizio delle pubblicazioni; nel 1998 la rivista riprese la numerazione storica) segnò il cambio di editore alla fine del primo decennio (da Lorenzo Capone a Piero Manni). Era il gennaio del 1997, e “Segni e comprensione” pubblicò gli indici completi e due note: una mia ed una di Angela Ales Bello. Fu l’occasione per stilare dei consuntivi e tracciare dei preventivi. I consuntivi furono fatti sulla base delle intenzioni iniziali dichiarate nel primo volume, che è del 1987, l’unico anno in cui si presentò con una periodicità semestrale che sin dall’anno successivo diverrà quadrimestrale, come è tuttora. Nella presentazione della rivista si leggeva che essa voleva essere uno strumento “per coloro che sono interessati alla teoria e ai metodi filosofici, guardando soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e della ermeneutica intese in senso non scolastico”.

Angela Ales Bello, parlando della fenomenologia nella nota *I sentieri non interrotti di “Segni e comprensione”*, pubblicata nel volume dedicato al decennale della rivista, affermava: “Se si vuole rintracciare un punto di riferimento teorico che caratterizzi il progetto culturale che è alla base della rivista, si deve

evidenziare il legame con quel settore della ricerca filosofica che ha segnato più decisamente il nostro secolo, nel senso che ha operato una svolta che non sarà tanto facilmente dimenticata. Alludo alla fenomenologia tedesca e alle sue filiazioni, alle sue eresie, ed anche alle opposizioni che ha generato. Opportunamente in questo decennio la rivista ha pazientemente rintracciato le linee d'indagine che da essa hanno preso le mosse, colmando una lacuna nel panorama filosofico italiano e coprendo uno spazio spesso trascurato".

La riflessione di Ales Bello era precisa. In effetti è stato l'interesse rivolto all'intreccio di fenomenologia, ermeneutica e filosofie dell'esistenza a segnare, sin dall'inizio, la storia di "Segni e comprensione". Con quelle premesse si comprende l'interesse pieno per una lettura fenomenologica all'interno di aree tematiche come l'etica e la bioetica, l'estetica, il sapere scientifico, la linguistica, la psicologia e la psichiatria, l'antropologia e la sociologia, la religione e il sacro e, in questa riflessione, il pensiero ebraico. Basta dare una scorsa all'elenco di alcuni tra i più prestigiosi autori che hanno firmato scritti apparsi su "Segni e comprensione" per rendersene conto. Ne ricordiamo alcuni: K.-O. Apel, A.-A. Devaux, E. Dussel, F. Ferrarotti, G. Hottois, L. Irigaray, A. Levallois, E. Lévinas, I. Mancini, F. Papi, A. Pons, P. Prini, S. Quinzio, P. Ricoeur, C. Sini, X. Tilliette, D. Ph. Verene, E. Young-Bruehl, B. Waldenfels.

La rivista, ma solo in una prima fase, ha anche pubblicato degli inediti, o in senso assoluto o perché tradotti per la prima volta in italiano, di sicuro interesse. Ricordo gli scritti di Merleau-Ponty (n. 1), Husserl (n. 2 e n. 8), Renouvier (n. 3), Péguy (n. 4), Tran-Duc-Thao (n. 7), Capitini (n. 10), Malvida von Meyesenbug (n. 19)<sup>2</sup>.

Se la premessa dell'87 parlava di una attenzione non scolastica alla fenomenologia, e il consuntivo-preventivo di dieci anni dopo individuava la cifra della rivista anche nelle dichiarate eresie ed opposizioni a quell'orientamento, ci spieghiamo la continuità di un discorso, apparentemente frammentato in una pluralità di regioni. Si trattava della fenomenologia adottata come metodo ermeneutico, come sapere applicato e non come sistema o "scienza rigorosa".

La struttura della rivista consiste, oggi, normalmente nelle tre sezioni dei saggi, spesso raccolti in *dossiers* tematici, delle note e delle recensioni. Non sono mancati alcuni numeri monografici. Tra gli altri, vanni menzionati quello dedicato a *Le rivoluzioni di Simone Weil*; il numero dedicato a *Linguaggio e comprensione*, a cura dal Dipartimento di Teoria dei Linguaggi dell'Università di Valencia e quello *Il maschile a due voci*, curato da Giulia Paola Di Nicola ed Attilio Danese.

La già ricordata nota di Ales Bello, del '97, segnalava una ulteriore peculiarità della pubblicazione, all'interno del più complessivo interesse antropologico. Indicava "una questione che ha trovato uno spazio nella rivista e che costituisce una linea di ricerca ineludibile, quella relativa alla duplicità dell'essere umano nella sua connotazione maschile e femminile. Si tratta delle questione della 'differenza' presa in tutta la sua ampiezza, rispetto alla quale il tema del genere si pone come momento fondamentale. Una settore di indagine che si apre di conseguenza è quello relativo alle differenze culturali, nel quale si inserisce il tema della elaborazione teorica della filosofia della liberazione".

Sicuramente quello delle differenze, a partire dalla differenza “di genere”, è stato uno dei temi più presenti. Per il pensiero femminile, abbiamo avuto significativi interventi, a cominciare da quelli delle “caposcuola” Luce Irigaray ed Elisabeth Young Bruehl, per venire, tra le tante altre, alle nostre Francesca Brezzi, Adriana Cavarero, Giulia Paola Di Nicola, suor Marcella Farina, Marisa Forcina, Chiara Zamboni e la stessa Ales Bello.

Ma anche il tema delle differenze culturali è stato affrontato con scansione non programmata ma, nondimeno, regolare. Le filosofie non europee, e qui la determinazione geografica non arrischia con il termine “occidentali” altri problemi storiografici, sono state ripetutamente illustrate e discusse sulle pagine di “Segni e comprensione”. Le incursioni più importanti hanno riguardato l’attuale pensiero americano, visto tanto nel suo spazio statunitense, con gli importanti e ricorrenti scritti di William Kluback e di William McBride, ma anche con scritti di Tom Rockmore, dell’italo-americano Antony J. Tamburri, quanto nel ricchissimo dibattito sulla filosofia latino-americana.

È questo un altro degli interessi primari della rivista, se dobbiamo desumerli dall’indice delle annate e da quello degli autori. Su tale tema sono intervenuti più volte filosofi nodali come Enrique Dussel, oggi a Città del Messico (suo anche il confronto con Apel, pubblicato nel 1994 dalla rivista sui nessi di liberazione, etica e linguaggio), e del cileno Sergio Vuskovic Rojo, docente e sindaco di Valparaiso e curatore dei *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, che subì negli anni Settanta, per la sua filosofia, le torture fisiche del regime di Pinochet.

Se si dovesse dare un profilo complessivo, all’interno di una rinnovata cronaca della filosofia italiana attraverso le riviste, come quella che Eugenio Garin pubblicò in due fasi tra il 1955 e il 1966, “Segni e comprensione” è una delle poche riviste di filosofia, a parte quelle più storiche e togate, che vive da quasi due decenni con una propria platea di lettori e di autori<sup>3</sup>. Pensiamo che la nostra non sia la pubblicazione di una periferia geografica e filosofica. E se anche lo fosse, come condizione implicita nelle premesse e nelle modalità di costruzione, sin dall’inizio si è cercato di superare tale limite potenziale. Inoltre, non è sicuramente una palestra per dilettanti, per quanto molti studiosi, poi affermati e riconosciuti, abbiano pubblicato ai loro esordi su quelle pagine che risuonavano di una filosofia considerata più come forma di vigilanza che come sapere concluso.

Eppure, quando è stato chiesto anche a pensatori di respiro internazionale di pubblicare sulla rivista non si sono mai avute risposte dilatorie o negative. È una rivista che ha un proprio spazio, che non si identifica con i suoi responsabili scientifici, che sono apparsi rarissime volte nell’indice dei cinquanta volumi pubblicati sino a tutto il 2003; è un periodico che riconosce le leggi dure del mercato editoriale, della promozione e della distribuzione e che vi si è adeguato nei limiti che sono ad esso consentiti, senza arroganze né vittimismo.

Qui si pone anche il rapporto con Giuseppe Semerari e “Paradigmi”. Semerari non ha mai scritto su “Segni e comprensione”, anche perché aveva la sua rivista già accreditata sul piano nazionale. Eppure nel consuntivo del gennaio ’97 ricordavo che erano da poco scomparsi alcuni amici della nostra rivista

e, tra questi, citavo tre nomi: quelli di Giuseppe A. Roggerone, di Italo Mancini e di Giuseppe Semerari. L'annata decima si era chiusa con il volume che portava un ricordo di Giuseppe Semerari scritto dal suo allievo Franco Fistetti.

Proprio per stare in linea con quanto detto sinora, vorrei ripetere per Giuseppe Semerari e per i suoi "Paradigmi" in rapporto a "Segni e comprensione", ma anche per tanti altri promotori di rivista importanti, quanto ebbe a scrivere su "Les Temps Modernes" un autore anonimo, ma che noi sappiamo essere stato Merleau-Ponty, quando nel 1950 morì Emmanuel Mounier. A proposito dei rapporti tra la rivista sartriana con "Esprit" e il suo fondatore, Merleau-Ponty scriveva: "Per primo della nostra generazione, Emmanuel Mounier ha deliberatamente praticato questa filosofia del presente, questo 'pensiero impegnato' di cui noi abbiamo, seguendo il suo pensiero, riconosciuto più tardi la necessità. Il suo nome non è mai apparso nell'indice di *Temps Modernes*: aveva la sua rivista, –creata, sviluppata e condotta a un grande e legittimo successo attraverso diciotto anni di sforzi intelligenti– troppo vicina alla nostra e troppo differente perché egli fosse tentato di pubblicare qui. Ma, a ciascun incontro, eravamo felici, non solamente di rinnovare un cameratismo ed una amicizia antichi, ma anche di constatare il nostro accordo su tanti punti. La sua morte ci coglie come quella di un vicino e, piuttosto che parlare di lui come di un estraneo, ci augureremo di sentirlo parlare qui"<sup>4</sup>.

Pure noi speriamo che anche attraverso "Segni e comprensione" continueranno a parlare tanti altri pensatori che, in Italia e nel mondo, hanno investito la propria esistenza nella riflessione e nella comunicazione di una filosofia che si riconosce come domanda ricorrente e non come inventario di risposte. E, insomma, quello che qualcuno ha definito il paradosso della filosofia, tra insicurezza e responsabilità: di un pensiero che dichiara la propria precarietà, ma non per questo rinuncia alla tessitura paziente e responsabile della ragione<sup>5</sup>.

"Segni e comprensione" tenta di contribuire con un proprio tassello ad un dialogo che, attraverso le riviste di filosofia, deve tenere desto il senso della problematicità del reale, della pluralità dei significati e della responsabilità dei soggetti.

<sup>1</sup> "Segni e comprensione", n. s., n. 1 (30), a. XI, gennaio-aprile 1997, p. 7.

<sup>2</sup> A cui si uniscono gli inediti dello psichiatra Giuseppe Guicciardi, del 1926, su Nietzsche (n. 5) e del giovane filosofo Daniele Boccardi, morto tragicamente (n. 23).

<sup>3</sup> Tra gli altri autori presenti nelle annate di "Segni e comprensione", ricordo anche A. Babolin, B. Bacsó, E. Borgna, P. Byrne, S. Briosi, B. Callieri, A. Cavarero, D. A. Conci, D. Cohen Lévinas, F. Costa, G. Campanini, G. Cantillo, A. Dentone, E. De Mas, F. De Marchi, A. Gomez-Müller, C. Gandelman, G. Girardi, G. Jarczyk, E. Kocziszky, P. Kemp, W. Kluback, A. López García, L. Longhin, P.-J. Labarrière, B. Maiorca, C. Marcondes Cesar, G. Martano, P. Mendes-Flohr, S. Moravia, W. McBride, Antimo Negri, A. Ponzio, A. Prontera, G. Penati, O. Pompeo Faracovi, R. Raggiunti, E. N. Serra Alegre, A. J. Tamburri, J. Talens, V. Tonini, S. Vuskovic Rojo, W. Ver Eecke, Ch. K. Th. Wehlte, R. Webster. Ma l'elenco potrebbe continuare con tanti altri nomi.

<sup>4</sup> "Les Temps Modernes", a. V, n. 54, avril 1960, p. 1906.

<sup>5</sup> È stato Aldo Masullo in *Insicurezza e responsabilità. Giuseppe Semerari e il paradosso della filosofia*, "Paradigmi", a. XV, n. s., n. 43, gennaio-aprile 1997, pp. 18-19.

## Appendice

### **Numeri monotematici**

- Maurice Merleau-Ponty* (n. 1, 1987): M. Carbone, S. Costantino, G. Invitto, A. Almansi, inedito di Merleau-Ponty.
- Il sacro* (n. 3, 1988): S. Moravia, F. De Marchi, G. Campanini, P. Miccoli, P. Ricci Sindoni, E. De Mas, L. Lestingi, inedito di Ch. Renouvier.
- Le rivoluzioni di Simone Weil* (n. 11, 1990), a c. di G. Invitto: A. Negri, W. Rupolo, A. Provenzano, I. Mancini, S. Nicolosi, M. Corbascio Contento, P. Cugini, S. G. Calasso, L. Semeraro, D. Canciani, O. Bellini, M. Castellana, M. Durst, R. Carotenuto, F. Ferrarotti, A.-A. Devaux, S. Obinu, A. Delogu.
- Filosofia e liberazione* (n. 15, 1992), a c. di G. Cantillo e D. Jervolino: G. Cantillo, D. Jervolino, A. Gomez-Müller, G. Jarczyk, P.-J. Labarrière. G. Girardi, E. Dussell, P. Ricoeur.
- Arte e fenomenologia* (n. 17, 1992): A. M. Antonicelli, P. Trupia, C. Dovolich, L. Bottani, S. Berni, P. Miccoli, F. Costa, S. Briosi, A. Papa, C. Caputo, G. Ferraro, G. Ventrone.
- Gli indici del primo decennio* (n. 1 [30] 1997), a c. di F. Perrone, note di G. Invitto e A. Ales Bello.
- Linguaggio e cognizione* (n. 32, 1997), a c. di E. N. Serre Alegre e del Departament de Teoria dels Llenguatges dell'Universidad de Valencia: E. Serra Alegre, M. Prunyonosa Tomàs, C. Hernández Sacristán, D. Jorques Jiménez, B. Gallardo Paúls, R. Morant Marco, J. Calvo Pérez, M. L. Pérez Juliá, A. López García.
- Il maschile a due voci. Il padre, il figlio, l'amico, lo sposo, il prete* (n. 36, 1999) a c. di G. P. Di Nicola e A. Danese: G. P. Di Nicola, A. Danese, M. Marin, S. Fustagni, C. Rocchetta, J. Sievers, M. De Falco Marotta, P. F. Miguel, C. Ricci, E. Spedicato, A. Bosi, M. Forcina, F. Bellino, M. E. Bély, E. Gabellierj, M. Indelicato, E. Toniolo, M. Farina, M. G. Noccelli, B. Schettini, R. Stella, F. Brezzi, M. A. Sozzi Mancini.

### **Dossier**

- L'arte* (n. 4, 1988): A. Biancofiore, P. Byrne, G. Mininni, inedito di Ch. Péguy.
- Nietzsche* (n. 5, 1988): G. Rocci, F. Liverziani, M. R. Tarantino, inedito di G. Guicciardi.
- Péguy e la cultura occidentale* (n. 6, 1989) a c. di M. Forcina: E. Lévinas, X. Tilliette, F. Ferrarotti.
- Fenomenologia metafisica ermeneutica* (n. 9, 1990): A. Molinaro, F. Liverziani, D. Iannotta.
- Filosofie del liberalsocialismo* (n. 10, 1990): A. Mancarella, M. Mancini, G. Nicoli, inedito di A. Capitini.
- Fenomenologia e psichiatria* (n. 13, 1991): M. De Negri, E. Borgna, P. Parciasepe.
- Donne e filosofia* (n.14, 1991): A. Ales Bello, M. Pereira, F. Brezzi, M. Durst, R. Rizzo, A. Prontera.
- Cultura e religioni* (n. 33, 1998): B. M. D'Ippolito, P. Coda, D. A. Conci, F. Brezzi.
- Filosofia e differenza* (n. 38, 1999): A. Rizzacasa, A. Ales Bello, L. Garau, M. Forcina, M. Durst.
- Merleau-Ponty. Quarant'anni dopo* (n. 44, 2001): M. Carbone, G. Invitto, L. Irigaray, S. Mancini, A. Montano, F. Papi, B. Waldenfels, R. Giuliani, C. Zamboni
- Filosofo del Novecento* (n. 48, 2003): G. P. Di Nicola, A. Danese, D. Iannotta, G. Invitto.

## L'ESPERIENZA DI "VERIFICHE"

di Franco Chiereghin

38

"Verifiche. Rivista di scienze umane" nasce nel 1973 come organo dell'Associazione trentina di scienze umane. Il suo radicamento nella realtà trentina costituisce un aspetto peculiare della Rivista, che merita, forse, di essere chiarito subito nel suo significato. Il collegamento a Trento e al suo circondario potrebbe suggerire l'idea che la Rivista, pur facendo riferimento a una terra ricca di storia e di cultura, si collochi in un ambito un po' appartato e defilato rispetto alle linee di forza che innervano la vita culturale italiana. In realtà Trento è presente nella vita della rivista, oltre che per gli aspetti per cui ha dato vita a figure e movimenti di assoluto rilievo per la storia italiana e europea, soprattutto per l'aspetto che ha fatto di Trento un punto obbligato di passaggio e una porta spalancata tra il mondo italiano mediterraneo e il mondo germanico. Il carattere di "Rivista di scienze umane", come recita il sottotitolo, è stato costantemente rispettato nell'apertura che la Rivista ha sempre mantenuto nei confronti delle scienze storiche, giuridiche, politiche, pedagogiche e psicologiche. Non v'è dubbio, però, che se c'è una disciplina che via via nel tempo ha finito per esercitarvi una funzione egemone per la ricchezza di contributi di cui dà testimonianza, questa è la filosofia. Ed è soprattutto su questo terreno che la Rivista è stata e continua a essere un fecondo terreno d'incontro e di dialogo tra studiosi che appartengono alla tradizione filosofica italiana e a quella tedesca.

Quest'attenzione alla cultura filosofica d'oltralpe si è concretata sul piano storiografico in un fiorire di studi specialistici sulla filosofia classica tedesca, intendendo con quest'espressione soprattutto il periodo che va da Kant alla crisi dell'idealismo, e sull'influenza che essa ha avuto sulla storia del pensiero fino ai nostri giorni. Ciò è testimoniato anche dalle due collane che affiancano in modo organico la Rivista e, in certo modo, ne costituiscono la prosecuzione. Da un lato le "Pubblicazioni di Verifiche. Saggi di filosofia e scienze umane", nella quale, accanto a temi di storia civile, sono presenti studi di filosofia morale e teoretica, di storia della filosofia antica, del pensiero moderno da Spinoza a Leibniz e una ventina di saggi su Kant, Schultz, Hegel e Schopenhauer, mentre, per il pensiero contemporaneo, un particolare riguardo è riservato alla filosofia di Heidegger. La seconda collana, "Quaderni di Verifiche", è nella sua quasi totalità dedicata a traduzioni (per la prima volta in lingua italiana) e commento di testi fondamentali della fase di formazione del pensiero hegeliano così come della sua maturità sistematica. Credo di non esagerare l'importanza di alcuni di questi lavori, come, ad esempio, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)* o *Logica e sistema delle scienze particolari (1810-11)*, se si rico-

nosce che essi hanno contribuito a dare impulso a un rinnovato interesse nei confronti dei periodi di Jena e di Norimberga, quali fasi cruciali della maturazione del pensiero hegeliano.

Com'è esperienza anche di altre riviste filosofiche, i singoli fascicoli di "Verifiche" sono articolati in 'saggi', che ospitano contributi volti all'approfondimento di un tema specifico, 'discussioni', in cui vengono fatte interagire posizioni di pensiero diverse, 'recensioni' e 'notizie' (dedicate per lo più a resoconti su congressi). Questa struttura viene mantenuta pressoché invariata quando i contributi ospitati dalla rivista sono dedicati a temi diversi per collocazione sia storica sia speculativa. Tale struttura scompare, invece, quando il fascicolo ha carattere monografico. Ciò è accaduto frequentemente nella storia della rivista, quando sono stati realizzati numeri monografici sia dal punto di vista storiografico, come quelli dedicati a Aristotele ('78), a Spinoza ('77), a Kant ('86), a Hegel ('76), a Marx ('84), a Heidegger ('79), sia dal punto di vista teorico, come quelli dedicati ai diritti dell'uomo ('80), alla contraddizione ('81) o alla logica giudiziaria ('83).

Quale previsione posso fare, dopo trent'anni di lavoro redazionale, sul destino di una forma di mediazione culturale, qual è una rivista di filosofia? Da alcuni segni verrebbe da pensare che essa, almeno nel modo in cui si è configurata finora, sia destinata a una morte per elanguescenza per più di un motivo. Dal punto di vista economico, ad esempio, è ben difficile che una rivista si sostenga solo con gli abbonamenti, ma condivide con giornali e spettacoli la necessità di essere mantenuta in vita da contributi statali e/o privati: ove questi, in periodi di crisi, diminuissero o addirittura venissero a mancare, le riviste di filosofia sarebbero sicuramente le prime vittime. Ma l'attacco più serio alla loro esistenza nella forma tradizionale viene dal potere onnipervadente della "rete". Oggi "in rete" si può fare quello che il modello 'cartaceo' di rivista non può neppure sognare di raggiungere: diffusione planetaria, plasticità compositiva praticamente illimitata, discussioni in tempo reale tra studiosi sparsi in ogni angolo del globo e tante altre cose, di cui i frequentatori della "rete" hanno esperienza quotidiana.

Ma la "rete" non è necessariamente il nemico da battere o a cui soccombere. Si potrebbe pensare di seguire la via seguita da alcuni quotidiani a grande diffusione, che si presentano ai lettori sia nella versione cartacea sia in quella in "rete", in attesa che i tempi siano maturi perché quest'ultima soppianti del tutto la prima. In effetti, credo che la sopravvivenza del modello tradizionale o il suo riassorbimento in quello telematico alla fine saranno i fruitori stessi a deciderlo, con la specificità delle loro scelte. Si potrebbe anche pensare che la forma tradizionale di rivista si presti 'fisiologicamente' di più al tempo lungo della meditazione e alla spazio discreto della consultazione; mentre è caratteristico della "rete" il tempo veloce dell'informazione e lo spazio continuo della connettività illimitata. Ma se queste dovessero apparire distinzioni facilmente superabili e integrabili fra loro, allora quello che in definitiva importa di più non è tanto il "modo" in cui la rivista può presentarsi, ma trovare le ragioni che rendono plausibile, se non indispensabile, la sua sopravvivenza e che siano tali da consentirle di potere e sapere raggiungere i suoi lettori, qualunque sia la via scelta per comunicare.

Ciò che costituisce il fascino imbattibile della “rete” è la velocità di esecuzione, la quantità di dati disponibili, la quantità di potenziali collaboratori e fruitori ecc., anche se proprio queste prerogative, enfatizzate nel loro aspetto quantitativo, possono portare a una morte per asfissia, dovuta a un eccesso d’informazione. C’è qualcosa, allora, che la rivista dovrebbe sapere salvaguardare quale ragione primaria della sua sopravvivenza, anche se detto così, alla buona, può apparire ingenuo e scontato: essa dovrebbe subordinare, ovunque possibile, le prerogative quantitative alla qualità scientifica di ciò che è in grado di offrire. Se contributi scientifici di eccellenza si trovano ospitati solo all’interno di una rivista, in qualsiasi forma essa si presenti, e la rivista è capace di creare e mantenere un ambiente intellettuale, in cui il rigore critico si coniuga alla massima apertura culturale, allora essa rimane uno strumento indispensabile per lo studioso e la sua eventuale fine sarebbe il segno di un desolante oscurarsi dell’intelligenza.



## PERCHÉ “OLTRE LA FENOMENOLOGIA” *Conversazione con Gianni Vattimo*

*Il 5 marzo 2004, Gianni Vattimo ha tenuto, presso l'Università di Lecce, un seminario sul tema “Oltre la fenomenologia”. L'invito era stato fatto dal dottorato internazionale di ricerca Lecce-Paris Sorbonne, su “Forme e storia dei saperi filosofici”, coordinato da Giulia Belgioioso. Successivamente si è svolta una conversazione tra Vattimo, alcuni docenti del dottorato (Giulia Belgioioso, Giuliano Campioni, Giovanni Invitto, Fabio Sulpizio) e altri studiosi e dottorandi. Riportiamo qui il testo della conversazione, lasciandole il carattere non formale che ha avuto.*

*Giovanni Invitto* – Introduco la conversazione, partendo dal tema dato a questo incontro: “Oltre la fenomenologia”. Probabilmente la scelta del tema, da parte di Gianni Vattimo, rinvia ad un certo modo di intendere la storia del pensiero, per il quale esistono le “scuole”: è una ipotesi storiografica per cui o la si accetta in blocco o la si rifiuta in blocco. Probabilmente, non esiste “la” fenomenologia, ma esistono i fenomenologi. Heidegger, per esempio, ha una sua peculiarità speculativa rispetto a Husserl. E così Merleau-Ponty, Edith Stein, Sartre e tutti gli altri.

All'interno dello sviluppo teoretico di questi filosofi c'è un'articolazione di pensiero che non può essere unificata in maniera omologa. Tant'è che c'è un Merleau-Ponty più sistematico, quello fino alla *Fenomenologia della percezione*, per il quale la fenomenologia ha un proprio lessico e, quasi, una propria algebra concettuale definiti. In seguito, Merleau-Ponty è il filosofo che ha definito la filosofia “non sapere”, ma atteggiamento nei confronti del sapere. Questo non può che richiamarmi quello che Vattimo e Rovatti, nell'opera più divulgata dicono del pensiero debole e ne parlano come atteggiamento e non come filosofia sistematica. Altrettanto potremmo dire del nichilismo. Quando Gianni Vattimo discute del suo nichilismo, chiaramente quel nichilismo è diverso da tante altre forme storiche di nichilismo.

Fatta questa premessa, ecco alcuni punti che mi paiono caratterizzare il pensiero di Vattimo. Inizio dal rilievo dato alla dimensione estetica che diventa un modello di approccio che può dar senso sia all'attività filosofica che ad un piano reale, sociale e storico che, altrimenti, rischierebbe di perdersi. Per esempio, in *Le avventure della differenza* si parla delle forme simboliche, della filosofia, dell'arte, che nell'insieme della cultura mantengono una loro autonomia nei confronti della razionalità tecnologica. L'arte, in particolare, “è il luogo in cui il soggetto, mentre la tecnica lo rende capace di disporre del mondo, dispone, disloca, destruttura se stesso come soggetto-assoggettato, come incar-

nazione ultima delle strutture del dominio”. Questo rappresenta, quindi, una funzione liberatoria del piano estetico rispetto ad un soggetto “assoggettato”. Il riferimento a Marcuse, che troviamo in *La società trasparente*, dice, per noi come per Marcuse, che le possibilità dell’uomo consistono nell’affermare l’estetizzazione dell’esistenza, “a cui si oppongono le esistenze residuali, nostalgie realistiche, bisogni nevrotici di orizzonti rassicuranti e disciplinanti”.

Altra categoria di fondo del pensiero di Vattimo mi pare l’identificazione tra la metafisica *tout court* e la violenza, tant’è che il pensiero *debole* si oppone alla metafisica in quanto pensiero *violento*. Ancora in *Le avventure della differenza*, come aveva intuito Nietzsche e come Heidegger mostra in termini ontologici, la tradizione metafisica è portatrice di un pensiero violento che, nel privilegiamento di categorie unificanti, isolate, generalizzate nel culto dell’*arché*, manifesta un’insicurezza e un *pathos* in base a cui reagisce in un eccesso di difesa.

La violenza della metafisica sarebbe, quindi, una forma di difesa. Questa violenza, categoria che adotto in funzione ermeneutica rispetto ai testi di Vattimo, ritorna spesso ed è molto frequentemente unita alla volontà di potenza della ragione. Quando si parla di un lavoro di indebolimento e di depotenziamento delle categorie razionali, allora, sarebbe la *pars destruens* di un progetto più complessivo. Adotterei le formule della debolezza e dell’indebolimento più nel senso scolastico della “teologia negativa”, cioè nel poter dire solo ciò che non deve essere un pensiero filosofico, produttivo in senso umano.

42 Altri due aspetti che a me paiono interessanti sono il discorso del credere, su cui Vattimo ritorna frequentemente soprattutto nelle ultime opere, e quello sulla carità. L’opera *Credere di credere* presenta una formula abbastanza ripetuta nel pensiero contemporaneo. Questa forma del credere di credere, a parte una sua radice pragmatistica, l’ho ritrovata nella riflessione sartriana, in senso negativo; quando Sartre scrive su “Les Temps Modernes” il necrologio di Merleau-Ponty, dice ad un certo punto: “Egli credeva di credere e si accorse di non credere”. Quindi, si crede di credere, ma non si crede. Tutto ciò è diverso, a mio parere, dalla valenza positiva, invece, che Vattimo dà a questa quasi tautologia del credere. Egli ribadisce più volte la sua posizione di credente non militante, di cristiano, di appartenente ad un cristianesimo che non sia necessariamente religione. Questo è anche il sottotitolo di una sua opera. Altra affermazione che voglio qui ricordare di Vattimo è in una lettera pubblicata su un quotidiano alcuni giorni fa, dove egli scrive: “Proprio l’impegno politico vissuto con l’animo del credente mi ha fatto diventare comunista”. Felice Balbo, che da una parte si sforzò di coniugare San Tommaso e Marx, dall’altra presentava molte valenze pragmatistiche, in occasione del congresso di scioglimento del partito cattolico comunista, nel 1945, disse: “Non appena convertito, prima di conoscere il movimento cattolico-comunista, ho aderito e lavorato con il P.C.I. La mia entrata nel cattolicesimo mi ha portato immediatamente a lavorare con il P.C.I. come conseguenza dell’ideologia cristiana”. C’è, anche qui, questo cortocircuito fra il credere e il far corrispondere a questo credere un impegno politico di un certo tipo. È quello che si potrebbe chiamare, nel caso di Balbo, “integrismo di sinistra”.

Ultima categoria che mi pare peculiare e originale dei più recenti scritti di Vattimo è quella della carità che, per lui, è la dimensione totalizzante del cristianesimo. Se c'è qualcosa per cui il cristianesimo ha avuto il peso storico ed ha un futuro, in quanto credenza, è nella carità. Nella lettera citata, Vattimo sostiene: "Il cattolicesimo ha bisogno di una riforma profonda che lo liberi dai dogmi e lo restituisca alla dimensione della carità".

Così pure in *Credere di credere*, aveva scritto: "Dispongo di un principio che può stabilire un limite alla secolarizzazione, quello della carità". E aveva aggiunto che un tale principio, la carità, è destinato a rimanere tale anche quando la fede e la speranza non saranno più necessarie, cioè una volta realizzato completamente il regno di Dio. Ed esso giustifica pienamente la preferenza per una concezione "amichevole" di Dio e del senso della religione. "Se questo è un eccesso di tenerezza è Dio stesso che ce ne ha dato l'esempio". Questa "categoria" della carità, in una filosofia profondamente laica, qual è quella di Gianni Vattimo, è abbastanza singolare e contemporaneamente degna di una riflessione non superficiale.

*Francesco Marrone* – Se quel che resta è la carità, non riconosce lei, prima della costituzione del regno di Dio, anche la necessità dell'incarnazione?

*Gianni Vattimo* – La secolarizzazione spiega una continuità tra il discorso filosofico e il riferimento al cristianesimo. Perché tale nesso per me è diventato importante? Cioè, come è cominciato tutto? Da piccolo ero militante cattolico fervente, mi comunicavo tutte le mattine fino ad una certa età; avevo un direttore spirituale rigorosissimo. In realtà sono molto riconoscente alla mia educazione cattolica, perché altrimenti mi sarei disfatto, sarei un esempio tipico di un uomo disfatto da sé, invece ho imparato a fare l'esame di coscienza, ad organizzarmi un po' la vita, a lavorare. Perché l'educazione cattolica, negli anni in cui io ero giovane, era principalmente moralistica, tanto che negli anni '70, quando tutti gli ex-rivoluzionari sono diventati mistici, andavano in India, non in una chiesa cattolica.

Io, poi, ho formalmente smesso di andare in chiesa, quando ho smesso di leggere i giornali italiani nei due anni che ho trascorso Germania. I giornali arrivavano tardi, non seguivo più la politica italiana; ero caduto nella mistica di Hölderlin, nelle sue poesie commentate da Heidegger. Come direbbe Lukács, ero un "anticapitalista romantico". Non sono mai stato duramente polemico contro la mia personale tradizione cattolica. Poi ho cominciato a studiare Nietzsche per "ragioni cristiane". Quando sono andato da Pareyson, dopo la tesi su Aristotele, dicendogli che volevo studiare un filosofo contemporaneo polemico nei confronti della società di massa, e che avrei voluto leggere Adorno, egli mi rispose: "Adorno? Studi piuttosto Nietzsche che è la fonte di tutto l'antimodernismo". Ho studiato Nietzsche nel 1959. Nel 1961 sono usciti due volumi di Heidegger su Nietzsche: non potevo ignorarli e allora mi sono messo a studiare Heidegger, leggendo questi due autori. Intanto avevo cominciato a tradurre *Verità e metodo* di Gadamer. In quel periodo non so bene cosa pensassi del cristianesimo.

È vero che Nietzsche era l'Anticristo totale, ma così ben travestito da prete o da pastore che io non mi sentivo in gravi colpe; era molto peggio leggere i neopositivisti. Leggere Nietzsche voleva dire stare nei dintorni delle sacrestie, per non parlare di Heidegger. Ho lavorato su questi autori, poi ho avuto il mio periodo molto bello quando ho scritto il testo su Nietzsche, *Il soggetto e la maschera*. Voleva essere la filosofia de "Il Manifesto". L'idea base era: Nietzsche rappresenta l'elemento rivoluzionario risolutivo della coscienza borghese che, finché non si allea con la rivoluzione proletaria, non combina nulla. Marcuse andava in cerca di questo, l'idea di liberazione del soggetto dalle catene interiori e insieme liberazione esterna.

Quindi, per un po' sono andato vicino a tradurre i documenti della resistenza irlandese per la nostra sinistra. Una volta mi è passato per le mani un manuale in inglese sulla costruzione di ordigni esplosivi, ma non l'ho tradotto. Sono vissuto in quegli anni lì. Avevo degli allievi che mi parlavano nei seminari di "settembre nero". Conoscendo questi qui, mi sono reso conto che l'*oltre-uomo* di Nietzsche non poteva essere il soggetto rivoluzionario di Lenin. I rivoluzionari di allora erano giovani che volevano vivere in tutto e per tutto come proletari, svegli all'alba, finta partenza per la fabbrica, poi spiavano, e talvolta sparavano. Sembravano personalmente liberi, ma erano cacciati in questa dialettica masochistica, in cui si dovevano sottoporre alla disciplina rivoluzionaria. Passare dal superuomo di Nietzsche a questi sottoproletari non alieni dal crimine? Preferii di no. È stato importante conoscere il clima di Torino negli anni di piombo.

44

Poi sono diventato preside della Facoltà, fundamentalmente conservatrice, un po' pantofolaia. Non hanno trovato di meglio che eleggere preside me che rappresentavo l'estremo contrario (lottacontinuista, radicale, candidato, poco prima, nelle liste radicali, interno al fronte di liberazione gay). Ero amico di tutti e, quindi, non avevano da temere. Sono diventato Preside e sono stato minacciato dalle Br.

Mentre presiedevo il Consiglio di Facoltà, il 9 marzo 1978, giorno in cui cominciava il primo processo alle Br a Torino, giunse la notizia di una minaccia di morte nei miei confronti. Siccome in quella settimana a Torino uccidevano una persona ogni giorno, ho cominciato a chiedere ai miei amici più di sinistra perché mi volevano far fuori e loro mi dicevano che le Br avevano una lista di personaggi di sinistra, ma non filoterroristi, in testa alla quale c'era Bobbio, poi c'ero anch'io. Quindi ho cominciato a scappare, a fuggire in Toscana, in casa di un'amica, con altri amici. Dopo una settimana, il 16 marzo, pensavamo di rientrare a Torino, ma apprendemmo che era stato rapito Moro, quindi ci ricacciamo nella casa.

Nel 1980, scrissi un saggio per un convegno a Salerno che aprirà poi il pensiero debole: *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Parlando di dialettica non possiamo fare a meno di confrontarci con Marx; il pensiero della differenza è quello di Deleuze ed entrambi hanno dei limiti che si superano nel pensiero debole. Questo era preceduto da una riflessione su ciò a cui conduceva la dialettica. Essa rappresentava il marxismo, anche rivoluzionario, e la differenza rappresentava l'autonomia di Toni Negri, cioè o un atteggiamento di rivolta

organizzata di tipo leninista, o un atteggiamento di rifiuto differenziale. È del '78 la grande manifestazione di Bologna con Deleuze in testa. Nel 1968, da "anticapitalista romantico", vedevo che amici molto più belli, più ricchi e più solidi socialmente di me, facevano i rivoluzionari. Io, che ero un cattolico povero, tormentato, pasticciato, per un po' mi sono arrabbiato con tutti questi miei amici, litigandoci, poi mi è venuto l'attacco di ulcera. Sono uscito dall'ospedale da maoista, con disappunto di Pareyson che, nel frattempo, mi appoggiava nel concorso ad ordinario. Ma Pareyson era un vero liberale, un cattolico ex-resistente. Feci il concorso, lo vinsi; anni dopo andai da Eco per portare il libro su Nietzsche e gli dissi "Sono uscito dall'ospedale maoista"; e lui mi disse scherzosamente: "Sì, ma anche ordinario". Eco viveva a Milano, era diventato amico di Enzo Paci, era interessato alla semiotica più che alla filosofia.

L'esperienza del terrorismo vista da vicino mi ha spinto verso il pensiero debole, verso l'idea che la violenza rivoluzionaria, se mai avesse avuto un senso, non poteva averlo in quella situazione, un po' perché non ci piaceva sparare alla gente, un po' perché, forse, era inutile. Ancora adesso oscillo tra il deprecare la violenza in quanto violenza e il rifiutarla in quanto non serve, non saprei neanche bene. In quel periodo lì ho cominciato a parlare di postmodernità, ho fatto una bella intervista con "Lotta Continua", uscita anche in inglese. Mi sono reso conto della fine delle grandi narrazioni, parlavo allora della mossa del cavallo, che era il titolo di un libro di Sklovsky. Ma che era anche l'idea di un salto laterale rispetto a quella di prendere il Palazzo d'Inverno, mettendosi di lato, non partecipando.

Tutto ciò mi ha ricondotto alle origini cristiane, portandomi a chiedere a me stesso perché preferissi un'interpretazione debolista di Heidegger e di Nietzsche. Poi sono passato a Schopenhauer; sono rifinito nella tradizione cristiana, ho letto Girard che è un autore straordinario. L'idea che il sacro naturale è violenza si accoppiava con tutta una serie di cose. Ho cominciato a leggere il cristianesimo come indebolimento, *kenosis*, come continuità. Quello che rimproveravo, per esempio, a Ricoeur è la divisione che egli fa tra la parola religiosa e quella filosofica. Ma chi è che distribuisce le parti in una commedia? Il problema della secolarizzazione per me è questo. Come si fa a dire questo è discorso filosofico e quest'altro teologico? Per me, il tutto è molto più continuo. Heidegger si è formato sui testi del Nuovo Testamento, poi li ha trasformati. C'è una connessione tra l'idea dell'essere come evento, l'idea di creazione, la storia della salvezza.

Anche l'estetismo ha da fare con un momento primitivo, con una razionalità finale, quella dei mezzi per i fini, non con la razionalità formale. Quindi, fondamentalmente ho una visione estetizzante, sia del *telos* sia di come si può trasformare la nostra società. In fondo, l'emancipazione è innalzamento dalla sfera del bisogno e, quindi, della repressione, del dominio, della divisione del lavoro ad una sfera diversa, quella di cui parla Marx, per cui l'operaio la mattina va a pescare e la sera suona il pianoforte.

Tutte queste cose erano legate all'idea che una filosofia, come quella di Heidegger e anche quella di Nietzsche, è possibile solo in un mondo dove c'è stato il cristianesimo. L'incarnazione è fondamentale perché dà senso alla sto-

ria. Nelle mie discussioni, non con Lévinas, ma con Derrida emerge che è nei filosofi ebrei che non c'è incarnazione: c'è un rapporto diretto con la divinità, e ogni incontro è sempre "la prima volta". Derrida quando parla della storicità, ne parla come "di volta in volta", ma questa non è storicità bensì pura finitezza esistenziale.

L'incarnazione è difficile da intendere, perché poi, se recito il Credo, cosa c'è di letteralmente vero? È tutto un problema di come si interpreta quella mitologia. Però, per un ermeneutico che non crede di arrivare mai alla verità profonda definitiva, una mitologia non vale l'altra, vale quella che gli è più vicina. Se ci deve essere la storia, e la storia con un senso, ci deve essere una direzione, qualche scansione, l'incarnazione come scansione, come avvenimento di qualche cosa. Ad esempio, in un viaggio in Giappone, parlando con filosofi o preti buddisti, sono tornato pensando che dire che Dio è persona è una bestemmia. Mi ha sempre incuriosito sapere perché Roger Garaudy si è convertito all'Islam; ho immaginato che lo abbia fatto per amore della trascendenza, verso una religione dove non c'è l'incarnazione, non ci sono immagini. Vedo dunque il problema, dire che Dio è fatto come noi è un problema. Quello a cui non posso rinunciare è l'incarnazione come scansione, perché altrimenti penso sempre a Derrida: se tu pensi all'Altro come tale, che deve essere assolutamente altro senza modelli, non puoi finire per pensare che Hitler, nella sua enormità, sia l'altro? Come distinguere l'Altro, con la a maiuscola, senza l'esempio di Cristo?

46

Quanto alla esteticità richiamata, essa è un modello di verità che non è assertiva, che non è apodittica. Bisognerebbe arrivare ad immaginare il rapporto tra le culture come tra stili pittorici, non monoculturalizzarci su una cosa sola, meglio una molteplicità di risposte, di stili.

*Igor Agostini* – Qual è la sua opinione sulla interpretazione della matrice heideggeriana della storia della metafisica come ontoteologia, che oggi si ritrova in molti interpreti francesi, tipo Marion.

*Gianni Vattimo* – Anch'io uso spesso la parola ontoteologia per indicare la teologia naturale cristiana. L'idea che si possa parlare del Dio biblico cominciando dall'Atto puro di Aristotele, dal Primo motore, è una forma di identificazione tra l'essere e un ente sommo, è la prova ontologica. Il massimo ontoteologo mi sembra Spinoza, l'*amor Dei intellectualis* è la perfetta letizia. Marion vuole fare una teologia di qualche genere e, comunque, un discorso razionale di religione che non è quello negativo che io tento di fare. Con tutto il parlare di cristianesimo che faccio, con la riduzione della mitologia, della dogmatica, finisce che non so più cosa c'è nel cristianesimo: e questo è un problema, un problema di vita spirituale, metto tutto nella categoria di carità verso l'altro. Mi sento a disagio di fronte ai contenuti della teologia di qualche genere. L'idea che si debba ricostruire su una base puramente razionale il contenuto del Vangelo, oltre ad essere impresa acrobatica, mi sembra anche improbabile. L'ontoteologia la uso solo nel senso che ho detto ora.

Un libro, di cui hanno cercato di farmi fare una recensione è quello di Paul

Henri, *C'est moi la vérité*; tenta di far vedere che anche con una pura fenomenologia della vita interiore si scopre moltissima roba che c'è nella rivelazione positiva. A me interessa di più la positività del cristianesimo come fatto storico ed anche la filosofia legata a quello. Se devo poi tentare di riportarla ad una riflessione sulla struttura della coscienza, sto facendo un discorso metafisico che, come heideggeriano, non mi interessa. Ontoteologia è termine che uso identificandolo con metafisica; indica, però, la necessità di non prendere troppo sul serio la teologia naturale.

*Raffaele Capone* – C'è una differenza per lei tra la carità come "categoria" e la carità come virtù?

*Gianni Vattimo* – Non so se ho usato mai il termine di categoria. Qualcuno mi potrebbe dire: tu che affermi che non c'è nessuna verità, poi dici che c'è la carità. Però, la carità non è una verità. In questo senso, uno che mi ha insegnato molto è Jean L. Nancy. Quando ho letto *L'esperienza della libertà* sono diventato meno imbarazzato nel dire che la libertà non è un fatto teorico. La libertà è qualcosa che si conquista; la carità è lo stesso. Io dico che l'unico limite alla secolarizzazione è la carità, cioè posso dissolvere tutti i contenuti della Bibbia, trasformarli, ma la carità no. La carità non è una proposizione, non significa: devo amare il prossimo. Già il "devo", quando si trasforma in una proposizione oggettivante, viola la legge di Hume cioè trae da un fatto (sei uomo, siamo fratelli ecc.) una norma, che non ha tanto senso. E, poi, quando guardi il prossimo e dici: è fatto come me, tutto faresti tranne che amarlo.

Lévinas affermava continuamente che la filosofia oggi è sostituita dall'etica, oppure che la vera filosofia è l'etica. Questo si può leggere in tanti modi; lui la leggeva in modo un po' tradizionale, nel senso che l'idea di sostituire alla razionalità astratta della metafisica la personalità di Dio è un modo di uscire dalla metafisica all'indietro, ancora più "reazionario": torna dall'autorità razionale dei principi a una dipendenza personale, in fondo autoritaria. Quando io penso che la filosofia è etica, penso che devo amare il prossimo non come dovere, perché "devo" amare il prossimo. La mia risposta non è debole, ma è evangelica, cioè: io sono già il frutto di uno sguardo amorevole. Nella *Lettera sull'umanesimo* Heidegger gioca con il termine *mögen*, che è ciò che possibilizza ma anche ciò che mi sostiene, mi ama. "Devo" amare il mio prossimo solo perché sono stato a mia volta amato.

Questa è la situazione, che è qualcosa di teoreticamente debole, ma di eticamente essenziale. In questo, sono più vicino a Lévinas di quanto egli non crederebbe. La carità per me è solo virtù, categoria non lo so. Ho cominciato a adoperarla senza pudori nella filosofia quando ho visto che c'era in Donald Davidson. Lui, ad un certo punto, parla di *charity* come virtù della possibilità del dialogo ermeneutico interpretativo. Ho cominciato a pensare che anche la razionalità comunicativa di Habermas è questo. Se voi chiedete ad Habermas cos'è razionale e lui risponde dicendo che è ciò che è presentabile decentemente agli altri in una argomentazione pubblica, sì, forse non è proprio la carità, ma, tutto sommato, non ne è tanto lontano. Ultimamente ho perfino azzar-

dato una cosa che i kantiani forse non mi perdonano. Perché mai dovrei obbedire all'imperativo categorico di Kant: agisci in modo che la tua massima possa valere come legge universale, se non fosse accompagnato dalla seconda formula: agisci in modo da considerare l'umanità in te e negli altri sempre come fine e mai come semplice mezzo? La verità dell'imperativo categorico è questa seconda parte, non il fatto che l'universale è migliore dell'individuale. Perché dovrei amare di più l'universale rispetto al singolare? Quando lo si formula nella sua vera radice cristiana diremo: se agisci per il tuo interesse fai del male ad un altro, perché intrinsecamente ti consideri più meritevole di quanto lo sia un altro. L'universalità si spiega come carità. Ci sono tante cose che giustificano l'uso di questo termine.

*Giovanni Invitto* – Nella tua riflessione filosofica è presente il rapporto, che poi è un problema secolare, tra lavoro storiografico ed elaborazione teoretica.

*Gianni Vattimo* – Sono sempre problemi, anche solo quando gli storici suddividono sempre di più le loro materie in Storia della filosofia moderna e contemporanea, poi Storia della filosofia del rinascimento, Storia dell'illuminismo ecc. I teoretici sono, da questo punto di vista, svantaggiati. Quando ho detto a un grande allievo di Gadamer: "Perché ti sei deciso a scrivere di filosofia teoretica così tardi?", lui mi ha risposto che prima doveva guadagnarsi il diritto di parlare di teoria. Può darsi che ci sia un addestramento storiografico che poi ti permette di inventare delle cose tue. Certe volte, però, tutto diventa auto-riflessione. Questo lo aveva detto il mio amico Valerio Verra. Un giorno venne a Torino, ad un convegno sulla storia della storiografia filosofica italiana del XX sec. e, in un intervento, affermò che noi italiani abbiamo il primato degli studi sui filosofi minori. Io, in privato, gli ho detto, in una battuta, che è come il primato mondiale delle ernie del "Dittatore dello Stato libero di Bananas", il film in cui Woody Allen fa la satira di Fidel Castro. Voglio dire, cioè, che, se sono minori, è proprio necessario studiarli? C'è un estremismo di documentarietà.

Da quando sono impegnato in politica, torno in Facoltà per discutere alcune tesi e sento che lo Stato paga dei professori, promette, forse, borse di studio agli studenti per studiare qualche minuzia storiografica. Scopro solo che, davvero, non c'è un punto di vista universale. Sento che si impiega tanto tempo a studiare certe cose che non saprei mai bene come giustificare in una seduta di bilancio. Insomma, la storiografia filosofica la considero come un addestramento a filosofare, allora è necessario che ci siano dei libri di storia della filosofia, non solo dei manuali, ma anche delle monografie. Molto spesso, pensando agli autori che hanno inventato qualcosa, la mia idea del *denken* come *an-denken* è molto più favorevole agli storici di quanto non sembrerebbe. Si può pensare soltanto ri-pensando, ri-costruendo.

Io stesso penso, con modestia, di aver fatto una mia filosofia riflettendo su degli autori cui ho fatto dire via via tutto quello che mi pareva, entro certi limiti. L'ho fatto, però, leggendo i loro libri e non andando a spasso. Non sono poi così polemico; sono un po' polemico per il fatto che il predominio degli storici della filosofia nelle Facoltà è legato ad un pregiudizio scientifico; cioè, è più



facile valutare uno studio su Kant che la *Critica della ragion pura*. In uno studio su Kant si può vedere la bibliografia, controllare se gli altri autori sono citati in maniera giusta o no. Se leggi la *Ragion pura* devi decidere se quel testo ha ragione o torto. Nelle Facoltà tutto questo significa che è più ragionevole finanziare ricerche storiografiche che dare una borsa ad uno che vuole fare un nuovo sistema.

*Giulia Belgioioso* – In Italia, quando negli anni '60 si è cominciato a rileggere Vico, c'è stato un ampio dibattito sulla storiografia. Quella rilettura, che hanno fatto gli storici della filosofia ha comportato una grande innovazione. Non so se sia giusto mettere da una parte gli storici e dall'altra i teoretici, perché forse questi steccati così forti sono inconsistenti. Se gli storici non avessero letto Vico in maniera diversa non avrebbero introdotto delle categorie diverse che hanno funzionato perché hanno significato semplicemente una capacità di comprendere diversamente, hanno dato dei risultati. Altrimenti saremmo rimasti al livello di Michelet che diceva che Vico non poteva essere capito quando è vissuto, perché parlava a noi; Vico allora è fuori del tempo, Vico parla a noi, siamo noi i suoi contemporanei... Mi pare che non sia così.

Oppure uno ha l'idea che c'è una *philosophia perennis*. In qualche maniera, la ripresa di rivedere la storia della filosofia nasce dalla esigenza di rivedere in qualche modo delle prospettive che sono solo prospettive. Descartes, per esempio, diceva che la storia non c'è. Noi dobbiamo ricordarci il dibattito degli anni '30 in Francia sulla storia della filosofia ecc., il cristianesimo, la filosofia cristiana. Un personaggio come Henri Gouhier rivendica, sia pure attraverso un'ironia forte, che ci sono dei creatori (alla fine faceva il critico teatrale). Per lui la filosofia è teatro. Il discorso è complesso. C'è un modo di fare storia della filosofia che è andare alla ricerca della minuzia, però c'è un modo di fare della teoria che è approssimazione.

*Giuliano Campioni* – Il giovane che fa storia della filosofia è anche educato alla pazienza e al lavoro, va in biblioteca ecc. Pian piano diventa un teoreta. Il pericolo è che diventi subito teoreta.

*Gianni Vattimo* – Confesso che le cose più piacevoli della mia carriera di filosofo sono quando mi sono messo a studiare la storia. Mi piaceva molto leggere il libro di Cassirer sulla filosofia moderna, quello in quattro volumi che, non potendo comprare, andavo a leggere in biblioteca. Quella tra storici e teoretici è tutta una polemica nata per ragioni esperienziali (ad esempio: io ho meno borse di studio a disposizione che gli storici della filosofia). Ricordate il testo di Heidegger su Jaspers, la recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo*. È un po' come la storia della metafisica: Jaspers si mette a fare l'inventario delle visioni del mondo per capire esistenzialmente la propria situazione; e poi finisce per convincersi che fare l'inventario è il compito principale, mentre il nostro compito principale sarebbe decidere cosa fare noi stessi di questa storia.

Trovo che oggi c'è questo duplice atteggiamento: o di tecnicizzare la filosofia sempre di più (siccome siamo assediati, studiamo i manoscritti, si mettono

a posto le virgole), oppure, dall'altra parte, fare della filosofia troppo facilmente applicabile a servizio delle industrie. Non so cosa potrebbe venire fuori, ma, siccome le industrie si possono persuadere con qualche forma di retorica, allora poi finanziano davvero qualche banalità filosofica. Anche gli studi storici hanno funzionato. Per un certo periodo Roberto Calasso e l'Adelphi sono cresciuti solo con lo scoprire filosofi "ingiustamente" ignorati. E sull'"ingiustamente" io qualche dubbio lo avrei. Tiriamo fuori questo testo che è inedito e ne facciamo un capolavoro: è industria editoriale. Ogni anno c'era un nuovo personaggio scoperto da qualche parte che bisognava pubblicizzare sui giornali.

Credevo, invece, molto alla provvidenzialità della storia nel ricordare o nel dimenticare. Un musicista, per diventare popolare, ha bisogno di una baronessa che lo sostenga, che si innamori di lui, che lo promuova in società. I pianisti hanno sempre qualche baronessa alle spalle oppure qualche potere economico che li lancia. Omero avrà avuto qualcuno che diffondeva lui invece di un altro. Che sia stato tramandato il suo lavoro invece di quello di un altro, è sufficientemente casuale per farci sospettare. Un classico non si scrive perché c'è un manuale per scrivere i classici, non c'è un ideale della classicità; classico lo si diventa anche per cose casuali, perché si è salvato quel manoscritto invece di un altro. In tema di classici, Heidegger era più accettabile di Marx perché, pensando all'essere come evento, non pensava che poi questo evento dovesse restaurare una qualche autenticità originaria perduta come in Hegel: la circolarità era aperto all'evento.

50

*Giuliano Campioni* – Storia e nichilismo. Per Nietzsche c'è un nesso tra storia e nichilismo. Oggi la forma più ampia di filosofia è la storicità. Foucault riprende questo atteggiamento.

*Gianni Vattimo* – Di quale Nietzsche parli? Di quello della *Seconda inattuale*?

*Giuliano Campioni* – No, perché lì, secondo me, è ancora metafisico.

*Gianni Vattimo* – Lì vedo molta articolazione: c'è il Nietzsche della *Seconda inattuale*, c'è il Nietzsche di *Umano troppo umano* e c'è il Nietzsche di *Tutti i volti della storia*. Poi c'è la storia dei concetti di verità che fa Heidegger nel libro su Nietzsche. Alle spalle c'è Dilthey. All'inizio ho pensato che Heidegger si riferisse a Dilthey solo per fare l'antistoricista. Ho poi dato sempre più importanza alla frase con cui Heidegger dice che vuole spiegare l'importanza di Dilthey, che vuole renderlo più comprensibile. Perché Dilthey, nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, fa una storia della metafisica antica e moderna, dove la dissoluzione della metafisica oggettivistica antica comincia con l'avvento del cristianesimo. Poi si deve aspettare fino a Kant per riparlarne, come mai? Perché c'era la chiesa, perché S. Agostino era filosofo e vescovo ed allora, come filosofo, parlava dell'interiorità del destino individuale e come vescovo doveva ereditare le strutture di potere dell'impero romano e mutuava la cultura sociale antica.

È facile pensare che sarà una visione liberal-massonica della storia, ma la

chiesa non ha mai consumato la metafisica come Gesù Cristo l'autorizzava a fare, perché aveva una relazione con il potere temporale. Tutto ciò è molto interessante. In fondo, quando Dilthey parla della dissoluzione della metafisica antica e anche della metafisica in generale in Kant, dove si salva solo *das Metaphysische*, poi è ciò che trovi in Schopenhauer: dovunque ci sarà qualcuno che trascende l'interesse a vivere, la volontà di sopravvivenza lì, ci sarà ancora metafisica. Tutto il resto si consuma più o meno come lo descriveva Nietzsche, un po' meno violentemente. Heidegger eredita questa roba: non è tanto inverosimile, ma certo è un po' semplificatorio.

*Fabio Sulpizio* – L'ultimo libro di Slavoj Žižek dice che c'è uno spettro che si aggira per il mondo accademico occidentale: lo spettro del soggetto cartesiano. Si propone di scrivere il manifesto di una nuova soggettività cartesiana. C'è la possibilità della costituzione di una nuova forma di soggettività nella filosofia contemporanea? C'è la necessità di ricostruire delle soggettività quantomeno plurali? Mi riferisco al diritto, al diritto internazionale, alle forme di diritto privato e ai casi di ibridismo di diritti, a seconda dei soggetti politici di vario genere.

*Gianni Vattimo* – Sono stato molto sensibile a queste tematiche in un certo periodo del mio lavoro. Ho pubblicato anche un libro intitolato *Al di là del soggetto*. Adesso la cosa non mi appassiona più tanto. Non mi sento tanto eccitato né dall'idea di distruggere il soggetto né dall'idea di ricostruirlo. Quando ho fatto tutta la polemica del soggetto partendo da Nietzsche, magari esageravo. Il pensiero debole. Si potrebbe dire: ci vuole una bella forza per indebolirsi nel porgere l'altra guancia, bisogna avere dei muscoli potenti. Il problema è: è davvero essenziale una ricostruzione del soggetto? Le buone ragioni per distruggere il soggetto potevano essere quelle presenti nella *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger. Anche in Nietzsche la coscienza è necessaria solo per i rapporti tra chi comanda e chi obbedisce. Una volta che si pensa ad una società meno autoritaria violenta ecc. non avremo bisogno della ricostruzione del soggetto.

Certe volte continuo a dire che l'estetica è il luogo in cui il soggetto si dissolve. La riduzione della *perentorietà* del soggetto vale per me anche adesso, ma ora la penso dal punto di vista quasi ascetico, religioso. Per aprirsi all'altro, per ospitare qualcuno bisogna non aver paura di mettere in disordine la propria stanza,

*Igor Agostini* – Nella sua storia della critica, presente in *Introduzione ad Heidegger*, lei prendeva le distanze dal libro di Arrigo Colombo su Heidegger, *Il ritorno dell'essere*. Lei prendeva le distanze perché quel testo iscriveva Heidegger all'interno della storia del pensiero metafisico. Il non dover iscrivere Heidegger all'interno del discorso sulla metafisica riguarda solo le risposte alla metafisica o anche la domanda sul senso dell'esser in generale che Heidegger lascia irrisolta?

*Gianni Vattimo* – La sua domanda potrebbe risolversi in quella heideggeriana: perché in generale l'essere piuttosto che il nulla? Io ho proposto, in una

conversazione con Pareyson: “Perché, poi, non il nulla piuttosto che l’essere?”. È vero che è una domanda a cui non c’è risposta. Non è una trappola puramente retorica, ma è una domanda che si ripete sempre perché non si sa che ci dovrebbe essere come risposta. Heidegger pensava al problema dell’essere in generale come se fosse un problema risolvibile? Mettiamo che si dica l’essere è linguaggio; questa frase predicativa-copulativa non la sottoscriverebbe mai. Cerca di liberarsi dalla struttura per cui si predica l’essere di qualcosa. In giapponese non c’è il verbo essere. Cosa intende Heidegger quando parla del senso dell’essere? Capisco quando ne parla negativamente: il senso dell’essere nell’oggettività ecc. ecc. Ma cosa potrebbe essere non lo saprei, dopo aver tanto studiato Heidegger.

*Igor Agostini* – Heidegger stesso, alla fine di *Essere e tempo*, presenta a volte delle suggestioni del senso dell’essere come orizzonte.

*Gianni Vattimo* – Le poche cose che potrei rispondere è che il senso è l’orizzonte in cui..., non tanto la direzione. Io non saprei, forse *Essere e tempo* è *Essere è tempo*. Qualche volta mi sembra addirittura che *Essere e tempo* è essere il tempo che fa. C’è tutto l’aspetto della gettatezza del sentirsi, l’effettività. Ma allora, perché parlare ancora dell’essere? Per esempio, Derrida non ne parla più. Ma bisogna rispondere alla domanda: perché posso pensare che quest’ordine degli enti non è l’unico possibile? Perché conosco un altro ordine, una storia degli ordini degli enti. L’epoca dell’essere è, sì, sempre unica nel senso che è qui che accade, ma mi accorgo che è una, pensando che ce ne sono altre. Se non faccio la storia dell’essere sono perduto, perché penso che l’essere sia tutto qua. Invece devo sapere che esso ha un passato e forse un futuro.

(Trascrizione di Maria Lucia Coli)

# L'INIZIO CARTESIANO DELLA FILOSOFIA IN HUSSERL E IN HEIDEGGER.

di Franco Bosio

## 1. Il Cogito e la fondazione del sapere.

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel afferma che con Cartesio si profila dinanzi agli occhi del navigatore dopo una lunga traversata “la terra della verità”. “Possiamo gridare “terra” come il navigatore dopo una lunga traversata nel mare tempestoso”, scrive Hegel<sup>1</sup>. L’inizio cartesiano costituisce per Hegel il primo momento del ritorno a Sé della Soggettività pensante in quanto apprende se stessa come vero ed assoluto fondamento di ogni sapere, perché si afferma e si fa valere nella verità dell’Idea. Nel pensiero contemporaneo, per una via diversa, è Husserl il filosofo che ritiene di riscoprire l’inomissibilità e l’imprescindibilità dell’inizio assoluto della filosofia con il ritorno alla luminosa intuizione cartesiana di un ricominciamento radicale. Da esso per Husserl si deve necessariamente muovere spazzando via con un gesto deciso e assoluto ogni “ovvietà”, ogni presupposto, ogni “precomprensione” ereditata dalla tradizione per radicare la ricerca della verità in un principio assoluto, evidente di per sé e dunque rigorosamente “apodittico”. Nelle *Cartesianische Meditationen* Husserl scrive: “Descartes inaugura un tipo nuovo di filosofia. Con lui la filosofia cambia del tutto il suo corso e passa radicalmente dall’ingenuo obiettivismo al soggettivismo trascendentale, soggettivismo che, ad onta di tutti i tentativi che non cessano mai di rinnovarsi, sembra tendere tuttavia ad una forma definitiva”<sup>2</sup>. Nel paragrafo 17 di *Die Krisis der eropaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, la ripresa dell’inizio cartesiano non è meno perentoria e meno decisa. Anzi questa ripresa è il *Leitmotiv* che sostiene l’intera lettura dell’opera di Husserl. Qui il filosofo scrive: “La conoscenza filosofica è *secondo Cartesio assolutamente fondata* [in corsivo nel testo]; essa deve basarsi su un fondamento conoscitivo immediato e apodittico che nella sua evidenza escluda qualsiasi dubbio possibile”<sup>3</sup>. Ogni passaggio non evidente deve essere ricondotto a questa evidenza prima, indubitabile ed assoluta. Secondo Husserl Cartesio è animato da un’altissima volontà di verità che lo conduce ad “*una specie di epoché scettica* [in corsivo nel testo], che pone in questione l’universo in tutte le sue precedenti convinzioni, che evita di usarle in un modo qualsiasi nei giudizi, che sospende qualsiasi presa di posizione rispetto alla loro validità o non-validità”<sup>4</sup>. Cartesio dunque, secondo Husserl, è il primo scopritore dell’“epoché”, di quell’operazione eccezionale che esige la revoca in dubbio di ogni certezza oggettivisticamente preconstituita e che richiama ogni filosofo alla sua più profonda, personale e dunque insostituibile responsabilità verso se stesso e verso l’umanità tutta intera. “Ogni filosofo,

almeno una volta nella vita, deve procedere così, e se non l'ha fatto, anche se già dispone di una propria filosofia, bisogna che lo faccia<sup>5</sup>. L' "epoché cartesiana", prosegue Husserl, "è in realtà di un radicalismo inaudito". Essa sottomette infatti al dubbio più rigoroso "non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze, persino della matematica che pure pretende a un'esigenza apodittica, ma anche addirittura la validità del *mondo della vita* pre ed extrascientifico, e cioè di tutto il mondo dato in un'ovvietà inindagata dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non-scientifica, ed infine anche di quella scientifica<sup>6</sup>. Ma Cartesio, a detta di Husserl, non si è mantenuto all'altezza dell'eccezionale profondità del suo passo metodico e "si è lasciato sfuggire quella grande scoperta che aveva tra le mani"<sup>7</sup>. Tutta una serie di falsificazioni e di errori dovuti alla persistenza di pregiudizi obiettivistici della filosofia scolastica, oltreché alla sua soggezione all'ideale dell'esemplarità conoscitiva del modello deduttivistico delle scienze matematiche, che Cartesio, infedele alla potenza innovativa del suo "dubbio iperbolico", non riesce a mettere completamente in questione, inficiano il valore e la carica immensamente rinnovatrice del suo inizio fondativo. Ancor più efficacemente nella *Krisis* che nelle *Meditationen* Husserl denuncia gli errori di Cartesio che non soltanto hanno offuscato fino all'oscuramento la luminosità del suo inizio, ma hanno fuorviato tutta quanta la filosofia moderna, gettandola in preda a conflitti e a lacerazioni insanabili. Perciò Cartesio "tutto proteso verso la sua meta non riuscì proprio a cogliere l'essenziale, ciò che egli aveva attinto scoprendo l'"ego" dell'"epoché", e non riuscì quindi a svolgere, rifacendosi puramente ad esso, un *thaumazein* filosofico<sup>8</sup>. E Husserl si chiede se Cartesio non rimanga soggiogato "dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che in quanto matematico è oggetto del pensiero puro"<sup>9</sup>. Husserl risponde affermativamente. A suo avviso infatti Cartesio mirava già ad un fine predeterminato ed il ritorno al *Cogito* diventava il mezzo per ottenerlo<sup>10</sup>. Ne consegue tutta una serie di fraintendimenti e di falsificazioni. Innanzitutto, fuorviato dall'esemplarità delle scienze matematiche Cartesio restringe la portata e l'estensione del *Cogito* ai soli atti logico-noetici, i cui correlati sono costituiti dalle oggettività della sfera logico-matematica. In secondo luogo Cartesio entifica ed ipostatizza, il suo *Cogito*, che funge da "soggetto" (*subjectum*) delle pure idee "innate" ed "eterne" appartenenti alla sfera "noetica", trasformandolo in *res cogitans*, e questa a sua volta è da lui fatta valere come "sostanza". Tale "sostanza" viene concepita come "anima", che vale per lui come "anima-sostanza", costituita solo di puro pensiero. L'"ego" puro svelato ed intravisto da Cartesio viene così identificato con essa<sup>11</sup>. Cartesio reintroduce così nella sua sistemica metafisica tutto l'obiettivismo della visione naturale del mondo, che così bene nelle sue mosse scettiche delle prime due *Meditationes de prima philosophia* aveva oltrepassato di slancio. Gli "interessi obiettivistici" vengono dunque ad assumere la prevalenza, generando equivoci e fraintendimenti decisivi per il pensiero dei suoi successori. Inavvertitamente si produce nel suo pensiero una "sovrapposizione dell'io psichico all'ego", una vera e propria "confusione di immanenza psicologica e di

immanenza egologica, dell'evidenza della "percezione interna" o "autopercezione" e dell'"autopercezione egologica"<sup>12</sup>. L'io viene di conseguenza a "determinarsi per Cartesio come *mens sive animus sive intellectus*"<sup>13</sup>. Egli non si avvede che "*l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare* (in corsivo nel testo) dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che questo elemento integrativo del suo corpo"<sup>14</sup>. Cartesio, di conseguenza naturalizza l'*Ego Cogito* che diventa così una realtà intramondana, separata dalle altre che non sono della sua stessa natura pensante, priva di *extensio*<sup>15</sup>. Anche Heidegger tra l'altro, in *Sein und Zeit*, ha osservato che il soggetto cartesiano è "senza mondo"<sup>16</sup>. Tradito dai pregiudizi ereditati dalla Scolastica, Cartesio trasforma il *Cogito* in un "assioma apodittico che [...] deve servire da fondamento ad una scienza "deduttiva" ed esplicativa del mondo, ad una scienza "nomologica" procedente *ordine geometrico*, analoga alle scienze matematiche". Inoltre, aggravando l'errore trasforma l'*ego* in una *substantia cogitans* separata, una *mens sive animus* che poi sono in tutto e per tutto semplicemente umani e che diventano "punto di partenza di ragionamenti causali"<sup>17</sup>. A partire dal dualismo delle sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa*, che discende come conseguenza inevitabile di tutte queste falsificazioni, si produce in Cartesio "il controsenso filosofico del realismo trascendentale"<sup>18</sup>. "Realismo" perché incorre nell'obiettivismo fiscalistico della "trascendenza" naturalistica della realtà "estesa" rispetto all'"io". Nello stesso tempo la scissione cartesiana dà origine ad un soggettivismo psicologista che proviene dal fraintendimento psicologista della sua apertura "trascendentale" di cui si è fatto sfuggire il significato e il valore più profondo<sup>19</sup>. Cartesio proclama la necessità di rivolgere l'attenzione della riflessione alle nostre "idee" per intendere la realtà esterna. Per quanto l'esigenza sia valida, il progetto per soddisfarla è avviato sulla strada errata e rovinosa dello psicologismo, del relativismo, del fenomenismo; in sostanza dello scetticismo<sup>20</sup>. Il cammino della filosofia occidentale da Locke a Hume costituisce per Husserl la prova lampante della verità della sua impostazione e del suo impegno di revisione del cartesianesimo. Infatti, nel momento in cui l'indagine soggettivistica dell'empirismo inglese raggiunge il massimo della sua radicalità, essa va incontro all'assurdo di una "teoria finzionalistica della conoscenza" che dà luogo ad una vera e propria "bancarotta" della filosofia e della scienza"<sup>21</sup>. Certamente lo scetticismo humiano, per il quale Husserl spende parole di alto elogio, contiene genuini ed autentici motivi fenomenologici, che però andrebbero liberati dal suo fenomenismo scettico. Ciò non toglie che Hume non concluda nel "soggettivismo", rinchiodandosi inoltre in un insuperabile "solipsismo"<sup>22</sup>. Contro il relativismo scettico, l'autentico motivo trascendentale scoperto in una visione ancora divinatoria e occultato obiettivisticamente da Cartesio rinasce nel pensiero di Kant e dell'idealismo tedesco. Husserl in proposito allude più a Fichte che a Schelling e a Hegel, che indubbiamente conosceva molto meno. Ma a suo avviso il trascendentalismo della filosofia classica tedesca è ancorato ad un "razionalismo" troppo formale. Certo Kant ha compreso, ben al di là di Hume che la soggettività e la sua vita concorrono a conferire forma e configurazione al mondo dell'esperienza e della vita tramite un'attività che non si riduce ad una mera fin-

zione che nasce da un autoinganno dello “psichismo” umano. Ma neppure la filosofia trascendentale classica, Kant compreso riesce a dare soddisfazione in modo convincente al suo programma di rifondazione del sapere; infatti il suo “io” e le sue “categorie” si muovono purtroppo in un’astrattezza logica e formalistica totalmente disincarnata e remota dal piano concreto della vita, dal vero ed autentico soggetto vitale reale. L’apparato categoriale e la funzione unificatrice dell’esperienza in Kant sono foggiate sulla base di una logica formale priva di intuitività, che non si innesta nella concretezza e nella totalità dell’io psicofisico dell’uomo “in carne ed ossa”<sup>23</sup>. Il titolo del paragrafo 30 di *Krisis* dice espressamente: “la ragione delle costruzioni mitiche di Kant sta nella mancanza di un metodo intuitivo”. L’io umano vivente e concreto è proprio l’“Io trascendentale” stesso per Husserl. “Io trascendentale” ed io “psichico” non si distinguono affatto come due realtà separate, ma soltanto come due diverse prospettive considerative il cui termine è però il medesimo. Tale in sostanza la soluzione di Husserl. Ma a questo punto, per meglio comprendere il cammino della fenomenologia husserliana sarà necessario esporre, sia pure a grandi linee, il piano di Husserl per una riforma del cartesianesimo.

## 2. Il programma husserliano di riforma del cartesianesimo.

56

Per Husserl l’inizio cartesiano è grandioso ed eccezionale. Esso ha veramente aperto le porte ad una nuova epoca dello spirito umano nella quale l’umanità occidentale europea si è preparata la via per raggiungere il compimento della propria essenza spirituale più autentica. Ma questo inizio è stato occultato dal suo stesso scopritore. Perciò sarà necessario riconfigurare la fisionomia di questo inizio restituendolo alla sua più segreta ispirazione che il suo stesso fondatore ha perso di vista per colpa dei fraintendimenti oggettivistici dei quali è caduto prigioniero. La riforma del progetto cartesiano di rifondazione del sapere e di svelamento dei fondamenti ultimi dell’essere potrà compiersi secondo Husserl soltanto nel rigetto del “metodo” della conoscenza deduttiva a partire da un’evidenza assolutamente apodittica in modo intuitivo, pervertita e snaturata da Cartesio che ne ha fatto un’“assioma” che funge da punto di partenza di inferenze deduttive piegate artificiosamente ad insostenibili ambizioni metafisico-sistematiche. Il vero cammino da intraprendere perciò, secondo Husserl, sarà un altro; la porta che apre la via sarà l’“epoché” fenomenologica, grazie alla quale “io riduco il mio io umano e naturale e la mia vita psichica al mio io trascendentale e fenomenologico, dominio dell’*esperienza interna trascendentale e fenomenologica*” [corsivo di Husserl]<sup>24</sup>. Il mondo oggettivo affonda le sue radici “nel mio io trascendentale che si rivela soltanto nell’epoché fenomenologico-trascendentale”. E l’io “ridotto”, centro di questa intuizione evidente, nucleo dell’apoditticità primaria, originaria e indubitabile “non è una parte reale del mondo, e per converso il mondo e le oggettività di esso non sono una parte del mio io”<sup>25</sup>. È così che “l’epoché fenomenologica libera una *sfera nuova ed infinita di esistenza* [in corsivo nel testo], che può ottenere un’esperienza nuova, l’esperienza trascendentale”<sup>26</sup>. Da ora in poi



l'occhio del filosofo dovrà soltanto abbandonarsi ai dati del "vissuto" che si manifesta e coglierlo così come esso si manifesta nella corrente del suo perpetuo scorrere e fluire, negli orizzonti ritenzionali e protenzionali della coscienza del tempo. E ci si deve ben guardare dal distinguere rigidamente questa "interiorità" dell'"interno" dall'"esteriorità" della realtà fisica e spaziale, perché nell'atteggiamento di "epoché" non esiste più una separazione ed un'incomprendibile distinzione tra queste due sfere. È ammessa soltanto una diversità "fenomenale", non ontologica. Io sono quanto c'è di massimamente interiore a me stesso, ma io sono anche proiettato al di là e al di fuori di me stesso. Il mondo è per me sia ciò che costituisce l'orizzonte della familiarità e della pre-conosciutezza di ciò che mi è più noto, come anche l'orizzonte dell'estraneità più problematica nel quale spesso mi ritrovo come uno che vi è stato "gettato", per ricordare la proverbiale *Geworfenheit* ("gettatezza") di *Sein und Zeit* di Heidegger<sup>27</sup>. Potrò così affermare con uguale diritto che due sono i punti di partenza indubitabili ed egualmente assoluti del compito della filosofia fenomenologica: "io sono" e "il mondo è"<sup>28</sup>. Perché, come è vero che "il mondo appartiene a me e che esso senza di me non avrebbe alcun senso, perché nulla saprei del suo essere, così è altrettanto vero che io appartengo al mondo, perché se non avessi un mondo, se non fossi in un mondo, non saprei nemmeno io "chi" sono. Ne *La Crisi delle Scienze europee* (sez. A della 3a parte, par. 44 e seguenti) vengono tracciate le linee del programma fenomenologico e ne vengono indicati i campi di indagine. Lo stesso programma è nitidamente disegnato anche nella 2a, 3a e 4a parte delle *Cartesianische Meditationen*, e ci esimiamo in questa sede da un suo esame analiticamente dettagliato, perché molto è stato scritto in proposito e non v'è nulla di rilevante da aggiungere in proposito. Quel che appare più certo, in uno sguardo sinottico dell'opera di Husserl è che la filosofia dell'"io" è stata la sua costante preoccupazione e ha formato l'oggetto del suo impegno principale fin dal tempo della composizione e della stesura del primo libro delle *Ideen*. Husserl sembra avere ritrovato Cartesio a partire da una via che però non è stata la sua e che gli si è aperta dinanzi indipendentemente dalla fisionomia "cartesiana" della sua riflessione sistematica. Nel par. 49 delle *Ideen*, I, I, risaltano agli occhi espressioni che non possono non sorprenderci. Innanzitutto il titolo del paragrafo, *Das absolute Bewusstsein als residuum der Weltvernichtung*<sup>29</sup>. Per Husserl è chiaro che "*Das Sein der Bewusstseins, jedes Erlebnisstromes ueberhaupt durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht beruehrt wuerde*"<sup>30</sup>. Ed ancora più risolutamente e perentoriamente poco dopo avanza questa affermazione: "*Also kein reales Sein, kein solches das sich bewusstseinsmaessig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist fuer das Sein des Bewusstseins selbst (in weitesten Sinn des Erlebnisstromes) notwendig. Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein dass es prinzipiell* nulla re indiget ad existendum"<sup>31</sup>. A questo punto sembra proprio accertato fuori di ogni possibile dubbio che la svolta "soggettivistica" impressa da Husserl alla fenomenologia e rimproveratagli quasi unanimemente da Scheler, da Heidegger e da tanti altri, lo abbia condotto a Cartesio e al suo inizio. L'ultima frase addirittura riproduce alla lettera la definizione cartesiana di

“sostanza”. L’avvicinamento di Husserl alla moderna filosofia della soggettività, su cui ha influito sensibilmente il pensiero di P. Natorp, sembra condurlo, al di là della sua ripresa di Kant, ad una “soggettività” non più concepita soltanto come principio formale di ordinamento e di unificazione della “realtà”, ma addirittura come soggettività piena e ricca di vita che costituisce la scaturigine originaria dell’essere dell’ente nella totalità<sup>32</sup>. Una soggettività che sembra configurarsi come “attualità” viva e perpetua, perpetuamente produttrice sia il mondo sia se medesima. L’inizio cartesiano sembra così attualizzato e compiuto. Ma il pensiero contemporaneo più recente ha sconfessato proprio questa idea di rinnovamento dell’uomo attraverso la riconquista di se stesso nel ritorno al soggetto e alle sue profondità. Anzi, non soltanto il quadro cartesiano della filosofia, già sconfessato da Husserl nel suo svolgimento ne è stato radicalmente destituito di senso e di valore, ma persino la sua stessa ispirazione originaria, altamente valorizzata dal fondatore della fenomenologia è stata colpita al cuore. Il quadro di rivolgimento radicale della conversione più risolutamente e marcatamente anticartesiana è da rintracciare come versione più radicale, nel pensiero di Heidegger. E certo questo rivolgimento ha contribuito nel modo più decisivo all’oblio che per tanti anni ha gettato la sua ombra sulla fenomenologia di Husserl, sulla sua ispirazione e sul suo programma originario. La problematica che ne consegue è di alto e decisivo significato sia per la filosofia contemporanea sia per la comprensione del senso stesso dell’esistenza dell’umanità euro occidentale oggi. Ci sentiamo pertanto obbligati ad impegnarci in un esame di questa svolta e di questo rivolgimento per capire se esso risponde allo spirito più profondo della fenomenologia husserliana e del pensiero contemporaneo che nasce dai suoi sviluppi, oppure se alla base di tale rivolgimento non ci siano piuttosto fraintendimenti e distorsioni. Per questo prenderemo in esame la demolizione e la destituzione di senso dell’inizio cartesiano della filosofia in Heidegger.

### 3. La soggettività cartesiana come avvento dell’“oblio dell’essere” in Heidegger.

Nel bellissimo saggio del 1938 *Die Zeit des Weltbildes* (“L’epoca dell’immagine del mondo”), in *Holzwege*, Heidegger individua fra le caratteristiche essenziali del mondo moderno, l’avvento della scienza moderna, accompagnato dall’affermazione della “tecnica meccanica” (*Maschinentchnik*)<sup>33</sup>. A questa prima nota essenziale del destino della modernità seguono altre manifestazioni: una è “il processo in virtù del quale l’arte è ricondotta nell’orizzonte dell’estetica”. Il quarto aspetto “consiste nel concepire e nel progettare l’agire umano come cultura”. Ed infine una quinta manifestazione del Mondo Moderno è la “sdivinizzazione” (*Entgoetterung*), vale a dire la “secolarizzazione”, nella quale il Cristianesimo e la visione cristiana del mondo e della vita diventa una visione del mondo tra le altre. Heidegger mostra come le tre ultime manifestazioni del Mondo Moderno si innestano sulle prime due, la scienza e la tecnica delle macchine<sup>34</sup>. La tesi di fondo dell’intero saggio del 1938 consiste nell’assunto capitale che nella scienza e nel metodo sperimentale, che a sua volta è

la condizione di possibilità della tecnica meccanica, il mondo è “ridotto ad immagine”<sup>35</sup>. Infatti il sapere scientifico fisico-meccanico sovrimpone al reale della vita direttamente esperita un’immagine che lo traduce interamente in un’idealizzazione che ne consente l’univoca riduzione a calcolabilità, e dunque ad oggetto di dominazione e di controllo dell’uomo come *subjectum* Cartesio crea il presupposto metafisico per la successiva antropologia<sup>36</sup>. Pertanto “l’uomo diviene quell’ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità” e fa di sé “il centro di riferimento dell’ente come tale”<sup>37</sup>. Negli anni immediatamente successivi al secondo dopoguerra Heidegger amplierà in sviluppi molto suggestivi queste sue originarie intuizioni. E nel *Brief ueber den Humanismus* del 1947 egli ritornerà sullo stesso argomento, mostrando incisivamente che il principio dell’“umanesimo” moderno ha il suo inizio in Cartesio, e che con siffatto avvento ha luogo l’inizio del dispiegamento incondizionato della tecnica. E con l’età della tecnica il destino dell’Occidente, della “terra della sera” (*Abendland*) sembra ormai pervenuto al suo compimento. Le tappe successive a Cartesio sono Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche. In fondo anche l’apparente estremo naturalismo del filosofo della “volontà di potenza”, la sua glorificazione del “corpo” e dell’“istinto” riposano sullo stesso terreno della posizione cartesiana della soggettività quale principio incondizionato della potenza del pensiero. “Corpo”, “istinto”, “desiderio” non sono altro se non ciò che emerge, nel rovesciamento della “spiritualità” del pensare rappresentante e oggettivante, dalla posizione incondizionata della soggettività che pretende di porre se stessa come il centro cui si riconduce l’ente nella totalità. La “*Wille zur Macht*” di Nietzsche concilia e compone il conflitto fra la *rationalitas* e l’*animalitas*<sup>38</sup>. Con la nietzscheana trasmutazione dei valori muta anche il rapporto fra la “ragione” e l’“animalità” dell’uomo: “L’impulso dell’animalità e la *ratio* dell’uomo diventano identici”<sup>39</sup>. Istinto e desiderio costituiscono il residuo naturale opaco della soggettività che può rientrare così a sua volta nel mondo delle oggettività investite dalla tecnica e dalla scienza. Infatti la riduzione del mondo ad immagine è la preparazione teoretica in cui ha luogo la formazione dei presupposti che consentono di spianare la via alla legittimazione del diritto della conoscenza a divenire atto di signoria e di assoggettamento del reale tutto intero a ciò che l’uomo può e vuole farne. Non ci inoltreremo nell’esame dei momenti essenziali della preparazione e del compimento estremo del “destino” di oblio e di povertà dell’Occidente in Heidegger. Per il nostro discorso ci sembra sufficiente rilevare la distanza in cui Heidegger si pone rispetto a Husserl. Senz’altro l’inizio cartesiano viene considerato dai due pensatori in modi assolutamente opposti. Quello che appare in Husserl come lo splendore di un nuovo inizio, ottenebrato da ingenuità e da errori dai quali solo la ripresa dei motivi più autentici della filosofia della “Soggettività Trascendentale” può riscattarci, appare invece in Heidegger come l’aggravamento estremo, definitivo e irrimediabile di un “errore” e di una perdita che già dai primordi avevano cominciato a pesare sul pensiero e a distoglierlo dal riconoscimento della sua grandezza di originaria custodia e salvaguardia dell’“essere”. Sembra in conclusione che con la sconfessione dell’inizio cartesiano venga colpita anche la stessa fenomenologia di Husserl. È del resto risaputo che per Heidegger la feno-

menologia di Husserl sembra aver esaurito le sue potenzialità innovatrici di pensiero, e che ci stia passando accanto (*vorbei*) e non sembra perciò avere ormai molto da dirci<sup>40</sup>. Quel che di essa può salvarsi consiste per Heidegger in una “possibilità permanente del pensiero”<sup>41</sup>. Per Heidegger il “soggetto” husserliano non è indagato nel suo “essere”, ma viene piuttosto identificato con un “ente” privilegiato, la “coscienza”<sup>42</sup>. Della fenomenologia Heidegger sembra accettare soltanto la questione della “posizione dell’essere”, discussa da Husserl nella VI *Ricerca Logica*, a proposito dell’*“Intuizione categoriale”*<sup>43</sup>. Poi non sembra volersene più nemmeno ricordare.

#### 4. Oltre la soggettività. Riflessioni conclusive.

Ciò che a conclusione della presente esposizione vogliamo proporre, al termine di una presentazione di due opposte concezioni del valore dell’inizio cartesiano nella filosofia, è l’idea di una revisione del presunto “neocartesianesimo” di Husserl. La versione ufficiale prevalente della fenomenologia fa leva unicamente sul recupero degli autentici motivi analitico-descrittivi di Husserl, liberati però dall’ipoteca soggettivistico-idealistica presente in Husserl proprio attraverso la ripresa di Cartesio e il richiamo al *Cogito* cartesiano. La crisi epocale del nostro tempo e il ridimensionamento in corso del ruolo del “soggetto” non ci consentirebbero, secondo i convincimenti oggi dominanti, di accettare la necessità imprescindibile di questo inizio, perché il progetto di autoliberazione dell’uomo tramite la “soggettività” si è risolto in un fallimento. Su questo punto tutti i pensatori principali del nostro tempo dopo Heidegger sono d’accordo, al di là delle differenze dei loro orientamenti: Derrida, Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty, Lévinas, Rorty, per indicare soltanto i più noti. In ciò essi seguono l’interpretazione heideggeriana della fenomenologia, secondo cui il pensiero di Husserl sarebbe proprio pregiudicato dall’ipoteca neocartesiana, e si rivela dunque incapace di oltrepassare la chiusura nell’immanenza della coscienza rappresentante. Esistono tuttavia a nostro avviso seri motivi per dubitare di siffatto esito. Al di là delle apparenze, in Husserl c’è ben altro che un neocartesianesimo rinnovato. Se la fenomenologia di Husserl fosse per lo più fondata su una semplice e tutto sommato molto artificiosa tecnica di sospensione del giudizio di esistenza, che fa sparire il mondo per poi farlo riapparire come “costituito” coscienzialisticamente, con l’appoggio tra l’altro del ricorso alla costituzione intersoggettiva e intermonadica, come filosofia non varrebbe forse poi molto. Ma sarà sufficiente una più attenta riconsiderazione dei concetti di “epoché” e di “riduzione trascendentale” per ricredersi. L’essere di ciò che è, per Husserl deve venir messo integralmente “tra parentesi”. Nulla delle sue “ingenuè” e naturali “posizioni esistenziali” di “validità” deve essere mantenuto. All’*Ego Cogito*, che si trova in una singolare “solitudine filosofica”<sup>44</sup> compete ora il compito di descrivere e di riconoscere il divenire di ogni esperienza che si snoda “in” lui, e in seno alla quale “si costituisce” quel che nell’“atteggiamento naturale” credevamo essere una realtà già fatta una volta per sempre, e ritenevamo noi stessi come “un” ente “nel” mondo tra i tanti, pur differenziandocene. E nell’“atteggiamento naturale” sempre peraltro ricadiamo perché esso è la

comprensione inesplícita e non-tematica della nostra prassi, del nostro attaccamento alle cose e al mondo. Quel che si svela nell'atteggiamento della "riduzione" non è un mondo contenutisticamente "altro" e diverso; diversa e mutata ne è piuttosto l'apprensione; muta l'atteggiamento. Le esperienze vissute, gli *Erlebnisse*, si stratificano, si compenetrano, trapassano l'uno nell'altro e con l'altro, rivelano legami relazionali prima non avvertiti e non visti. Ed anche l'esserci degli altri "io" non era avvertito, se non nebulosamente ed inesplícitamente, come dato nell'"empatia", ma come "realtà" mondana contrapposta ed isolata rispetto a noi. Ma, per quanto io senta l'altro come indissolubilmente legato a me nella *Einfuehlung*, so anche, e lo so per esperienza vissuta di non avere su di lui nessun potere originario di disponibilità, a meno che non mi appropri di lui e che a lui non mi imponga, con l'uso della forza. Il mondo si manifesta allora come il "correlato" di una comunità di "co-soggetti" (*Mitsubjekte*).<sup>45</sup> Perciò io devo, almeno in parte, ad altri se sono ciò che sono, così come gli altri lo devono, ancorché per una piccola parte, a me. Si costituisce così, all'interno di una ed unica "Soggettività Trascendentale", che però non è "umana" e "mondana" un mondo unico e comune, perché questa "Soggettività Trascendentale" viene a declinarsi in una pluralità di "monadi", come Husserl chiama, con evidente richiamo a Leibniz, i centri di interiorità vivente<sup>46</sup>. A sua volta l'accomunamento monadologico dà luogo a comunità umane, ognuna delle quali si costituisce e si forma con una fisionomia antropologico-territoriale e culturale oltreché spirituale sua propria e distinta dalle altre<sup>47</sup>. Ogni io umano finito si rivela, nel suo nucleo interiore di senso, come "un'autoobiettivazione della soggettività trascendentale"<sup>48</sup>. Questo, nelle sue linee generali, il disegno della filosofia husserliana del "Soggetto Trascendentale", che vuole distinguersi da ogni idealismo classico perché rifiuta ogni "deduzione" della "pluralità" degli "io" da un'unità metafisicamente postulata come assoluta, che inspiegabilmente si fraziona e si frammenta in una molteplicità di coscienze, e ciò per un fine essenzialmente morale, il cui conseguimento è demandato alla "ragione pratica" (Fichte). Allora, conseguito questo risultato, possiamo revocare il dubbio e l'epoché, possiamo conciliarci con l'atteggiamento naturale, perché ora sappiamo donde esso ci viene e come si è instaurato in noi. Possiamo in sintesi togliere le "parentesi" nelle quali avevamo rinchiuso l'apparire del mondo. Infatti il mondo apparirebbe come ciò che è dato nell'atteggiamento naturale/atteggiamento naturale dello "Spirito" obiettivatosi e postosi fuori di sé. Noi a questo punto ci domandiamo: è veramente riducibile soltanto a tale prospettiva il "Soggetto trascendentale" husserliano, o non ci si è con questa caratterizzazione piuttosto arrestati alla lettera, mancando una più decisa penetrazione nello spirito dell'"epoché" e della "riduzione trascendentale"? È dunque questa la prospettiva conclusiva della fenomenologia? Se così fosse, malgrado tutti gli arricchimenti rispetto alla prospettiva cartesiana, il soggetto husserliano resterebbe pur sempre incapace di uscire dalla prigione di una dialettica di autoobiettivazione della quale poi dovrebbe ritornare ad appropriarsi affinché ciò che era obiettivato nella natura e nella condizione naturale dell'esistere umano ritorni allo spirito soggettivo vivente che l'ha costituito. A nostro avviso infatti, fino a quando si rimane prigionieri di siffatta prospettiva di lettura non rimane che un'oscillazione fra due conclusioni riduttive e comunque insoddisfacenti: o la

ripresa di un idealismo che afferma il primato e la supremazia della coscienza sull'essere, oppure lo sbocco nell'umanesimo di una soggettività finita impegnata nel compito imposto dalla ragione soggettiva di sormontare ogni chiuso ed autosufficiente obiettivismo scientifico e naturalistico. La trascendenza dell'uomo è soltanto "autotrascendenza". I fini ultimi della teleologia sono soltanto umani e mondani, storici. Si tratta in sostanza di una conclusione che sfocia in uno "storicismo umanistico". Nel pensiero italiano gli esempi più illustri sono quelli di A. Banfi e di Enzo Paci. Ma, e si vedrà meglio in seguito, neppure questo esito umanistico e mondano è ciò che Husserl in fondo persegue. Egli non ha mai inteso sostenere una metafisica riducibilità della totalità dell'ente all'"io" assoluto. Vediamo che nella 5a delle *Cartesianische Meditationen*, il suo *Ego Cogito* cede vieppiù il posto alla "monade" ed alla relazione intermonadica. Nella *Krisis* afferma che l'io trascendentale e l'io psichico umano sono proprio il medesimo "io" in due prospettive diverse. Ma allora, se le cose stanno così, colui che "costituisce" l'essere di ciò che appare altri non è se non il mio "io", dunque l'"io" di ciascuno, nella sua singolarità indeclinabile ed insostituibile. Perché io e gli altri a noi noti o sconosciuti siamo gli "io" effettivamente esistenti. Infatti l'"io puro" propriamente non esiste. E ciò che di esso *nulla alia re indiget ad existendum* è l'attualità vivente e presente di ogni "io", non però quella di un "io" diverso che comprende ed abbraccia tutti gli altri "io" finiti. Se per "idealismo" si intende infatti la tradizionale dottrina della filosofia postkantiana, ad es. il pensiero di Fichte, oppure l'attualismo di G. Gentile, allora la fenomenologia husserliana se ne allontana decisamente. Nell'idealismo di Fichte o di Gentile, sia pure in modi diversi, tutto si risolve nell'atto dell'"io" che pone il "non-io" come sua produzione, e poi, per riconoscerlo come oggettività non-indipendente del suo atto produttivo, deve porre, anzi contrapporre a se stesso, il non-io. Questa oggettivazione in Fichte, per essere a sua volta riconosciuta come tale deve passare attraverso l'"automoltiplicazione" dell'"io indivisibile" in un "non-io divisibile", cioè infine nella "natura" e nella molteplicità delle coscienze finite. Nell'"attualismo" di Gentile si dà solo un infinito rincorrersi dell'"atto puro" e dei "fatti". Nulla di tutto ciò in Husserl. E non a caso nel *Nachwort* alle *Ideen*, a conclusione del III ed ultimo volume dell'opera, Husserl rimprovera i suoi migliori discepoli e continuatori, di averlo frainteso<sup>49</sup>. L'io più propriamente investito e tematizzato da Husserl alla fine è la "monade" psicofisica nella sua unità concreta, nella quale il puro *Cogito* costituisce il nucleo dell'evidenza trasparente che degrada negli orizzonti temporali della "ritenzione" (ricordo "primario") prima, del ricordo "secondario" poi, e della "protenzione", che è l'attesa, l'aspettativa del prossimo avvenire, fino a perdersi nel buio fitto del passato impresentificabile e nell'insondabilità dell'avvenire più lontano. Ed allora il senso del futuro indominabile ed incerto ci spinge a trasformare la semplice attesa ed il desiderio in volontà attiva e progettuale<sup>50</sup>. La riflessione sull'ex-staticità temporale dell'io induce Husserl a trasformare e a modificare la sua originaria concezione dell'"epoché" quale "riduzione assoluta". È indicativo in proposito il par. 43 della *Krisis*; si tratta della "nuova via" verso la riduzione in contrapposizione alla "via cartesiana". Il lungo passo conclusivo del paragrafo merita di essere riportato ed evidenziato: "Faccio notare di passaggio", scrive Husserl, "che la strada, molto più breve, verso l'epoché trascendentale, che nelle mie "idee per

una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica” ho chiamato la “via cartesiana” [...], presenta un grande svantaggio, costituito dal fatto che essa, con un salto porta sì all’ego trascendentale, ma insieme [...] rileva l’ego trascendentale in un’apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere stata attinta una scienza del fondamento [...]. Si ricade perciò molto facilmente, come ha mostrato l’accoglienza che è stata riservata alle mie *Ideen*, nell’atteggiamento ingenuo naturale”. Ma allora, “chi” è l’*Ego Cogito*, l’“io trascendentale”, e perché è necessaria, ed infine, a che scopo l’*epoché*? In un arduo testo del vol. XV della “Husserliana” (*Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*), si afferma che l’io è, nel punto della sorgività di tutta l’esperienza attuale e possibile, “flusso originario”, inarrestabile e incessante di vita<sup>51</sup>. Di esso ogni singolo io personale si percepisce come un momento parziale concretizzato. Questo fluire temporalizza, perché dà e fa essere il tempo, e ci colloca nelle sue fasi: “Il fluire è temporalizzazione originaria e l’analisi trascendentale è il dispiegamento delle implicazioni che si manifestano come temporalità implicita temporalizzata e insieme temporalizzante per l’io riflettente e analizzante; esso ha il suo pre-essere nel fluire e può sempre di nuovo identificare l’io posso che è in suo potere produrre in luce l’essere dei suoi diversi strati come essere implicito”<sup>52</sup>. Ma il fluire originario a sua volta non fluisce cominciando e cessando, ma è perpetuo. È vita infinita in cui la coscienza ha un “pre-essere”, un *Vor-sein*, ed è originariamente congiunta con il non-io ed in esso talmente immersa, sprfondata al punto che io e non-io non si distinguono più. “Quando primariamente in fenomenologia si dice *ego cogito* come espressione dell’io cui conduce la riduzione, ciò è un *aequivocum*, un’inizio con un’equivocazione assolutamente necessaria”<sup>53</sup>. Già in *Ideen* I Husserl aveva scritto: “L’assoluto trascendentale che abbiamo guadagnato con la riduzione non è in verità l’ultimo, ma è qualcosa che si costituisce in un senso profondo e speciale ed ha la sua originaria sorgente in un ultimo e vero assoluto”<sup>54</sup>. Questo “io” che non è nulla di rappresentabile né di concepibile nelle forme dell’“attività”, della “riflessività” e della “categorizzazione”, scriverà poi Husserl nella *Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*, è “un *ego* che solo impropriamente si può chiamare così, perché per lui nessun *alter ego* ha senso”<sup>55</sup>. Husserl lo chiama anche *Leben*, “vita”. La “riduzione” ottenuta mediante “epoché” diventa perciò qualcosa che non è mai pienamente compiuto ed è pertanto sempre da realizzare, da rinnovare infinite volte. Grazie ad essa la sfera compatta e spessa del “reale” della visione naturale del mondo è dissolta, è sgretolata. La stessa “realtà”, la stessa “esistenza” si risolve nel sentirsi esistere e vivere, nell’originaria attività dell’avvertire se stessi come esistenti, ma non come primariamente “pensanti” nella modalità “noetica” del “logos”. Si tratta infatti da principio di un atto che è “passività” (concezione elaborata nelle *Vorlesungen ueber die passive Synthesis*) L’ “io trascendentale” non è dunque la proiezione su scala metafisica di una “mente” che “ha” sensazioni, le riunisce, le associa, e che “ha” concetti. La vita della coscienza non si risolve in atti di visione trasparenti di enti presenti e rappresentati, ma va ben oltre. La “coscienza trascendentale” è il fluire imperituro che non è in alcun modo immaginabile e rappresentabile né come “ente” né come “atto”. Il titolo della seconda delle “Meditazioni Cartesiane” suona così: “Il campo

dell'esperienza trascendentale", che viene poi spiegato nel paragrafo 12. Sicché l'*Ego* puro è semantizzabile sia come "flusso originario" (*Urstrom, Urstroemen*), sia come "campo". La prima immagine ne esprime la mobilità infinita, la seconda l'inalterabilità e l'indivenienza propria di questo stesso divenire. Sono espressioni complementari. Ma, si badi bene, sono pur sempre metafore, e come tali alludono all'indicibile. E a questo punto è indifferente concludere che con l'*epoché* ci interniamo nell'*Io* oppure che lo trascendiamo. Certo è che l'*io* umano naturale quale si concretizza monadicamente, è un passaggio, un "tramite verso...". La coscienza trascendentale è così il campo immenso di un vedere, di un riconoscere in cui io mi ricollego alle altre coscienze, non solo viventi e presenti qui ed ora, ma anche alle coscienze di *io* passati e venturi, se si considera che le prospettive di un avvenire che intravedo e che presumo, per quanto sappia che non potrò viverle fattualmente, saranno proprie di una coscienza che potrà anche esistere realmente. E questo altro *io* potrà viverle ed esperirle concretamente anche soprattutto perché il prepararle può dipendere anche da me e da tutti gli altri. Per i suoi caratteri ultimi sembra che nell'*Io* e attraverso l'*Io* Husserl configuri tale orizzonte proprio con caratteristiche che possono ricordare in modo stupefacente quelli stessi che sono propri della *physis* dei Greci cui si richiama Heidegger, quando ricorda l'eracliteo *to me dynon pote tis pot'an lathoi?* (Come si può tener celato l'intramontabile?)<sup>56</sup>. Perché come la *physis* antica, l'*Urstrom* che si fisionomizza in "Egoità" è inalterabile e intramontabile. Ma non c'è soltanto questo: dobbiamo anche tener conto che l'"*Io*" come "coscienza pura" che riprende e riassume in sé la totalità infinita delle vite coscienti protese al rischiaramento della loro vita di coscienza, è un polo teleologico cui non possiamo non tendere, all'infinito<sup>57</sup>. Così la filosofia di Husserl si presenta come una filosofia della partecipazione all'Uno, partecipazione che tanto più alta ed intensa diviene quanto più il pensare si fa accoglimento dell'Uno e rivolgimento ad esso. La fenomenologia di Husserl sembra così in movimento verso una rivoluzione speculativa. Forse questa rivoluzione è incompiuta. Sembrano infatti a volte congiungersi e conciliarsi, a volte conflagrare, due anime nella fenomenologia. Una è "noetica", ed è l'anima stessa del "logos". L'altra, che si manifesta con forza crescente nell'ultimo Husserl (i testi sull'*Io* dianzi citati sono infatti del 1933), è invece "vitalistica", perché è ricca della potenza traboccante dello scaturire del flusso dell'ente stesso nel suo divenire, cooriginario con il *Logos* che si pone come legge e ordine, come *telos* e idea. Il conflitto non perviene alla composizione e alla pacificazione. Ma per quanto incompiuta e suscettibile di perfezionamenti, la rivoluzione husserliana della fenomenologia stessa, lascia in eredità un'immensa riserva di possibilità di pensiero che ci danno molto da meditare e da pensare. Per la fenomenologia si aprono così due strade. La prima è quella neocartesiana della rifondazione del sapere e della ragione; è la via della ricerca dell'unità e dell'unificazione delle scienze nella suprema "scienza" fenomenologica. Ma sembra che ve ne sia anche un'altra che da questa si allontana; ed in essa non si cerca più di ricondurre l'ente mondano all'immanenza della coscienza, ma piuttosto di condurre l'*Io* alla presenza ed al farsi presente dell'ente mondano. Ed è per questo che si deve fare il vuoto nell'*Io*, de-rerealizzarlo continuamente, senza smettere di esercitare l'"*epoché*". Non basta più ora l'artificio della sola sospensione metodologica che



mette “tra parentesi” il giudizio, la “posizione di esistenza”, con la riserva che una volta conseguita l’evidenza le parentesi possono anche esser lasciate cadere. È stata questa infatti, come è risaputo, una critica di Scheler alla riduzione husserliana<sup>58</sup>. Max Scheler teneva conto solamente della prima prospettiva della fenomenologia, e di una diffusione eccessiva di questa versione. A nostro avviso l’“epoché” della prima maniera in Nusserl viene sempre più circoscritta, come accade proprio nella *Krisis*, ad una funzione di operazione rivolta allo smascheramento e alla denuncia dell’obiettivismo fisicalistico. Ed essa viene sempre più a perdere la fisionomia di un’operazione tutto sommato provvisoria, come era del resto anche il dubbio cartesiano, destinato ad essere vinto e superato dalla costruzione del sistema. Viene infatti a prendere sempre di più la prevalenza il “mondo della vita” nel quale il filosofo si trova immerso ed impegnato nel terreno dell’intersoggettività e della pluralità delle persone operanti nell’attività vivente e spirituale. P. es., nei manoscritti inediti sull’etica e sulla teoria dell’azione, nei quali il filosofo vede se stesso impegnato in questo terreno, Husserl parla ben poco di “epoché” e di “riduzione”<sup>59</sup>. A conclusione della presente ricerca ci sembra di poter avanzare la tesi che, nel corso del suo svolgimento la fenomenologia husserliana si allontani sempre più dagli iniziali propositi di rinnovamento neocartesiano della filosofia. La filosofia fenomenologica mostra anzi di essere in cammino verso una meta del tutto opposta a quella della ricerca dell’assicurazione della padronanza e della signoria dell’uomo sul mondo, avendo immanentizzato l’essere nella coscienza, per realizzare così il disegno cartesiano di rendere l’uomo *maitre et possesseur de la nature*. Non è più possibile dire della fenomenologia, come vorrebbe Heidegger, che essa costituisce un momento epigonale, neppure tra i più importanti, del “destino dell’oblio dell’essere”. Al contrario, nell’atto che senza posa si riprende di “sospensione” delle certezze che fa il “vuoto” nella mente, si apre un campo immenso di possibilità in cui la via all’esperienza dell’essere è riaperta, e l’ombra cupa del destino di un nichilismo del pensiero dell’Occidente può essere diradata, esorcizzandone la malia incombente.

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (3) in *Saemtliche Werke*, ed. Glockner, Stuttgart 1929, Bd. 1929 p.328.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Hua II*, par. 2.

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Hua VI*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ivi*, par. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, par. 19.

<sup>13</sup> *Ivi*, par. 18.

- 14 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., par.10.
- 15 E. HUSSERL, *Krisis*, par. 19
- 16 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, parr. 19,20,21.
- 17 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, par. 10.
- 18 E. HUSSERL, *Die Krisis.*, par. 21.
- 19 Ibidem.
- 20 Ibidem.
- 21 Ivi, par. 23.
- 22 Ibidem.
- 23 Ivi, parr. 25, 26 e 30.
- 24 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, par. 11.
- 25 Ibidem.
- 26 Ivi, par. 12.
- 27 Ma non si deve omettere di ricordare in proposito G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit nach den unveroeffentlichten Manuskripten Husserls*, M Nijhoff, Den Haag 1955.
- 28 E. HUSSERL, *Erste Philosophie II*, Hua VIII, par.32 (pp.36 sgg.).
- 29 E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 103.
- 30 Ivi, p. 87.
- 31 Ivi, p. 104
- 32 Cfr. in proposito il nostro F. BOSIO *La fondazione della logica in Husserl*, Milano 1966, pp. 75 sgg..
- 33 M. HEIDEGGER, *Holzwege*, in Gesamte Ausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main, 1987, p. 75
- 34 Ivi., p. 93.
- 35 Ivi., p. 88 e p. 94.
- 36 Ivi, pp. 76-82
- 37 Ivi, p. 86.
- 38 M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in *Holzwege*, cit. p. 229.
- 39 M. HEIDEGGER, *Vortraege und Aufsaeetze*, Pfullingen 1978, p. 90.
- 40 M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phaenomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tubingen 1969, p. 90.
- 41 Ivi, p.91.
- 42 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in Ges. Ausg., Bd.
- 43 M. HEIDEGGER, *Vier Seminaere*, in *Zur Sache des Denkens*, Ges. Ausg., Bd. 15, 1986, pp. 376-378.
- 44 E. HUSSERL, *Krisis*, cit., par. 54 b
- 45 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., spec. parr. 50 e segg.
- 46 Ivi, par. 55.
- 47 Ivi, par. 57.
- 48 E. HUSSERL, *Krisis*, par. 54 b.
- 49 E. HUSSERL, *Ideen III*, Hua V, spec. pp. 140 sgg..
- 50 Cfr. in proposito I. A. BIANCHI, *Etica fenomenologica. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano 1999, spec. capp. 3, 4 e 6.
- 51 E. HUSSERL, *Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet* (3), Hua XV, p. 582.
- 52 Così in originale "Das Stroemen ist Urzeitigung, und transzendente Analysis ist Entfaltung der Implikationen, die als implizierte gezeitigte Zeitigung und zeitigende Zietigung als implizite genesis vorkommen, fuer das reflektierend analysierende Ich das im Stroemen sdein Vorsein hat, sein vermeogliches 'Ich kann' und kann immer wieder identifizieren und wieder identifizieren, Seiendes verschiedener Stufen als impliziertes schon Seiendes herausstellen" cfr. p. 584.
- 53 Ivi, p. 586.
- 54 E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 182 (par. 81).
- 55 E. HUSSERL, Hua XV, p. 586.
- 56 M. HEIDEGGER, *Heraklit*, in Ges. Ausg., Bd. 55, pp. 44 sgg., e *Vortraege und Aufsaeetze*, cit., pp. 249 sgg.
- 57 Cfr. in proposito le pagine finali di A. DIEMER, *E. Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung*, Meisenheim am Glan, 1956.
- 58 M SCHELER, *Idealismus-Realismus*, in Ges. Werke, Bd. IX, Bouvier, Bonn 1976, p. 207.

# GENEALOGIA DEL LINGUAGGIO IN NIETZSCHE

di Donatella Morea

*Dove c'è molta luce, l'ombra è più nera*  
J. W. Goethe

## *I. Il metodo extramurale*

*Su verità e menzogna in senso extramurale*, saggio dettato da Nietzsche a Gersdorff nell'estate del 1873 e mai reso pubblico, appare del tutto distante dall'impostazione metafisica su cui si costruisce *La Nascita della tragedia* pubblicata solo un anno prima, nel 1872. Ma un'analisi dei quaderni di appunti gravitanti intorno al biennio in questione ci permette di colmare parzialmente tale distanza, nel senso che ci informa di un intenso periodo di riflessione durante il quale Nietzsche sembra orientato a dare una diversa impostazione alla sua "filosofia".

I frammenti postumi degli anni 1872-'73 suggeriscono, infatti, già la complessità della nuova direzione del pensiero critico nietzschiano che, nel progetto dell'autore, doveva esprimersi in un'opera di svolta teoretica. Mi riferisco al meditato *Philosopenbuch*<sup>1</sup>, che Nietzsche non riuscì a portare a termine e del quale ci restano gli appunti di quaderno risalenti all'Estate 1872, inizio 1873<sup>2</sup>. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, sarebbe stata l'introduzione al *Libro del filosofo*<sup>3</sup>. Un'analisi dei frammenti degli anni 1872-1873, ci fornisce la possibilità di individuare i nuclei essenziali della riflessione giovanile nietzschiana sulla ricerca genealogica del linguaggio e della conoscenza filosofica<sup>4</sup>.

### *1. Il valore della conoscenza*

Tema ricorrente e fondamentale del quaderno di appunti corrispondente ai frammenti dell'Estate 1872- inizio 1873 è la critica genealogica della conoscenza, ovvero lo smascheramento del concetto di origine causale della conoscenza. Il giovane professore di filologia, che proprio in questi anni di insegnamento a Basilea comincia a dedicare gran parte dei suoi corsi universitari ai filosofi preplatonici<sup>5</sup>, si dimostra particolarmente interessato al problema filosofico dell'origine della conoscenza e della scienza. Tale interesse verrà orientato sia in senso teoretico che in senso storico-filosofico (lo studio dei filosofi preplatonici).

L'indagine teoretica del concetto di causalità della conoscenza approda alla sua definitiva negazione. Il sorgere e lo scopo "ultimo" della conoscenza sono, infatti, casuali.

"Io non ricerco lo scopo della conoscenza: essa è *casuale* cioè non è *sorta* con un'intenzione finalistica razionale"<sup>6</sup>.

La ricerca della verità prodottasi per ragioni fisiologiche sviluppatasi a partire dalla comparsa dell'uomo sulla terra dipende da motivazioni legate alla

conservazione della specie. Le ragioni darwiniane applicate alla vita dell'uomo, escludono la possibilità di fini cosmici aderenti al significato dell'esistenza.

"La verità e la menzogna sono qualcosa di fisiologico."

"Tremende conseguenze del darwinismo, che considero d'altronde come qualcosa di vero. Ogni nostra venerazione si riferisce a delle qualità, che noi riteniamo eterne: qualità morali, artistiche, religiose, ecc."

"La conoscenza non possiede supremi fini cosmici. Il suo sorgere è casuale"<sup>7</sup>.

L'origine totalmente umana della conoscenza ed il suo successivo sviluppo in forme utilizzabili, conduce ad ipotizzare con certezza la natura antropomorfa di ogni visione del mondo e dei suoi relativi canoni di costruzione del vero e del falso.

Entro questi termini non c'è distinzione tra scienza, religione o morale; si tratta, in ogni caso, di costruzioni umane di ordini che l'uomo ha imposto al divenire contraddittorio delle cose nel mondo. Le forme dei diversi canoni di verità, non esistono da sempre e non hanno alcuna garanzia ontologica di origine e sussistenza. Sono forme di prospettive umane.

"Occorre dimostrare che *tutte le costruzioni del mondo sono antropomorfismi*: anzi, che lo sono tutte le scienze, se Kant ha ragione"<sup>8</sup>.

Il processo logico di causa- effetto su cui si è fondata originariamente la certezza della conoscenza scientifica viene ricondotto, nell'analisi nietzschiana, ad una semplice "inferenza analogica" dell'effetto alla causa. Il sentire come un'attività, e quindi come causa di un effetto, la risposta ad uno stimolo esterno è un processo di inferenza causale trasferito successivamente a tutte le cose. Noi sentiamo gli effetti (per esempio il vedere è la risposta ad uno stimolo, quindi è un "effetto") come cause, la parte, come il tutto: uno scambio che in termini linguistici corrisponde alla figura retorica della "metonimia".

Che dietro ci sia la presenza del Kant schopenhaueriano e dello stesso Schopenhauer<sup>9</sup>, è evidente fin dal riferimento allo stimolo esterno come causa "indeterminata" agente sull'uomo. Ciò, tuttavia, non indebolisce la forza smascherante della critica nietzschiana del concetto di causalità.

"Non c'è *una sola causalità*, di cui noi conosciamo la vera essenza"<sup>10</sup>.

Nietzsche riassume nei termini linguistici di metonimia e metafora la critica del concetto di causalità come inferenza analogica della causa all'effetto (come scambio dell'effetto per la causa).

Il processo di smascheramento del principio di causalità è letto, nei frammenti in analisi, in chiave linguistica come processo di "trasposizione". Si tratta dello stesso gioco di trasposizioni (*die Übertragungen*) tra due sfere diverse tra le quali non esiste alcuna relazione ontologica di causalità, cui Nietzsche si riferisce nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Attraverso trasposizioni significanti dell'immagine al suono e del suono al concetto l'uomo si costruisce le sue verità, le assume come forme linguistiche assolute e valide in quanto fondate logicamente e necessarie alla convivenza sociale. Qui la convenzione linguistica è un atto di reciproca convenienza dettato dal bisogno di conservarsi ed è successivamente naturalizzato come "moralità politica", "*dovere della verità*"<sup>11</sup>, o, come verrà definito nel saggio, "sentimento morale riferentesi alla verità"<sup>12</sup>.

Interessante è, comunque, rilevare il fatto che l'indagine condotta da Nietzsche sul valore della conoscenza porta ad un dato irrevocabile: la conoscenza non si fonda su un principio di causalità razionale che ne assicuri il rapporto con un'origine metafisica, e ne determini il valore di certezza scientifica. La conoscenza scientifica è una forma umana di costruzione del mondo e la sua modalità di formazione risiede in procedimenti linguistici originariamente analogici.

## 2. Filosofia e linguaggio

Sembra che le analisi linguistiche proposte nel saggio in questione siano state precedentemente meditate da Nietzsche: l'autore, infatti, le ha appuntate nei quaderni corrispondenti ai Frammenti degli anni 1872-'73. Qui egli si riferisce alle astrazioni scientifiche come ad inferenze causali di cui si è dimenticata la natura "metonimica".

"Le *astrazioni* sono *metonimie*, cioè scambi di causa ed effetto. Ora però ogni concetto è una metonimia, ed è per concetti che procede il conoscere"<sup>13</sup>.

La ricerca della verità e la conoscenza come costruzione di una visione del mondo si fondano su procedimenti analoghi a quelli linguistici della trasposizione, della metafora e della metonimia.

La comunicazione, l'utilizzo comune delle verità formulate depone nel linguaggio la legislazione convenzionale del vero e del falso: il linguaggio, che ha un'origine illogica, si impone come il mezzo di espressione sensata ed adeguata della scienza, della filosofia.

"Lotta nel *filosofo*. [...] lo smisurato pathos della verità, prodotto dall'ampia prospettiva del suo punto di vista, lo costringe alla *comunicazione*, spingendo poi questa sino alla logica"<sup>14</sup>

Nella storia della filosofia si impone, con la "metafisica della logica", l'*"anthropos theoreticos"*<sup>15</sup> che stabilisce nei termini dell'identità di pensiero ed essere, le formule logico-linguistiche della verità. Il linguaggio si origina istintivamente<sup>16</sup> come risposta umana a bisogni fisiologici, adopera la modalità della trasposizione, della relazione del soggetto all'oggetto, dello scambio metonimico dell'effetto per la causa. Successivamente, imponendosi "politicamente" come risultato sintetico, nasconde la sua origine istintiva ed analogica sotto una forma assolutamente logica. Così, entro i margini formali che stabilisce, orienta lo sviluppo e l'espressione successivi del pensiero filosofico.

"Forse che il linguaggio non ha già lasciato trasparire l'attitudine dell'uomo a produrre la logica? Senza dubbio, si tratta della più mirabile operazione e distinzione logica. Ma il linguaggio non è sorto ad un tratto, piuttosto, esso è il *risultato logico* di periodi di tempo infinitamente lunghi. È il caso qui di pensare al sorgere degli *istinti*: è una crescita del tutto graduale. *L'attività spirituale di millenni è depositata nel linguaggio*"<sup>17</sup>.

Sembra che il pensiero logico si sia sviluppato nei termini posti dal linguaggio. L'origine umana del linguaggio dimostra quanto il relativo lavoro di formulazione ordinata del mondo sia puramente antropomorfo e privo di garanzie

metafisiche. Le forme linguistiche sono, così, la realizzazione immediata di tali potenzialità umane; l'indagine sull'origine della conoscenza approda alla ricostruzione del processo linguistico di formulazione del mondo. Esso sembra fornire, quindi, nella riflessione giovanile nietzschiana, le fondamentali regole metodologiche per poter ricostruire una storia dell'uomo filosofico d'occidente da una prospettiva critica, originale. La storia della filosofia e le ragioni teoretiche del pensiero, possono essere indagate linguisticamente. La logica si è definita a partire dalle astrazioni concettuali che si ricavano metaforicamente dalle parole, quindi dai suoni e dalle immagini.

C'è un punto di partenza metodologico da cui l'indagine filosofica può procedere (e dietro il quale la riflessione teoretica nietzschiana nega un concetto sostanziale di origine): esso è l'origine antropologica, istintiva e, soprattutto per il giovane Nietzsche, estetico-analogica del linguaggio. A tale origine del linguaggio, cui seguirà uno sviluppo del tutto logico, deve essere legata un'analoga origine del pensiero filosofico, se "l'attività spirituale di millenni è depositata nel linguaggio"<sup>18</sup>.

"Vediamo che inizialmente il progresso del filosofare si svolge come il sorgere del linguaggio, cioè in modo non logico"<sup>19</sup>.

Il riferimento filosofico originario è chiaramente all' "epoca tragica dei Greci": il giovane filologo ritiene di poter "abbreviare" la storia del mondo "in base alle conoscenze filosofiche significative", ed è nella cultura greca che coglie la produzione reale di "tutti i tipi".

Vedremo più avanti quali modalità linguistiche Nietzsche rintracci nell'epoca tragica dei Greci, quando la prima filosofia si proponeva per bocca dei pensatori anteriori a Socrate.

70

### 3. Rappresentazione, inferenza e metafora; alcune fonti di Nietzsche

La lettura dei *Frammenti* compresi tra il 1869 ed il 1874, mostra diversi punti di continuità e di dialogo con riflessioni filosofiche, linguistiche e scientifiche che Nietzsche intesse con il pensiero di Arthur Schopenhauer<sup>20</sup>, e con gli scritti di autori come Eduard von Hartmann<sup>21</sup>, Friedrich A. Lange<sup>22</sup>, l'astrofisico Johann K. Zöllner<sup>23</sup>, e con il testo di Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst*<sup>24</sup>.

Di matrice indubbiamente schopenhaueriana è la riflessione sulla conoscenza come rapporto di "rappresentazione" soggettiva dell'oggetto; qui il passaggio dalla "percezione sensoriale", all' "astrazione razionale", incolmabile, è mediato dal porsi del linguaggio come mezzo di espressione attraverso parole e concetti<sup>25</sup>.

La riduzione della conoscenza intuitiva "in concetti astratti è il compito fondamentale della ragione, che questa può eseguire soltanto per mezzo della lingua"<sup>26</sup>.

L'immagine della percezione prodotta dai sensi, che costituisce il primo tipo di rappresentazione (empirica ed intuitiva), è soggetta al processo di astrazione razionale attraverso la fissazione in un concetto per mezzo di una parola: seconda rappresentazione (astratta). Questo secondo tipo di rappresentazione, utilizzabile all'interno della logica razionale, applica la parola all'immagine in maniera del tutto arbitraria. L'arbitrarietà dell'applicazione spiega anche perché spesso la parola possa essere sentita inadeguata ad esprimere la prima

immagine intuitiva e percettiva. Tale motivo, ben noto in *Su verità e menzogna*, ci riporta al tema nietzschiano dei margini imposti dal linguaggio all'espressione del pensiero filosofico.

“Non esiste una strada regolare, che partendo da queste intuizioni conduca nella terra degli schemi spettrali, delle astrazioni: *la parola non è fatta per le intuizioni*”<sup>27</sup>.

Il movimento che va dalla percezione all'astrazione, dalla “possente intuizione” al concetto, mostra il costituirsi di un'incolmabile differenza, che in alcuni passaggi (relativi ai frammenti del 1869-1874) accoglie, pur senza una totale condivisione da parte dell'autore, il riferimento all'“inconscio”, nonché osservazioni sui limiti e sui danni della conoscenza “cosciente”. Tali osservazioni “sono da vedersi senz'altro anche in relazione con la lettura [...] della *Philosophie des Unbewussten* di Hartmann”<sup>28</sup>, con la quale, per altro, Nietzsche mostra numerosi punti di rottura.<sup>29</sup>

“Ogni estensione della nostra conoscenza sorge dal rendere cosciente ciò che è inconscio”<sup>30</sup>.

Spesso in questi frammenti, le osservazioni di matrice schopenhaueriana sulla volontà, si legano a riferimenti hartmanniani sull'inconscio.

“Che cosa significa *diventare cosciente di un moto della volontà*? Si tratta di un simboleggiare che diventa sempre più chiaro. Il linguaggio, la parola non sono altro che simboli. *Il pensiero, cioè la rappresentazione cosciente*, non consiste in altro che nel farsi presenti i simboli linguistici, nel collegarli”<sup>31</sup>.

La presenza della *Philosophie des Unbewussten* è rintracciabile, per i riferimenti all'inconscio, soprattutto nelle riflessioni gravitanti attorno alla scrittura di *Su verità e menzogna*. Il riferimento al linguaggio inconscio come forma artistica di comunicazione, ed alla successiva astrazione logica che impoverisce le prime potenzialità espressive, è legato, inoltre, ad una serie di osservazioni sull'arte retorica greca: “Ma non è difficile provare che quel che si chiama ‘retorica’ per definire i mezzi di un'arte cosciente, era già in atto, come mezzi di un'arte incosciente, nel linguaggio e nella formazione di questo”<sup>32</sup>.

Lo stesso riferimento è utilizzato per descrivere la decadenza greca, dovuta al sorgere della ragione dialettica: “Con Socrate si fa strada il principio della scienza: ciò significa guerra all'inconscio e sua distruzione”<sup>33</sup>.

In ogni caso mi pare che il riferimento all'inconscio sia da collegare più al programma giovanile della “metafisica dell'artista” che a riflessioni analitiche sul tema. Si comprende, così, anche l'avvicinamento al motivo di Lange relativo all'esigenza di un'interpretazione filosofica della realtà come “poema concettuale” prodotto dalla fantasia ed espresso da un linguaggio artistico e poetico, da non confondersi con la conoscenza critica e parziale delle “relazioni” delle cose fra loro, raggiungibile attraverso l'impiego delle facoltà razionali.<sup>34</sup> Entrambe le soluzioni offerte dalla lettura della *Storia del materialismo* di Lange, la conoscenza critica del reale da una parte, e la possibilità di un'interpretazione ed espressione filosofico-artistica dall'altra, sembrano essere sostenute come forme diverse e parallele di relazione umana alle cose.

Più esplicitamente diffidenti, mi sembrano, invece, i successivi riferimenti alle “inferenze inconscie” come forme intermedie poste tra la percezione sen-

itoriale (ed il relativo linguaggio intuitivo ed inconscio) e l'astrazione concettuale (ed il relativo linguaggio logico e razionale). Anche qui si tratta di una fonte nietzschiana, più che di una sua originale elaborazione; mi riferisco alla lettura del testo dell'astrofisico tedesco J. K. Friedrich Zöllner: *Über die Natur der Kometen*<sup>35</sup>. Per quanto l'impostazione metodologica di Zöllner venga recepita positivamente da parte di Nietzsche, in particolare nella critica all'indagine induttiva della scienza moderna (che sta degenerando verso il principio della pura "utilità"<sup>36</sup>), il riferimento alle "inferenze inconse" è polemico.<sup>37</sup>

"Le *inferenze* inconse suscitano il mio sospetto: si tratterà di quel passaggio da *un'immagine ad un'altra*: l'immagine raggiunta da ultimo agisce allora come stimolo e motivo.

Il pensiero inconscio deve prodursi senza concetti, e quindi con *intuizioni*"<sup>38</sup>.

Nietzsche diffida della possibilità che la materia in sé (i nervi e il cervello) possa inferire ("Si tratta di una inferenza inconscia? Forse che la materia *inferisce*?"<sup>39</sup>): il principio di causalità è ricondotto al principio linguistico dell'inferenza metonimica della causa per l'effetto, e dello scambio metaforico del simile col simile.

"Le *percezioni dei nostri sensi si fondano su tropi, non già su inferenze inconse*. Identificare il simile con il simile – scoprire una qualche somiglianza – fra cose differenti: ecco il processo primitivo [...]. Il senso tattile e l'immagine visiva forniscono due sensazioni l'una accanto all'altra in modo empirico, e queste, poiché si presentano sempre assieme, risvegliano la rappresentazione di un collegamento (mediante una *metafora*, poiché non tutte le cose che si presentano assieme sono collegate)"<sup>40</sup>.

L'elaborazione metaforica, che presiede al costituirsi della "verità relazionale" del linguaggio, ovvero la formazione di parole e concetti assunti come definizioni del rapportarsi del soggetto alle cose, è al centro della discussione elaborata in *Su verità e menzogna*.

La struttura metaforica del linguaggio fornisce una chiave di spiegazione critica del rapporto tra percezione sensoriale ed astrazione concettuale. La metafora assume il valore filosofico di esemplificare criticamente l'origine arbitraria del linguaggio.

Gustav Gerber, letto da Nietzsche, aveva già utilizzato la struttura metaforica nella sua indagine genealogica del linguaggio<sup>41</sup>.

In *Die sprache als Kunst*, la tesi centrale di un linguaggio originario "vivente" ("lebendigen") ed istintivo, astrattosi successivamente in linguaggio concettuale e razionale, è supportata da un'analisi dettagliata dello sviluppo del linguaggio che ne rileva l'essenza metaforica: le parole sono originariamente dei tropi<sup>42</sup>.

Il processo di ricostruzione genetica del linguaggio parte da uno stimolo nervoso, che produce una sensazione. La reazione naturale ed istintiva alla sensazione è la riduzione della tensione creata: il grido, o qualsiasi altro suono. Il suono diviene, così, il primo riferimento alla sensazione, la prima immagine. Questa viene elaborata come rappresentazione, poi radice (das Wurzel: il simbolo sonoro della rappresentazione, seconda immagine), quindi parola e concetto. I passaggi, spiegabili per assimilazione relazionale di tipo metaforico,



descrivono un processo di successiva astrazione che è stato culturalmente dimenticato. L'accento di Gerber batte spesso su questo processo di oblio nel quale sono cadute le nostre originarie formazioni lessicali; e la sua critica è rivolta in particolare al processo di ipostatizzazione dei concetti filosofici, e di rimozione continua del loro carattere di sineddoche e metonimia.

“Il pensiero *puro* è un'idea cervelotica come lo sarebbe una *lingua pura*”.<sup>43</sup>

Ernst Behler sottolinea l'importanza che la lettura del testo di Gerber ha avuto sulla filosofia del linguaggio di Nietzsche evidenziando il fatto che tramite questa fonte il problema del linguaggio nel pensiero di Nietzsche ha trovato il luogo per inserirsi in una disciplina (la retorica, appunto)<sup>44</sup>. Questa osservazione va approfondita, a mio parere, in una riflessione più ampia sull'utilizzo della retorica nella teoria del linguaggio di Nietzsche. Il carattere retorico del linguaggio ci riporta, infatti, a valutare la conseguenza critica che ne discende: le forme del linguaggio sono costruzioni umane artificiali, a partire dalle quali e attraverso le quali si origina e si sviluppa il pensiero e la visione del mondo ad esso legata. Nella stretta reciprocità di pensiero e linguaggio la natura retorica della lingua conferma la relatività del pensiero e della conoscenza, e la sua impossibilità di riferirsi a fondamenti metafisici assoluti.

#### 4. Il saggio sulla menzogna

La genesi del linguaggio che Nietzsche ricostruisce nel saggio del 1873 presenta passaggi comuni a quella proposta da Gerber<sup>45</sup>; tuttavia la ricostruzione nietzschiana, riducendo il numero di alcuni dei passaggi precedentemente ricordati, sembra voler focalizzare l'attenzione immediatamente sulle conseguenze filosofiche che l'assunzione del carattere retorico del linguaggio (ovvero del suo procedere artificiale per metafore, trasposizioni, relazioni), comporta.

“Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in suono: seconda metafora [...]. Ogni parola diventa senz'altro un concetto”.<sup>46</sup>

Il passaggio dalla stimolo nervoso all'immagine, non diversamente spiegato, si rappresenta già come prima metafora; ciò permette anzitutto di assumere il processo di costruzione delle verità linguistiche come estraneo all'“essenza delle cose”. La “x” inattingibile non è che la “natura”<sup>47</sup>, essa sovrasta indicibilmente la costruzione umana del mondo.

La genealogia del linguaggio tracciata da Nietzsche in questo breve saggio, contiene gli elementi necessari per poter ripercorrere il nesso tra origine retorica del linguaggio e critica del concetto (inteso come essenza originaria delle cose).

“Alla costruzione dei concetti lavora *originariamente il linguaggio*”<sup>48</sup>.

La filosofia è la scienza fondata su concetti; essa opera a partire dai concetti. Tuttavia i concetti sono “residui di metafore”: non i fondamenti ontologici delle cose stesse, ma le trasposizioni formali di precedenti metafore linguistiche (i suoni-parole<sup>49</sup>) nella sfera razionale della logica. L'errore iniziale di ogni metafisica è stato quello di aver considerato il concetto come “la cosa stessa”.

“Se io *formulo la definizione* del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: “ecco un mammifero”, in tal caso viene portata alla luce una *verità*, ma quest'ultima ha un valore limitato [...]; è *completamente antropo-*

*morfica* e non contiene neppure un solo elemento che sia “vero in sé”, reale e universalmente valido a prescindere dall’uomo [...]<sup>50</sup>.

La scienza filosofica si è fondata sul presupposto di credere di poter indagare gli oggetti come “oggetti puri”, e non come relazioni dell’uomo alle cose.

Attraverso il metodo “extramorale” (la genealogia del linguaggio) di indagine del “vero” Nietzsche riporta l’oggettività della verità razionale alla relatività del costruire umano.

Gli studi di retorica che si intensificano negli anni gravitanti intorno al 1873-’74, confermano questo orientamento giovanile. Essi, inoltre, forniscono un buon punto di partenza per indagare il rapporto tra la teoria critica del linguaggio di Nietzsche e le forme di cultura orale della civiltà classica greca.

## II. Il valore filosofico della retorica

### 1. La parola retorica

Il valore filosofico che la retorica assume nel pensiero giovanile nietzschiano può essere senz’altro approfondito da una lettura delle lezioni di retorica del semestre estivo 1874<sup>51</sup>.

Fin dalle prime battute Nietzsche tenta di chiarire la differenza tra la concezione classica della retorica e la ricezione che ne ha la cultura moderna. La retorica classica<sup>52</sup> nasce all’interno di società che presentano ancora forti legami con forme proprie della tradizione orale.

“[...] la retorica sorge all’interno di un popolo che ancora vive entro immagini mitiche”<sup>53</sup>.

In una cultura ad “oralità primaria”<sup>54</sup> apprendimento e conoscenza avvengono tramite un’interazione diretta ed empatica tra il parlante e l’ascoltatore: nella Grecia antica il poeta, in quanto educatore, attinge ad un patrimonio di miti e credenze condivise per trasmettere conoscenze sulle quali la società si orienta<sup>55</sup>. I miti sono impiegati per un’ “istruzione non scientifica” e quindi si articola entro lo stesso contenuto di verosimile pertinente alla pratica oratoria<sup>56</sup>.

L’oratore ha il compito “politico” di persuadere (*peithein*), di indirizzare ad un’opinione (*doxa*), di coinvolgere gli ascoltatori<sup>57</sup>. Il retorico ed il mitico sono reciprocamente legati dal fine comune di persuadere, e da un analogo legame con la forma della rappresentazione (le immagini mitiche).

“[...] il mito ha il probabile per contenuto: quindi non ha il compito di istruire, ma di ispirare una *doxa* agli uditori, quindi di *peithein*. I miti appartengono al *pancrale paidia*: le composizioni retoriche come anche quelle scritte sono concepite soltanto per il piacere. La verità non può essere articolata né nella forma scritta, né in quella retorica. Il mitico ed il retorico sono impiegati quando la brevità del tempo non permette alcuna istruzione scientifica”<sup>58</sup>.

Nell’interpretazione moderna l’elemento retorico, riferito soprattutto alla letteratura classica (più che alla Retorica in senso stretto), è l’artificioso, il non naturale, con inferenza dispregiativa. Tale giudizio nasconde l’effettiva distanza della modernità dalla fruizione della parola orale e dagli elementi mitici

ancora presenti nella prosa classica<sup>59</sup>. L'uomo moderno presentato da Nietzsche sembra non essere direttamente in rapporto con elementi che possano ricondurlo ad una riflessione critica sul linguaggio. Nella sua ricezione il linguaggio ha l'*habitus* logico e concettuale, e la cultura scritta entro cui si è formato<sup>60</sup> non offre immediatamente spunti di approfondimento genealogico sul linguaggio, perché si definisce proprio attraverso il processo di astrazione dagli elementi linguistici originari.

Il moderno fruitore di letteratura è prima di tutto un lettore, il classico un ascoltatore<sup>61</sup>. Il rapporto di differenza tra parola scritta e parola orale, tra una cultura che generalmente astrae dagli elementi originari del linguaggio, ed una cultura che li frequenta, definisce un nodo fondamentale della riflessione critica sul linguaggio elaborata dal primo Nietzsche. Ripensare la "classicità" in termini linguistici significa riflettere sul grado di "naturalizzazione" dell'uomo moderno al linguaggio del concetto (dove il concetto è assunto, appunto, come suo fondamento)<sup>62</sup>.

"In genere tutta la letteratura antica appare, a noi che non siamo affatto dei raffinati empirici della lingua, come qualcosa di artificioso e di retorico [...]. In effetti ciò ha la sua ragione più profonda anche nel fatto che la vera e propria prosa dell'antichità è senz'altro un'eco del discorso pubblico ad alta voce e si è sviluppata sulle sue leggi: mentre la nostra prosa si chiarifica sempre di più a partire dallo *scrivere*, la nostra stilistica si presta ad essere percepita attraverso il leggere"<sup>63</sup>.

I testi di prosa e retorica greca sono concepiti "per l'istante" e per "i presenti ascoltatori ed uditori"<sup>64</sup>; "suonano per le loro orecchie [...] non sono segni per concetti ed insegnamenti"<sup>65</sup>.

È importante evidenziare la connessione del retorico con il mitico e con la parola orale perché è attraverso tale riflessione che Nietzsche può approfondire il valore filosofico della retorica, ed aggiungere elementi che confermano le posizioni della teoria critica del linguaggio. La parola orale, che presiede alle forme classiche della comunicazione, riporta, più che la parola scritta, ad una concezione critica del linguaggio poiché ne sottolinea l'origine artificiale, artistica e certamente non concettuale. Il movimento di costruzione del linguaggio non si origina nel concetto, quest'ultimo viene codificato successivamente a partire da riferimenti tutt'altro che razionali.

## 2. Il senso figurato della parola

Ripercorrendo i passaggi linguistici per cui la sensazione (*die Empfindung*) evocata da uno stimolo nervoso viene rielaborata in immagine –suono: parola<sup>66</sup>, Nietzsche conclude:

"In luogo delle cose la sensazione registra soltanto un *segno*. Questo è il primo punto di vista: il linguaggio è Retorica, perché vuole trasmettere soltanto una *doxa*, nessuna *episteme*"<sup>67</sup>.

Il valore filosofico della retorica, che entro altri termini già Aristotele aveva rintracciato<sup>68</sup>, viene linguisticamente ridefinito da Nietzsche. "La retorica è un perfezionamento dei mezzi artistici presenti nel linguaggio"<sup>69</sup>.

Il linguaggio si struttura a partire da un' "impressione" che riceviamo dal-

l'esperienza con le cose, così come la retorica opera sulle impressioni per poter davvero persuadere l'ascoltatore.

"[...] il linguaggio non esprime mai qualcosa completamente, ma rileva soltanto una caratteristica che gli appare impressionante"<sup>70</sup>.

Le impressioni, che riassumono soltanto alcune caratteristiche delle cose e che quindi definiscono la relazione individuale del soggetto con esse, vengono rielaborate come rappresentazioni linguistiche secondo un movimento analogo a quello che struttura le figure retoriche.

Ecco perché tutte le parole sono in se stesse ed originariamente dei tropi<sup>71</sup>.

"[...] i tropi non sono aggiunti alle parole di quando in quando, ma costituiscono la loro propria natura. Di un 'significato proprio', che sarebbe trasmesso solo in casi speciali, non si può affatto parlare"<sup>72</sup>.

Il linguaggio si compone di designazioni figurate che l'uso rende proprie. Questo è un punto fondamentale della teoria critica del linguaggio: il discriminante tra "senso proprio" e "senso figurato" si definisce semplicemente dall'uso sociale e culturale che il linguaggio riceve. Essenzialmente il senso proprio delle designazioni linguistiche non si dà e soprattutto non ne è all'origine; piuttosto si impone culturalmente attraverso l'uso.

"Tra parole proprie e tropi c'è una differenza così irrilevante come tra discorso vero e proprio e le cosiddette figure retoriche. [...] Una figura che non trova alcun sostenitore diviene un errore, un errore accettato da un qualche usus diviene una figura"<sup>73</sup>.

76

La Retorica, che come arte è il "perfezionamento" del linguaggio, è il saper bilanciare il "caratteristico" all' "ornamentale", mantenendo un equilibrio tra la sfera morale e quella estetica<sup>74</sup>. Essa, dunque, si serve dello stesso movimento che regola, attraverso l'uso, il processo di evoluzione del linguaggio. In questo senso la retorica utilizza "l'arte dello scambio" ("die Kunst der Vertauschung"<sup>75</sup>) che è il moto generativo del linguaggio, infrangendo il senso proprio e tipico delle designazioni (che rientra nella sfera dell'immaginario collettivo e dell'uso comune) ed aumentando l'effetto persuasivo attraverso l'utilizzazione delle figure retoriche e dell'ornamentale.

Nietzsche, così, sembra voler definire due livelli linguistici: quello retorico, cioè metaforico ed "originario", e quello convenuto, cioè socialmente ritenuto proprio, adeguato. Quest'ultimo costituisce il terreno culturale entro il quale si disperde la possibilità critica di riconoscere la mancata corrispondenza tra parola e cosa e si prende l'abitudine di credere alla fondatezza ontologica del linguaggio ed al senso proprio delle designazioni. Ma la differenza tra i due livelli linguistici non è reale. Tutte le designazioni sono originariamente figure retoriche (trasposizioni, scambi) di cui si è dimenticata la natura metaforica, cristallizzata dal senso proprio che l'uso definisce.

Riutilizzando una citazione di Jean Paul che trovava nel testo di Gerber<sup>76</sup> Nietzsche si riferisce alla metafora per il parlare come all'ideogramma per lo scrivere. Entrambi sono all'origine della scrittura alfabetica e dell'espressione vera e propria successivamente prodottesi.

La continua metamorfosi del linguaggio, dovuta alla natura "generativa" del tropo (il gioco di trasposizione e di creazione di nuovi significati condotto dalle

figure retoriche della metafora, della metonimia e della sineddoche<sup>77</sup>) è accompagnata da un processo di deposizione linguistica di significati convenzionalmente riconosciuti come propri, tra cui i concetti.

Senso proprio e concetto non sono i determinanti ma le astrazioni successive del figurato e della rappresentazione “metaforica” della cosa. Esattamente al contrario la conoscenza filosofica razionale si è fondata sull’assunto che il senso proprio ed il concetto fossero all’origine delle cose. Si tratta di uno scambio dell’effetto per la causa che Nietzsche identifica nella definizione linguistica di metonimia. I concetti, che conseguono semplicemente da un’esperienza linguistica anteriore fondata sulla percezione e sull’impressione, sono invece assunti come l’intrinseca essenza delle cose.

Lo scambio dell’effetto per la causa, che può essere smascherato dalla ricerca genealogica del linguaggio, conduce Nietzsche a rintracciare nella teoria filosofica di Platone il completo scambio dell’effetto per la causa.

“Molto istruttivo il passaggio della *eide* nella *ideai*, in Platone: qui la metonimia, lo scambio della causa e dell’effetto è totale<sup>78</sup>.”

L’*eide*, la forma di ciò di cui si ha esperienza, è la copia della sua forma ideale: l’*ideai*.

Vedremo come “l’idea platonica<sup>79</sup>” sia alla base di una concezione linguistica di cui Nietzsche tenta una revisione critica.

### III. Il nome e la cosa

#### 1. *Das alte Rätsel*

Nella breve introduzione al corso di grammatica latina del semestre invernale 1869-1870<sup>80</sup> Nietzsche ripropone rapidamente l’“antico enigma” dell’origine del linguaggio. I termini dell’argomentazione sono certo ancora molto lontani dai modi critici di indagine del problema linguistico e il testo si appoggia in gran parte sulle fonti di Hartmann<sup>81</sup> e di Rousseau<sup>82</sup>. Roussoviana è la suggestione protoromantica sullo svilimento della vitalità e della poeticità del linguaggio a causa dello sviluppo della cultura<sup>83</sup>.

Ma in posizione evidentemente critica è il riferimento all’idea roussoviana che l’origine del linguaggio non possa essere puramente umana.

“Jean Jacques Rousseau pensava che fosse impossibile che il linguaggio potesse originarsi attraverso mezzi puramente umani<sup>84</sup>.”

Tale osservazione è posta all’interno dell’argomento fondamentale del testo: la trattazione storico-filosofica del problema dell’origine del linguaggio. Per quanto l’analisi nietzschiana risulti rapida ed appena approfondita storicamente (del resto non si tratta che di un’introduzione ad un corso di filologia) tuttavia è sorretta da un nodo teorico fondamentale: come la riflessione sull’origine del linguaggio si accompagni al presupposto metafisico di una realtà anteriore al linguaggio, o meglio di un vero e proprio “linguaggio ideale” garante della successiva nominazione delle cose. Nella tradizione ebraico-cristiana è il mito ad esemplificare questo punto di partenza. Dio fa dono all’uomo del linguaggio a partire dal quale tutto diviene pensabile: Dio, il mondo e l’uomo stes-

so. Il linguaggio è un presupposto divino donato all'uomo<sup>85</sup>. Nella tradizione ellenica Nietzsche sembra individuare nel *Cratilo* di Platone lo spartiacque tra la cultura arcaica e quella classico-ellenistica<sup>86</sup>.

È in questo scritto che Platone, infatti, ripercorrendo le due principali posizioni storiche antecedenti, e intessendone una doppia confutazione, lascia emergere una concezione metafisica del nome. Nietzsche passa rapidamente in rassegna le due fondamentali posizioni che caratterizzano la riflessione arcaica sull'origine del linguaggio e che Platone stesso aveva ripercorso e superato nel *Cratilo*: se il linguaggio sorga per convenzione (*thesei*) o per natura (*physei*): "Bei den Griechen, ob die Sprache *thesei* oder *physei* sei"<sup>87</sup>.

Subito dopo, riferendosi alla necessità di "correttezza"<sup>88</sup> che esigono i nomi rispetto alle cose e tuttavia all'arbitrarietà che presiede alla loro costituzione, Nietzsche cita esplicitamente il *Cratilo* come opera filosofica di riferimento ed identifica nell'assunzione di "un linguaggio prima del linguaggio" il suo presupposto fondamentale: "Una volta, attraverso il confronto tra linguaggi, era chiaro che non era dimostrabile l'origine [del linguaggio] dalla natura della cose. Già nel *Cratilo* di Platone l'arbitraria nominazione: questo punto di vista presuppone, infatti, un linguaggio prima del linguaggio"<sup>89</sup>.

Il riferimento al *Cratilo*, testo di rottura e di superamento della tradizione linguistica presocratica, non è affatto casuale<sup>90</sup>.

La teoria linguistica esposta da Platone nel *Cratilo*, attraverso una doppia confutazione delle due posizioni preplatoniche (quella "sofistica" e quella "naturalistica"), ci fornisce un'esemplare sintesi del modello linguistico che Nietzsche medesimo si propone di superare. Un modello linguistico che, secondo le parole di Nietzsche, presuppone "un linguaggio prima del linguaggio" ed un impianto metafisico fondante. La "decisione platonica" di ridimensionare nella sfera della metafisica il problema del linguaggio può essere assunta come l'inizio della storia della metafisica<sup>91</sup>. Vediamo, nello specifico, come ciò può avvenire seguendo i riferimenti teorici che emergono da una rapida analisi del *Cratilo*<sup>92</sup>.

## 2. La verità extralinguistica di Platone

Il dialogo platonico, riferito al nome dell'eracliteo *Cratilo*, ha come oggetto di discussione il problema del linguaggio valutato da diversi punti di vista e ruotante attorno all'argomento fondamentale della correttezza dei nomi (*orthotes ton onomaton*) e del rapporto tra verità e linguaggio.

I termini polemici di riferimento, attraverso e contro i quali Socrate giunge a delineare una vera e propria "teoria del nome", sono le concezioni linguistiche (e l'ontologia e gnoseologia ad esse sottese) di sofisti e naturalisti, rappresentati rispettivamente dai personaggi di Ermogene e di *Cratilo*.

Ermogene, portavoce del convenzionalismo e dell'arbitrarietà linguistici dei democritei, offre la chiave di lettura per poter sintetizzare il punto di vista linguistico dei sofisti. Per quanto, infatti, intenti e motivazioni vari guidino le indagini linguistiche dei diversi rappresentanti del movimento sofistico<sup>93</sup>, tutti si accordano non solo sul ruolo "filosofico" centrale occupato dal linguaggio ma soprattutto sull'assunzione di quest'ultimo come tecnica, *techné*, attività arti-

gianale. Ciò presuppone, ed è questo il punto teorico fondamentale, l'essere estrinseci di nome e cosa. Il linguaggio è un mezzo utilizzato per scopi diversi e relativi a situazioni particolari. Il nominare le cose, competenza propriamente umana e strumentale, comporta che il significante sia sempre ontologicamente e gnoseologicamente estraneo all'oggetto (al referente) e che il canone di correttezza necessaria richiesta dalla convivenza sociale sia stabilito dai termini dell'accordo e della convenzione.

Queste le parole di Ermogene: “[...] non posso convincermi che ci sia una qualche altra *correttezza del nome* se non per *la convenzione e l'accordo*”<sup>94</sup>.

L'essere estrinseco del nome rispetto alla cosa, proprio del soggettivismo sofisticato che Platone qui rappresenta nel personaggio di Ermogene<sup>95</sup> si contrappone all'essere intrinseci di nome e cosa ribadito, d'altra parte, dalla tesi naturalistica attribuita a Cratilo. Quest'ultimo è presentato come l'esponente di quel naturalismo linguistico ancora legato alla cultura arcaica e mitica e qui rappresentato dall'ontologia eraclitea entro la quale realtà, verità e parola sono indistinte<sup>96</sup>. Il nome non è che un elemento dell'unico *logos*, che è realtà e verità. Di conseguenza il linguaggio non è un ambito separato dal reale ma ne è una parte intrinseca e la riflessione linguistica è possibile solo a partire dall'ontologia che la comprende<sup>97</sup>. La parola, che appartiene immediatamente alla cosa, non dice ma propriamente evoca; è parola sapienziale, esprime la natura del reale<sup>98</sup>. La pratica etimologica condotta, secondo la tradizione oracolare arcaica, sui nomi e sulle designazioni delle cose, serve per rievocarne l'origine, la natura. Nome e cosa coincidono naturalmente: “la *correttezza del nome* è per ciascuna delle cose che sono già predisposte per natura”<sup>99</sup>; i nomi forniscono, dunque, una conoscenza adeguata del reale, conducono alla rivelazione della verità.

SOCR. “[...] quale forza posseggono per noi i nomi e che cosa diciamo che essi compiono di bello?”

CRAT. “Che insegnano, a me pare, Socrate, e che sia assai evidente questo: *colui che conosce i nomi, conosce anche le cose*”<sup>100</sup>.

Con una doppia confutazione incrociata del convenzionalismo sofisticato e del naturalismo eracliteo, Platone espone attraverso le parole di Socrate una sorta di teoria ostensiva del nome.

SOCR. “[...] il nome è un atto ostensivo della cosa mediante sillabe e lettere”<sup>101</sup>.

Qui il nome è atto ostensivo, *deloma*<sup>102</sup>: esso mostra direttamente la cosa, che ha la sua realtà nell'idea, nel concetto. La realtà dei concetti garantisce la corrispondenza del nome alla cosa, una corrispondenza secondo la forma ideale, e non secondo la forma sensibile. Nome e cosa costituiscono una relazione significativa: la cosa, nella sua stabile essenza garantita dall'idea (e dal concetto), è oggetto di riferimento reale. Il nome è referenziale; il linguaggio si costituisce soltanto intorno al referente: la cosa ed essenzialmente l'idea di cui la cosa è copia, immagine reale.

La corrispondenza di nome e cosa secondo forma ideale, contrasta sia con l'essere estrinseci di nome e cosa (convenzionalismo sofisticato), che con l'essere intrinseci di detto e reale (naturalismo eracliteo). La relazione significati-

va tra nome e cosa è garantita da un rapporto di corrispondenza essenziale tra l'essere nominabile della cosa (garantito dal nome in sé, dall'idea del nome stesso) e l'oggetto reale, il referente.

L'operazione linguistica condotta da Platone consiste fondamentalmente nella definizione di una relazione di differenza tra significante e significato, la quale funziona irrevocabilmente secondo la logica subordinazione del primo al secondo. Con quest'operazione Platone si libera definitivamente della tradizione linguistica che la storia passata offriva e di cui, con atteggiamenti e fini diversi, risultano impregnati gli esponenti della cultura presocratica. Il mito ermetico –col quale tutta la tradizione preplatonica (da Omero<sup>103</sup> a Gorgia<sup>104</sup>) riassume la visione di un operare linguistico assolutamente umano<sup>105</sup> contrassegnato dai caratteri del dio HERMES (notturno, furtivo, e fallace)– viene strategicamente inserito da Platone all'interno della confutazione della pratica etimologica dei naturalisti. Inoltre Platone lo rilegge alla luce del dio *Pan* (legato al “discorso” in quanto figlio di Hermes<sup>106</sup>): ciò gli consente di riportare il problema del linguaggio all'opposizione logica di vero e falso (*Pan*, il tutto, è duplice cioè vero e falso) e di soprassedere all'arte peculiare del dio Hermes, l'*apate* (l'artificio) che contraddistingue il potere artificiale della parola umana.

SOCR. “Sai che il discorso significa *pan* (tutto) e gira e va in giro sempre, ed è duplice, vero e falso?”<sup>107</sup>

L'operazione linguistica condotta da Platone, coerente al suo pensiero, introduce nella storia del pensiero metafisico la necessità della scissione del segno in significante e significato, della subordinazione del primo (l'immagine acustica, la parola) al secondo (la parola in sé, il concetto). Il linguaggio non può costituirsi né può essere adoperato ad arbitrio del parlante, la sua funzione determinata è quella di restituire l'essenza delle cose attraverso il nome, subordinandosi sempre al dominio esterno dell'ideale, ad una verità assoluta ed extralinguistica.

Alla luce di questi chiarimenti comprendiamo cosa Nietzsche intendesse per “linguaggio prima del linguaggio” riferendosi alla teoria del Cratilo di Platone. Il linguaggio umano si origina a partire dalle forme ideali, che conducono alla realtà stabile del linguaggio concettuale (il linguaggio prima del linguaggio). Quest'ultimo, nella precisa distinzione ontologica di cui si costituisce, riporta all'essenza delle cose, alla remota dimensione della verità. Se il vero si esprime attraverso la parola è necessario indagare sulla correttezza dei nomi (dominio del linguaggio) e non sulla verità (dominio dell'essere). La verità è originaria ed indipendente rispetto al linguaggio, è verità ontologica che giustifica la realtà del linguaggio concettuale e la teoria del nome come *deloma*. La correttezza del nome, dominio del linguaggio concettuale, è a sua volta subordinata alla realtà ontologica delle cose, logicamente anteriore al linguaggio. Tale realtà, l'immota realtà dell'essere, è nominabile in quanto stabile. Il linguaggio stesso si giustifica alla luce di questa stabilità che Platone oppone alla mobilità eraclitea, di cui Cratilo si fa “portavoce”<sup>108</sup>.

### 3. Il linguaggio umbratile



Si può pensare alla teoria critica del linguaggio di Nietzsche come ad una revisione della concezione platonica del linguaggio. Revisione influenzata sostanzialmente dalla ricezione, prima di tutto filosofica, che Nietzsche ebbe delle concezioni linguistiche esplicitamente elaborate o indirettamente presenti nella cultura preplatonica. Ciò è, d'altra parte, confermato dall'interesse che Nietzsche coltiva, proprio nel periodo giovanile in questione, per la greicità arcaica e presocratica.

Il nocciolo teorico fondamentale riguarda l'origine del linguaggio. La teoria critica di Nietzsche, come è stato finora evidenziato, si definisce attorno alla posizione per cui non si dà un'origine concettuale del linguaggio.

“Una cosa a cui un *concetto* corrispondesse esattamente, sarebbe *senza* origine. Errore di Platone sulle *idee eterne*”<sup>109</sup>.

Il concetto, la logica e la scienza sono le elaborazioni successive del linguaggio originariamente istintivo dell'uomo.

Una dimensione “neutra” puramente concettuale del linguaggio (che presuppone l'origine concettuale del linguaggio, appunto) può reggersi, come per Platone, esclusivamente su una metafisica che si articola attorno alla fondazione ontologica dell'essere garante della purezza (“inseità”) del nome<sup>110</sup>.

Basandoci su questo dato di partenza, possiamo individuare quanto, nello specifico, la teoria critica del linguaggio del nostro autore sia avvicinabile alle posizioni di sofisti e naturalisti. Sarà più comprensibile, a questo punto, valutare quanto la “greicità presocratica” sia recepita e fatta fraternamente propria dalla riflessione nietzschiana sul linguaggio.

Prima di tutto l'origine del linguaggio: sia sofisti che naturalisti presentano una posizione linguistica che esclude la possibilità che il linguaggio sia originariamente concettuale e che il nome sia miticamente “puro”.

I sofisti attribuiscono al linguaggio il valore di *techne*, strumento artificiale di cui si serve l'uomo per fini personali. Il linguaggio ha un'altissima funzione retorica e politica poiché, attraverso la forza del discorso, può persuadere e convincere. Non si dà una realtà ontologica che garantisca la coincidenza del nome con la cosa, ed i concetti si utilizzano parzialmente a seconda delle situazioni particolari. Il linguaggio si elabora correttamente sulla base di convenzioni sociali; questo sottolinea il suo valore funzionale, centrale per tutta la sofistica. Per i sofisti l'essenza del linguaggio è retorica in quanto artificiale; presupposto che porta direttamente alla concezione di un linguaggio umanamente elaborato e compiuto, per il quale non si dà naturalezza o purezza che non sia, appunto, retorica.

L'essere estrinseci di nome e cosa, nodo teorico fondamentale della concezione linguistica dei sofisti, conduce ad utilizzare il valore retorico della parola e la potenza che essa rappresenta nella virtualità dinamica del significante.

“La parola è un gran dominatore che con un corpo piccolissimo e invisibilissimo divinissime opere sa compiere”<sup>111</sup>.

D'altra parte l'estraneità del nome rispetto alla cosa costituisce il corollario immediato di una decisiva riflessione (per il pensiero filosofico avvenire) inaugurata proprio dai sofisti: il filosofico problematizzare il rapporto tra realtà, linguaggio e verità; termini che i filosofi naturalisti avevano assunto come spon-

taneamente coincidenti e sulla distinzione dei quali non si erano neppure interrogati. L'essere intrinseco del nome rispetto alla cosa è il punto di partenza di tutte le filosofie presofiste. Ma per ragioni ulteriori rispetto alla posizione dei Sofisti questa genealogica coincidenza di parola e cosa, linguaggio e realtà, pensiero ed essere, esclude a priori l'origine concettuale del linguaggio e la neutralità della parola pura voluta dalla metafisica platonica.

Per gli eraclitei la parola ha in sé il significato, e non fuori di sé nella "meta-realtà" del concetto. I nomi esprimono in sé l'etimo (l'*étymos*: il vero, il reale), la natura verace delle cose<sup>112</sup>. Negli scritti di Eraclito, la questione etimologica è filosofica prima di tutto e grammaticale soltanto per naturale conseguenza e coincidenza. La parola, rispondendo direttamente alla natura della cosa in quanto elemento dell'unica realtà che è il *logos*, è rivelazione secondo la più suggestiva concezione sapienziale ed oracolare del nome.

Platone, infatti, presenta Cratilo come figura cupa e ieratica:

"E come lo interrogo e mi mostro desideroso di sapere che cosa mai stia dicendo, non spiega nulla e si schernisce, fingendo di ragionare fra sé e sé [...]. Se dunque sei in grado di interpretare in qualche modo l'oracolo di Cratilo, ti ascolto con piacere"<sup>113</sup>.

La parola eraclitea, dunque, non è mai riducibile al puro concetto (che la filosofia platonica assumerà come verità) essa "indica" e con ciò apre al dominio ermeneutico dell'interpretazione<sup>114</sup>.

"Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica"<sup>115</sup>.

L'irriducibilità dell'atto linguistico al puro significato e la naturale coincidenza della parola con la vita *tragikòn*<sup>116</sup> confermano una posizione linguistica che, per quanto teoricamente non elaborata, deve aver inciso sulla scelta eraclitea di uno stile oracolare e laconico, spesso volutamente ambiguo. Del resto l'impossibilità che la parola abbia un significato univoco corrisponde perfettamente con l'ontologia eraclitea del "divenire", ovvero dell'essere inteso come tensione dinamica e coincidenza degli opposti<sup>117</sup>.

"L'unico, il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus"<sup>118</sup>.

La parola non ha un significato definito poiché l'essere è coincidenza degli opposti quindi è divenire; non semplice "*panta rei*" (che così inteso porterebbe alle conseguenze, riferiteci da Aristotele, della rinuncia ai nomi e del ricorso ai gesti come mezzi di espressione<sup>119</sup>).

L'impossibilità di trovare significati univoci nei nomi, l'interpretazione richiesta dalla parola che indica, lo stile aforistico e oracolare<sup>120</sup>, sono tutte caratteristiche che ribadiscono, anche per i naturalisti, e per Eraclito in particolare, la distanza da una visione puramente concettuale del linguaggio.

Platone compie l'operazione di stabilire per il linguaggio la garanzia dell'essere nominabile delle cose fondato sulla metafisica delle idee. Ne consegue la definizione di un linguaggio che ha nel puro significato la sua origine e sussistenza. L'essenza vera e divina del linguaggio ne garantisce la forma terrena, "caprina", tragica. Il problema del linguaggio è riportato e subordinato al problema della partizione del vero e del falso, dell'ideale e del sensibile, della luce e dell'ombra.

Il tentativo linguistico di Nietzsche non sta nel ribaltare la posizione platonica ma nell'interpretarla dalla prospettiva critica del filosofo, del "viandante".

Il problema del linguaggio viene calato nella dimensione umana che gli compete dove il vero e il falso sono prima di tutto formulazioni linguistiche<sup>21</sup>. Dentro lo spazio umano è possibile ricercare non solo l'origine e lo sviluppo del linguaggio ma anche la sua potenza; certo, a danno della luminosità di un linguaggio puro sorretto dalla stabilità del significato e del concetto.

Nella teoria critica del linguaggio di Nietzsche diviene, allora, essenziale, pensare al rapporto tra significante e significato come ad una relazione dove il primo è irriducibile al secondo.

La parola riportata, attraverso la ricerca genealogica del linguaggio, alla dimensione umbratile dell'umano, deve saper rinnovare le sue potenzialità originarie, e le sue "fattezze artistiche".

Di qui la costante ricerca, nella scrittura nietzschiana, di uno "stile" che ripercorra, nell'accentuazione del potere esemplare del significante, le virtù della parola terrena e viva, fatta di luce e di ombra.

"[...] Domanda: com'è che si può porre in rilievo una parola, senza ricorrere all'aiuto del suono (dato che non si possiedono segni di questo suono)? Seconda domanda: com'è che si può porre in rilievo una parte di una proposizione? Sotto molti aspetti, bisogna scrivere diversamente da come si parla. *La chiarezza è la riunione di luce ed ombra.* [...]"<sup>22</sup>.

<sup>1</sup> Sul progetto del *Libro del filosofo*, cfr. i *Frammenti postumi del 1872-1873* in *Opere di F. Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964. I frammenti postumi, citati dalla traduzione italiana (*Opere*), verranno qui indicati con la sigla *FP* seguita dal periodo di composizione, dal numero del gruppo e dal numero del frammento posto fra parentesi quadre. Cfr. *FP 1872-1873*, 19 [13, 36, 85, 98, 131].

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., III.3, parte seconda, pp. 1-105.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 464.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la genealogia della conoscenza filosofica mi riferisco all'analisi nietzschiana dei preplatonici, parte storica del progettato *Libro del filosofo*, riassunta per buona parte in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in *Opere*, vol. III, tomo II.

<sup>5</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Die vorplatonischen Philosophen*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. (KGW), II.4 (1995), pp. 209-362; nelle note successive è utilizzata la sigla convenuta *KGW* per *Werke*, Kritische Gesamtausgabe.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [178]; corsivo mio.

<sup>7</sup> *Ivi*, 19 [102, 132, 181]; corsivo mio.

<sup>8</sup> *Ivi*, 19 [125]; corsivo mio.

<sup>9</sup> Sulle fonti schopenhaueriana e kantiana utilizzate da Nietzsche in senso prevalentemente epistemologico ed in rapporto alle sue giovanili riflessioni sul linguaggio, cfr. CLAUDIA CRAWFORD, *The Beginnings of Nietzsche Theory of Language*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1988, soprattutto cap. II e III.

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [121].

<sup>11</sup> *Ivi*, 19 [229, 97].

<sup>12</sup> *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, op. cit., III, 2, §1.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [ 204 ].

<sup>14</sup> Ivi, 19 [103].

<sup>15</sup> Le definizioni di “uomo teoretico” e di “metafisica della logica” appaiono in più luoghi dei Frammenti degli anni 1869-1874, e si riferiscono prima di tutto al Socrate platonico e alla sua teoria filosofica. Cfr., per esempio, *FP 1869-1874*, 6 [14].

<sup>16</sup> L'idea che l'*istinto* sia all'origine del linguaggio è documentata da fonti indubbiamente nietzschiane, come Schopenhauer, Rousseau, Schelling, Hartmann e Gerber. In Schopenhauer l'origine istintiva del linguaggio costituisce uno stadio primitivo del suo sviluppo successivo e *razionale*. A tal proposito, cfr. A. SCHOPENHAUER, *Della lingua e delle parole*, in *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 1983, tomo 2, pp. 764-765.: “[...] la cosa più plausibile mi sembra sia supportare che l'uomo abbia inventato la lingua *istintivamente*, in quanto è insito in lui in origine un istinto mediante il quale egli produce, senza riflessione né intenzione consapevole, lo strumento e l'organo indispensabile per l'uso della sua ragione; quell'istinto, in seguito, va perduto, quando la lingua esiste già ed esso non trova più applicazione”. Anche Jean Jacques Rousseau, ripreso e citato esplicitamente da NIETZSCHE in *Vom Ursprung der Sprache*, si riferisce all'istinto come allo stadio primitivo del linguaggio successivamente evolutosi razionalmente e quindi grammaticalmente. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino, 1989. Trattando della natura mitologica del primo linguaggio Schelling ne sottolinea il tipo di “invenzione *istintiva*” (*instinktartigen Erfindung*); cfr. FRIEDRICH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in *Sämtliche Werke*, Erster Band, Stuttgart. Eduard von Hartmann, che si era formato sui testi e sugli insegnamenti di Schelling, parte di qui per approfondire le sue riflessioni filosofiche e linguistiche in *Philosophie des Unbewussten* (Berlino, 1869). In questo testo l'istinto appare come una funzione dell'inconscio individuale che opera nella formazione originaria del linguaggio. La fonte di Hartmann è documentabile soprattutto nei primi scritti di NIETZSCHE, come *Omero e la filologia classica* (Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1993), il saggio *Vom Ursprung der Sprache* ed i Frammenti postumi compresi tra l'Autunno del 1869 e l'Aprile del 1871 (in *Opere*, op. cit. vol. III, tomo III, parte I, pp. 3-222). Dell'origine *istintiva*, inconscia ed artistica del linguaggio, si occupa Gustav Gerber nel suo *Die Sprache als Kunst* (in zwei Bänden, Bromberg 1871-1872). Qui l'istinto è indagato come un meccanismo mentale inconsciamente voluto dall'individuo ed operante all'origine del linguaggio. Dallo stadio originario del linguaggio inconscio istintivo ed artistico si sviluppa successivamente, ed attraverso un movimento di costante continuità processuale, il linguaggio conscio.

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [117]; corsivo mio.

<sup>18</sup> Ivi.

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [ 216 ], corsivo mio.

<sup>20</sup> Del profondo rapporto di Nietzsche con il pensiero di Schopenhauer mi limiterò a citare sommarariamente i punti di continuità attinenti ad argomenti linguistico-filosofici.

<sup>21</sup> *Philosophie des Unbewussten*, Berlino, 1869. La critica nietzschiana al “teleologismo storico” di Hartmann (rappresentato dall'idea hartmanniana di “processo del mondo”) è espressa chiaramente nei frammenti relativi al periodo compreso tra l'Estate e l'Autunno del 1873 e in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, § 9 (in *Opere*, op. cit., III.1).

<sup>22</sup> *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung der Gegenwart*, 1866; tr. it. di A. Treves *Storia del materialismo* (2 voll.), Milano, 1932. Sul rapporto Nietzsche-Lange, caratterizzato fondamentalmente dall'adesione di Nietzsche al criticismo langeiano (di derivazione kantiano-schilleriana) e al motivo della “metafisica come vuoto” (F. Nietzsche, *FP 1872-1873*, cit., 19 [72]), cfr. S. BARBERA-G. CAMPIONI, *Il genio tiranno*, F. Angeli Editore, Milano 1983, pp. 116-118; ed anche JÖRG SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*, in *Nietzsche Studien*, Bd. VII, 1978 (tr. it. *Nietzsche e Lange* in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 19-43).

<sup>23</sup> *Über die Natur der Kometen*, Leipzig, 1872. Il rapporto di Nietzsche con questo testo di Zöllner è legato soprattutto alla polemica contro l'uso eccessivo del metodo induttivo e sperimentale della scienza moderna ridotta all'“utilità”. Su questo argomento cfr. S. BARBERA e G. CAMPIONI, *Il genio tiranno*, cit., pp. 113-114.

<sup>24</sup> Nelle seguenti argomentazioni mi limiterò a toccare, dei complessi rapporti tra Nietzsche e gli autori citati, soprattutto i punti di continuità e di differenza attinenti ad argomenti filosofico-linguistici.

<sup>25</sup> Cfr. CLAUDIA CRAWFORD, op. cit., cap. II: *Schopenhauer*, pp. 22-36.

<sup>26</sup> A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, Bur, Milano 1995, cap. 5, §26, p. 153.

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §2, corsivo mio.

<sup>28</sup> MARIO CARPITELLA, nella nota al frammento 1 [43], in *FP 1869-1874*, p. 484.

<sup>29</sup> Come la critica al "teleologismo storico" di Hartmann; cfr. *supra*, nota ad hoc.

<sup>30</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 5 [89].

<sup>31</sup> *Ivi*, 5 [80], corsivo mio.

<sup>32</sup> "Er ist aber nicht schwer zu beweisen, daß was man, als Mittel bewusster Kunst 'rhetorisch' nennt, als Mittel unbewusster Kunst in der Sprache u. deren Werden thätig waren [...]", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. (KGW), II.4 (1995), p. 425.

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 1 [27].

<sup>34</sup> Cfr. FRIEDRICH A. Lange, *Storia del materialismo*, op. cit.

<sup>35</sup> Cfr. in particolare "Sulla storia e la teoria delle inferenze inconsce", in J. K. FRIEDRICH ZÖLLNER, op. cit.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, nota ad hoc.

<sup>37</sup> L'accento polemico di Nietzsche nei frammenti del 1869-1874 che si riferiscono esplicitamente al tema delle "inferenze inconsce" di Zöllner non esclude, anzi sottolinea, il suo interessamento all'argomento. La diffidenza di Nietzsche sulle inferenze inconsce è da collegarsi, a mio parere, con la critica (poi rigorosamente elaborata negli anni ottanta) al materialismo metafisico cioè ad un materialismo che si propone come una teoria metafisica complessiva. La critica al materialismo metafisico, condotta con l'aiuto di un materialismo "metodico", era stato l'argomento di fondo, divenuto importante per Nietzsche, della polemica langeiana contro una concezione dell'atomo come materia e sostanza. "Che altro è invero tutta l'atomistica se non una teoria della cosa in sé presa come base dei fenomeni?" (Cfr. F. A. LANGE, *Storia del materialismo*, vol. I, p. 110).

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [107].

<sup>39</sup> *Ivi*, 19 [164].

<sup>40</sup> *Ivi*, 19 [217]; corsivo mio.

<sup>41</sup> *Die Sprache als Kunst*, cit. La lettura del primo volume di *Die sprache als Kunst* (che Nietzsche prese in prestito alla biblioteca universitaria di Basilea il 28 settembre 1872) risulta evidente nei Frammenti postumi compresi fra l'Estate del 1872 e l'Autunno del 1873 e nella *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit.

<sup>42</sup> Nietzsche, infatti, riutilizzerà alcuni passaggi della teoria dei tropi di Gerber anche per le sue lezioni di retorica (*Darstellung der antiken Rhetorik*, cit.)

<sup>43</sup> G. GERBER, *Die Sprache als Kunst*, cit., vol. I, p. 261, tr. it. del passo in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit. p. 116.

<sup>44</sup> E. BEHLER, *Tradizione romantica e decostruzione*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 112-119; interessanti le analogie sottolineate da Behler tra gli esempi forniti da Gerber e gli stessi riutilizzati da Nietzsche in *Su verità e menzogna*. Mi riferisco agli esempi, come quello sulla "durezza della pietra", mirati ad evidenziare il carattere artificiale delle designazioni linguistiche.

<sup>45</sup> Cfr. C. CRAWFORD, op. cit., pp. 208-209.

<sup>46</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §1.

<sup>47</sup> L'"universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari"; con questi termini Nietzsche definisce la natura: un sistema infinito entro il quale la "storia del mondo" ha un valore del tutto relativo e casuale. L'intelletto, secondo la dottrina schopenhaueriana, è un mezzo per conservare l'individuo e la conoscenza è una costruzione arbitraria priva di principi metafisici fondanti. Cfr. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §1.

<sup>48</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §2, corsivo mio.

<sup>49</sup> La parola è "il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso", *ivi*, §1.

<sup>50</sup> *Ivi*, §1.

<sup>51</sup> F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., pp. 413-502.

<sup>52</sup> Il riferimento è all'arte retorica in generale (sia greca che romana) che Nietzsche, fedele alla tradizione classica, tende ad accoppiare alla grammatica in generale (Cfr. Lacoue-Labarthe, *La svolta* cit., p. 167). Tuttavia questo ciclo di lezioni –per il riferimento costante al concetto di *persuasione*, alla critica platonica della retorica e alla stessa interpretazione nietzschiana del dialogo pla-

tonico come costituito di un elemento mitico che è, appunto, quello retorico (“Der mhytische Bestandtheil der Dialoge ist der rhetorische”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit. p.418)– può essere riferito alla “sofistica” in particolare.

<sup>53</sup> “[...] die Rhetorik erwächst aus einem Volke, das noch in mitischen Bildern lebt”, F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.415; traduzione mia.

<sup>54</sup> Sulla distinzione tra società ad oralità primaria e società ad oralità secondaria, cfr., W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.

<sup>55</sup> Sul carattere politico-sociale della trasmissione orale della conoscenza, cfr., E. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge Mass, 1973, tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973.

<sup>56</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.418.

<sup>57</sup> Ragione fondamentale per cui Platone definisce la retorica *kolakeia* (adulazione, seduzione) e la inserisce –insieme alla cosmetica alla culinaria e alla sofistica– tra le empirie finalizzate al piacere e non al bene. La retorica, in particolare, è *eidolon* (copia, qui nel senso di contraffazione) di una parte della politica: la giustizia. Cfr. PLATONE, *Gorgia* 463a-464b. Cfr. anche *Fedro* 260a-262b, dove la retorica è definita “una specie di arte ben ridicola e proprio priva di arte” (262b) perché indipendente dalla conoscenza del vero e finalizzata alla persuasione.

<sup>58</sup> “[...] der Mythos hat das Wahrscheinliche zum Inhalt: also nicht den Zweck zu belehren sondern nur *doxa* bei den Zuhörern zu erregen, also zu *peithen*. Die Mythen gehören zur *pancrale paidea*: die rhetorischen ebenso wie die schriftl. Compositionen sind nur zum Vergnügen angefertigt. Die Wahrheit lässt sich weder in schriftl. noch in rhetorischer Form aussprechen. Das Mythische u. das Rhetorische wird angewandt, wenn die Kürze der Zeit keine wissenschaftliche Belehrung zulässt”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 415; traduzione mia.

<sup>59</sup> Anche per la letteratura, come per la retorica (cfr. *supra*, nota ad hoc), il riferimento è soprattutto all’ “epoca tragica dei Greci”: ad Eschilo ed a Pindaro.

<sup>60</sup> Nella ricezione letteraria moderna manca del tutto, per esempio, la percezione del ritmo e la fruizione della letteratura è sempre mediata dal testo scritto, dal libro. Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., § 3.

<sup>61</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Litteratur (III)*, in *KGW*, II.5, pp. 271-353; in part. pp. 280-281: “So ist Aescyl. u. Pindar schwer für den Leser: die älteren Griechen waren geistreichere Dichter-Hörer als wir, bei all unsrer Bildung, Dichter-Leser sind”.

<sup>62</sup> Per questo motivo ONG (op. cit.) sostiene che la filosofia e la scienza nascono soltanto in seguito alla diffusione della scrittura. La capacità di fissare l’immagine di un oggetto, di produrre un doppio ideale del mondo sono l’effetto dell’interiorizzazione psichica del pensiero scritto.

<sup>63</sup> “Im Allgemeinen erscheint uns, die wir rohe Sprachempiriker sind, die ganze antike Litteratur etwas künstlich u. rhetorisch [...]. Das hat auch darin seinen tieferen Grund, daß die eigentliche Prosa des Alterthums durchaus Widerhall der lauten Rede ist u. an deren Gesetzen sich gebildet hat: während unsere Prosa immer mehr aus dem Schreiben zu erklären ist, unsere Stilistik sich als eine durch Lesen zu percipirende giebt”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 425; traduzione mia.

<sup>64</sup> “Nun ist aber die klass. Litt. D. G., wie die des Mimen, für den Augenblick gemeint, für den gegenwärtigen Hörer u. Zuschauer [...]”, F. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Litteratur (III)*, cit., p. 278.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 280: “[...] vor seinen Ohren erklingt die Rede wirklich, es sind nicht Zeichen für Begriffe u. Belehrung [...]”

<sup>66</sup> F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426 [5-10].

<sup>67</sup> “Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein Merkmal auf. Das ist der erste Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine *doxa*, keine *episteme*”, F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426; traduzione mia.

<sup>68</sup> Aristotele, infatti, assegna alla retorica uno statuto razionale dovuto al sillogismo approssimativo, suo strumento principale. Nella concezione aristotelica la retorica non è né scienza (*episteme*), né arte (*techne*), ma capacità o possibilità (*dynamis*, che Nietzsche interpreta come forza -Kraft-) di ricercare in ogni argomento ciò che persuade. Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, in *Opere*, Laterza, Bari.

<sup>69</sup> “die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist [...]”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 425; traduzione mia.

<sup>70</sup> “[...] die Sprache drückt niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervorste- chend scheinendes Merkmal hervor”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426; traduzione mia.

<sup>71</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426 [23-25].

<sup>72</sup> “[...] die Tropen treten nicht dann u.wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer ‘eigentlichen Bedeutung’, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.427; traduzione mia.

<sup>73</sup> “Ebensowenig wie zwischen den eigentl. Wörtern u. den Tropen ein Unterschied ist, giebt es einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten rhetorischen Figuren. [...] Eine Figur, welche keine Abnehmer findet, wird Fehler. Ein von irgend einem usus angenommener Fehler wird eine Figur”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., pp. 427-428; traduzione mia.

<sup>74</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., §.5. “Die charakteristische Rede im Verhältniss zum Schmuck der Rede”, pp. 433-438.

<sup>75</sup> Ivi, p. 433.

<sup>76</sup> G. GERBER, *Die Sprache als Kunst*, op. cit.

<sup>77</sup> Metafora, metonimia e sineddoche sono i tre tropi maggiori; nei frammenti postumi dell’Estate 1872- inizio 1873 l’attenzione di Nietzsche si concentra, però, soprattutto sulla metafo- ra e sulla metonimia che gli consentono di riferirsi alle categorie del tempo, dello spazio e della causalità (seguendo la revisione schopenaueriana della *Critica della ragione pura*). Infatti in que- ste lezioni di Rhetorica Nietzsche si riferisce alla metafora come ad una “trasposizione dal tempo allo spazio” e “dal tempo alla causalità”, alla metonimia come alla “sostituzione della causa e del- l’effetto”. Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.427 [11-14].

<sup>78</sup> “Sehr lehrreich der Übergang der *eide* in *ideai* bei Plato: hier ist die Metonymie, Vertauschung von Ursache und Wirkung vollständig”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 446; traduzione mia.

<sup>79</sup> “Credere che il concetto colga l’essenza delle cose: l’idea platonica. Da ciò deriva la metafisi- ca della logica: identità di essere e pensiero”, F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 6 [14].

<sup>80</sup> *Vom Ursprung der Sprache*, in *KGW II.2* (1993), pp.185-188.

<sup>81</sup> *Philosophie des Unbewussten*, cit.; in *Vom Ursprung der Sprache* Nietzsche espone la tesi hartmanniana della possibilità dello sviluppo del pensiero conscio attraverso il linguaggio e dell’ori- gine inconscia ed istintiva del linguaggio (cfr. anche CLAUDIA CRAWFORD, op. cit. cap. I).

<sup>82</sup> J. J. ROUSSEAU, *Saggio sull’origine delle lingue*. La posizione di Rousseau che propone l’ori- gine del linguaggio dalle passioni deve aver interessato Nietzsche soprattutto per il riferimento alla natura “viva e figurata” delle prime lingue.

<sup>83</sup> “Die Entwicklung des bewussten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall bei weiterer Kultur”, F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der Sprache*, cit. p. 185

<sup>84</sup> Ivi, p. 187; traduzione mia.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 186-187.

<sup>86</sup> Cfr. E. A. HAVELOCK (*Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973). Secondo Havelock il periodo che va da Omero a Platone segna il punto cruciale del passaggio da un sistema comu- nicativo ad un altro. Con l’alfabetizzarsi delle informazioni “l’occhio soppiantò l’orecchio”; “Platone che visse nel bel mezzo di questa rivoluzione, la preannunciò e ne divenne il profeta”: Ivi, tr. it. cit., *Prefazione*, p. 3.

<sup>87</sup> F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der Sprache*, cit., p. 186.

<sup>88</sup> La questione della “correttezza dei nomi” (*orthotes ton onomaton*), che è al centro del pro- blema linguistico sviluppato nel *Cratilo*, non è esplicitamente trattata da Nietzsche in *Vom Ursprung der Sprache*. Tuttavia il riferimento al confronto tra linguaggi diversi come prova della costituzione arbitraria dei nomi, che anche Platone utilizza, sembra suggerire la necessità della correttezza dei nomi se resta platonicamente presupposto, come Nietzsche sottolinea, un “lin- guaggio prima del linguaggio”.

<sup>89</sup> “Einmal war durch Vergleichung der Sprachen klar, daß die Entstehung aus der *Natur der Dinge* nicht zu erweisen sei. Die *willkürliche Namengebung* schon durch Plato’s Cratylus: dieser Standpunkt setzt nämlich *eine Sprache vor der Sprache voraus*” F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der Sprache*, cit., p. 187; corsivo mio.

<sup>90</sup> Nietzsche conosceva i dialoghi platonici cui dedicherà le lezioni dei semestri 1872-’73, e

1874-'75 (cfr. F. NIETZSCHE, *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, in *KGW*, II.4, pp. 5- 147; *Cratylus*, pp. 128-131).

<sup>91</sup> Cfr. LORENZO ACCAME, *L'Ecce Homo e il ritorno del linguaggio*, in *Nuova Corrente* 1975-1976, pp. 614-647.

<sup>92</sup> Come traduzione italiana di riferimento userò quella di Francesco Aronadio: Platone, *Cratilo* Laterza, Bari, 1996.

<sup>93</sup> I più noti esponenti del movimento sofistico presentano teorie linguistiche differenti a seconda dei propri interessi particolari, come la grammatica per Protagora, le strategie di persuasione e il mito ermetico per Gorgia, la sinonimica per Prodicò. Sulle affinità e differenze che definiscono la complessa panoramica offerta dal movimento sofistico, cfr. G. B. KERFERD, *I Sofisti*, Bologna 1988.

<sup>94</sup> Platone, *Cratilo*, cit., 384d; corsivo mio.

<sup>95</sup> Platone rintraccia nella posizione di Ermogene il fondo sofistico e propriamente protagoreo dell' "uomo misura di tutte le cose".

<sup>96</sup> L'elaborazione specifica del problema del linguaggio non è argomento affrontato direttamente da Eraclito, poiché risulta compreso nel problema complessivo del reale.

<sup>97</sup> Sulla coincidenza, nelle filosofie presocratiche, di pensato, detto e reale, cfr. G. CALOGERO, *L'età arcaica*, vol. I, in *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp.39-47.

<sup>98</sup> La parola esprime, nella visione eraclitea, la tensione contrastante della realtà. Così l'arco che può infliggere la morte si chiama *bios*, quasi come la vita, *biòs*. Cfr., Eraclito, 22B48, D.K.

<sup>99</sup> PLATONE, *Cratilo*, cit., 383a.

<sup>100</sup> Ivi, 435d; corsivo mio.

<sup>101</sup> PLATONE, *Cratilo*, cit., 433b.

<sup>102</sup> SOCR. "[...] sta in modo corretto chiamare con quel nome ciò che esso ci *mostra (delose)*", Ivi, 393e.

<sup>103</sup> Cfr. Inni omerici

<sup>104</sup> Cfr. ENCOMIO DI ELENA, 82B, D.K.

<sup>105</sup> Cfr. D. FORMAGGIO, *L'arte*, ISEDI Milano 1973, pp. 24-33; qui lo studioso sottolinea la centralità che ha il mito ermetico nella visione della Grecia preplatonica: il carattere drammatico della parola umana e dell'agire umano in generale. La natura dell'atto linguistico è configurata attraverso una definizione "tragica" del dio del linguaggio: Hermes è furtivo, fallace e notturno.

<sup>106</sup> "[...] Ed è certo discorso, o fratello del discorso Pan, se è figlio di Ermete", PLATONE, *Cratilo*, cit., 408d.

<sup>107</sup> Ivi, 408c.

<sup>108</sup> Non è difficile intuire che dietro la fondazione ontologica dell'essere, che Platone lascia emergere nel *Cratilo* come garanzia della teoria ostensiva del nome, ci sia una critica del soggettivismo sofistico e soprattutto della concezione mobile dell'essere di cui il personaggio che dà nome al dialogo si fa rappresentante in quanto discepolo di Eraclito. Cfr. R. MONDOLFO e L. TARAN, *La testimonianza di Platone su Eraclito*, in *Eraclito, Testimonianze e imitazioni*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp.CXVIII-CLVIII.

<sup>109</sup> F. NIETZSCHE, *FP luglio 1879*, 41[59].

<sup>110</sup> "Non bisogna sottovalutare la portata delle riflessioni giovanili di Nietzsche sul problema del linguaggio. È in tali riflessioni, infatti, che si compie l'estrema dissoluzione di quello stile filosofico che, dal *Cratilo* platonico attraverso tutta la tradizione occidentale, tendeva a pensare il linguaggio sulla base di una (mitica) naturalezza perduta", L. Accame, art. cit., nota 25, p. 637.

<sup>111</sup> Encomio di Elena, 82B11 (8) D.K.

<sup>112</sup> Nel *Cratilo*, usando strategicamente la pratica etimologica, Platone la spingerà fino alle sue più estreme conseguenze; giudicandole, infine, "ridicole", e portando a termine la confutazione della teoria naturalistica di *Cratilo*. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, cit., 425d: "Sembrerà *ridicolo*, credo, Ermogene, che le cose imitate con lettere e sillabe divengano manifeste".

<sup>113</sup> Ivi, 384a.

<sup>114</sup> Sulla facoltà dell'interpretazione tacitamente messa in gioco e sottesa alle enigmatiche sentenze eraclitee, Cfr. il commento di M. Marcovich a *Eraclito, Frammenti*, La nuova Italia, Firenze 1978, pp. 23-39, inoltre R. Mondolfo e L. Tàran, op. cit., nota 24, pp. 27-28.

<sup>115</sup> ERACLITO, 22B93, D.K.

<sup>116</sup> La parte tragica e "caprina" del discorso che dimora tra gli uomini. Cfr. Platone, *Cratilo*, cit.408c.



<sup>117</sup> Sul divenire eracliteo come coincidenza dinamica degli opposti si può vedere Mondolfo Tàran, op. cit., Introduzione, pp. XLI-CXCVIII.

<sup>118</sup> Eraclito, 22B32, D.K.

<sup>119</sup> “Cratilo [...] finì col credere che non si dovesse proferire neppure una parola, e soleva fare soltanto movimenti col dito”, ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IV, 5, 1010 a, in *Opere*, vol. VI, Laterza Bari, 1988.

<sup>120</sup> “La pregnante concisione delle parole enigmatiche, spesso aforistiche, dell’*oscuro*, avrebbe dovuto preservare il suo impeto, a stento rattenuto, dall’essere scambiato con uno studio tutto consacrato alla spiegazione delle cose”, W. JAEGER, *Paideia, La formazione dell’uomo greco, L’età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1995.

<sup>121</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, Su verità e menzogna in senso extramurale, op. cit.

<sup>122</sup> F. NIETZSCHE, *FP Primavera 1876*, 15 [27].

# LA SCRITTURA MUSICALE COME MODELLO PER UNA DIALETTICA DELL'ESPRESSIONE

di Paolo Guglielmoni

*Tutto ciò che incalza  
sarà presto trascorso;  
soltanto quel che indugia  
è ciò che ci consacra*

R. M. Rilke, *I sonetti a Orfeo*

90

Il pensiero adorniano si sviluppa sulla base della critica che conduce contro ciò che Adorno denomina «l'idealismo», ossia contro il predominio, all'interno della riflessione filosofica, del soggetto e del principio di identità: se tutta la verità della conoscenza è collegata alla riflessione del soggetto su se stesso, ne consegue che tutta la verità tende ad essere cercata nell'identità di ciò che il pensiero pensa con il modo attraverso il quale il pensiero stesso lo pensa.

Nel condurre questa critica alle categorie gnoseologiche di soggetto e di identità, la riflessione adorniana si configura come dialettica: consapevole che il significato stesso del pensiero significa identificare –conciliare l'inconciliato–, non intende rinunciare alla categoria dell'identità; piuttosto, la vuole scindere dall'egemonia del soggetto, autoproclamatosi unico fondamento della conoscenza razionale. In questo senso la dialettica adorniana si definisce come «negativa»: essa intende negare determinatamente il predominio del soggetto nella conoscenza.

Nell'esercitare questo impegno dialettico, Adorno si muove su di un piano eminentemente *linguistico*: la dialettica negativa scandisce lo sviluppo della conoscenza umana attraverso l'avvicinarsi di figure che esprimono l'elaborazione di una terminologia filosofica in grado di confrontare, nel suo esercizio, i concetti di cui il soggetto si serve con ciò a cui essi, e quindi il soggetto stesso, si riferiscono: l'a-concettuale. Ciò che esiste –la datità fattuale– rivolge al pensiero una domanda di mediazione; sulla scorta di Hegel, Adorno è convinto che l'esistente sia più di quel che immediatamente è. L'oggetto mostra, privo di mediazione, un intreccio qualitativo con cui il pensiero è chiamato a confrontarsi. Il soggetto si rivolge al molteplice dell'esperienza nella sua integrità, non semplicemente per unificarlo sotto categorie, bensì per dar voce a tutti i particolari che lo animano.

Questo abbozzo di logica testuale intende fornire una configurazione di pensiero *che non pensi affatto* ; ovvero, fuor di paradosso, di un pensiero che sappia restare aperto a tutto ciò che pensiero non è. Un'attività razionale, per usare una felice espressione adorniana, che si faccia «teatro dell'esperienza intellettuale»<sup>1</sup>.

In termini gnoseologici, il soggetto si rivolge ad un oggetto; ma, sottolinea

Adorno, soggetto e oggetto non sono due modi d'essere estranei l'un l'altro i quali, per comunicare, debbano colmare il divario che li separa. Al contrario, essi sono intrecciati *a-priori* da una dialettica di domanda e risposta che li coinvolge entrambi nel medesimo sviluppo temporale: «Essi si ingenerano a vicenda, così come in quanto tali sono generati: storicamente»<sup>2</sup>.

Nell'accostarsi all'oggetto, insomma, il soggetto lo ha già costituito quale latore di un possibile senso: gli ha già rivolto una domanda. E l'oggetto stesso mostra la sua *enigmaticità*, in quanto non penetrabile immediatamente dal domandare soggettivo. La realtà non parla immediatamente il linguaggio attraverso il quale il soggetto le si rivolge quale suo contenuto gnoseologico; in tal modo essa esige di essere mediata: il pensiero formula la domanda, perché *qualcosa si dà in modo tale da esigerla*.

Ed è proprio questo carattere di enigmaticità, che costituisce il ponte tra il pensiero dialettico e qualcos'altro –la composizione musicale: «l'autore si accosta all'opera come Edipo alla Sfinge, come Edipo dovendo risolvere un enigma»<sup>3</sup>.

Anche l'opera musicale possiede un forte carattere di enigmaticità, in forza del fatto che esiste una sproporzione all'interno dello stesso concetto materiale musicale: il materiale a cui si rivolge l'esperienza estetica non è semplicemente un oggetto naturale, così come si presenta nella sua immediatezza. Nel momento stesso in cui il soggetto gli si accosta, il dato fattuale si manifesta come un sedimento dell'ambiente storico-sociale in cui si trova inserito, e che a sua volta è già stato filtrato da innumerevoli soggetti: «le esigenze poste al soggetto dal materiale provengono dal fatto che il *“materiale” stesso è spirito sedimentato*, qualcosa di socialmente preformato dalla coscienza stessa dell'uomo: e tale spirito oggettivo del materiale, inteso come soggettività primordiale e dimentica della sua natura, ha le sue leggi di moto»<sup>4</sup>.

Il materiale è una *parola lontana*, espressione di un intreccio qualitativo che l'azione soggettiva di formazione non può esaurire, pur tentando di tradurla nel suo linguaggio: per questo motivo Adorno puntualizza che il «materiale» non coincide immediatamente con il «contenuto»<sup>5</sup>.

Tutto questo si definisce più chiaramente riferendosi, appunto, al processo di composizione musicale. Questa, infatti, individua il proprio contenuto solo in ciò che esprime attraverso l'articolazione degli elementi individuati dalla razionalità musicale all'interno del suo stesso materiale. Il contenuto rappresenta, allora, la presa di mira –ad opera della razionalità estetica– sulla multivocità semantica del materiale musicale<sup>6</sup>.

Accostiamoci ora al modo in cui Adorno articola il processo compositivo musicale. È emblematico il suo caratterizzarsi attraverso l'intreccio di diversi livelli: sia espressivo-estetico sia razionale-concettuale. Da un lato, infatti, il compositore non è immediatamente un creatore di opere d'arte; egli, piuttosto, esegue quel che la materia musicale pretende nella sua oggettività. L'unità dell'opera rappresenta, quindi, l'espressione dell'organizzazione interna al molteplice stesso dell'esperienza. Dall'altro lato, tuttavia, la stessa coerenza oggettiva del pensiero musicale –«unica a conferire dignità alla musica d'arte»<sup>7</sup>– pretende che la coscienza dell'autore la organizzi scrupolosamente.

L'esercizio di scrittura musicale rivela, così, di alimentarsi della tensione

adorniana dialettica fra razionalità e mimesi: all'arte è sempre essenziale un momento mimetico, ossia una «affinità a-concettuale che ciò che è prodotto soggettivo ha col suo altro»; allo stesso tempo, è proprio questo rispecchiarsi dell'opera d'arte in qualcosa che le è esterno a farne una «configurazione della conoscenza, e perciò a sua volta "razionale"»<sup>8</sup>.

La razionalità musicale, in particolare, obbedisce «alla coscienza che modifica se stessa sulle orme della *realtà dalla quale sa di dipendere, e nella quale operativamente si inserisce*»<sup>9</sup>. L'attività estetico-musicale si delinea dunque quale possibilità di esperire ciò che non è immediatamente «identico» alla propria organizzazione razionale, per quanto soltanto attraverso questa stessa organizzazione razionale l'esperienza del non-identico può ambire ad essere qualcosa di più che un *mutò gesticolare*. La scrittura musicale è così a pieno titolo un *esperimento linguistico*: sia perché è qualcosa di nuovo, sia perché è un'apertura al «novum» dell'esperienza.

La musica, nei confronti del pensiero filosofico, rappresenta un concreto modello di *costellazione concettuale*: richiamandosi ad essa, infatti, Adorno insiste che il pensiero «dovrebbe in certo modo, in primo luogo, *comporre (Komponieren)*»<sup>10</sup>. In questo modo, ispirandosi al modello musicale, la filosofia eviterebbe la trappola di un'unità che «si impossessa del molteplice (*das Vielen sich bemächtigt*)»<sup>11</sup>. Al pari della musica, insomma, il pensiero dialettico «non vede subito adempiuto l'impulso, che di volta in volta anima la prima battuta, *bensi solo nell'articolazione dello sviluppo*»<sup>12</sup>.

92 L'esperienza del nuovo si articola razionalmente quale interno rinnovarsi del processo di scrittura-composizione, che si alimenta per propria forza e in tensione con ciò con cui si misura : solo attraverso il concetto –articolandone la configurazione espressiva– è consentito alla *Konstellation* di aprirsi un varco al di là del concetto<sup>13</sup>. Come rileva H. K. Metzger, «nel pensiero di Adorno, essendo un pensiero dialettico, c'è il problema della simultaneità della posizione e della negazione, che necessiterebbe –per essere espresso verbalmente– la simultaneità di contrappunto, che il linguaggio verbale non conosce»<sup>14</sup>. Il pensiero dialettico, allora, rivela una natura eminentemente «contrappuntistica»<sup>15</sup> –intesa come messa in tensione di elementi distinti, senza risolverli necessariamente uno nell'altro– che si traduce nel pensiero di Adorno in una particolare articolazione della costruzione linguistica, organizzata secondo il modello paratattico. La paratassi –occorre precisarlo– non intende sostituire lo sviluppo, peraltro ineliminabile, della sintassi linguistica: piuttosto, Adorno mira ad imprimere alla linearità della sintassi una dimensione dialettica, tesa ad esprimere il potenziale di ogni elemento coinvolto nello sviluppo stesso della sintassi. Questo è il senso dell'espressione: rivolgersi «sintatticamente contro la sintassi»<sup>16</sup>.

### 1. Sviluppo della forma "sonata"

La razionalità umana è, per sua natura, un esercizio di mediazione, quindi non può che svilupparsi in forma concettuale e discorsiva. Per questo motivo, il modello paratattico costituisce solamente un riferimento normativo, e non

una regola alternativa di espressione linguistica: in questo senso, il contrappunto musicale suggerisce al pensiero discorsivo come alimentare la tensione dialettica atta ad «ordinare il pensato attorno a dei fuochi»<sup>17</sup>.

Ancora più specificamente, la tensione fra sintassi e paratassi interna alla nozione adorniana di *scrittura* trova il proprio modello nel momento dello *sviluppo* interno alla *forma sonata*, così come Adorno ritiene di individuarlo nell'opera dell'ultimo Beethoven: «le opere ultime di Beethoven restano ancora processo; *non come sviluppo, bensì come accensione tra gli estremi*, che non sopportano più alcun centro sicuro e alcuna armonia che sorgano spontaneamente»<sup>18</sup>. Gli estremi a cui allude Adorno sono intesi in senso tecnico: «da una parte l'omofonia, l'unisono, la retorica significante, dall'altra la polifonia, che si eleva improvvisamente»<sup>19</sup>.

In questo modo Beethoven, nella lettura adorniana, inaugura quel processo di arricchimento delle forme musicali –ed in particolare della forma sonata– che culminerà nella *Klangfarbenmelodie*<sup>20</sup> e, più oltre, nella tecnica dodecafonica. Riferendosi a quest'ultima, infatti, precisa Adorno: «essa culmina nella volontà di superare il contrasto dominante nella musica occidentale, quello tra la natura polifonica della fuga e la natura omofonica della sonata»<sup>21</sup>.

La scrittura musicale dell'ultimo Beethoven configura in tensione dinamica due procedimenti che nella storia della musica erano soliti presentarsi distinti: «nell'ultimo Beethoven le convenzioni diventano espressione nella nuda rappresentazione di se stesse. A questo serve la spesso notata riduzione del suo stile: essa vuole non tanto ripulire il linguaggio musicale dalla retorica, quanto piuttosto la retorica dalla parvenza di autodomínio soggettivo: *così liberata dalla dinamica, la retorica parla di per sé*»<sup>22</sup>.

Questo passaggio è fondamentale: il tardo Beethoven ha liberato il linguaggio musicale dalla parvenza di autodomínio del soggetto. Vediamo come.

È soltanto grazie all'intervento egemone del soggetto nell'attività di costruzione dell'insieme musicale che Beethoven riesce ad arricchire la forma sonata: il soggetto, inteso hegelianamente quale principio formatore dell'oggettività artistica<sup>23</sup>, plasma l'intera struttura della composizione, i cui singoli elementi, di per sé non-identici e parziali, finiscono per riflettere dentro di sé la totalità significativa articolata dal soggetto.

Beethoven traspone in termini musicali la logica dell'identità, nel tentativo di sottoporre la composizione musicale al *principio tonale*. Come osserva A. Fiorenza, infatti, questa forma di scrittura musicale si articola sulla base di una rigorosa *logica discorsiva*, concettuale: Beethoven interpreta la musica «come discorso (dal latino *discurrere*, propriamente correre qua e là), come flusso che scorre nel tempo attraverso il dialogo di elementi ben determinati e nello stesso tempo duttili, flessibili, perché sviluppantesi solo nelle relazioni reciproche»<sup>24</sup>.

Nella forma sonata Beethoven riflette l'essenza stessa della tonalità, consistente nella circumnavigazione attorno un centro, al fine di confermarne la stabilità, la funzionalità gravitazionale. Nella fase dello *sviluppo*, infatti, i due temi che compongono l'*esposizione* della forma sonata vengono decomposti nelle loro *unità minime*, per poterle poi –nello sviluppo, appunto– articolare attraverso una vera e propria dialettica discorsiva. Grazie a questa tecnica, il soggetto può

determinare l'articolazione integrale dell'esposizione bi-tematica, attraverso un movimento di negazione determinata: «il soggetto esce da sé, penetra nel materiale al fine di spezzarne l'identità; il tema viene così proiettato verso gli ulteriori elementi; assieme ad essi risulta "inverato" in una sintesi superiore»<sup>25</sup>.

Al termine della forma sonata, la *ripresa* –che porta a compimento l'articolazione svoltasi durante lo sviluppo– riproduce i temi esposti in partenza: in questo modo la scrittura concretizza in forma di linguaggio –musicale– il momento dialettico della *sintesi*, sulla scorta di quanto precisato nei *Drei Studien zu Hegel*: «la musica del tipo beethoveniano, secondo il cui ideale la ripresa, cioè il ritorno rammemorativo di complessi esposti avanti, vuol essere risultato dello sviluppo dell'esecuzione, *vale a dire della dialettica*, presenta un analogo che oltrepassa la mera analogia»<sup>26</sup>.

Fin qui, sembra che il soggetto beethoveniano abbia titolo a quel ruolo egemone che Adorno intendeva combattere. Eppure, proprio in questa circolarità è insita un'*aporia* essenziale: «nella forma bi-tematica e tripartita, lo sviluppo eccede progressivamente rispetto all'esposizione e il materiale variato è preponderante rispetto al materiale a cui è salvaguardata la fisionomia originaria»<sup>27</sup>.

Nello sviluppo –ossia il secondo momento all'interno della scansione tripartita propria della forma sonata– i due temi presentati nell'esposizione si intrecciano contrappuntisticamente; in questo modo essi generano un grande numero di variazioni: e in questo modo conferiscono al materiale musicale uno spessore ed una densità superiore a quella che il materiale aveva nel momento dell'esposizione. In pratica, la *combinazione* dei temi presenti nell'esposizione diventa qualcosa di più degli stessi temi combinati fra loro. Il compositore scrive qualcosa che non si esaurisce negli elementi da cui egli stesso è partito. Come a dire che nel materiale musicale è presente una potenzialità musicale ed espressiva che eccede il musicista inteso come soggetto agente nel processo di scrittura musicale. Lo sviluppo, in termini adorniani, insinua un *momento trans-soggettivo*, all'interno del movimento di autodeterminazione che il soggetto compie nel mirare ad una *sintesi superiore*.

Opponendosi alla logica dell'identità, la novità dello sviluppo nella forma sonata è rappresentata dalla «accensione fra gli estremi» che esso alimenta fra polifonia ed omofonia. Nella musica pre-beethoveniana, infatti, la variazione «era considerata uno dei procedimenti tecnici più esteriori, *semplice mascheramento di una materia ritenuta identica*»<sup>28</sup>. Nella forma sonata, così come la articola Beethoven, la variazione viene inserita nel momento dello sviluppo. L'intrecciarsi, spesso contrappuntistico, di temi distinti –un procedimento di natura polifonica, quindi– si pone in rapporto dialettico con una tecnica di derivazione omofonica, conferendo così allo sviluppo un particolare statuto dialettico, in virtù del quale la scrittura musicale perviene ad un rapporto singolare con il tempo: «essa non gli è più indifferente, poiché non si ripete più in esso a piacimento ma si trasforma continuamente, e insieme non è più schiava del tempo inteso come mera entità, poiché in questi mutamenti si mantiene identica»<sup>29</sup>. D'altra parte, precisa Adorno, l'identità imposta dalla *ripresa* –interpretata, dialetticamente, come una lunga serie di negazioni determinate– blocca l'evolversi del flusso temporale, che permette lo sviluppo: «ancora una volta

la musica soggioga il tempo: non più impegnandolo dopo averlo riempito di sé, ma negandolo, grazie alla costruzione onnipresente»<sup>30</sup>.

La sproporzione del materiale musicale tra il momento dello sviluppo e quello dell'esposizione apre la scrittura musicale virtualmente a tutte le possibili combinazioni – e variazioni – che hanno percorso la storia della musica: il soggetto della composizione trascende l'originaria forma dialogico-bitematica, e si costituisce nella *dialettica di scrittura e memoria*.

La musica è un'arte temporale, e concretizza perfettamente quanto scrive Adorno nei *Drei Studien zu Hegel*: «Il tempo è articolabile solo attraverso le distinzioni del noto e non ancora noto, di ciò che è stato e del nuovo; il procedere ha a condizione una coscienza che scorre all'indietro. Si deve conoscere per intero una frase, certificarsi *in ogni istante* retrospettivamente di quanto è preceduto. I singoli passaggi sono da ritenersi conseguenza di questo; *occorre realizzare il senso della memorazione declinante*, sentire ciò che riappare non come corrispondenza architettonica, bensì come un *divenuto che si impone per forza propria*»<sup>31</sup>.

Il compositore dialettico legge il materiale musicale come un testo vivo, trasmesso nel corso dell'evoluzione musicale, e che di volta in volta si è caricato di enigmi che desidera cercare di risolvere. Sulla base di questa dialettica di scrittura e memoria, il soggetto affranca dalle catene del vincolo naturale la propria musica, consegnandola così al tempo inteso come *kairos*, come situazione che si offre quale spettro di possibilità musicali. La musica non dipende più, dunque, dall'assunzione di un materiale preconstituito piuttosto che un altro; essa, al contrario, cerca di penetrare razionalmente le caratterizzazioni più sotterranee di ogni materiale musicale: «il rigore più alto è al tempo stesso la più alta libertà»<sup>32</sup>.

L'ultimo Beethoven, in forza della consapevolezza compositiva con cui ha intravisto l'origine di tale processo, riesce ad esercitare la propria soggettività estetica contro se stessa, riconoscendo la presenza di un elemento oggettuale quale condizione di possibilità della propria attività di soggetto compositore: «solo finché lo sviluppo non è totale, finché un solo elemento ad esso non assoggettato, una musicale "cosa in sé" (*Ding an sich*) resta kantianamente prestabilita, la musica è in grado di scongiurare la vuota violenza del tempo»<sup>33</sup>.

La composizione musicale, allora, diventa modello per il pensiero dialettico negativo: proprio come questo, infatti, essa rinvia al proprio interno una contraddizione oggettiva che ne alimenta lo sviluppo: meglio, una sproporzione che il soggetto ingenera fra il proprio linguaggio ed il linguaggio del materiale a cui si rivolge. Perciò occorre rinunciare alla circolarità intesa quale ritorno dell'identico; rimarrà sempre, interna alla costruzione soggettiva, un momento trans-soggettivo, *non-identico*, trascendente la stessa attività di costruzione.

In particolare, l'opera dell'ultimo Beethoven rappresenta, nella lettura adorniana, il modello musicale della costellazione dialettica di concetti. Rinunciando a sintetizzare esaustivamente le unità musicali in cui i temi vengono decomposti durante lo sviluppo interno alla forma sonata, Beethoven mette a nudo la cesura fra le varie parti; ed esprime così il plesso qualitativo proprio di ciascun frammento.

## 2. Attimo e durata

La sproporzione fra materiale e contenuto dell'opera d'arte esige che, nell'esprimere il contenuto estetico, il soggetto non riduca il proprio materiale a semplice mezzo per il fine dell'espressione. L'opera autenticamente estetica non traduce il proprio materiale nei termini di una forma totalmente armonica; piuttosto, essa «ne evoca di continuo l'immagine in tratti crudelmente segnati e la trasforma in durata»<sup>34</sup>. Solo riconoscendo il proprio materiale nella sua alterità, l'attività compositiva «tace e rivolge la sua cavità verso l'esterno»<sup>35</sup>.

Il tempo interno alla scrittura musicale non può scandirsi come una semplice successione di istanti, poiché il movimento dello *sviluppo* beethoveniano si pone nei termini di un'articolazione di frammenti: il tempo musicale si configura, piuttosto, come *kairos* (*occasione*)<sup>36</sup>. Il momento ritagliato –*de-terminato*– all'interno del flusso temporale, allora, non costituisce più un semplice istante, incalzato da quello successivo e generatosi sulle ceneri di quello precedente: l'istante acquista un suo statuto temporale proprio, una sua durata. Si configura come *situazione*. Nell'attimo Beethoven realizza, nella lettura adorniana, un movimento di distensione dialettica in grado di leggere il materiale musicale come se fosse un testo intessuto di nessi semantici.

Bisogna fare attenzione: l'attimo non intende sostituirsi al naturale sviluppo temporale, altrimenti contraddirebbe la natura stessa dell'esperienza musicale; la quale, al pari del pensiero umano, possiede uno statuto imprescindibilmente *sintattico-diacronico*: lo sviluppo interno alla forma sonata, per definizione, non può che essere ultimativamente lineare, discorsivo.

Piuttosto, Beethoven plasma lo sviluppo temporale al fine di esprimere, contrappuntisticamente, la ricchezza del materiale sonoro: l'*attimo* –nel quale il tardo stile di Beethoven intende esprimere l'aporetica scissione del materiale interno all'articolazione compositiva della forma sonata– corregge, ponendosi quale *situazione* musicale, l'unidirezionalità dello sviluppo temporale. Come osserva Alessandro Arbo: «il frammento, liberato nell'istante puntuale, viene immediatamente riassorbito nella coscienza identificante, che lo sussume nella continuità del decorso temporale»<sup>37</sup>. Kantianamente<sup>38</sup>, l'ultimo Beethoven sembra assumere la consapevolezza che «solo nel tempo, ossia *una dopo l'altra*, possono incontrarsi in una cosa due determinazioni contraddittorie»<sup>39</sup>.

Adorno, nell'analizzare il tardo stile di Beethoven, trova un modello concreto per lo statuto temporale della scrittura, nei termini dialettico-negativi di costellazione di concetti. La scrittura *non può rinunciare allo sviluppo lineare del tempo*; tuttavia, essa può metterlo in tensione con l'attimo a-temporale, *de-terminato* quale intreccio di particolari significativi. In questo modo la scrittura imprime al tempo una dimensione *verticale*, riflessiva. Il fine mimetico della composizione, infatti, rimane quello di strappare i particolari interni al dato oggettivo al loro destino fattuale di declino e morte, «in forza della dissociazione, forse allo scopo di conservarli per l'eternità»<sup>40</sup>. In questo senso, la musica di Beethoven dispiega il suo potenziale critico contraendo nell'attimo vissuto il fluire *orizzontale* del tempo empirico, oggettivo. La musica non si limita a scorrere *nel tempo*: essa –in quanto arte temporale– *modifica* secondo le proprie



strutture l'esperienza stessa del tempo. In questo senso, il compositore tende a farsi anche *scrittore* di nuove strutture di sviluppo cronologico.

Il processo di composizione musicale possiede un carattere necessariamente discorsivo in forza del quale presuppone il tempo empirico come propria condizione di possibilità. L'attività di scrittura comunque non ripete esteriormente lo scorrere orizzontale del tempo, bloccandolo in una dimensione spaziale astratta: l'ingresso della soggettività nell'ascolto musicale deve arricchirla di una componente *critica*, rivolta a salvaguardare l'identità pre-categoriale, costituente il plesso qualitativo del materiale musicale.

Adorno è preciso nell'indicare due modi –uno *espressivo dinamico* ed un altro *ritmico spaziale*– di concepire l'ascolto del tempo musicale, così come ce lo presenta la storia della musica: «L'origine del primo è il canto: esso tende a soggiogare il tempo integrandolo, e nelle più alte manifestazioni *trasforma l'eterogeneo decorso temporale in un insieme di forze del processo musicale*»<sup>41</sup>. Il secondo, al contrario: «ubbidisce al colpo del tamburo. Esso è fondato sull'articolazione del tempo mediante la *suddivisione in quantità uguali, che virtualmente abrogano il tempo e lo spazializzano*»<sup>42</sup>.

Assumendo come modello la produzione dell'ultimo Beethoven, Adorno intende proporre un modello di articolazione del tempo che mantenga viva la tensione fra *tempo oggettivo* e *tempo soggettivo*. Seguiamo l'interpretazione critica tracciata da A. Arbo: «attimo e *continuum* si confrontano nell'ipotesi costruttiva dell'ultimo Beethoven: il dettaglio, liberato all'improvviso, viene riasorbito nella totalità. Ma lo sguardo di Adorno è puntato proprio su quel momento di distensione: *così il soggetto esercita la sua autonomia, creando delle configurazioni che ne dimostrano l'insolubile residuo di eteronomia*»<sup>43</sup>. Attraverso il procedimento dialettico-negativo di tensione tra gli estremi, il soggetto rinuncia a rivendicare l'assoluto e cerca di istituire un dialogo fra gli elementi dispersi nel materiale musicale, inteso, quindi, non come materia inerte da plasmare, bensì come sedimento di significati all'interno dello sviluppo musicale.

### 3. Informale

Coniugando la variazione con lo sviluppo della forma sonata, il tardo stile di Beethoven mira ad esprimere la multiformità del plesso qualitativo presente nel materiale estetico. Giocando in modo contrappuntisticamente molto fitto sul dialogo fra i due temi, espressi uno in tonica e l'altro in dominante<sup>44</sup>, Beethoven sottopone il materiale tematico a quel processo di variazione che condurrà, in Schönberg, nella sospensione tonale e, quindi, nell'*a-tonalismo*<sup>45</sup>.

In altri termini, nella concezione musicale presente nelle opere del tardo stile beethoveniano, lo sviluppo e la variazione non costituiscono più due modelli alternativi: la dialettica instaurata fra di essi conduce al concetto di *variazione in sviluppo*. Per questo motivo Adorno ritiene di poter individuare in Beethoven i germi di quel modello analitico che culminerà nel concetto di *variazione progressiva* e, più oltre, nell'elaborazione della tecnica dodecafonica: «in una musica in

cui ogni singolo suono è determinato perspicuamente dalla costruzione dell'insieme, scompare la differenza tra essenziale e accidentale: *in tutti i suoi momenti una musica di questo genere è ugualmente vicina al centro*<sup>46</sup>.

Al fine di articolare la complessità del fenomeno naturale, la composizione dodecafonica adotta, quale sua figura fondamentale, la *serie*. Essa costituisce, in termini adorniani, la *costellazione* di tutti e dodici i suoni disponibili nel *sistema temperato*<sup>47</sup>. In questo modo è possibile dare voce a tutto il materiale musicale, aprendolo alle molteplici combinazioni melodiche, ritmiche, armoniche possibili.

Questa straordinaria innovazione del linguaggio musicale ha però un suo prezzo da pagare: «ogni suono in tutta la composizione è determinato da questa serie: non esistono più note libere»<sup>48</sup>. Il procedimento della variazione – che nelle opere di Beethoven agiva nello sviluppo della forma sonata – viene così retrocesso nel materiale; la *serie* preforma il materiale *prima che incominci la composizione propriamente detta*<sup>49</sup>. Il concetto stesso di sviluppo, inteso come dialogo contrappuntisticamente fitto dei due temi presentati nell'esposizione della forma sonata, perde significato: posto di fronte all'exasperazione che la dodecafonica attua nei riguardi della tensione oggettiva fra i particolari interni al materiale musicale, Adorno ravvisa il rischio di degenerare in un sistema illusorio<sup>50</sup>.

La componente linguistico-formale della scrittura musicale dovrebbe sempre avere come fine l'espressione di «determinati contenuti musicali complessi e solo attraverso di essa rappresentabili»<sup>51</sup>. Al contrario, il radicalismo della costruzione integrale tende alla «neutralizzazione del materiale»<sup>52</sup> e infrange la tensione dialettica di razionalità e mimesi, senza di cui secondo Adorno non si dà nessun tipo di scrittura musicale, o di attività estetica. L'exasperazione della tecnica dodecafonica mira a sostituire la mediazione di un soggetto con la finzione di un materiale astratto, in grado di avere significato per se stesso: alla base di tutto, secondo Adorno, sta l'illusione che il materiale possa *parlare da solo*.

Ma proprio in questa fede irrazionale nell'autonomia del materiale Adorno rinviene, dialetticamente, una contraddizione. Per poter fingere una materia astratta che abbia senso di per sé, infatti, «è il soggetto che si misconosce in essa, *mentre esso solo potrebbe cavarne un senso*»<sup>53</sup>. In altre parole, si attribuiscono alla materia caratteristiche proprie del soggetto. Pretendendo di oggettivizzare la materia, separandola dal soggetto, in realtà la si soggettivizza. Le si proiettano addosso le caratteristiche espressive che solo il soggetto ha. Si deve spezzare il dominio del soggetto, il soggettivismo; ma l'unico che può riuscirci è comunque il soggetto. È questo il solo circolo dialettico che può dare voce al materiale musicale, al non identico.

La fungibilità della costruzione integrale – ossia la mutua scambiabilità dei toni musicali all'interno di una composizione che non privilegi nessuna tonalità sulle altre – annulla la distanza tra il soggetto e il suo materiale, dissimulando quella che dovrebbe essere una dialettica sempre interrotta, in virtù del carattere enigmatico dell'opera d'arte.

La verità della tecnica dodecafonica ne costituisce anche l'intimo pericolo: essa rende manifesto che l'elemento di universalità insito nella costruzione musicale sopravanza la semplice soggettività del compositore: «tutto quanto è

soggettivo e tutto quanto potrebbe riempire la musica di sé è sostanzialmente derivato, consunto e insignificante; *il soggetto stesso è insufficiente*»<sup>54</sup>. Arrivato al più alto grado di evoluzione delle proprie possibilità compositive, il soggetto musicale incontra il suo stesso limite. La densità del materiale musicale e le sue innumerevoli possibilità di combinazione che lui stesso ha “evocato” lo sopravanzano. Al soggetto non resta che il proprio silenzio: «il soggetto musicale abdica *ammutilendo*, dandosi in balia del materiale, il quale però gli concede soltanto più l’eco dell’ammutilire»<sup>55</sup>.

Sembra che siamo giunti a un punto di non ritorno. In realtà non è così, perché Adorno è riuscito a fare qualcosa che non ci saremmo mai aspettati da lui: ha cambiato idea. Forse stimolato dalle osservazioni di H. K. Metzger<sup>56</sup>, nei suoi ultimi scritti musicali, Adorno rimedita tutta la problematica post-dodecafonica. È l’articolazione del concetto di *informale* che qui ci interessa. Più che di un concetto, in effetti, si tratta di «una tendenza, qualcosa in divenire» e che è dunque impossibile concettualizzare, de-finire. Al limite, se ne può delineare l’orizzonte: la musica informale rifiuta «tutte le forme che le stanno di fronte esternamente, [...] perfettamente libera da ciò che le viene imposto eteronomamente»<sup>57</sup>.

Secondo Adorno, l’esigenza di una musica informale nasce da una doppia aporia: da una parte l’organizzazione seriale totale, che con il suo tentativo di razionalizzare il materiale musicale, sottomette il compositore alle leggi del materiale, privandolo così della sua libertà, rendendolo simile ad un meccanismo, ad una macchina-compositore. Eppure, il materiale non è altro che «lo stato delle forze produttive di una certa epoca, oggettivato e riflesso criticamente, che i compositori si trovano di volta in volta di fronte»; e che «viene a sua volta modificato dalla composizione. Ogni composizione riuscita restituisce il materiale con la freschezza di una novità». Dall’altra parte sta chi, come Cage, rinuncia «al controllo della musica mediante l’io, preferendo lasciarla scorrere senza intervenire». Una musica –aleatoria– secondo cui la successione delle parti può essere scambiata a piacere, con il risultato di appiattire il suono alle sue «qualità naturali e fisiche. In quanto tali, queste qualità sono però pre-artistiche, di una cruda fatticità e incapaci di garantire una qualsiasi istanza estetica».

Eppure, soggetto e materiale non sono due elementi così separati, né separabili, all’interno del processo di scrittura musicale. «Da un lato la musica non può assomigliare al soggetto: oggettivandosi, diventa qualcosa di qualitativamente diverso da ogni soggetto, fosse anche quello trascendentale. Dall’altro lato essa non può neppure evitare di assomigliare al soggetto, altrimenti diverrebbe assoluta alienazione senza *raison d’être*. [...] Il movimento immanente delle opere d’arte è rivolto a una zona di indifferenza tra l’“in sé” e il “per noi”, in quanto questo “per noi” è un momento costitutivo del loro “per sé”».

Nella complessa architettura del processo di composizione, il soggetto è il solo «momento non meccanico e vitale». Non lo si può estromettere tanto facilmente, dal momento che solo in lui le opere d’arte «trovano ciò che infonde vita».

Il suono, di per sé, non può essere qualcosa a cui tendere come ad un ideale di purezza perduto, perché in realtà è già posto, già mediato all’interno del

materiale musicale: «non ci sono suoni senza relazioni e non ci sono relazioni senza suoni. L'illusione è che esista un *primum*».

Tutto è già mediato: tutto «è sempre più di quello che è. Lo conferma il fatto che persino opere come il Concerto per pianoforte di Cage, in cui i nessi [logici] sono rimossi con estrema conseguenza, producono ancora una volta un nesso proprio attraverso questa conseguenza».

Cosa è allora la musica informale?

È l'ideale di una musica «pienamente padrona di sé» e «in grado di liberarsi dalla costrizione, anche dalla propria». «Una *musique informelle* dovrebbe superare positivamente i momenti di razionalizzazione che oggi si presentano in forma contraffatta. [...] Ma il dominio del materiale, in quanto riflessione dell'orecchio compositivo, deve approfondire la sua istanza autocritica a tal punto da non doversi più rovesciare su una materia eterogenea. Deve diventare una forma di reazione di quell'orecchio compositivo che fa propria, in modo per così dire passivo, la tendenza del materiale. [...] La *musique informelle* sarebbe una musica in cui l'orecchio ascolta attivamente nel materiale percependo che cosa ne è diventato. Giacché il risultato di questo divenire include il processo di razionalizzazione, quest'ultimo è conservato, ma, grazie all'involontarietà delle reazioni soggettive, privato della sua violenza. Se il soggetto era portatore della razionalizzazione, in tale movimento esso viene negato e salvato. [...] La struttura dell'oggettività musicale, che non si realizza in funzione del soggetto ma attraverso il soggetto, contrappone radicalmente il suo carattere sociale alla comunicazione».

100

La domanda successiva sarà: quale è il soggetto che compone musica informale? Adorno è preciso nel rispondere che il «soggetto della musica non è quello della psicologia. La soggettività che opera nell'arte non è l'individuo empirico contingente, non è il compositore. La sua produttività tecnica è funzione immanente del materiale; solo orientandosi su di esso ne ottiene la supremazia. Ma con questa estraneazione essa accoglie in sé un'universalità che va al di là dell'individualità di chi produce».

Se non ha niente a che fare con il compositore in quanto individuo di carne e ossa, il concetto di soggetto musicale non ha nulla a che fare nemmeno «con gli ascoltatori; ha invece a che fare con il diritto degli uomini a ciò che Hegel chiamava «essere presente» [*Dabeisein*], ossia il diritto che in musica la soggettività sia presente in quanto forza della sua realizzazione immanente, anziché essere espulsa da una musica lasciata a se stessa».

Ora, per poter contribuire davvero a realizzare qualcosa che pure la esorbita, la soggettività musicale deve rivolgersi anche a ciò che non può organizzare all'interno del processo di composizione: al momento della sorpresa, dell'imprevisto. All'orecchio del musicista informale «non deve sfuggire il momento dell'*imprevu* in senso nuovo ed enfatico. Sotto questo aspetto, la *musique informelle* è l'immaginazione di qualcosa che non è completamente immaginato». È un'utopia, «un po' come la pace eterna di Kant; il filosofo la pensava come possibilità reale concreta, che può essere realizzata, e al contempo come idea». E quando un'utopia fa la sua irruzione nel territorio dell'arte, la sua figura è: «fare qualcosa senza sapere che cosa è».

#### 4. Suono e silenzio

La *musique informelle* è il modello perfetto di ciò che Adorno arriva a scrivere nella sua Teoria Estetica. Al pari dell'opera poetica di P. Celan, infatti, la musica, così come la auspica Adorno, dovrebbe indovinare la «morta lingua della pietra e della stella»<sup>58</sup> sepolta nel materiale: un materiale che esorbita le possibilità espressive del soggetto, e che tuttavia lo invoca come momento di mediazione, unico in grado di dargli voce, di esprimerlo. È questa la contraddizione che muove tutto il processo artistico: «uno dei paradossi delle opere d'arte è che ad esse non è lecito porre ciò che tuttavia pongono; su ciò si misura la loro sostanzialità»<sup>59</sup>.

L'impossibilità ad esprimere è la base di ogni possibile espressione, per questo il linguaggio musicale deve frantumarsi. Adorno filosofo e musicologo convergono nella esigenza di soddisfare la dialettica di domanda e risposta con un linguaggio non cristallizzato. Come rileva G. Borio: «con il *Gesang der Jünglinge* di Stockhausen, *Omaggio a Joyce* di Berio e soprattutto *Adventures* di Ligeti si registra un movimento di progressiva frantumazione del linguaggio e la creazione di una sorta di "linguaggio anticomunicativo", il quale, svincolatosi dai giochi di rimando del linguaggio codificato e occupando il campo del "mimico gestuale", si rifiuta di essere linguaggio in senso proprio, ma è ancora linguaggio, in quanto evoca il senso tramite associazioni pre-linguistiche, mediante l'erompere di atteggiamenti mimetici in mezzo alla strutturazione estetico-razionale»<sup>60</sup>.

Insomma: anche nell'esito più estremo del suo pensiero estetico, nel superamento delle sue antiche tesi musicologiche, Adorno –dialetticamente– conserva, invarandola, la dialettica di razionalità e mimesi, di cui ogni agire estetico dovrebbe alimentarsi.

È alla mimesi della materia sonora, che anche la musica informale adorna rivolve la sua articolazione linguistico-formale; senza, tuttavia, poterla contemplare nella sua immediatezza: «il suono si offre alla comprensione musicale con evidenza immediata; ma le dimensioni compositive presenti al di là di esso, il tessuto musicale, rimane privo di tale evidenza immediata, imperscrutabile conseguenza del sistema in base a cui sono ordinati i parametri. Suono e musica divergono».

Il suono rimane, allora, un *valore-limite*, un'ombra enigmatica, che tuttavia costituisce la possibilità stessa del comporre. In termini dialettici, il suono rappresenta il differente, manifestandosi in forma di linguaggio: *il suono è l'espressione positiva del non-identico*.

Solo in questo senso, il silenzio esprimere concretamente l'estrema possibilità dell'espressione musicale: perché ne è la trascendente condizione di possibilità. *Trascendente*, perché costituisce, irriducibilmente, un elemento trans-soggettivo all'interno del processo di scrittura articolato dal soggetto. Il suono, inteso come pura materia musicale, è l'espressione estetica dell'adoriano primato dell'oggetto, la condizione trascendentale della stessa attività mediatrice esercitata dalla ragione dialettica. Il silenzio musicale non è semplicemente la conseguenza dell'ammutolimento del soggetto, dello sprofondare della sua attività razionale nella finzione di una materia musicale astratta. Piuttosto, esso è l'espressione del non-identico immanente all'esperienza

musicale, con il quale un esercizio razionale autentico –che mantenga cioè vivo il nesso *logos-mimesis*– deve confrontarsi: «forse è possibile solo una musica che si misuri con questa frontiera estrema, con il proprio silenzio»<sup>61</sup>.

L'enigmaticità del silenzio testimonia un'inquietudine, quella stessa contraddizione dinamica che anima lo svilupparsi del processo dialettico interno all'esperienza musicale. Esso costituisce un limite strutturale del soggetto estetico, nel momento stesso in cui si pone di fronte a ciò che ne esorbita le capacità di comprensione. Oltre a questo, il silenzio rappresenta anche una pausa, un istante a-temporale attraverso il quale la scrittura imprime alla successione unilineare del tempo empirico un movimento riflessivo: il *kairos* del pensiero dialettico.

La scrittura musicale non avviene semplicemente *nel* tempo; essa stessa crea una dimensione *temporale-spaziale*, attraverso la tensione dialettica che ne anima lo sviluppo: «la scrittura, come raffigurazione della temporalità, è un'entità a-temporale. Come la scrittura fissa la temporalità, così viene ritradotta in termini temporali mediante l'atto della lettura che essa prescrive»<sup>62</sup>. Come testimonia l'opera di A. Webern<sup>63</sup>, il suono vive soltanto nel proprio dialogo con le pause; attraverso la tensione che ne scaturisce, la composizione musicale indovina il linguaggio lontano degli oggetti.

Il tempo della scrittura è il tempo del dialogo, della mediazione dialettica attraverso la figura della negazione determinata– fra il soggetto e l'oggetto, fra l'identico ed il non-identico, al fine di configurare l'identità, attraverso e oltre l'identico: la dialettica della musica rappresenta il modello concreto dell'utopia adorniana di configurare «le cose come si presenterebbero dal *punto di vista della redenzione*»<sup>64</sup>.

102

### Abbreviazioni

#### AT

THEODOR W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984; prima edizione Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970. Trad. it. di E. de Angelis, a cura di Gretel Adorno e Rolf Tiedemann, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975.

#### DS

THEODOR W. ADORNO, *Dissonanzen*, in *Gesammelte Schriften*, 14, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, prima edizione Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinghen, 1958. Trad. it. e a cura di G. Manzoni, *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano 1990.

#### DSH

THEODOR W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften* 5, Suhrkamp, Frankfurt, 1990; prima edizione Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963. Trad. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 1971.

#### IMPR

Theodor W. Adorno, *Impromptus*, in *Musikalische Schriften* 4, *Gesammelte Schriften* 17, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, prima edizione Suhrkamp, Frankfurt, 1968. Trad. it. di C. Mainoldi, *Impromptus*, Feltrinelli, Milano 1979.

## MM

THEODOR W. ADORNO *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften*, 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1980; prima edizione Suhrkamp, Frankfurt A.M., 1951. Trad. it. di R. SOLMI, Introduzione e nota di L. Ceppa, *Minima Moralia – meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.

## ND

THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt, 1990; prima edizione Suhrkamp, Frankfurt A.M., 1966. Trad. it. di C. A. DONOLO, *Dialettica negativa*, Torino, 1975.

## NZL

THEODOR W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, in *Gesammelte Schriften*, 11, Suhrkamp, Frankfurt, 1974; prima edizione Suhrkamp, 2 voll., 1958, 1965. Trad. it. di FRIVOLI, DE ANGELIS, MANZONI, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979.

## PNM

THEODOR W. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, in *Gesammelte Schriften*, 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990; prima edizione J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949. Trad. it. di G. MANZONI, con un saggio introduttivo di L. ROGNONI, *Filosofia della Musica Moderna*, Einaudi, Torino 1959.

## ZME

THEODOR W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in *Gesammelte Schriften*, 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990; prima edizione Kohlhammer, Stuttgart, 1956. Trad. it. di A. BURGER CORI, *Sulla metacritica della gnoseologia*, SugarCo, Milano 1964.

<sup>1</sup> NZL, p. 17.

<sup>2</sup> IMPR, p. 40.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> PNM, p. 41 (corsivo mio). Sul concetto di materiale, cfr. anche AT, pp. 249-251.

<sup>5</sup> A riguardo della distinzione fra contenuto e materiale nella musicologia adorniana, cfr. M. PADDISON, *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge University Press, 1993, pp. 150-151: «*Material* does not simply equal *content*. For Adorno content in music is "what is going on in the piece", what happens to its basic material in the process of its shaping. *Material*, on the other hand, is *what the composer controls and shapes*, ranging from sounds, through connections of any kind made between them, up to the advanced means available for integrating them at the level of form» (corsivo mio).

<sup>6</sup> IMPR, p. 41 (corsivo mio).

<sup>7</sup> PNM, p. 18.

<sup>8</sup> AT, pp. 92-93.

<sup>9</sup> IMPR, p. 42 (corsivo mio).

<sup>10</sup> ND, p. 31 (corsivo mio). A riguardo del rapporto tra dialettica e musica, cfr. F. DI LORENZO AJELLO, *Dialettica negativa e musica atonale. Nota su Theodor W. Adorno*, in *Adorno in Italia* (Atti del convegno svoltosi nel marzo 1982), a cura di A. ANGELINI, Ediprint, Siracusa 1987, pp. 27-32.

<sup>11</sup> ND, p. 294.

<sup>12</sup> Ivi, p. 15 (corsivo mio).

<sup>13</sup> Per un approfondimento della nozione di «scrittura» nel pensiero dialettico di Th. W. Adorno, rimando al mio *Il linguaggio lontano. La scrittura nel pensiero dialettico di Th. W. Adorno*, "Segni e Comprensione", XIV, (39-40), 2000, pp. 47-65.

<sup>14</sup> H. K. METZGER, *Adorno compositore*, in *Adorno in Italia* cit., p. 93.

<sup>15</sup> Come è noto, il contrappunto consiste, nella sua apparenza più superficiale, nell'esecuzione di più note, *punctum contra punctum*, una contro l'altra, e quindi simultanee. Le linee melodiche –orizzontali– vengono disposte una sopra l'altra, dando luogo, in questo modo, a combinazioni verticali.

<sup>16</sup> NZL, p. 155.

<sup>17</sup> ZME, p. 7.

<sup>18</sup> THEODOR W. ADORNO, *Spätstil Beethovens*, "Der Auftakt, Blätter für die tschechoslowakische Republik", XVII, (5-6), 1937. Trad. it. di F. ACCURSO E A. ARBO, *Il tardo stile di Beethoven*, "Aut Aut", 225, 1988, p. 90 (corsivo mio). Il tardo stile a cui Adorno si riferisce è costituito, principalmente, dagli ultimi *quartetti* op. 127, 130, 131, 133 e 135, dalle ultime cinque *Sonate* per pianoforte e dagli ultimi cicli di *Bagatelle*, anch'esse per pianoforte.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Con il termine *omofonia* Adorno si riferisce ad un tipo di scrittura in cui le parti musicali procedono al medesimo ritmo. Nella scrittura *polifonica*, di contrasto, le parti assumono configurazioni ritmiche indipendenti, sovrapponendosi quindi in maniera più ricca e intimamente contrastata.

<sup>20</sup> Melodia di timbri e di suoni: la *Klangfarbenmelodie* è intesa quale stile delle opere atonali di A. SCHÖNBERG (soprattutto il terzo dei cinque pezzi per orchestra op. 16, intitolato, emblematicamente, *Farben*) in cui egli segmenta una melodia in eventi strumentali timbricamente molto differenziati, per poi combinarli in un impasto timbrico sonoro lineare, ma estremamente differenziato, al suo interno.

<sup>21</sup> PNM, p. 60.

<sup>22</sup> THEODOR W. ADORNO, *Spätstil Beethovens*, cit., p. 89 (corsivo mio).

<sup>23</sup> A riguardo dell'accostamento fra lo stile compositivo dell'ultimo Beethoven e il soggetto hegeliano, cfr. A. ARBO, *Nota sul tardo stile di Beethoven nell'interpretazione di Adorno*, "Aut Aut", 225, 1988, pp. 81-86.

<sup>24</sup> A. FIORENZA, *Strawinsky tra Adorno e Varese*, "Nuova rivista musicale italiana", 4, 1979, p. 761.

<sup>25</sup> A. ARBO, *Dialettica della musica. Saggio su Adorno*, Guerini, Milano 1991, p. 29.

<sup>26</sup> DSH, p. 170 (corsivo mio).

<sup>27</sup> A. ARBO, *Nota sul tardo stile di Beethoven nell'interpretazione di Adorno*, cit., p. 83.

<sup>28</sup> A. ARBO, op. cit., p. 61 (corsivo mio).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> PNM, p. 65.

<sup>31</sup> DSH, p. 170 (corsivo mio).

<sup>32</sup> IMPR, p. 39. Adorno attribuisce questa frase al poeta S. George.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>34</sup> IMPR, p. 39.

<sup>35</sup> THEODOR W. ADORNO, *Spätstil Beethovens*, cit., p. 90 (corsivo mio). A questo proposito è interessante quanto puntualizza ANTONIO SERRAVEZZA, nel sostenere che l'udito stesso, condizione *organica* di percezione della materia musicale, è un senso passivo, caratterizzato quindi da una *permanente disposizione a percepire*. Nessun atto volontario, soggettivo, dunque, può chiuderlo alle sensazioni provenienti dall'esterno, da ciò che è altro da sé. Per questo motivo, la musica può svolgere un ruolo di integrazione: «per suo mezzo le percezioni e gli impulsi dei singoli possono venire sussunti entro schemi generali» (A. Serravezza, op. cit., p. 158). La costituzione stessa della musica, insomma, la caratterizza quale apertura al possibile dell'esperienza.

<sup>36</sup> Cfr. AT, p. 315.

<sup>37</sup> A. ARBO, *Nota sul tardo stile di Beethoven nell'interpretazione di Adorno*, cit., pp. 84-85.

<sup>38</sup> Sul rapporto fra la musica di Beethoven ed il pensiero kantiano, cfr. G. PESTELLI, *L'età di Mozart e di Beethoven*, EDT, Torino 1991, p. 234-237. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1991, p. 304: "Il tempo, per verità, quale condizione formale dei cambiamenti, precede oggettivamente questi; se non che, soggettivamente, e nella realtà della coscienza, questa rappresentazione, come ogni altra, non è data se non all'occasione delle percezioni".

<sup>39</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1991, p. 62 (corsivo mio).

<sup>40</sup> Theodor W. Adorno, *Spätstil Beethovens*, cit., p. 90 (corsivo mio).



<sup>41</sup> PNM, p. 192 (corsivo mio).

<sup>42</sup> Ibidem (corsivo mio). A questo riguardo, ADORNO si richiama espressamente alla distinzione, suggerita da E. BLOCH, fra *musica di natura dialettica* e *musica di natura aritmetica* (cfr. E. BLOCH, *Über das mathematische und dialektische Wesen in der Musik*, in *Von neuer Musik*, Köln, 1925).

<sup>43</sup> A. ARBO, *Dialettica della musica. Saggio su Adorno*, cit., pp. 32-33 (corsivo mio).

<sup>44</sup> All'interno della tonalità adottata per comporre un pezzo musicale, la *tonica* ne è il primo grado –la base tonale–; la *dominante*, invece, ne è il quinto grado –l'arco di volta della scala tonale.

<sup>45</sup> Le principali opere atonali di A. SCHÖNBERG sono il *Secondo Quartetto* op. 10 (1908), i *Tre pezzi per pianoforte* op. 11 (1909), i *George Lieder* op. 15 (1909). A riguardo dello sviluppo estetico che A. SCHÖNBERG impresso nel mondo culturale del cosiddetto "primo novecento", è interessante il testo di G. SALVETTI, *La nascita del novecento*, EDT, Torino, 1977.

E per lo meno curioso notare come Beethoven abbia pre-sentito la musica atonale del secolo a lui successivo proprio nella fase della sua vita in cui le sue orecchie, a causa della sordità, lo avevano ormai completamente isolato dal suo mondo e dalla sua epoca. Forse non è soltanto un paradosso. Forse il suo orecchio interiore ha percepito, parafrasando George quella stessa "aria da un altro pianeta" che Schoenberg ci fa respirare nel suo *Secondo Quartetto* per archi op. 10.

<sup>46</sup> PNM, pp. 64-65 (corsivo mio). A riguardo della considerazione adorniana della variazione progressiva, cfr. R. Rosengard Subotnik, *Adorno Diagnosis of Beethoven's Late Style: Early Symptom of Fatal Condition*, «Journal of the American musicological society», 1976, p. 248. Questa interpretazione sottolinea il fatto che Adorno desume il concetto di *variazione* dal modello analitico schönbergiano: i temi musicali vengono ridotti ad unità minime, per creare, fra di esse, una dialettica di sviluppo musicale.

<sup>47</sup> Per *temperamento* si intende il sistema d'intonazione costruito per gli strumenti a suono fisso (per esempio clavicembalo o pianoforte), allo scopo di stabilire matematicamente precisi rapporti fra gli intervalli, ed in particolare fra gli intervalli d'ottava.

<sup>48</sup> PNM, p. 67.

<sup>49</sup> I dodici toni, infatti, possono anche essere eseguiti simultaneamente, come accordo, prescindendo così dallo sviluppo compositivo.

<sup>50</sup> Nel suo saggio *Invecchiamento della musica moderna*, in DS, ADORNO si riferisce principalmente all'opera di quei giovani compositori di Darmstadt –giovani alla fine degli anni '50, quando Adorno scrisse il saggio– tra cui P. Boulez, che intendevano portare la tecnica dodecafonica oltre Schönberg stesso, fino alle sue più estreme conseguenze, eliminando dalla composizione qualsiasi residuo di libertà del compositore, che ritenevano un mero arbitrio.

<sup>51</sup> DS, p. 163.

<sup>52</sup> Ivi, p. 164.

<sup>53</sup> Ivi, p. 170 (corsivo mio).

<sup>54</sup> PNM, p. 114 (corsivo mio).

<sup>55</sup> Ivi, p. 115.

<sup>56</sup> In *Das Altern der Philosophie der Neuen Musik*, «Die Reihe», 4, 1958, pp. 64-80 (citato da G. BORIO, *Il concetto di musica informale negli scritti musicali di Th. W. Adorno*, «Rivista di estetica», 10, 1982, pp. 50-63). Metzger accusa il suo maestro di non conoscere a fondo i musicisti di Darmstadt, e di avere dedotto in modo idealistico-concettuale le sue tesi dalla *Filosofia della musica moderna*. La critica è ben assestata, dal momento che imputa ad Adorno lo stesso vizio contro cui tutto il pensiero adorniano si scaglia.

<sup>57</sup> Mi riferisco in particolare a *Vers une musique informelle*, in Th. W. ADORNO, *Scritti musicali, 1956-1966* a cura di G. Borio, Einaudi, Torino, ancora in fase di stampa. D'ora in poi, dove non specificato altrimenti, le citazioni virgolettate vanno intese provenienti da questa edizione, quindi inevitabilmente prive di riferimento di pagina. Ringrazio Borio per avermi gentilmente fornito il testo.

<sup>58</sup> AT, p. 538

<sup>59</sup> AT, p. 134.

<sup>60</sup> G. BORIO, cit., p. 60.

. IMPR, p. 107

<sup>61</sup> THEODOR W. ADORNO, *Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei*, trad. it. "il Verri", 3 (1969), p. 11.

<sup>62</sup> Sono emblematici, a riguardo del valore espressivo del silenzio, i *Cinque pezzi per orchestra* op. 10.

# L'ECOETNICITÀ TERRESTRE

di Santa De Siena

## 1. L'etnicità

*L'ambiente di un sistema socioculturale è sia naturale sia sociale. In parte esso è dato dalla biosfera con i suoi vari sistemi ecologici, dove il sole è la maggior sorgente di energia e lo spazio circostante è la maggior discarica di energia; in parte è dato dalla sociosfera costituita dalle altre società e dalle infrastrutture di origine umana.*

E. Laszlo<sup>1</sup>

106 La nozione di etnicità è una nozione «ecologica» perché di natura bio-antropo-sociale, che assume significati diversi in contesti linguistici e socio-culturali differenti. È, perciò, una nozione polimorfica e polisemantica, la cui plasticità la rende sfuggente ad ogni azione definitoria; non è pertanto univoca, né definitiva ed ogni tentativo di attribuirle una connotazione precisa rischia non solo di ridurre la molteplicità dei “sensi” che può assumere ma, soprattutto, di immobilizzarla in uno specifico aspetto e di non concepirla nel suo carattere evolutivo e processuale. Non c'è alcuna differenza sostanziale tra etnicità ed etnia, ma riteniamo che l'uso del primo termine sia preferibile in quanto più pertinente alla tesi ecologica di una etnicità terrestre che in questo contesto si vuol sostenere. La dimensione europeista dell'analisi proposta non deve far perdere di vista, infatti, la prospettiva planetaria che sottende questo specifico percorso.

Se volessimo comunque scegliere una definizione, tra le tante possibili, quella francese di *ethnie* potrebbe apparire la più efficace; giacché oltre a dare il senso generico di comunità o unità di persone che vivono e agiscono insieme, sottolinea con maggiore forza le “differenze” culturali che si coniugano con il profondo senso di “appartenenza” ad una comunità storica. Una comunità che conserva nel tempo le tracce, attraverso una memoria simbolica, di una originaria identità, e una descrizione del sé: un sé collettivo che si percepisce come “parte” di un “tutto”, che può coincidere con l'intero cosmo. Sono questi alcuni tratti che insieme al forte senso dell'unicità e della individualità culturale, possono costituire la linea di demarcazione che distingue chi è al di “dentro” e chi è al di “fuori”, “incluso” e “escluso” dalla medesima descrizione identitaria.

Una indagine presa sul serio sulla etnicità, non può prescindere dal rispettare questo particolare punto di vista: il modo in cui le etnicità, dal loro inter-

no, si autodescrivono. È fondamentale, infatti, non tanto la descrizione di come esse appaiono agli occhi dell'osservatore esterno, quanto piuttosto cogliere in profondità il "come" si vedono, si ri-conoscono, si percepiscono, si auto-identificano i membri del gruppo dall'interno della comunità. Ma, anche comprendere il modo in cui essi stessi credono di essere concepiti e visti da chi è al di fuori. Cosa, questa, che implica la messa in discussione del punto di vista dell'osservatore portatore di una cultura "altra", espressione di differenti categorie interpretative e stile di pensiero. Perciò è poco essenziale rilevare degli indicatori "oggettivi", quali ad esempio i tassi di fecondità, l'alfabetizzazione o l'urbanizzazione, le risorse economiche, ecc., senza ri-conoscere innanzi tutto quelli "soggettivi". Questi vanno ben oltre i singoli atteggiamenti, i legami di sangue, i sentimenti collettivi, le pratiche di vita e di religione, ed assumono i caratteri del mito, della memoria, del simbolo, l'insieme dei quali rappresentano uno "sfondo culturale" funzionalmente<sup>2</sup> condiviso da generazioni di generazioni. È questo un aspetto così rilevante che, con Anthony D. Smith saremmo tentati di concludere che l'etnicità è "negli occhi dell'osservatore, cioè che è tutta 'situazionale', una faccenda di tempo e contesto, mutevole, fluttuante, illusoria"<sup>3</sup>.

Ma allo stesso tempo è indispensabile convenire sulla necessità di attribuire alle etnicità i caratteri della "esistenza", della "solidità" e della "stabilità" di lunga durata, con un loro portato mitologico, simbolico e valoriale, ineludibile. Di importanza cruciale è che questa consistenza semantico-concettuale sia sempre riconosciuta come un artificio necessario, affinché nel passaggio dal piano della descrizione a quello empirico non si creino difficoltà di comunicazione. Nella convinzione che si tratti di "concetti inventati", come *stato*, *nazione*, *confederazione*, *civiltà*, ecc.<sup>4</sup>, e che ogni tentativo di stabilire criteri normativi e definitivi dell'etnicità risulti scarsamente esaustivo, sia in rapporto alla complessità degli elementi da enumerare, sia in relazione alle meta e poli-morfosi cui ogni singola storia etnica si è trovata a vivere.

Risulterebbe, pertanto, insufficiente fare riferimento a paradigmi esplicativi fondati sul riconoscimento di un solo carattere o aspetto della etnicità, sia che faccia riferimento a teorie *primordialiste* (Geertz, Isaacs)<sup>5</sup>, sia a quelle *strumentaliste* (Burgess, Nagel & Olzak, McKey), soprattutto se considerate separatamente. Queste stesse teorie possono acquisire, invece, una maggiore rilevanza euristica se integrate ed arricchite con altri approcci, che tengano in maggiore considerazione la complementarietà dei caratteri evolutivi delle etnicità in una prospettiva paradigmatica complessa.

Abbiamo perciò scelto di mettere in relazione la nozione di etnicità con quella di nazione, di stato-nazione e di confederazione, relativamente al solo contesto storico-socio-culturale europeo, secondo una prospettiva neo-evolutionista, per cercare di cogliere i differenti livelli di complessità processuale raggiunti da ogni entità. Livelli che non possono non essere stabiliti in relazione ad un dato tempo e ad un dato luogo, ma che di volta in volta assumono quei caratteri strutturali che ne definiscono l'etnicità come eco-sistema.

## 2. L'eco-etnicità

*L'uomo non è il fine dell'evoluzione biologica, ma è parte integrante del sistema bio-geo-chimico-fisico globale, anzi è parte di molti sistemi interagenti in coevoluzione*

E. Tiezzi<sup>6</sup>

Le *etnicità* come le *nazioni* sono costituite da individui umani organizzati in un sistema di vita che produce e si riproduce biologicamente e culturalmente. Un sistema<sup>7</sup> vivente che crea in modo spontaneo ed autonomo le sue idee, i suoi saperi, le sue pratiche, in stretta relazione con il suo ambiente, l'*oikos*. La relazione tra questo insieme globale e organizzato composto dall'unione di un biotopo, che è la base geofisica, e di una biocenosi, che è l'insieme delle interazioni fra tutte le comunità degli esseri computanti ed autoorganizzati (piante, animali, ecc.), costituisce un *ecosistema*<sup>8</sup>. Ogni organismo vivente –sostiene Castoriadis “si autocostruisce: è per sé; crea il suo mondo. È fine a se stesso, non importa se in quanto individuo, in quanto specie, in quanto ecosistema”, ogni volta “crea un mondo proprio”<sup>9</sup>. L'etnicità può essere, perciò, considerata un eco-sistema<sup>10</sup> vivente dotato di una propria organizzazione; questa è data da ciò che è la struttura in un sistema e che quindi la definisce come tale in un determinato contesto e in un dato tempo. Non esiste, infatti, un principio anteriore alle interazioni stesse tra gli individui o componenti, ma soltanto condizioni di formazione in cui fenomeni di interazione, interrelandosi, si auto-organizzano. Ed è questa organizzazione che “garantisce una solidarietà e una solidità relativa a tali legami, e garantisce quindi al sistema una certa possibilità di durata nonostante le perturbazioni aleatorie. L'organizzazione dunque, *trasforma, produce, connette, mantiene*”<sup>11</sup>. Ma ciò che rende ancora più ecologica la nozione di etnicità è il principio ologrammatico, con il quale si declina il paradigma complesso della auto-eco-organizzazione e secondo il quale l'organizzazione del macrocosmo si trova anche nel microcosmo, perché non soltanto la parte è nel tutto, ma anche al contrario il tutto è nella parte. Noi –afferma Edgar Morin– facciamo parte degli “ecosistemi, della biosfera, del cosmo: ma anche la biosfera è in noi e anche il cosmo è in noi, proprio attraverso la biosfera” anche se noi siamo autonomi<sup>12</sup>. Come ogni organismo l'etnicità, per vivere, ha bisogno di comunicare con l'ambiente circostante e quindi con altri sistemi; ma, in quanto sistema autonomo, tende anche alla sua conservazione e quindi ad una chiusura organizzativa, pur effettuando, temporaneamente, aperture strutturali. Aperture e chiusure<sup>13</sup> che innescano processi, sia pure lentissimi, di apprendimento e dunque di cambiamento. Un organismo che non comunica non soltanto è un sistema chiuso, ma rischia la sua estinzione. Comunicare vuol dire trarre dall'ambiente energia, ma anche organizzazione per trasmettere con gli altri ecosistemi informazioni, conoscenze, linguaggi, costumi, pratiche di vita differenti. La comunicazione implica non soltanto relazione, ma anche interazione e retroazione. È nella comunicazione, allora, che devono essere ricercate le cause che stabiliscono la natura dei rap-

porti tra etnie e ambiente e tra etnie diverse: i loro odi e i loro rancori, le amicizie e le inimicizie, lo sfruttamento e le distruzioni selvagge o le pacifiche integrazioni, i secolari rifiuti e le reciproche incomprensioni, la trasgressione delle regole e dei codici ascritti, le contese e le difese, dei beni e delle persone, di ciò che è stato universalmente inteso lo *jus soli* o il *volk*.

L'etnicità è allora ciò che, come nei sistemi biologici, "emerge" dal sistema delle connessioni relazionali e dalle inter-retro-azioni regolatrici, che fanno *evolvere, evolvendosi*, le strutture. Ogni storia è dunque una storia a sé, perché legata ad un *contesto* o ambiente, ed ogni singola trama testuale non può essere estrapolata dagli elementi che la connotano e che permettono di interpretarla nella sua unicità. L'etnicità ha, dunque, insieme i caratteri della universalità e della singolarità, è planetaria, ma allo stesso tempo è tutta locale e situazionale, perché dipende dall'ambiente eco-sistemico, dal brodo di coltura dal quale emerge e nel quale diviene.

### 3. La scomparsa/ricomparsa delle etnicità

*L'evoluzione dei singoli gruppi umani è proseguita in modo indipendente nelle varie regioni del mondo per decine di migliaia di anni, determinando una profonda differenziazione culturale.*

L. e F. Cavalli-Sforza<sup>14</sup>

L'emergere delle nazioni ha sancito la scomparsa delle etnie?

Secondo una visione *evoluzionista* e *funzionalista* la formazione delle nazioni avrebbe, nei fatti, portato al superamento delle etnicità attraverso complessi processi di *assimilazione, mobilitazione, modernizzazione, integrazione sociale e territoriale*<sup>15</sup>.

La partecipazione o integrazione di uno o più gruppi etnici differenti in uno spazio vitale più ampio, che si è poi autodefinito nazione, ha generato un nuovo sistema di valori, solitamente da tutti i membri condivisi, sulla base di una forma di appartenenza non soltanto sociale, ma anche civile e politica: la cittadinanza.

In questo senso la nazione e poi, in molti casi, lo stato-nazione sono stati descritti come l'esito di un processo storico di lunga durata caratterizzato dal passaggio –attraverso l'inclusione– dalla comunità tradizionale alla *comunità societale*<sup>16</sup>.

La differenza tra i due modelli sociali è stata esaminata in *Comunità e società* da Tonnies<sup>17</sup>. Se nella comunità o *gemeinschaft* i legami ascritti, originari dell'identità etnica sono molto forti, legami nei quali ogni membro si riconosce in modo organico perché di natura familiare, parentale, di clan, costituiti da solidarietà diffuse e pervasive, che hanno i caratteri della permanenza e non mutano nel tempo neppure con le separazioni, nella società o *gesellschaft*, invece, al particolarismo si sostituisce l'universalismo; i

rapporti sociali si individualizzano e differenziano funzionalmente, l'affettività è più neutrale e le lealtà si stabiliscono tra gli attori sociali, e tendono ad emanciparsi dai legami di sangue. Nella società moderna gli elementi della tradizione sfumano fino a scomparire, i nuovi rapporti destrutturano il sistema delle vecchie regole comunitarie che si ristrutturano nel diritto. Ne consegue che alle "solidarietà meccaniche" tipiche delle società pre-moderne, si sostituiscono le "solidarietà organiche", basate sulla autonomia di ogni soggetto.

Il processo evolutivo di integrazione/differenziazione coinvolge interamente tutti gli attori sociali i quali rivendicano l'accesso alle risorse e ai diritti, rafforzando la definizione del loro nuovo *status* che indebolisce fino ad erodere –secondo le teorie funzionaliste– i legami ascrivibili. Le concezioni moderniste, tuttavia, non ritengono quest'esito scontato, né lineare, e l'integrazione come priva di resistenze e devianze. Ne sono una dimostrazione le istanze di "appartenenza" e di conflittualità riemerse in modo ricorrente nelle varie tappe di formazione delle nazioni e ritenute dai funzionalisti l'effetto di uno squilibrio, che a sua volta produce un contrasto, tra una crescita rapida del processo di mobilitazione a fronte di un più lento processo di assimilazione.

Per comprendere la natura di questi fenomeni, secondo Connor, occorre risalire alla genealogia delle nazioni e scoprire la differenza tra due forme di nazionalismi che egli definisce "*ethnonazionalismo*"<sup>18</sup>, per stabilire cosa nelle nazioni permane della etnicità originaria e se è vero e fino a che punto che gli stati coincidono con le nazioni.

110

Ai fini della nostra analisi, la transizione dall'etnia alla nazione non può essere letta in chiave né di rottura, né di perdita, per due motivi. In primo luogo perché, rispetto ai modelli teorici dei sociologi quali Durkheim, Parsons, Moore, ecc..., nella realtà fenomenica non c'è mai una dicotomia netta tra tradizione/comunità e modernità/società, ma le differenziazioni sono graduali e si realizzano in processi di lunga durata con modalità e tempi differenti da realtà in realtà. In secondo luogo perché, come sostiene Connor alcuni caratteri dell'etnicità non scompaiono affatto neppure nelle strutture sociali più complesse.

L'etnicità, per Connor, infatti, non soltanto non scompare nella nazione, ma in essa la nazione trova le sue radici identitarie, conserva i suoi legami e ristabilisce le medesime dualità: identità/diversità, noi/altri, dentro/fuori. A differenza, però, della etnicità che, secondo Connor, può essere eterodefinita: il concepirsi parte della stessa nazione richiede maggiore consapevolezza nell'autodefinizione<sup>19</sup>.

Teoricamente, quindi, tutte le etnie potrebbero essere nazioni e le nazioni non sono altro che l'esito di una evoluzione interna sia del processo di modernizzazione, sia di coscientizzazione della propria diversità. Principio di identità che si connette strettamente con il diritto all'*autodeterminazione* dei popoli che si riconoscono nella *nazione* e nello *stato*; ritenuto, quest'ultimo, il garante di tale legittimità. La stessa legittimità politica che non è, invece, riconosciuta da parte del popolo allo stato quando questo non coincide con la nazione e quin-

di con l'etnia. Ed è proprio questo contrasto che rende scivoloso e pericoloso l'*etnonazionalismo*, che può farlo degenerare nelle forme del *nazionalismo* ideologico per giungere a rivendicare quel diritto contro la stessa autorità politica statale.

Questa analisi nel mentre evidenzia la difficoltà di stabilire criteri omogenei per definire l'etnicità e il nazionalismo, rivela da un lato, la difformità e il pluralismo delle ipotesi che interessano i processi di integrazione/assimilazione/diversificazione, e dall'altro, dimostra la complessa natura di questi fenomeni e la loro irriducibilità. La parzialità di ogni punto di vista pone la necessità di ridefinire e complessificare le nostre categorie interpretative e di connettere in una relazione *circolare* capace di cogliere le interdipendenze reciproche tra le nozioni di stato, nazione, etnia. Caratteri che sono di una "identità processuale" e sistemica, che ha dentro di sé una storia di coevoluzione e reciprocità, fatta di turbolenze e conflitti, di incontri e di scontri, di progressi e regressi, di ordini e disordini, dotati di una propria organizzazione eco-sistemica.

In questa prospettiva interpretativa l'intera Terra è un sistema vivente non soltanto nel senso "biologico, ma anche nel senso che è un'entità dotata sin sul piano geofisico di una propria storia, di una propria autoorganizzazione, di una propria autoregolazione. A tutti i livelli è un sistema omeostatico ma in evoluzione" e le trasformazioni che costellano la sua storia sono "davvero notevoli"<sup>20</sup>.

#### 4. Le euro-etnicità

*La storia della nostra civiltà non ebbe prima di sé e dietro di sé una pre-istoria. La nostra storia porta l'impronta di altre storie, dalle trame altrettanto intricate e altrettanto coerenti. È nata dalla fine di storie e dall'origine di nuove storie. È nata dall'occultamento e dall'annientamento di civiltà materiali e di paesaggi mentali che un tempo avevano regolato la vita quotidiana degli uomini e delle donne. E nasconde anche la memoria, e spesso la nostalgia, di quelle civiltà e di quei paesaggi<sup>21</sup>.*

G. Bocchi e M. Ceruti

Recenti esplorazioni indagano le profondità temporali della nostra civiltà e i percorsi delle indagini s'intersecano sugli stessi interrogativi che riguardano le origini della *nostra* storia, e le origini del *nostro* tempo, interrogativi che fanno emergere la possibilità di interpretare la storia non più come una progressione lineare di eventi, ma come costruzione sociale di relazioni e di trasformazioni culturali, sulla base di descrizioni multidisciplinari quali la sociologia, l'antropologia, l'archeologia, la storia, l'economia, la linguistica, le scienze politiche, la

biologia, lo studio della mitologia e del folklore, la teoria del caos, e dell'auto-organizzazione dei sistemi, ecc.

L'acquisizione della nozione di famiglia o *phylum* ha, per esempio, consentito ai linguisti l'individuazione di un'antenata *lingua comune*, precedente alle invasioni indoeuropee, dalla quale deriverebbero le lingue della civiltà classica e dell'Europa moderna: il greco, il latino, il gotico, le lingue germaniche e celtiche ed anche il sanscrito. L'area di espansione geografica è stata estesa dai ricercatori anche alle lingue indiane e iraniche, fino a comprendere l'antico ittita e le lingue dell'Anatolia. Senza fare forzature tra *lingua* e *cultura* o addentrarci, in questa sede, in questioni di natura epistemologica è però possibile privilegiare una classificazione *tipologica* delle culture, piuttosto che una classificazione *storico-genetica*<sup>22</sup>.

Ci sono, infatti, scoperte archeologiche che testimoniano numerose affinità culturali nella vita materiale, nelle attività dei traffici e dei commerci, nelle manifestazioni artistico-espressive e nella spiritualità delle popolazioni dell'Europa antica o neolitica. Caratteri relativi all'area geografica che va dai Paesi Baschi, alla Scandinavia fino alla Lituania e all'Anatolia, compresa l'area mediterranea e che permettono di ipotizzare, secondo una prospettiva *coevoluzionista*<sup>23</sup>, la interazione continua tra lingue, dialetti, istituzioni politiche, strutture sociali e religiose, universi simbolici che fanno emergere, sia pur nella differenza, tratti organizzativi relativamente omogenei, che ci testimoniano un patrimonio di ricchezza e diversità, spaziale e temporale, che ha nutrito ed intessuto nel tempo una trama di valori e generato un universo di miti e simboli che non si è mai cancellato. Queste popolazioni avevano in comune la tipologia dei loro insediamenti, improntati alla convivenza e al pacifismo, collocati sulle rive dei fiumi, senza particolari sistemi di difesa, i loro abitanti si dedicavano alle attività agricole, artigianali e commerciali. Secondo la archeologa Marija Gimbutas<sup>24</sup> –inoltre– le società dell'Europa antica erano caratterizzate da un rapporto paritario tra i sessi, nel quale le donne svolgevano importanti funzioni sociali, sia in ambito politico, che religioso. Più che di *matriarcato*, infatti, per definire la struttura di pensiero caratteristica dell'Europa preindoeuropea, Riane Eisler preferisce usare il termine "gilania"<sup>25</sup>, la cui duplicità, mentre fa emergere la differenza duale, del maschile e del femminile, non implica, però, la superiorità di nessuna delle due componenti.

Le ricostruzioni pluridisciplinari descrivono che circa quattromila anni fa, l'Europa antica fu sconvolta dalla irruzione culturale e sociale di popolazioni di allevatori e agricoltori nomadi a cavallo, provenienti forse dalle coste del Baltico, o dalla penisola anatolica, o dalle steppe dell'Asia o dei Balcani e giunti attraverso l'Ucraina o la Russia. Queste popolazioni dette indoeuropee, a tappe e non senza conflitti con le popolazioni locali, si sono addentrate sul territorio europeo fino a sovrapporsi alle popolazioni autoctone. Questi gruppi etnici erano portatori di una cultura che la Gimbutas definisce *kurgan*. Una cultura fortemente individualista, guerrafondaia, patriarcale, fondata sulla superiorità maschile, strutturata in modo gerarchico, incline all'esaltazione della forza e alla valorizzazione delle armi e delle ricchezze.

È dal mutamento culturale tra questi due modelli di base o "attrattori" di orga-



nizzazione sociale e ideologica, che la Eisler ha chiamato rispettivamente *andocrazia* e *gilania*, da queste opposte culture, che ha avuto origine un processo di differenziazione delle lingue e quella *dualità* che ha contrassegnato la storia culturale dell'Europa. Potremmo dire di essere noi, oggi, gli eredi di un patrimonio culturale che è il risultato dell'incontro/scontro, avvenuto quattromila anni fa, tra le due culture: "gilania" e "kurgan"; l'una espressione di una cultura "altra", rispettosa della differenza e dell'autonomia dei suoi membri, fondata sulla uguaglianza fra i due sessi; l'altra improntata sul predominio del sesso maschile e sulla subordinazione del sesso femminile. Traccia visibile di questa mescolanza è la religione della Grecia classica, nella quale alle divinità maschili indoeuropee del cielo e della guerra (Zeus e Ares) si contrappongono le divinità femminili eredi del mondo neolitico, le dee della Terra, della fecondità e della creatività (Gaia, Demetra, Atena). Ma queste testimonianze *noologiche* esprimono anche l'ambiguità e l'ambivalenza del culto delle divinità femminili come la *Dea Madre o Grande Madre* identificate con la Terra nutrice o con la natura, espressione di forza creatrice, ma anche distruttrice. Culto che mostra –come sostengono Ceruti e Bocchi– che «nascita, trasformazione e dissoluzione di ogni cosa sono intrecciate insieme, in un unico e multiforme divenire. Riconosce l'inestricabile nodo gordiano della vita e della morte, le molteplici forze di creazione, di distruzione, di rigenerazione, di rinnovamento»<sup>26</sup>.

## 5. La triade

*Non si può creare nessun ordine mondiale durevole se si ignorano i desideri ubiquitari delle nazioni in cerca di radici in un passato etnico, e nessuno studio sulle nazioni e sul nazionalismo che ignori completamente quel passato può essere fecondo»<sup>27</sup>.*

A.D. Smith

I processi migratori che hanno interessato per millenni l'Europa indoeuropea, in direzione est-ovest e nord-sud, hanno coinvolto un numero esorbitante di popoli: slavi, normanni, vichinghi, tribù germaniche, ugro-finnici, turco-mongoli, avari, bulgari, kazaki, ecc., provenienti dalla Scandinavia, dagli Urali, dalla Siberia, persino dall'Arabia. Ma già intorno al mille i caratteri etnici delle popolazioni indoeuropee si erano definiti e raggruppati intorno a tre sole grandi stirpi o "ceppi linguistici": latini, germani e slavi. L'intreccio delle vicende vissute da queste popolazioni, attraverso processi di inclusione ed esclusione, di assimilazione ed integrazione di lingue, culture e civiltà, ha tessuto nel tempo una trama di storie i cui caratteri etnici giungono fino a noi. La fioritura di questi tre ceppi indoeuropei ha comportato la decadenza e la contrazione di altri gruppi, ma anche il loro rimescolamento: la stirpe celtica, ad esempio, un tempo estesa, si è cristallizzata fino a scomparire definitivamente e la lingua celtica si è arretrata di fronte

all'espansione dell'anglosassone; ma se da un lato i germanici sono stati latinizzati, dall'altro sono avanzati sugli slavi ad oriente fino all'Oder, rispinti indietro soltanto dalla frantumazione del mondo slavo in cechi, polacchi, sorabi, casciubi e poi da quella dei baltici in lituani e lettoni. Mentre i latini erano costretti ad abbandonare la Gran Bretagna e le regioni del Reno, a loro volta riuscirono a prevalere sui germani. Così la lingua greca, pur conservando nei secoli successivi il primato culturale della lingua, ha poi subito pesanti riduzioni territoriali in seguito all'espansione degli slavi nei Balcani. Qui, dalla scomparsa delle stirpi illiriche è nato un popolo unico: gli albanesi. Mentre delle antiche lingue preindoeuropee non restarono che isole periferiche, come la lingua, la cultura degli osseti, il basco, il georgiano e le parlate dette caucasiche.

Il quadro etnico dell'Europa di duemila anni fa si è andato delineando in modo sempre più omogeneo, senza smettere di continuare ad integrare nuove ondate di popoli e culture provenienti dall'Asia, le cui incursioni portarono alla nascita di nuovi popoli: i bulgari attuali, ad esempio, rappresentano un intreccio tra lingua slava, stirpe turca e antica stirpe tracia. Mentre gli arabi che si affacciarono sul mediterraneo, pur nutrendo l'Europa meridionale della loro civiltà, non lasciarono traccia sul piano etnico e linguistico. Le crisi turche e mongole furono assorbite dagli indeuropei, lasciando che si stabilissero nell'area anatolica e si fondessero con altre etnie creando i nuclei dei tatars, baschiri, ciuvasci, ecc.

114

Ma la semplificazione linguistica ed etnica non fu dovuta soltanto ai successi delle popolazioni indoeuropee, non sono trascurabili gli influssi linguistici e spirituali esercitati dalle molteplici ondate di altre popolazioni come i Semiti. Alla loro civiltà risalgono, infatti, la differenziazione di quelle lingue dette afroasiatiche e le radici delle tre concezioni religiose monoteiste europee. Il loro studio ha messo in luce affinità culturali e una comune struttura sociale androcratica, nonostante la diversità etnica e linguistica. Una polarizzazione che –suggeriscono Bocchi e Ceruti nel loro *Origini di storie*<sup>28</sup>– contrappone indoeuropei e semiti, da un lato, alle popolazioni dell'Europa neolitica, del Medio Oriente presemítico e dell'India preariana, dall'altro. La stratificazione di questo patrimonio di segni, di simboli, di immagini non è omogenea, ma è l'esito di più processi nei quali “l'eredità indoeuropea e l'eredità preindoeuropea (un sistema simbolico gilánico e un sistema simbolico androcratico) si mescolano inestricabilmente, perpetuando la memoria del grande confronto/scontro che fu alle origini della nostra storia”<sup>29</sup>.

È intorno al Mille che iniziano a definirsi le identità etniche francese e tedesca non senza processi scismatici e rotture tra elementi latini e germanici, corrispondenti alla divisione geografica ed etnica, oltre che religiosa, dell'impero. È in questa frammentazione regale che si colloca la nascita d'altre entità politiche quali l'Italia, la Provenza, la Borgogna, la Lorena, che vedevano contrapposti i neolatini ai germanici, l'imperatore alla cristianità e che ha consentito l'estensione dell'etnia tedesca ai danni degli slavi pagani, incorporando il regno slavo di Boemia e Moravia. È dalla cristianizzazione dei popoli indipendenti cechi che nacquero i regni danesi, norvegesi, svedesi, polacchi, ungheresi,

croati: una specie di confederazione spirituale latino-germanica-slava che teneva insieme gruppi etnici molto eterogenei, grazie anche ad una fedeltà al sovrano che risultò funzionale da punto di vista politico. Un'ulteriore frammentazione fu costituita dal sorgere delle città in Italia settentrionale, nei Paesi Bassi e sulla costa del Baltico. E dopo l'imperatore, toccò al re di Francia tentare la ricomposizione territoriale, per trasformare il possesso dei territori da feudale in stato centralizzato. Ma la cristianizzazione ha avuto i caratteri della vera e propria colonizzazione, proseguita verso i paesi scandinavi, nell'Italia meridionale sottratta ai bizantini, verso il Baltico dove i lituani opposero tutte le resistenze per non essere colonizzati.

L'Europa si stava generando da un centro in espansione "all'insegna dell'omologazione e della replicazione identica di forme di vita, di rapporti sociali, di tecniche di coltivazione agricola, di elementi di cultura materiale e dell'immaginario spirituale"<sup>30</sup> che sopprimeva tenacemente tutti quegli elementi di diversità non conformi agli usi, alla civiltà e ai progetti che si stava dando.

## 6. Le euro nazioni

*"Il Nord non è entrato realmente in un'era 'post-nazionale', più di quanto il Sud non sia relegato in un'era 'nazionale', ovvero 'pre-nazionale'; ma l'uno e l'altro (e anche: l'uno mediante l'altro) sono posti di fronte all'incompletezza e alla crisi della forma nazione, quindi dello stato che è servito alla sua costruzione".*

E. Balibar - I. Wallerstein<sup>31</sup>

Dopo le violenze e le intolleranze dei primi millenni si è avviato in Europa un dialogo tra le tre culture e il clima intellettuale si è nutrito delle tre grandi fedi monoteiste araba, cristiana ed ebraica, finalmente professate liberamente e dispiegate nei molteplici flussi del sapere. In questo senso si può affermare che l'identità europea si è declinata nella varietà di "radici e di matrici, di lingue e di confessioni, di paesaggi e di regioni": fino a che non si è faticosamente stabilita una nuova unità culturale, l'Europa ha vissuto pienamente queste varietà ed ha anche "sperimentato convivenze e dialoghi, ibridazioni e integrazioni, mescolanze e convergenze"<sup>32</sup>.

Contemporaneamente le identità singolari e plurali, formatesi nelle epoche pre-moderne, si sono nel tempo trasformate, distrutte, ricomposte e amalgamate attraverso "processi storici di lunga durata"<sup>33</sup> dai quali derivano la gran parte delle nazioni europee. Processi tesi a ridurre, sopprimere, occultare quella varietà originaria da cui sono nate Inghilterra, Spagna, Francia, Austria, Svezia, Russia, in un'Europa che ha raggiunto una specie di "calore critico in cui le sue potenzialità di disordine si sono associate con potenzialità ordnatrici e organizzatrici per creare un 'vortice storico' euro-organizzatore"<sup>34</sup>. L'Europa è così nata dalle lotte e nelle lotte: di classe, di stati, di religioni, di interesse, di idee, in una

sorta di guerra di tutti contro tutti. Da questa Europa policentrica –sprigionatasi dal caos e dai conflitti– che ha spostato e ricercato continuamente la sua centralità, è nata la sua economia che poi è diventata "economia mondo"<sup>35</sup>.

Dallo sviluppo delle sue città-stato Venezia, Genova, Anversa, Amsterdam si sono eretti frontiere e confini per rendere più sicure le merci e più ordinati i popoli. Le identità nazionali degli *stati* europei sono emerse senza un preciso atto di nascita, molti dei quali contrassegnati da una accentuata burocratizzazione e statalizzazione.

L'Europa è nata anche dalle decisioni politiche che, secondo quanto sostengono Bocchi e Ceruti, non hanno condotto soltanto alla soppressione dei diversi popoli, individui e culture, ma l'hanno imbrigliata in un mito dell'"inizio *assoluto* della storia *vera*" con il quale si è creduto poter fare *tabula rasa* di ciò che era antecedente ed esterno, in un processo ambivalente di omologazione e differenziazione ad un tempo, che ha portato alla creazione di nuove identità nazionali, inclusive, ma anche esclusive di etnicità stratificate nel tempo. L'*omologazione* è, perciò, stata una costante nella storia dell'Europa, che nella sua evoluzione ha visto identità e culture spesso adattate con forza alle nuove circostanze.

Secondo lo Smith per fare il punto sullo "stato dell'identità culturale" di un popolo occorre focalizzare un "prima" e un "dopo" di un evento, magari una rivoluzione, un incontro, una catastrofe, per poter stabile quanto –nella evoluzione– è andato distrutto, cosa si è trasformato e cosa è rimasto immutato, ed effettuare un confronto tra elementi costitutivi durevoli<sup>36</sup>. Ma è molto difficile dire se la Francia sia nata dopo Bouvines (1214), con Giovanna d'Arco (1431), o se la sua identità nazionale sia derivata dall'odio contro gli inglesi e rafforzata dalla guerra dei cento anni. La costruzione dello stato attraverso le monarchie nazionali e lo sviluppo di un sentimento, di una identità nazionale sono stati processi lenti, gradualmente e incompiuti nel tempo. Nel caso italiano, ad esempio, l'assenza della *nazione* non ha implicato la mancanza della coscienza di una identità, che è andata emergendo, sin dal medioevo, in un processo di autoidentificazione che è stato più precoce nel campo letterario, linguistico, artistico prima ancora che politico, in uno spazio politico vissuto dai contemporanei come un Sistema di Stati policentrico con uno specifico valore da esaltare ed apprezzare<sup>37</sup>. Mentre la sovranità degli stati-nazionali europei prendeva forma dalla riduzione dei poteri, papali, imperiali e feudali.

116

## 7. Lo stato-nazione

*"Abitare la Terra non è soltanto abitare uno spazio, è anche abitare un tempo. Quando questo tempo viene percepito sulla scala della presenza dell'uomo nel mondo si chiama storia".*

S. Moses<sup>38</sup>

La nozione di *nazione* è altrettanto ambigua quanto quella di etnicità. Non è, infatti, possibile stabilire criteri oggettivi, univoci di appartenenza: ciò che può essere definita una nazione secondo il criterio linguistico non lo è più se si prende in considerazione il criterio storico o territoriale. Se la tripartizione religiosa (ortodossa, musulmana e cattolica) non ha impedito agli albanesi di considerarsi un unico popolo, non è stata sufficiente per i Serbi (ortodossi), i Croati (cattolici) e i Bosniaci (musulmani). Ragioni di natura storica li hanno visti permanentemente confliggere e appartenere territorialmente a stati o imperi diversi. È così accaduto che, dopo la prima guerra mondiale, popolazioni di lingua slovena abbiano chiesto di appartenere all’Austria e parlanti la lingua polacca di appartenere alla Germania. Lo stesso per molti parlanti la lingua russa che, nei referendum per l’indipendenza delle Repubbliche Baltiche del ’91, hanno espresso la volontà di appartenere alla Lituania. Emerge la validità e la compresenza di più criteri allo stesso tempo: storici, territoriali, biogeografici, religiosi, culturali, di classe, di lealtà verso un’autorità centrale (fisica o antropica), di condivisione di valori e forme di vita, ed anche per la nazione può valere il principio dell’autodefinizione, che implica una pluralità di istanze che fanno svanire la sua oggettività assoluta per lasciare posto all’immagine di nazione come “costruzione sociale”.

Nell’Europa moderna sono stati spesso gli apparati statali a creare la nazione e a stabilire i criteri di appartenenza. Si sono avute così minoranze nazionali sottoposte a uno Stato nazionale dominante, nazioni divise in più stati, nazioni incluse in stati multinazionali, nazioni polverizzate in regioni, sub-regioni, ecc., che hanno tessuto una trama di relazioni che ha spesso messo a dura prova i limiti e la validità degli stessi stati-nazione<sup>39</sup>.

L’idea di Stato nazionale è nata in Europa, secondo Edgar Morin, ma si è diffusa in tutto il mondo. La sua è un’unione precaria e instabile che ha reso possibile a molte nazioni di liberarsi dalla pesantezza della colonizzazione ed ha consentito a molte nazionalità di emanciparsi e riconoscersi. Ogni nazionalità ha aspirato alla costruzione del proprio stato ed ad avere organismi che la rappresentassero politicamente. Nazione è però un’idea *ambigua* che, in seguito al suo affermarsi e consolidarsi, ha fatto emergere l’aspetto più aggressivo, presa da una sorta di “egocentrismo paranoico”. Innanzitutto nel suo costituirsi in una vera e propria religione moderna che tende ad esaltare il legame con il territorio in modo sacrale e a concepire l’obbedienza allo stato fino al fanatismo. L’epistemologo francese, per rappresentare questo processo di politicizzazione della nazione, utilizza le metafore di “patriottico” e “patriottico”<sup>40</sup> espressive di due atteggiamenti: il primo che dà il senso di appartenenza ad una serie di sistemi organizzati, giuridici, istituzionali, burocratici ai quali partecipare civilmente; il secondo che offre il senso di appartenenza a una comunità di valori, di cultura materiale, non necessariamente omogenea, ma simboleggiata come tale. Tuttavia i caratteri originari delle collettività non vengono considerati dai suoi intellettuali o dai suoi artisti come “accidentali”, “transitori”, “particolari” o “locali”, ma capaci di ispirare valori universali. Inoltre, la volontà delle autorità centrali di presentare l’ordine statale come l’equivalente delle comunità di cultura, di valori, di lingua ecc., ha fornito gli elementi che hanno dato il carattere di «appartenenza fraterna» ai suoi membri, spinti a riconoscersi al proprio interno, ed –allo stesso tempo– a rifiutare sino ad odiare lo straniero.

## 8. Le vie delle nazioni europee

*Il nemico numero uno della civiltà, della prosperità, della vita medesima dei popoli, è il mito della sovranità assoluta degli stati. Questo mito funesto è il vero generatore delle guerre; desso arma gli stati per la conquista dello spazio vitale, desso pronuncia la scomunica contro gli emigranti dei pesi poveri; desso crea le barriere doganali e, impoverendo i poveri, li spinge ad immaginare che, ritornando all'economia predatoria dei selvaggi, essi possono conquistare ricchezze e potenza. In un'Europa in cui in ogni dove si osservano rabbiosi ritorni a pestiferi miti nazionalistici urge compiere un'opera di unificazione.*

L. Einaudi<sup>41</sup>

118

L'epigenesi delle nazioni europee –iniziata mille anni prima, quando i barbari varcarono il *limes*– giunse a conclusione con i processi rivoluzionari e con le guerre napoleoniche. Processi che secondo Krzysztof Pomian<sup>42</sup> si sono verificati secondo due direzioni contemporaneamente. Nel senso orizzontale nel quale ogni nazione si afferma rispetto alle altre (che domina o da cui è dominata); nel senso verticale nel quale ciascuna nazione risolve i conflitti socio-politico-culturali per l'egemonia, scatenati dalle trasformazioni economiche e tecniche. Molte le varianti all'interno di questa polarità, ma tutte riconducibili in sintesi a due modelli o traiettorie di formazione: quella civico-territoriale e quella etnico-genealogica<sup>43</sup>. Nella maggior parte dei casi, il legame di appartenenza che, alla fine si crea tra i suoi membri è un legame più forte di quel che li separa, più forte delle divisioni territoriali, economiche, professionali.

La storia del passaggio dalle etnicità alle nazioni dei moderni Stati europei sono state orientate da sei forze<sup>44</sup> in molti casi antagoniste e complementari:

– le *dinastie regnanti* che hanno svolto un ruolo organizzatore, personificando un paese spesso in modo sacrale e intorno a cui si è cristallizzata l'identità nazionale. È stato il modello indicato dalla Francia, seguito poi da Spagna, Portogallo, Inghilterra, Danimarca, Svezia, con relativo sviluppo di un forte apparato burocratico. Le dinastie hanno incluso quelle popolazioni come catalani, baschi, gallesi, irlandesi, norvegesi, e islandesi che possedevano i loro stati, attraverso unificazioni dovute ad alleanze dinastiche, matrimoni, eredità. In questi casi lo stato ha imposto e protetto i confini territoriali, ha contribuito ad agevolare la fluida circolazione degli uomini e delle merci, ha unificato la lingua e accettato il credo religioso utilizzandolo come *strumentum regni*, mettendo al bando gli eretici e comunque stabilendo un principio di superiorità degli autoctoni rispetto agli stranieri;

– gli *stati*: costituiti da apparati burocratico-amministrativi e militari, che si sono impegnati a ridurre progressivamente l'eterogenità degli statuti giuridici.

Processo attuato con l'imposizione di un forte controllo sui sudditi ed una riduzione delle particolarità consuetudinarie e linguistiche (baschi e irlandesi) non senza i richiami alla tradizione e conflitti aperti con la nazione, conclusi quando lo stato è stato sottoposto al controllo delle assemblee elette. È quanto accaduto alla Gran Bretagna che ha riunificato Inghilterra e Scozia; ma è stato un modello seguito poi da Francia, Danimarca e Svezia. Paesi nei quali ha fatto seguito la sfida industriale, sfida alla quale lo stato ha dovuto far fronte introducendo meccanismi politici imposti dalla società di massa. Esito più incerto e più lungo quello della Spagna, uno stato formato da più nazionalità comprese quelle dei catalani e dei baschi;

– i *raggruppamenti territoriali* composti da città, province, cantoni accomunati non da persone fisiche ma da consuetudini sociali; è il caso della Svizzera e dei Paesi Bassi. Gli svizzeri si sono uniti prima contro l'Austria, poi contro i borgognoni, poi contro l'Impero e la Francia e i cantoni passati dai tre del Duecento, a tredici del Cinquecento, fino a diventare ventidue nei primi dell'Ottocento. Mentre i Paesi Bassi sono nati dalla guerra contro la Spagna, con il Belgio diviso tra cattolici e protestanti. Successivamente dominati dall'Austria e poi dalla Francia contro i quali si sono poi rivoltati. Tre nazionalità che rappresentano il risultato dei tentativi stranieri di dominarli. Ma sia in Svizzera che nei Paesi Bassi "l'iniziale unità, imposta ai belgi dall'esterno, si è venuta costituendo intorno ad antiche libertà locali, principalmente urbane, estese con la Riforma al campo religioso"<sup>45</sup> libertà che testimoniano un equilibrio ed una capacità di integrazione e coesione religiosa, anche se non senza tensioni linguistiche;

– le *élite e le istituzioni culturali* attraverso arti, cultura, lingua producono e alimentano i supporti oggettivi per la conservazione della memoria, dell'immaginario e della comunanza presente e passata. È lo straordinario esempio della Germania, dell'Italia e dell'Austria. La Germania non è riuscita a costituire una entità statale che legasse insieme il mosaico di circa trecentocinquanta entità di varia grandezza, ma aveva sviluppato un sentimento nazionale e una affinità linguistica. In assenza di una forza politica il ruolo unificatore è stato assunto dalle istituzioni culturali prima le università, e poi gli intellettuali che hanno fatto circolare idee, opere e progetti. Società dotte che nel '700 hanno raggiunto l'apice con l'*Aufklärung* di Kant e poi con l'*età* di Goethe. L'unificazione tedesca, come quella italiana, sul piano culturale e artistico, è avvenuta molto tempo prima di quella politica e può essere attribuita al lavoro di quel brandello di intellettuali impegnati a mantenere vivo il mito di un'integrità nazionale, anche se si è realizzata col contributo di una dinastia regnante;

– le *istituzioni e le autorità religiose*: cattoliche, ortodosse, protestanti ed ebraiche costituiscono uno straordinario indicatore di coesione. L'attaccamento al sentimento religioso cattolico è stato per gli irlandesi alla base della lotta per l'indipendenza contro l'Inghilterra. Come per la Norvegia e l'Islanda alla base delle spinte autonomistiche dalla Danimarca che avrebbe voluto imporre loro il luteranesimo. Così la frantumazione in molti piccoli stati e principati non ha impedito all'Italia di conservare una omogeneità religiosa rappresentata dalla

Stato Pontificio. Le Chiese hanno avuto un ruolo dominante nella formazione delle infinite nazionalità sottoposte all'impero asburgico e all'impero russo. La storia di questi popoli assomiglia a quella dei popoli occidentali che avevano e che poi hanno perso i loro stati. L'impero degli Asburgo acquista o conquista l'Austria, l'Ungheria, la Boemia, la Moravia e la Polonia meridionale, insieme ai territori sloveni, croati e serbi riconoscendo alle etnie il diritto di mantenere lingua e nazionalità. Mentre lituani, lettoni, estoni e finlandesi che in parte erano appartenuti alla Polonia e alla Svezia, passano sotto il dominio della Russia zarista che tende a russificare e a convertire all'ortodossia tutti i popoli. In tutte queste realtà saranno la Chiesa luterana per i finlandesi, estoni e lettoni, quella cattolica per i lituani e i croati ed entrambe per gli slovacchi, a conservare lingue e fedi nazionali;

– le *nazioni* composte dalle etnie che reagiscono sia contro i nemici esterni, ma talvolta anche contro le istituzioni vigenti, reclamano il diritto di essere coautrici dello stato, sulla spinta della *intelligencija* nazionale, come il caso degli ungheresi, cèchi e polacchi.

### 9. I nazionalismi

Le nazioni quali modo naturale e di derivazione divina di classificare gli uomini, come destino politico (...) intrinseco, sono un mito; il nazionalismo, che talvolta si appropria delle culture precedenti per trasformarle in nazioni, che talvolta se le inventa, che spesso oblitera le culture precedenti; questa è una realtà.

E. Gellner<sup>46</sup>

Con l'unificazione italiana e tedesca in Europa si è avviato a conclusione quel processo di costituzione e centralizzazione degli stati-nazionali che non hanno chiuso, ma aperto le epoche dei conflitti inter-etnici e delle guerre per il controllo dei territori, nelle aree degli ex-imperi. La riduzione forzata a stati grandi o piccoli dei vecchi imperi pluri-etnici, che non consentivano, per la loro complessità, di applicare alcun principio di nazionalità, non poteva non preparare la strada ai nazionalismi intolleranti, inneggianti a presunte "purezze" linguistiche ed etniche. Rivendicazioni che dimostravano una incomprendibile socio-storica di fondo, cioè che lo spazio culturale europeo era stato caratterizzato, da sempre, dalla "mescolanza" e non dalla uniformità. Mescolanza che se ad occidente aveva visto prevalere l'egemonia dei germani sugli slavi, ad oriente aveva visto popoli slavi e popoli germanici coesistere fianco a fianco come in Boemia, Slesia, Pomerania, o nella stessa Prussia, fino al punto da considerarsi sostanzialmente autoctoni. E se l'unificazione a guida prussiana ha consentito di evitare i contrasti tra le nazionalità interne, non ha, però, impedito il conflitto con gli altri stati, come quello con la Francia per la regione dell'Alsazia-Lorena.



Né i processi d'industrializzazione, né la diffusione delle idee della Seconda Internazionale, sono riusciti a ridimensionare la portata mitologica dello stato nazionale e a ridurre il suo potenziale conflittuale nazionalistico. Nella crisi mondiale del 1914 sono confluite, anzi, tutte le crisi epocali, tra cui quelle dell'internazionalismo socialista, dei partiti e delle economie liberali, degli Stati e delle nazioni. E se "l'internazionalismo della seconda internazionale fu divorato dal nazionalismo, l'internazionalismo della terza internazionale fu divorato dallo stalinismo. Lo stalinismo, ratificazione e degenerazione del 'socialismo in un solo paese', ha trasformato il socialismo in socialismo nazionale, proprio in quegli stessi anni in cui Hitler pescava elementi di socialismo per proporre la propria forma di nazionalsocialismo"<sup>47</sup>.

Paradossalmente è dall'esperienza delle due guerre del nostro secolo che si afferma la necessità politica ed economica di rafforzare i caratteri etnici e nazionalistici degli stati e contemporaneamente è dagli stessi catastrofici scenari che emerge con chiarezza la impossibilità di applicare, in Europa e nel mondo, in modo generalizzato il modello di stato a sovranità assoluta, mono-etnico, centralizzato. All'interno delle realtà appartenute ai tre imperi multinazionali, asburgico, russo e ottomano, costituiti da compagini etniche intricatissime, l'applicazione del principio di nazionalità è stato accolto in modo diverso: accettato o rifiutato a seconda che il proprio orgoglio nazionale fosse oppresso o lealmente riconosciuto. Nonostante ciò riusciva tuttavia impossibile la sua adozione nei territori a popolazione mista, come anche trasformare in confederazioni meta-nazionali gli imperi, come aveva tentato di fare, tardivamente, la monarchia asburgica, riconoscendo maggiore autonomia alle singole etnie, senza perciò riuscire ad impedire la esplosione delle rivendicazioni e il moltiplicarsi delle frontiere, la cui fenomenologia non esclude –ancora oggi– l'ingenza delle potenze esterne. Né si è rivelata utile la proposta del socialista austriaco, Karl Renner, di applicare una soluzione di divisione dell'Austria-Ungheria in otto unità confederate, la cui base non doveva essere né etnica, né geografica; ma ogni entità regionale doveva emergere dall'interazione di tutti i fattori, storici, geografici, economici, culturali.

Purtroppo a Brest-Litovsk e poi a Versailles nel '19 l'appello al principio di nazionalità è stato strumentalizzato da tutte le parti in gioco al fine di una più vantaggiosa spartizione territoriale che ha visto nascere pseudo-nazioni inclusive di differenti etnie. Sono stati, così, inventati stati dal nulla come la Cecoslovacchia e la Jugoslavia con la convivenza forzata per cechi e slovacchi nel primo caso, e croazi, sloveni, serbi, kosovari e ungheresi nel secondo le cui tensioni nazionalistiche erano destinate ad infiammarsi ripetutamente, fino ai giorni nostri.

L'intricata questione balcanica, può essere considerata, infatti, anche come il risultato della cupidigia degli stati-nazione, sia perché interessati alla spartizione dell'impero ottomano che, nel 1912, ha visto Grecia, Serbia e Bulgaria, tre stati fragili e litigiosi, decisi a spartirsi i Balcani turchi, sia perché le tentazioni separatiste hanno dilaniato e martirizzato popolazioni, spesso inermi, travolte da politiche fratricide. E *I fratricidi*<sup>48</sup> è il titolo dell'analisi dedicata alla vicenda tragica della ex-Jugoslavia, che ha visto consumarsi le

speranze multiethniche di Sarajevo e le crudeltà e le atrocità della pulizia etnica. Le ripetute esplosioni di odio separatista, fino allo smembramento della Jugoslavia dopo l'88, il '92 e il '99, sono il frutto delle "questioni" irrisolte del passato, che vedono le frontiere naturali e artificiali a un tempo, e rappresentano lo scontro tra due concezioni incompatibili, lo stato nazione e l'identità nazionale, aggravate dal costante, quanto inutile, tentativo di egemonia serba sulle altre repubbliche. Desideri di unità e di neutralità, animano, invece, la Repubblica popolare di Macedonia, oppressa dal contenzioso greco-serbo per il riconoscimento dei suoi territori.

L'estensione all'intero pianeta del principio di nazionalità ha avuto solo l'effetto di generare rivendicazioni di diritto all'autodeterminazione e all'autogoverno di etnie, micro-nazioni, regioni, singole collettività, ed ha contribuito ad accrescere un'instabilità geo-politica dagli effetti imprevedibili. Ne sono esempio il revanscismo delle popolazioni ungheresi del Banato, della Vojvodina, della Transilvania, della Slovacchia, escluse dallo stato nazionale; le rivendicazioni di tutte le minoranze di lingua tedesca che convivevano con altre etnie in Transilvania, Sudeti, Lituania, ecc. deluse dai trattati e che hanno determinato quel clima culturale sul quale ha potuto soffiare Hitler, per propri fini espansionistici. Slovacchia, Ungheria e Polonia, con la complicità delle potenze occidentali, sono diventate inconsapevoli strumenti di forze e culture retrive e oscurantiste che, puntando sulla moltiplicazione delle frontiere e facendo leva sui conflitti d'interesse, hanno alimentato una pericolosa "coazione a ripetere". Una sorta di reazioni a catena in cui gli errori del '19 con il trattato di Versailles hanno preparato gli squilibri del '39 e questi errori hanno generato gli orrori del '45, che a loro volta hanno alimentato gli appetiti della guerra fredda; l'esito della quale, nell'89, ha riacceso nuove aspirazioni di dominio geo-politico, che hanno posto le condizioni per i conflitti della ex-Jugoslavia, conflitti le cui devastazioni sul piano umano, per l'odio innescato tra le popolazioni, e sul piano ecologico, per i disastri ambientali provocati, peseranno gravemente sul destino dell'Europa e sul resto del mondo.

Ancora più intricata appare la situazione nei Balcani, in seguito alla decomposizione dell'impero sovietico, che ha comportato la rinuncia all'egemonia da parte russa e la desovietizzazione. Una differenziazione regionale, risultato di stratificazioni storiche, impedisce, anche qui, l'applicazione di qualsiasi formula generica. Ci sono, infatti, i Paesi Baltici (Estonia, Lettonia e Lituania) che rivendicano l'indipendenza acquisita dopo il '19; la Moldavia prima attribuita alla Romania e poi smembrata con la spartizione della Polonia; le Repubbliche di etnia e lingua slava come la Russia (l'etnia più grande che ha predominato storicamente), l'Ucraina e la Bielorussia che rivendicano l'autonomia nazionale conquistata già con il crollo dell'impero zarista; le popolazioni cristiane del Caucaso occidentale, gli Armeni e i Georgiani, dei quali si può dire che rappresentano proprio la "balcanizzazione" nel senso della conflittualità inter-etnica, causata dall'intricata questione linguistica e territoriale, dall'odio tra armeni e turchi, tra armeni e georgiani contro gli islamici. C'è, poi, la questione della regione del Nagorno-Karabakh a maggioranza armena separata da Stalin e affidata all'amministrazione dell'Azerbaigian, di etnia turca e di religione islamica.

Il rischio di esplosioni a catena in quest'area è veramente elevato e le soluzioni non sono affatto semplici. La condizione di nazioni multietniche farebbe pensare a soluzioni *nazionali* o *confederali* composte da parti distinte e separate, disposte a ridefinirsi come contraenti di un "nuovo patto" che ricerchi su nuove basi culturali, economiche, storiche le sue linee di tendenza di sviluppo. Anche se il rischio di un regresso infinito di nazionalismi etnici é, secondo lo storico Hobsbawm, da escludere ed ha parlato di "effetto Shetlands", ossia di possibili frizioni inter-etniche a carattere localistico. Molti cambiamenti sul piano geopolitico e le relative variazioni geografiche fino ad oggi verificatesi, non sono tutti attribuibili –a suo giudizio<sup>49</sup>– a tensioni nazionalistiche, le quali mancherebbero di strutture organizzate capaci di essere autenticamente incisive, quanto piuttosto a processi di riforma politica interni agli stati. È il caso della *glasnost* di Gorbacev, il cui fallimento della *perestrojka*, può essere attribuito a motivi di carattere economico, prima ancora che nazionalistici. Inoltre in molte realtà sono state determinanti le pesanti pressioni generate da forze esterne intenzionate nel provocare surrettiziamente odi e conflitti. Risulterebbero, in tal modo molto più preoccupanti dal punto di vista politico le tensioni interne, create da movimenti come l'ETA o l'IRA in Spagna, Irlanda o l'Italia e la Francia. In ogni caso, secondo lo storico inglese, il nazionalismo ha smesso di essere quella potente forza storica iniziata con la Rivoluzione francese e conclusasi con la Seconda Guerra mondiale. Una previsione purtroppo non tanto realistica, che impone una riflessione più generale, per rivedere le nozioni di stato, etnia, nazione, confederazione alla luce del "contesto" di riferimento.

Quel che è certo è che gli attuali processi di disgregazione, di decolonizzazione, di desovietizzazione dell'Europa di oggi, vanno tutti nella direzione opposta a quella imposta dalle potenze vincitrici nel '19.

## 10. Nazioni e nazionalismi

*Assumere la cittadinanza terrestre, è assumere la nostra comunità di destino*

E. Morin<sup>50</sup>

Il nazionalismo, quindi, che secondo Gellner è quel principio politico che tiene insieme, facendole corrispondere, la nazione e la sua unità politica, è anch'essa una nozione ambivalente, perché se per un verso è l'espressione legittima della nazionalità e del riconoscimento verso il suo ed altri stati, dall'altro può, in ragione della mancata definizione del concetto di nazione, essere utilizzata quale mezzo per soddisfare mire espansionistiche ed egemoniche e, perciò, divenire legittimamente leva inclusiva di altre nazionalità. Storica, linguistica, politica che sia la rivendicazione, a sua volta risulterebbe lesiva di diritti altri; la difesa dei quali pone il problema –come sostiene Norberto Bobbio– di essere in conflitto con altri diritti, in quanto "tanto il diritto che si afferma quanto quello che si nega hanno le loro buone ragioni"<sup>51</sup>. Inoltre, il principio dell'autodeterminazione se è strettamente vincolato alla etnicità-nazione-

statualità, non solo rischia di fare evolvere nel senso del nazionalismo più intransigente e nelle forme dell'ideologia, ogni rivendicazione, ma anche di precludere ogni possibilità di evoluzione in altre direzioni, per esempio del riconoscimento delle differenti identità. Nazione e nazionalismi, dunque, sono nozioni complementari, espressioni complesse dello stesso fenomeno, nel cui brodo di coltura confluiscono, al tempo stesso, la *identità* e la *differenza*, l'*unione* e la *divisione* in una dialogica complessa tra termini quali etnia, stato, nazione, religione, economia, politica e cultura. Nella impossibilità di stabilire criteri definitivi, se sia o no la nazione a creare lo Stato o viceversa, oppure se la nazione abbia o no carattere volontaristico e culturale, ciò che emerge è la indissolubilità di tutti i fattori e la impossibilità di far prevalere, senza opportuna contestualizzazione, uno degli elementi sugli altri.

Nazione e nazionalismo sono perciò, come abbiamo già detto, “costruzioni processuali”, di natura antropo-socio-storico-culturale e non dipendono soltanto, come sostiene Gellner da “quello che la cultura fa”, ossia che è il nazionalismo a determinare cosa sia la nazione. Perché se è vero che le nazioni non sono iscritte nella natura delle cose, ma “costituiscono una versione politica della dottrina delle specie naturali”<sup>52</sup>, è vero anche il contrario, che a determinare il nazionalismo è l'unità complessa degli elementi storici, geografici, linguistici, mitologici, culturali, politici, ecc. con i quali si auto-definisce una nazione e nei quali si auto-riconoscono i suoi membri, in relazione agli altri sistemi di riferimento, secondo un processo evolutivo eco-logico ed eco-sistemico.

124

Il principio nazionalista, sia inteso come “movimento”, con il suo portato teorico e pratico, sia inteso come “sentimento” con il suo carico emozionale –capace di giustificare qualsiasi eccesso irrazionale– non si lega ai caratteri della modernità, né tanto meno a specifici modelli economici, ma ad antiche forme di memoria collettiva, a simboli, credenze, miti e valori e può essere concepito come una modalità degli esseri viventi in generale, e degli umani in particolare, capaci di “legare”, mantenere insieme strati diversi, anche culturalmente, di popolazioni, e costituirne il “senso di appartenenza” a forte valenza politica. Questi fattori sono certamente legati alle origini etniche delle nazioni e possono rinviare a culture e tradizioni popolari, a forme di religione, a rapporti di guerra o di pace tra etnie, al ricordo di epoche mitiche, alla conservazione di riti e cerimoniali, commemorazioni, ecc. Ma sono fattori capaci di mutare nel tempo, di apprendere la coesistenza, di coevolvere, soprattutto in conseguenza dei processi di storicizzazione, universalizzazione e differenziazione dei diritti, delle economie produttive, dei mercati, della comunicazione.

Il ruolo dello stato, nella costruzione di tutto questo “capitale simbolico” –come lo definisce Scarduelli<sup>53</sup>, è stato certamente determinante; in tal caso le élite dominanti hanno utilizzato la tattica del “nazionalismo burocratico” per affermare l'idea della sovranità, integralità e legittimità della nazione che, per un verso si è trasformata in nazionalismo, cioè in una dottrina ufficiale, e per l'altro ha contribuito a definire la funzione prioritaria dello stato nella supremazia burocratica e territoriale. Non sfuggirebbe a questo processo di statualizzazione neppure la costituzione in confederazione degli stati, in particolare quella europea, con il suo portato “europeista” o “eurocentrista”.

Probabilmente oggi siamo di fronte alla complessità di dinamiche societarie intersistemiche, al cui interno molti eventi potranno riproporre nuove chiusure e nuove identità forti che potrebbero essere interpretate come esclusioni e chiusure autoreferenziali; per evitare questo rischio occorre ripensare e complessificare le categorie con le quali interpretiamo le nuove forme in cui possono riemergere nuove fenomenologie degenerative. Non c'è dubbio –sostiene Hobsbawm– che la maggior parte degli ebrei che vivono fuori di Israele, siano “per Israele”, o gli Armeni “per l’Armenia”, o che la maggioranza fiamminga faccia di tutto per non parlare francese, ma “tale unità si sbriciola non appena la causa nazionale smetta di configurarsi in generalità di questo tipo per concretizzarsi in parole d’ordine più specifiche e concrete”, per cui non si tratta più di essere per Israele, bensì di concordarne la politica; non si tratta più di essere per la “fiamminghità” in contrapposizione a un’altrettanto generica “francesità”, ma di schierarsi per il “partito nazionalista fiammingo”<sup>54</sup>. Emerge uno specifico bisogno di identità che si traduce in una “politica dell’identità”, espressione –secondo lo storico inglese– dello stesso bisogno storico di “legge e ordine”, dello smarrimento e dell’angoscia che attraversano le società e denotano il suo cattivo funzionamento.

Le cause dei nazionalismi, come dei confederalismi autoreferenziali possono essere, dunque, di origine endogena ed esogena. Endogena perché legate alla storia, alla vicende individuali e ai processi genetici che hanno portato alle diverse identità. Esogena, perché strettamente connesse alla natura dei rapporti con l’ambiente esterno, vissuti come minaccia, pericolo, egemonia, perdita, rifiuto del dialogo e della differenza.

Ma se per il passato i nazionalismi hanno trovato ragione d’essere quando non erano soddisfatte, all’interno, ma anche all’esterno, certe condizioni, quali ad esempio:

- l’assenza di condizioni economiche adeguate;
- la violazione dei diritti delle minoranze;
- la compressione degli interessi di alcuni gruppi;
- l’egemonia politica di una nazionalità sulle altre;
- la mancata integrazione;
- il non rispetto delle diversità linguistiche, culturali, religiose, ecc.;
- l’assenza di spazio per il dissenso contro l’omologazione;
- il non riconoscimento delle rappresentanze politiche;
- il mancato riconoscimento territoriale;
- la negazione dei principi democratici;

per il futuro gli indicatori saranno di natura diversa?

## 11. La confederazione europea

*Rimanetemi fedeli alla terra, fratelli, colla  
potenza della vostra virtù! Il vostro amore  
che dona e la vostra conoscenza servano il  
senso della terra! Così vi prego e vi scongiuro.  
Fate che essa non voli via dalle cose ter-*

*rene e vada a sbattere con le ali contro muri eterni! Ahimè, vi è stata sempre tanta virtù volata via!*

*Riportate, come me, la virtù volata via sulla terra –sì, riportatela al corpo e alla vita: perché dia un senso alla terra, un senso umano.*

F. Nietzsche<sup>55</sup>

Ogni società, in ogni tempo, come ogni individuo o organismo vivente ha bisogno, per vivere in un ambiente, di autodefinirsi in una identità; contemporaneamente sia come *autos*, sia come *socius*. Questo processo di identificazione/differenziazione avviene in tutto l'arco della propria esistenza, non senza conflitti, contaminazioni, assimilazioni, integrazioni, rischi di omologazione, di perdita e riconquista della propria temporanea identità. Un *continuum* evolutivo che scandisce, al contempo, l'identità e la differenza sia dell'individuo, sia della specie. Tutto ciò avviene in un tempo e in uno spazio, oggi sempre più organizzati e sempre più interdipendenti. Un processo che riguarda intere società, sistemi, sistemi di sistemi in un rapporto di sempre maggiore deterritorializzazione e globalizzazione. Accade, così, che al bisogno di *autoidentificazione* di un sistema si alternino momenti di apertura, di *dialogo* in una perenne alternanza tra *universalismo* e *nazionalismo*.

La ricerca della pace tra gli stati ha generato alleanze di tipo *federativo* o *confederativo*; nascita che può sviluppare ansia di ricostruzione, di ricerca di un comune passato, di proprie radici identitarie, di credenziali "metanazionali" che testimoniano una non riconosciuta comune etnicità, l'antico splendore, i padri fondatori, le mitiche età dell'oro. La loro scoperta/invenzione implica spesso un rapporto di fedeltà alla ritrovata unità politica e territoriale che si riconosce in un comune senso di "appartenenza". Come l'identità nazionale anche l'identità confederale necessita di memoria, di mito, di fini condivisi, quali la solidarietà, la rigenerazione, la coesione, l'armonia, la fratellanza.

Accade allora che oggi l'Europa abbia bisogno di costruire questa identità, un'identità plurale certo, ma che ha bisogno di ri-conoscersi in una "filosofia etnica", capace di complementarizzare la concezione assimilazionista francese dello *jus soli* (tendenzialmente aperta) con quella esclusivista tedesca, di entità etnica basata sul *volk* (tendenzialmente chiusa), che abbia anche bisogno di ricostruire un passato comune, riconoscendosi nei padri fondatori e teorizzatori della confederazione degli stati europei: *Carlo Magno* il "re e padre della patria", il "Grande progetto" di una repubblica cristiana del duca di *Sully*, la repubblica della cultura con la "società degli spiriti" di *Voltaire*, gli "Stati uniti d'Europa" di *Mazzini* e *Cattaneo*, il "Manifesto di Ventotene" di *Spinelli* e *Rossi*, per finire agli *Spaak*, *Monnet*, *De Gasperi*, *Einaudi*. Per l'élite intellettuale l'Europa è un mito (*Valery*), un sogno (*Heller*), un'idea (*Morin*), un libro bianco (*Delors*). Un grosso contributo è anche offerto dalle discipline come la sociologia, l'antropologia, la linguistica, ecc., che reinterpretano, al di là dei localismi, i momenti più significativi della storia, i modelli di una passata etnicità: tutto ciò nella prospettiva di uno slittamento paradigmatico che faccia "vincere l'eredità

eurocentrica<sup>56</sup> alle scienze sociali, le quali hanno elevato il proprio modello a modello universale, applicabile in ogni contesto e in ogni tempo, trascurando di riconoscersi come il prodotto dello stesso sistema storico che ha “elevato questi valori al più alto grado della gerarchia<sup>57</sup>. L’Europa sta, quindi, emergendo dai governi e dalle classi dirigenti nazionali che stanno edificando giorno dopo giorno le politiche comunitarie per affrontare le sfide planetarie; sta emergendo dalle lobbies economiche che europeizzano il mercato planetario; dalle chiese che si mondializzano; dai partiti che diventano transnazionali, dalle associazioni civili, dalle mille forme dell’arte, della musica, ecc; ma più di tutti a farla sono i mezzi di comunicazione di massa. Questi non trasmettono esplicitamente l’idea di una identità europea, ma il messaggio più importante è “generato dal mezzo stesso, dal ruolo che tali mezzi hanno acquisito nella vita moderna<sup>58</sup>”.

Tutto questo lungo processo si sta compiendo senza un progetto politico ben preciso, ma nell’apprendimento consapevole che nell’era planetaria l’Europa è diventata una “provincia” e per questo necessita di una metamorfosi, in una duplice direzione: e nel superamento dello stato nazionale e nell’abbandono della sua centralità e del suo preteso eurocentrismo. La identità europea è una *unitas multiplex*, cosciente della sua duplice eredità occidentale: di essere stata distruttrice delle culture “altre” e di aver universalizzato i diritti.

Ma l’Europa rischia di mostrare ancora una volta la sua faccia peggiore quando i giochi della politica continuano a perseguire obiettivi nazionalistici, ideati da classi dirigenti e partiti sempre più autoreferenziali, che ignorano le cittadinanze e impongono le vecchie logiche divisorie e dominatrici, Europa che non si libera dal suo passato colonizzatore. La politica moderna è stata fondata sul *conflitto* e non sul *dialogo*, sul predominio della politica predatrice e sulla sua capacità di controllo, di omologazione, di normalizzazione delle cittadinanze, negatrice di diversità e spontaneità.

La sfida europea consiste proprio in questa capacità di ri-progettarsi e ridefinirsi nell’identità e nella differenza. Una identità multipla e periferica, integrata in una identità più ampia che è quella *umana* planetaria, che accetta la sfida della universalizzazione ma non della omologazione e della distruzione delle differenze. Dobbiamo –sostiene Edgar Morin– contemporaneamente “radicarci nell’Europa per aprirci al mondo come dobbiamo aprirci al mondo per radicarci nell’Europa. Aprirsi al mondo non è adattarsi al mondo. È anche adattare a sé gli apporti del mondo. Bisogna assimilare di nuovo per conoscere un nuovo sviluppo<sup>59</sup>”.

Il pensiero della complessità ci ha insegnato che tutti i processi sono contraddittori e ambivalenti, che nessun progresso è garantito in modo lineare e duraturo. Occorre perciò allargare l’idea di *esperienza* della specie umana per riflettere più a fondo sulla nostra idea di “universalismo”, di “civiltà”, di “progresso” di “umanità”. Nella convinzione che non in tutti i luoghi si è nell’era post-industriale avanzata, ma che oggi sul pianeta e nell’Europa stessa *tutti i tempi storici coesistono* e che non c’è soltanto la *deterritorializzazione* creata dal sistema della comunicazione, ma anche la *destoricizzazione*, frutto dei differenti e divergenti tempi di sviluppo e di evoluzione storici. Occorre, perciò,

smascherare il falso universalismo e i suoi falsi miti, arricchendo e complessificando l'idea di universalità strettamente connessa all'idea di progresso moderno. La critica però non deve fondarsi sulle stesse premesse eurocentriche, che distruggano totalmente i caratteri della sua civiltà.

L'Europa moderna non ha considerato se stessa come una civiltà tra le tante, ma come sostiene il Wallerstein: "l'unica società civilizzata o almeno come la società più civilizzata"<sup>60</sup>. Una civilizzazione vista nel suo duplice significato di "modernità": come sviluppo tecnologico e crescita produttiva, nella prospettiva di un progresso storico lineare e come concezione "autonoma" dell'individuo, distinto ma rispettoso delle libertà altrui e delle regole.

Perciò l'*universalismo* non è:

- alternativo ai valori di *razza, nazione, popolo*;
- contrapposto, ma complementare all'*individualità*;
- la *coesione* contrapposta alla *disgregazione*, più aumenta la disgregazione, più si ha bisogno di coesione e viceversa;
- *cittadinanza* in astratto: più formale è la cittadinanza, maggiore è il bisogno di localismo, più aumenta il divario tra istituzioni e cittadinanze;
- Il *nazionalismo* non è un residuo del passato, né un ritardo nel processo di universalizzazione, ma una lotta feroce, imposta storicamente a tutti i popoli della terra per conquistarsi un posto nell'assetto gerarchico del *sistema-mondo* moderno;
- una bieca logica che sottomette ogni cosa omologandola, appiattendola, riducendola.

128

Bisogna arricchire l'idea di *fede* per connetterla a quella di *federalismo* e non pensarla soltanto legata alle religioni. Occorre approfondire il concetto di "*differenza*" senza negare le stesse differenze. La nuova geopolitica non può essere pensata in termini di nazioni e di imperi, ma subordinata agli "imperativi associativi"<sup>61</sup> umani; non per stabilire nuove zone di influenza economica e strategica, ma per costituire "legami cooperativi" tra popoli, etnie, nazioni, regioni, stati.

La presa di coscienza della "comunità di destino terrestre" ci appare allora in tutta la sua "profondità, la sua ampiezza e la sua attualità"<sup>62</sup>, e non può che essere fondata sulla *solidarietà* della appartenenza allo stesso pianeta Terra.

<sup>1</sup> E. LASZLO, *Evolution*, by Ervin Laszlo, 1985; trad. it. *Evoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, p.91.

<sup>2</sup> Il concetto di funzionalismo percorrerà l'intero lavoro. Qui, nello specifico, ad essere funzionale è quel richiamo che, in alcuni momenti storici, è fatto al comune sentimento di identità, sia da parte delle autorità, sia da parte di alcuni esponenti o parti sociali, con il preciso intento di rafforzarlo e rigenerarlo. Operazione che ha un duplice valore: politico e culturale insieme.

<sup>3</sup> A.D. Smith, *The ethnic origins of nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986; trad. it. *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992/98, p. 29.



<sup>4</sup> Sulla messa in discussione del concetto di civiltà accanto a quelli di orientalismo, universalismo, Cfr. I. WALLERSTEIN, *L'eurocentrismo e le sue manifestazioni*, "Pluriverso", n.3, 1999.

<sup>5</sup> Per una panoramica più approfondita su approcci e modelli teorici della sociologia contemporanea Cfr. D. PETROSINO, *Stati nazioni etnie*, Franco Angeli, Milano 1991.

<sup>6</sup> E. TIEZZI, *Dio gioca ai dadi*, "OIKOS", 1/90, p.182.

<sup>7</sup> Si fa riferimento al concetto di sistema nella accezione data dalla Teoria dei sistemi di VON BERTALANFFY, *General Systems Theory*, Braziller, New York 1968; trad. it. *Teoria generale dei sistemi*, ILI, Milano 1968, secondo il quale "un sistema è un insieme di unità in reciproca interazione"; ma anche di E. MORIN, *La Méthode. I La nature de la nature*, Ed. du Seuil, Paris 1977; tr. it. *Il Metodo, ordine disordine organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1983, che definisce un sistema "un'interazione di elementi che costituisce un'entità o un'unità". In entrambi i casi vi sono implicite due aspetti complementari: sia l'interrelazione degli elementi, sia l'unità globale costituita da questi elementi in interrelazione.

<sup>8</sup> Sulla nozione di *ecosistema* e sulla concezione sistemica e complessa del *pensiero ecologizzato* Cfr. E. MORIN, *Il pensiero ecologizzato*, "OIKOS", 1/90, pp. 71-89.

<sup>9</sup> C. CASTORIADIS, *Physis e autonomia*, in M. CERUTI - E. LASZLO, a c. di, *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 48.

<sup>10</sup> Cfr. E. MORIN, *l'Ecologie généralisée*, in *La Méthode*, tomo II: *La vie de la vie*, Ed. du Seuil, Paris 1980, trad. it. *Il pensiero ecologico*, Hopefulmonster, Firenze 1988.

<sup>11</sup> Id., *Il Metodo*, cit., p.133.

<sup>12</sup> Id., *Il pensiero ecologizzato*, cit., p. 80.

<sup>13</sup> Si possono a tal proposito sottolineare due concetti tipici di alcuni comportamenti collettivi: *l'etnocentrismo* (che caratterizza i sentimenti di gruppo premoderni) e *l'etnicismo* (che rappresenta l'azione collettiva in difesa della propria etnia). Cfr. A.D. SMITH, Op. cit., p.113.

<sup>14</sup> L. E F. CAVALLI-SFORZA, *Razza o pregiudizio?*, Einaudi, Torino 1996, p.83.

<sup>15</sup> Cfr. K.W. DEUTSCH, *Nationalism and Social Communication*, M.I.T. Press, Cambridge 1966.

<sup>16</sup> Cfr. T. PARSONS, *Sistemi di società. Le società moderne*, Il Mulino, Bologna 1973.

<sup>17</sup> Per un approfondimento di questa analisi Cfr. F. TONNIES, *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano 1979.

<sup>18</sup> Il termine *etnonazionalismo* è stato coniato per distinguere i movimenti nazionalistici del passato da quelli più recenti, secondo l'analisi fatta dallo studioso americano W. CONNOR, *Nation-Building or Nation-Destroying*, "World Politics", 3

<sup>19</sup> Ivi, pp. 319-355: W. Connor ritiene che l'etnonazionalismo sia una legittima modalità di presa di coscienza della etnicità e della volontà di affermarsi e di autodeterminarsi, e di differenziarsi di un popolo in difesa della propria identità collettiva.

<sup>20</sup> E. MORIN, *Il pensiero ecologizzato*, cit., p.76.

<sup>21</sup> G. BOCCHI-M. CERUTI, *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 8.

<sup>22</sup> Cfr. Ivi, pp. 45-50 per un approfondimento sugli aspetti epistemologici che coinvolgono più discipline quali la biologia, la linguistica, la genetica, l'antropologia e le nuove prospettive neoevoluzioniste

<sup>23</sup> Per quanto riguarda la concezione *neoevoluzionista* Cfr. E. LASZLO, *Evoluzione*, cit.; M. CERUTI E E. LASZLO, a c. di, *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988; I. THOMPSON, a c. di, *Ecologia e autonomia*, Feltrinelli, Milano 1988; M. CERUTI, *Evoluzione senza fondamenti*, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>24</sup> M. GIMBUTAS, *La civiltà dell'Europa antica*, "Pluriverso", n.1, 1985, pp. 53-58.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, pp.40-52, R. EISLER, *Il testo nascosto della storia: gilania, androcrazia e le scelte per il nostro futuro*.

<sup>26</sup> G. BOCCHI, M. CERUTI, *Origini di storie*, cit., p. 34.

<sup>27</sup> A.D. SMITH, op. cit., p. 33.

<sup>28</sup> G. BOCCHI, M. CERUTI, *Origini di storie*, cit. p. 44.

<sup>29</sup> Ivi, p. 33.

<sup>30</sup> Id., *Solidarietà o barbarie*, Cortina, Milano 1994, p.58.

<sup>31</sup> E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Race nation classe. Les identités ambiguës*, E. la Découverte, Paris 1988; trad. it. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1996, pp.8-9.

<sup>32</sup> G. BOCCHI, M. CERUTI, *Origini di storie*, cit., p.109.

- <sup>33</sup> Cfr. A. D. SMITH, Op. cit., pp.279-287.
- <sup>34</sup> E. MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987; trad. it. *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1988, p.39.
- <sup>35</sup> F. BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Gallimard, Paris 1971.
- <sup>36</sup> Cfr. A. D. SMITH, Op. cit., p. 392.
- <sup>37</sup> È questa la tesi sostenuta dagli storici A. GIARDINA, G. SABBATUCCI, V. VIDOTTO, *Profili storici*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1998, p.678.
- <sup>38</sup> S. MOSES, *Un nuovo modello della storia*, in M. CERUTI, E.LASZLO, *Physis*, cit., p. 482.
- <sup>39</sup> L'epistemologo della complessità Edgar Morin sostiene che l'idea di stato-nazione è un'idea che ha, in un certo senso, esaurito la sua valenza positiva, quella che ha consentito i processi di liberazione e di indipendenza, per mostrare ora la sua faccia più aggressiva che si è imposta col suo modello centralizzato e monoetnico anche in quelle realtà completamente differenti. Cfr. E. MORIN, M. CERUTI, G. BOCCHI, *L'Europa nell'era planetaria*, Sperling & Kupfer, Milano 1991, pp. 51-81.
- <sup>40</sup> Ivi, p. 53.
- <sup>41</sup> L. EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, ed. Comunità, Milano 1948
- <sup>42</sup> K. POMIAN, *L'Europe et ses nations*, trad. it. *L'Europa e le sue nazioni*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 156.
- <sup>43</sup> Si tratta di una distinzione fatta da A. SMITH, op. cit. Ma sulla genealogia delle nazioni la produzione è vasta.
- <sup>44</sup> K. POMIAN, op.cit., p.159.
- <sup>45</sup> Ivi, p.163.
- <sup>46</sup> E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983, pp. 48-49; trad. it. *Nazioni e Nazionalismo*, Roma 1985, p.56
- <sup>47</sup> E. MORIN, M.CERUTI, G. BOCCHI, *L'Europa nell'era planetaria*, cit., pp.64-65.
- <sup>48</sup> E. Morin, *Le fratricides, Yugoslavia-Bosnie, 1991-1995*, Arléa, Paris 1996; trad. it., *I fratricidi, Jugoslavia-Bosnia 1991-1995*, Meltemi, Roma 1997. Sulla problematica della pulizia etnica Cfr. G.BOCCHI-M. CERUTI, *Solidarietà o barbarie*, Cortina, Milano 1994.
- <sup>49</sup> Dall'analisi di E. J. HOBBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780*, trad. it. *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, Einaudi, Torino 1990, pp.193-225, emerge la tesi secondo la quale la gran parte delle spinte separatiste ed etniche sarebbero il risultato di tre forze: decolonizzazione, rivoluzione, intervento delle potenze straniere.
- <sup>50</sup> E. MORIN – A.B.KERN, *Terre-Patrie*, Ed. du Seuil, Paris 1993; trad. it., *Terra-Patria*, Cortina, Milano 1994, p.191.
- <sup>51</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 12
- <sup>52</sup> E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismi*, cit., p. 56.
- <sup>53</sup> P. SCARDUELLI, a c. di, *Stati, Etnie, Culture*, Introduzione, p.14, Guerini e Associati, Milano 1996.
- <sup>54</sup> Cfr. E. J. HOBBSBAWM, Op. cit., p. 208.
- <sup>55</sup> F. NIETZSCHE, *Della virtù che dona*, in *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968.
- <sup>56</sup> I. WALLERSTEIN, *L'Eurocentrismo e le sue manifestazioni*, cit. p. 7
- <sup>57</sup> Ivi, p.11.
- <sup>58</sup> Cfr. E. GELLNER, op. cit., p.143.
- <sup>59</sup> Cfr. E. MORIN, *Pensare l'Europa*, cit., p.152.
- <sup>60</sup> I. WALLERSTEIN, "Pluriverso", 3/98, p.10.

# IL NESSO SCIENZA-ETICA UN CONTRIBUTO AL DIBATTITO

di **Gaetano Scatigna Minghetti**

... *Nacque a volare al cielo uman desio,  
ma se a luce terrena ei piega l'ale,  
perde sé, perde quella, e perde Iddio*

Oreste Carlucci

NOTE

I versi dell'ultima strofe di un sonetto composto da Oreste Carlucci, giuriconsulto ma sconosciuto ed espressivo poeta arcade<sup>1</sup>, apposti con valenza epigrafica e propedeutica all'*incipit* di questo scritto, focalizzano in maniera sintetica, asciutta, priva di sbavature di sorta, uno dei più controversi ma più intriganti argomenti, oggetto di una serrata diatriba che, negli ultimi tempi, ha campeggiato su giornali e riviste, registrando contestualmente, interventi ad altissimo livello culturale ed intellettuale ma, che, comunque, non risulta essere del tutto una novità nello scenario della storia della scienza e delle dottrine filosofiche del diritto se, numerosi autori, alcuni con contributi ragionati ed organici, altri soltanto per *transennam*, si sono soffermati ad analizzare il problema in tutte le sue implicanze, nei suoi più complessi viluppi, anche i più ascosi e, persino, i menî simpatetici: quello del rapporto tra la scienza, l'etica e la libertà di ricerca che ne rappresenta, per così dire, la naturale *liaison*.

Una questione che, già, *ab antiquo*, ha «eccitato» articolate discussioni ed ha contribuito ad originare una dicotomia insanabile che, eziologicamente, presenta la propria genesi sin dalla nascita della scienza considerata come studio complesso ed organico di determinati ordini di fenomeni: in sostanza, si è prodotta allorché è sorta la scienza stessa nell'accezione comune di una conoscenza che ingloba, in una qualunque dimensione e in un qualsivoglia rapporto, l'assicurazione della sua valorialità ma che, al tempo stesso, non sia, secondo i più avvertiti canoni attuali, assoluta e totalizzante, a differenza di quanto postulavano alcuni indirizzi filosofici, quali il positivismo e lo scientismo che, però, rispetto al primo, propone, altresì, una implicanza negativa. In questo modo, viene a cadere la stucchevole antinomia tra l'etica e la libertà di ricerca, tra la salvaguardia della morale ed il conformismo di un progresso necessario, sì, ma divinizzato –quasi un totem dell'epoca contemporanea–, come fonte esclusiva di slancio vitale e di energia per la promozione della persona umana, la quale da esso trarrebbe, illuministicamente, ogni sorta di benessere e di felicità terrena che, in sostanza, costituisce la teoria fondante del patrimonio dottrinale di quel movimento di cultura che, diffusosi nella maggior parte dei paesi d'Europa, informò di sé, dalla fine del XVII a tutto il XVIII secolo, la vita dell'uomo in ogni sua azione sociale, politica, economica, giuridica<sup>2</sup>.

Segno di contraddizione, dunque, l'etica, tra libertà e progresso; segno e

spartiacque in una vicenda sociale e storico-filosofica dell'uomo insieme con la sua intelligente volontà di conoscere il mondo, e le sue leggi e i suoi «misteri», che lo tormentano, e l'irrefrenabile afflato spirituale che ne impronta ogni suo atto, ogni suo gesto; segno che ha registrato un'altra sequenza nei mesi scorsi allorché, precisamente nel novembre del 2000, migliaia di scienziati italiani, con un appello-protesta, che aveva tutta l'aria di un pronunciamento, che ha prodotto enorme scalpore presso l'opinione pubblica, si sono schierati a favore della ricerca libera e totale, priva di remora alcuna, tanto che Enrico Annoscia, sul maggiore e più antico quotidiano pugliese, poteva titolare con una eloquente dizione un suo brevissimo saggio sulla controversa questione in questi termini: «Ma la scienza non deve fare rima con coscienza»<sup>3</sup>.

Però, a questo punto, è doveroso chiedersi cosa si debba intendere per scienza e, di rimando, cos'altro per coscienza. Per chiarire ancora di più i due lemmi e focalizzare ulteriormente la sostanza della discussione, si deve subito fare ricorso ad alcune definizioni che delle nozioni in parola sono state avanzate dagli studiosi; dai diversi pensatori che, nel corso delle proprie indagini filosofico-scientifiche, hanno organicamente analizzato il problema, anche per precisare quali diritti possano essere accampati oggi dagli epigoni dei grandi scienziati delle passate stagioni, caratterizzate da una serie sbalorditiva di invenzioni e di scoperte fondamentali che hanno segnato in maniera indelebile l'esistenza e la realtà quotidiana; tralasciando, comunque, quegli autori antichi di cui si conosce ormai ampiamente lo sviluppo del pensiero ma che, pure, non sembrano apparire immediatamente utili ai contenuti del presente assunto: «Il concetto fondamentale della *scienza* è quello della legge scientifica –ha sostenuto Richard Bevan Braithwaite– e lo scopo fondamentale di una *scienza* è lo stabilimento di leggi. Per capire il modo in cui una *scienza* opera e il modo in cui essa fornisce spiegazioni dei fatti che investiga, è necessario capire la natura delle leggi scientifiche e il modo di stabilirle»<sup>4</sup>. E chi, dunque, se non la coscienza di ciascuno, in specie quella dello scienziato, per l'impegno più responsabile che lo caratterizza rispetto agli altri suoi simili, può essere in grado di comprendere appieno la sostanza, il carattere di queste leggi e la maniera più appropriata di precisarle e, pertanto, di proporle? Ma, ora, è opportuno che ci si debba tuttavia porre l'interrogativo su cosa sia la coscienza; come, parimenti, possa essere configurato nei suoi tratti essenziali il concetto che di essa si deve avere per muoversi con la maggiore scioltezza possibile in quello che sembra possedere tutti i crismi per essere definito, tanto sul piano teorico che su quello pratico, come un «campo minato». Al quesito, comprensibilmente legittimo, si può rispondere con le parole di Oronzio Suma<sup>5</sup> che, da studioso attento di F. P. Maine de Biran<sup>6</sup>, afferma essere questa facoltà «un mezzo che ci rivela immediatamente il mondo dei fatti interni e mediatamente quello dei fatti esterni [...]. In altre parole la singolarità della coscienza consiste in ciò che mentre è un attributo reale, *accidentale* della sostanza interna, considerata in se stessa, d'altra parte poi figura come un attributo reale, *essenziale* della sostanza, in quanto psichicamente attiva [...]. Ora [...] –prosegue il Suma–, noi non troviamo alcuna difficoltà a che si chiami anche atto la coscienza, salvo però la necessità di riconoscere in essa un atto assolutamen-

te speciale per caratteri e prerogative che gli altri atti non presentano affatto»<sup>7</sup>.

Tra queste peculiarità, tra queste prerogative, nel momento in cui si deve parlare della scienza, discutere della morale e della assoluta libertà che deve informare l'opera del ricercatore, dello scienziato, sarà opportuno inserire un elemento essenziale: quello della *correggibilità* –che, oggettivamente, può essere configurata come una delle massime esperienze di libertà dell'«uomo interiore», secondo l'espressione che è possibile enucleare dall'intera riflessione dello stesso O. Suma, non soltanto in rapporto con se stesso ma, soprattutto, nei confronti degli altri che, insieme con lui, si pongono direttamente in relazione con la più alta Entità libera esistente, la quale, per ciò stesso, rappresenta con pienezza la suprema verità referente, che si conosce come intima ed unica ragione dell'itinerario psicologico dell'uomo verso Dio- delle scelte, delle anticipazioni, “dei rozzi e prematuri pregiudizi”, così come venivano individuati, con chiaro atteggiamento di scherno, da Francesco Bacone<sup>8</sup>, per evitare devastanti derive. Espressione che, più di recente, è stata ribadita ed ulteriormente articolata da Karl R. Popper, l'epistemologo austriaco, appartenente al Circolo di Vienna, da cui si staccò in seguito, che afferma come «noi, per parte nostra, ci accontentiamo che la razionalità di una teoria risieda nel fatto che la scegliamo perché è migliore delle teorie che l'hanno preceduta; perché può essere sottoposta a controlli più severi; perché, se abbiamo fortuna, può anche darsi che li superi; e perché può, proprio per questo, avvicinarsi maggiormente alla verità»<sup>9</sup>.

Si comprende, pertanto, sulla scorta di queste affermazioni, la serie molteplice dei tentativi che hanno portato, sì, al progresso –un progresso considerato, con visione ottimistica, in maniera palinogenetica–; sì, ad un palmare miglioramento della vita umana e dei suoi protagonisti; ma, con tutte le impennate ed i peccati di orgoglio compiuti dall'uomo che, in innumerevoli casi, gli hanno fatto conoscere l'amarezza della sconfitta, l'abisso della propria debolezza, l'incommensurabilità dei suoi limiti che possono, di continuo, congiurare nel porre a repentaglio la sostanza medesima della creatura umana e l'ambito sostanziale della sua personalità.

È il peccato che commette Ulisse, l'eroe omerico e dantesco, altresì celebrato da Foscolo, Pascoli, d'Annunzio cui si affiancano, ciascuno per la propria parte, e Gozzano e Saba e Joyce: è la sete inesausta dell'arricchimento interiore che conduce l'eroe acheo, orgogliosamente, avanti, sempre avanti, per sapere, per conoscere di più, sempre di più; un peccato che, infine, lo spinge, in modo anche disumano, a cancellare legami familiari ed affetti amicali, per quell'inesausta sete «ch'ì ebbi a divenir del mondo esperto e de li vizi umani e del valore»<sup>10</sup>, come gli fa pronunciare l'Alighieri.

È il «folle volo» che, compiono Ulisse ed i suoi ardimentosi compagni d'avventura; è il folle volo che, insieme con lui, ha compiuto, innumeri volte, l'intera umanità; è «l'insania» che essa si appresta ad inseguire ciecamente ancora oggi, allorché intende, con caparbia, realizzare la clonazione umana, le modificazioni genetiche: i diversi idoli mistificatori della odierna società. È «“Il varco folle di Ulisse” [...] Vi è nell'impresa di Ulisse –scrive in proposito Mario Fubini– il segno della grandezza e della insufficienza dell'umanità pagana, vale

a dire dell'umanità tutta priva del soccorso della rivelazione (dell'umanità di sempre, si deve aggiungere con rammarico, sebbene corroborata dall'ardore rassicurante del messaggio evangelico, n. d. s.). Perciò, quella che abbiamo riconosciuto come celebrazione della natura umana in una delle sue più nobili incarnazioni è anche un'energica affermazione del limite opposto al suo operare. Nulla è di peccaminoso nell'operato di Ulisse, e ciò nonostante la catastrofe non può non esserne la conclusione»<sup>11</sup>:

ché de la nova terra un turbo nacque  
e percosse del legno il primo canto.  
Tre volte il fè girar con tutte l'acque;  
a la quarta levar la poppa in suso  
e la prora ire in giù, com'altrui piacque,  
infin che 'l mar fu sovra noi richiuso<sup>12</sup>

È una vicenda tragica quella sofferta dall'eroe dantesco; quasi una punizione per avere osato, egli creatura frale, ergersi a sfidare la maestà dell'universo mondo ed i «misteri» che lo connaturano; è, comunque, un evento, se si desidera leggerlo dall'angolatura giusta, che sta lì ad ammonire l'uomo nel non voler forzare la sua intima essenza, nel non cercare di travalicare le paratie che strutturano le leggi mirabili che ne definiscono la natura, pena lo stravolgimento del mondo e dell'«intelletto attivo» che ne costituisce, per così dire, il sostrato.

134

Perciò, per rintracciare sicuramente il bandolo dell'esistenza umana, smarrito nell'aver voluto ad ogni costo rincorrere i falsi simulacri di un progresso forsennato e devastante, che ha condotto alla più avvilente subornazione di quei valori che, per secoli, hanno fecondato le radici della società, in specie di quella occidentale, sarà estremamente fruttuoso tornare a Vico ed alla sua pacata lezione con la quale egli intendeva dare l'avvio ad una scienza, ovviamente *la scienza nuova*, –articolata analisi pubblicata per la prima volta nel 1725 ed in successive edizioni nel 1730 e nel 1744–, che avesse come precipuo fine l'indagine sulle leggi, conformate alla cifra stessa della storia dell'uomo, nell'identico modo in cui la scienza naturale, specularmente, ricerca le leggi del mondo della natura. Per fare questo, la scienza dovrà farsi *filosofia dell'autorità*, come si può facilmente ricavare dall'insegnamento impartito dal Vico durante le sue lezioni magisteriali<sup>13</sup>; in sostanza, *filosofia della tradizione* in quanto da essa, dalla tradizione, cioè, dalla continuità che questa esprime e dall'autorità che, dunque, *naturaliter*, ne promana, si devono trarre gli elementi, la documentazione incontrovertibile, ovverossia filologica, che possa certiorare la cronotassi degli eventi della storia per «provocare» in tal modo, una irrinunciabile cenesési tra l'uomo, la propria ragione ed il mondo che, per sua ventura, gli è stato concesso, come si suol dire, nel bene e nel male, di gestire, senza intenderne varcare arbitrariamente la soglia, con il conseguente rischio dello stravolgimento della sua più profonda identità.

A questo punto, si potrà obiettare –e certamente ciò si verificherà– che quanto postulato in questo scritto prospetti una *facies* passatista; si presenti, insieme, come una chiusura mentale retriva e priva di un qualsiasi futuro. La

chiave di lettura usata potrà essere questa; forse, a ben vedere, è soltanto questa! Ma si dovrà pure convenire come nell'uomo, convivendo gelosie e slanci generosi, prevaricazioni e moti di infinita misericordia, onestà e gesti di sorprendente malvagità, si avverta la necessità quotidiana di un referente imprescindibile che gli possa indicare il cammino, altrimenti nelle infinitive possibilità della mente umana, individuale e collettiva, come recita l'espressione poetica di Oreste Carlucci, sicuramente «perde sè, perde quella, e perde Iddio».

In altre parole, con una deriva antistorica, smarrisce la propria personale, umana misura travalicandone il limite naturale che gli è stato assegnato sin dalla nascita<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Per le notizie su Oreste Carlucci (1747-1828), amico e corrispondente di P. Metastasio, socio dell'Accademia dell'Arcadia con lo pseudonimo di Mosco Filauro, sarà opportuno cfr. G. ARDITI, *La corografia fisica e storica della provincia di Terra d'Otranto*, Lecce 1879-1881, p. 140; A. P. COCO, *Ceglie Messapica nella luce dei suoi monumenti archeologici e storici*, Taranto 1937, p. 24; G. E. P. MAGNO, *Storia di Ceglie Messapica*, Fasano di Brindisi 1992, pp. 225-227 e passim; M. CIRACI, *Patriae Decor*, Oria 1993, p. 43; F. CASOTTI, L. DE SIMONE, S. CASTROMEDIANO, L. MAGGIULLI, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Terra d'Otranto*, Manduria 1999, p. 84.

<sup>2</sup> Sull'Illuminismo, la bibliografia è sterminata e tutta di prim'ordine. Per motivi di orientamento, comunque, sarà bene leggere, per tutti, anche perché più direttamente inerente il contributo qui offerto, S. BARTOLOMMEI, *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1676-1788)*, Milano 1978..

<sup>3</sup> E. ANNOSCIA, *Ma la scienza non deve fare rima con coscienza*, in "La Gazzetta del Mezzogiorno. Cultura e Spettacoli", Bari 2 giugno 2001, p. 25.

<sup>4</sup> R. B. BRAITHWAITE, *Scientific Explanation*, Cambridge 1953, p. 2. Questo filosofo inglese, nato a Banbury, nell'Oxfordshire nel 1900 e scomparso a Cambridge nel 1990, è inoltre autore de *La teoria dei giochi come strumento per il filosofo morale*, Cambridge 1955.

<sup>5</sup> Il filosofo brentaniano O. Suma è stato un «uomo dotato di forte ingegno filosofico. Si laureò a Firenze alla scuola di Francesco de Sarlo, discutendo una tesi famosa su Maine de Biran. Fu caro a Maurizio Blondel, ad Antonio Renda, a Gaetano Capone Braga, a Giovanni Amendola, il quale lo ebbe compagno nel cenacolo del "Leonardo". Visse filialmente con Franz Brentano nel suo ultimo rifugio fiorentino durante la seconda metà della guerra 1915-'18, e fu l'ultimo in ordine di tempo nella schiera dei suoi discepoli. Rielaborò per quarant'anni, fedelmente, le dottrine del maestro e dei suoi seguaci al lume del pensiero di Rosmini e Galluppi, Descartes e Kant». Cfr., M. GIORGIANTONIO, *Oronzo Suma (1880-1954)*, in «Sophia», a. XXIII, n. ri 3-4, Roma 1955, p. 362. Per altre notizie riguardanti il Suma, v., ancora, M. GIORGIANTONIO, *L'ultimo discepolo di Franz Brentano*, in "Il Mondo", Roma 25 settembre 1926, p. 3; G. SCATIGNA MINGHETTI, *Oronzo Suma. Profilo biografico*, Fasano di Puglia 1972; ID., *La Giustizia oggi*, in "Studi Salentini", Lecce, a. 44, 1999, vol. LXXVI, pp. 168-169; ID., *Riflessioni sulla proliferazione delle leggi*, in "Segni e comprensione", Lecce, a. XV – nuova serie – n. 44, settembre-dicembre 2001 p. 76, nota 8.

<sup>6</sup> Affinché ci si possa rendere perfettamente conto di quale considerazione e quanta stima nutrisse O. Suma nei confronti del pensiero e dell'indagine filosofico-speculativa del Maine de Biran, sarà utile qui proporre la lettura di un brano che lo stesso Suma dedica, nella sua *Analisi*

della coscienza, al filosofo francese: «M. de Biran, uno dei più grandi filosofi che abbia avuto la Francia, fu quegli che per primo gettò le basi di questa dottrina (che la coscienza debba essere considerata essenzialmente come attività, n.d.s.). Egli, reagendo contro il sensismo di Condillac da una parte e dall'altra contro l'intellettualismo di Cartesio, intese dimostrare come il torto comune di queste due dottrine era quello di avere trascurato, per ragioni diverse, l'attività». O. SUMA, *Analisi della Coscienza. Della Coscienza come forma di apprensione*, Firenze 1915, p. 133.

Nato a Bergerac il 29 novembre del 1776 e morto a Parigi il 20 luglio 1824, Francesco Pietro Maine de Biran, che rifletté le posizioni della Scuola Scozzese, «nella sua metafisica della coscienza afferma che il soggetto cosciente, nell'esperienza dell'effort, ha la immediata appercezione di sé come atto, e, come tale può essere colto ad ogni istante. Per lui, fatto e valore, nella presa di coscienza, coincidono.

«Nella sua teoria della credenza, invece, sostiene che, ammettendo la vita dello spirito bisogna riprendere in esame il problema del valore gnoseologico dell'esperienza interiore.

«La distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, egli dice, non ha luogo nella coscienza dell'io" in quanto intende raggiungere l'equidistanza tra ontologismo e psicologismo; è questo il punto estremo cui egli giunge una volta svincolatosi dall'ambiente positivistico e sensista dell'ideologia». G. SCATIGNA MINGHETTI, *Oronzo Suma. Profilo ... cit.*, pp. 25-26, nota 27.

<sup>7</sup> O. SUMA, *Analisi ... cit.*, pp. 291, 295, 296.

<sup>8</sup> L'intera opera di F. Bacon, autore, nel 1620, del basilare *Novum Organum*, è stata imposta, come ormai è stato assodato in maniera definitiva, per conformarsi al suo programma di rinnovamento totale della scienza. *La grande restaurazione* e *La Nuova Atlantide* rispondono appieno allo scopo che egli si era prefissato: infatti, anche il rame che correda il frontespizio dell'*Instauratio Magna*, del 1620, risulta, in tal senso, emblematico.

La nave della scienza, che attraversa lo stretto di Gibilterra, delimitato dalle colonne d'Ercole, le quali, per un'antica opinione del popolo, indicavano i confini del mondo conosciuto: il *non plus ultra*, al di là del quale i naviganti non si azzardavano ad avventurarsi, il motto latino, tratto dalla Bibbia: *multi pertransibunt et augebitur scientia*, stanno lì a specificare come il metodo scientifico d'indagine di Bacon proceda senza titubanza alcuna e con fidente pienezza verso la meta, sebbene gli ostacoli frapposti dalla grettezza degli avversari –nella scena riprodotta configurati dalle remore, i piccoli pesci che, nonostante le ridotte dimensioni, si riteneva avessero la forza di bloccare una imbarcazione che solcasse le acque– cerchino a tutti i costi di impedirne l'andare sicuro ed agile.

<sup>9</sup> K. R. POPPER, *Scienza e Filosofia*, tr. it. di M. Trincherò, Torino 1969, p. 216.

<sup>10</sup> DANTE, *Inferno*, XXVI, 98-99.

<sup>11</sup> M. FUBINI, *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Milano-Napoli 1966, pp. 61-62. Uno studio ulteriormente circostanziato sull'argomento si potrà avere leggendo A. CONSOLI, *L'oltremare dell'Ulisse dantesco*, Palermo 1939.

<sup>12</sup> DANTE, loc. cit., 137-142.

<sup>13</sup> Riguardo a questi concetti del filosofo della "storia ideale eterna", cfr., oltre che il saggio di B. CROCE, *La filosofia di Vico*, Bari 1911, anche la trattazione di G. GENTILE, *Studi vichiani*, Messina 1914.

<sup>14</sup> Una testimonianza in tal senso viene fornita da Degna Marconi, figlia del grande Guglielmo. Nel rievocare la vicenda biografica del padre, ella rammenta che costui «nei confronti della scienza si considerava, credo, uno strumento umano, scelto da una potenza superiore, destinato a dare un contributo unico al progresso della umanità. Attribuì al valore divino il merito di ogni sua scoperta». D. MARCONI PARESCHE, *Marconi*, a c. di P. Rad



## BORGES: L'UOMO INFINITO (TRA SPAGNA E ARGENTINA)

di Antonio Stanca

Quest'estate alla Tate Modern di Londra, ora al Centre Pompidou di Parigi ed in seguito al Moma di New York sono stati e saranno in esposizione capolavori degli artisti Henri Matisse (1869-1954) e Pablo Picasso (1881-1973): i maggiori autori di moderna arte figurativa potranno essere osservati dal pubblico e permetteranno di valutare gli ambienti nei quali si sono formati e le influenze ricevute ed esercitate nell'ambito della pittura e scultura e nel contesto culturale ed artistico del primo Novecento europeo. Questo è stato segnato da molti movimenti d'avanguardia, da una ventata d'innovazione e trasformazione che in quel periodo investì tutti gli aspetti e generi dell'arte e assunse nomi diversi in relazione al paese, luogo, ambiente ove si verificò. In Spagna produsse l'ultraismo, in Francia il cubismo, il fauvismo e il surrealismo, in Germania e Austria l'espressionismo e la dodecafonia, in Italia il futurismo, in Inghilterra e negli Stati Uniti l'imaginismo, in Russia il cubofuturismo, in Svizzera il dadaismo.

Furono soprattutto dei movimenti poetici e pittorici la cui influenza si fece sentire in altri campi quali il teatro, la musica, il cinema. Tra essi è facile individuare richiami e collegamenti perché caratteristiche comuni furono l'atteggiamento polemico verso le forme d'arte tradizionali e la tendenza a superare i confini del reale, del visibile per esprimere, rappresentare quello che dalle profondità dell'io era affiorato alla coscienza e che autori quali Nietzsche, Bergson e Freud avevano già segnalato.

Al movimento spagnolo, sorto a Madrid nel 1919 soprattutto ad opera dei poeti Cansinos Assens de Torre, Rivas Panedas e Comet, si erano uniti anche artisti ispano-americani quali Pablo Neruda e Jorge Luis Borges. Questi (1899-1986), allora in Spagna, collaborò alla nascita del genere "ultra" e, tornato in Argentina, continuò ad operare in tal senso anche al fine di diffonderlo. I risultati maggiori, tuttavia, sarebbero stati raggiunti da Borges non nella poesia ma nella prosa, saggistica e narrativa, ed in particolare nei racconti di *Finzioni* e *L'Aleph*.

È un caso eccezionale se si pensa alle difficoltà che comporta la realizzazione di una prosa che voglia cercare verità, significati diversi da quelli reali, apparenti, aderire al mondo dell'inconscio, del sogno, dell'automatismo psichico, della follia, dell'ipnosi e rappresentarlo nella vastità, molteplicità e irregolarità dei suoi aspetti, piani e sequenze. Per dire di fenomeni così privi di logica e obbedienti solo a se stessi generi d'arte come la poesia, la pittura, la musica, il teatro, il cinema si prestano maggiormente poiché più liberi nella forma e più pronti ad accogliere tanto "nonsenso". Per la prosa, invece, le regole della forma vincolano di più e sal-

tarle per favorire la novità o la particolarità di un contenuto ha fatto sì che molti autori sfociassero nella confusione o nella vanità del tentativo.

Con Borges non è successo e l'esempio è degno di altissimo rilievo. Nelle sue pagine c'è un mondo, un'umanità, una totalità di persone ed eventi, pensieri ed azioni, sentimenti e ragioni, che si agitano in continuazione senza che la loro rappresentazione riesca mai tortuosa, confusa. I piani della narrazione, siano essi veri, reali, concreti o immaginari, fantasiosi, ideali, si alternano, si susseguono, s'intrecciano, si sovrappongono in un procedimento incalzante, ossessivo perché conciso, pregnante è il periodo borgesiano. Nonostante ciò si riesce sempre a seguire lo sviluppo della vicenda o situazione o problema perché Borges, scrittore molto colto, tende ad una prosa che non trascura le regole della coordinazione, della consequenzialità. Tramite uno stile attento e ordinato si appiana il grave contrasto che, per uno scrittore di formazione classica, sarebbe sorto tra i richiami della tradizione e l'impegno a rappresentare problemi nuovi e particolari quali l'alienazione, la confusione, lo smarrimento.

Antico e nuovo sussistono in Borges, divengono la forma e il contenuto della sua opera, si fondono in questa, si trasformano nella sua arte. In un'arte singolare perché capace di sprofondarsi nel mistero dei pensieri, dei sentimenti più reconditi e riportarli alla luce, d'immergersi nel baratro di quanto è inconsulto, incosciente e risalire alla superficie, di perdersi nel "labirinto" delle irrealità e ritrovarsi vera, reale. È una "lucida ossessione", una "sana follia" quella che Borges ci trasmette tramite le sue narrazioni. In queste i temi del "sogno", del "labirinto", della "biblioteca", degli "scacchi", degli "specchi" sono ricorrenti perché all'autore sono sembrati i più idonei a rappresentare tale moltiplicazione della realtà, dilatare lo spazio e il tempo della vicenda trattata, mostrare l'uomo nelle sue infinite potenzialità. Non solo ciò che esiste, si vede, si tocca ma anche ciò che non esiste, non si vede, non si tocca acquista, con Borges, diritto di essere ed agire: tutta un'umanità, una storia, una cultura, un'esistenza antica e nuova, lontana e vicina, emergono dalla sua scrittura e giungono alla coscienza dei suoi personaggi creando intorno a loro un'atmosfera di smarrimento, un "labirinto" appunto, nel quale essi vagano alla ricerca dell'attimo, del segnale che possa orientarli.

Per i ricorrenti richiami a personaggi, opere, autori delle tradizioni culturali più diverse, per la relazione che si cerca d'instaurare tra essi e le problematiche rappresentate, per la funzione di esempio che si vuole loro attribuire, per l'ambientazione spesso priva di una precisa indicazione temporale o spaziale, si ha l'impressione che l'uomo di Borges sia di ogni tempo, luogo e cultura, che sia un uomo eterno. Intorno a lui sono insorte tante verità e realtà da non fargli più sapere se è già esistito, se esisterà anche o solo dopo la morte, se esiste senza sapere di essere un altro o volendo esserlo. È un uomo condannato a cercare e a cercarsi, destinato a vagare tra i meandri di una vita che non è solo realtà, coscienza ma anche sogno, memoria, incoscienza e che improvvisamente gli si sono rivelati.

Quanto sembrava naturale, concreto, quotidiano diviene, con Borges, irrea-  
le, immenso, infinito poiché risulta improvvisamente popolato da molte altre  
presenze passate, presenti e future che lo trasformano in un momento, in un

aspetto dell'interminabile processo della storia, della vita dell'umanità, in un attimo d'eternità.

In tale prospettiva il "sogno" acquista lo stesso valore e significato della veglia e questa diviene evanescente come quello, la realtà risulta infinitamente dilatata come da un gioco di "specchi", la verità si scopre depositata nel minuscolo testo di un'immensa "biblioteca" dove è necessario perdersi prima di trovarlo o senza trovarlo, la vita diviene "una partita a scacchi" interminabile potendo le sue pedine spostarsi senza fine e senza una precisa direzione. È questo il "labirinto" nel quale si muove il moderno uomo di Borges: è il vortice dei suoi pensieri, il dramma che gli è derivato dalla constatazione della precarietà di ogni azione, della vanità di ogni decisione, della fragilità di ogni vita, dell'impossibilità di ogni sostegno o riferimento e, quindi, di ogni liberazione da tale stato. Quanto incombeva su di lui e del quale non si era accorto gli viene improvvisamente svelato e tutto ciò che lo circonda si trasforma nella semplice e vana apparenza di tanta altra vita a lui precedente, contemporanea, futura. Egli si scoprirà un frammento di un circolo vastissimo, infinito, nel quale non potrà che perdersi essendo impossibilitato a muoversi, ad agire ed avendo smarrito ogni direzione.

La storia, l'umanità emerse dai sotterranei della coscienza divengono, tramite lo stile pacato e corretto di Borges, una verità indiscutibile. Essa non era fuori dell'uomo ma in lui e, perciò, sono soprattutto interiori gli ostacoli sopravvenuti a fiaccarlo, demolirlo.

Quelle che sembravano acquisizioni importanti per l'uomo moderno, le verità dell'anima, l'attività inconscia, sono finite per catturarlo e annientarlo senza lasciargli la possibilità di una via d'uscita, di un modo per salvarsi da simile dramma. Non solo il presente e il passato ma anche il futuro risulta privato, nella scrittura di Borges, di ognuna di quelle speranze o aspirazioni che ha sempre rappresentato poiché anche queste vengono sacrificate all'interminabile e inarrestabile espansione di quel "labirinto" nel quale l'uomo e lo scrittore si sono avventurati e ne hanno constatato l'infinità.

## IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA. NOTA SU LUISA MURARO di Françoise Collin

*L'ordre symbolique de la mère* (Ed. L'Harmattan, Paris 2003), tradotto recentemente dall'italiano (edizione originale: *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991), permette alla lettrice o al lettore francese l'accesso al pensiero di Luisa Muraro. L'autrice, docente all'università di Verona e autrice di numerose opere, è stata co-fondatrice della Comunità Diotima e una delle responsabili della rivista "Via Dogana" di Milano. Dopo gli anni '70, Muraro è una delle maggiori figure di una importante corrente del femminismo italiano, corrente detta "della differenza", vicina all'opera di Luce Irigaray, in prossimità della quale l'autrice si situa esplicitamente e che lei stessa ha tradotto. L'opera di quest'ultima, che ha esercitato tanta influenza in Italia e negli Stati Uniti, è rimasta quasi senza effetti sul femminismo francese, dove ben poche teoriche si riconoscono in lei, e spesso anzi ne prendono esplicitamente le distanze. Questo accade perché la corrente dominante del femminismo francese, detto "universalista", considera essenzialmente la condizione delle donne come privazione di una umanità che è attribuita agli uomini e alla quale è necessario che esse abbiano accesso, invece la corrente chiamata "differenzialista" mette l'accento sull'alternativa che il femminile, da secoli respinto dalla società dominante, offre alla definizione dell'umano.

140

L'oggetto del femminismo della differenza è, dunque, riabilitare il femminile nelle donne e farne un principio sovversivo piuttosto che rivendicare soltanto la loro assimilazione al maschile: la liberazione delle donne è nel loro divenire donne, –di cui esse sono state paradossalmente private– e non nel loro diventare uomini (secondo il modello dominante). Tale è l'interpretazione che potrebbe essere data del famoso "non si nasce donna, lo si diventa" enunciato da Simone de Beauvoir, interpretazione che oppone al "divenire umano" imposto dal modello maschile, un "divenire umano" alternativo. Irriducibile a quella paterna, la dimensione materna, che costituisce l'oggetto di quest'opera, conforta una tale posizione. È la riduzione della generazione, effettiva e simbolica, a sola Legge del Padre, con cui il figlio si sostituisce e si identifica, che Muraro contesta. Ella mostra come sinora la mancanza di riconoscimento e di considerazione dell'apporto materno, privi la figlia della sua capacità di pensare e di essere. Secondo lei, la filosofia, storicamente e strutturalmente maschile, è dominata dall'idea di un cominciamento assoluto a partire da una *tabula rasa*, cosa che il pensiero cartesiano illustra in maniera esemplare: il pensiero comincia sempre con la negazione dell'origine e con l'appropriazione mimetica dell'origine. "Potenza materna che essi hanno soffocato, dopo averla imitata e spogliata, di ciò li accuso", scrive senza esitazione.

Ma, ed è in ciò un apporto originale dell'analisi di Muraro, che forse non è esplicitata a sufficienza, i figli beneficiano di questo apporto materno, persino quando lo negano: "la cultura patriarcale [...] coltiva l'amore tra madre e figlio come un suo

bene e il più prezioso dei suoi beni” scrive, “e invece corrompe e sbarra l’amore tra madre e figlia rendendo così la figlia simbolicamente sterile”. La negazione dell’apporto materno permette ai figli di nutrirsi, persino di identificarsi simbolicamente, persino se non lo riconoscono, ma ne priva le figlie. È a una riabilitazione dell’amore della madre da parte della figlia –una riconciliazione della figlia verso la madre– che bisogna oggi lavorare se si vuole che le donne diventino fonte di pensiero e di parola. “Sono nata in una cultura che non insegna alle figlie l’amore per la madre” constata l’autrice “e questa privazione le sterilizza”.

Questo meccanismo di separazione e persino di antagonismo tra la figlia e la madre è formalizzato da Freud quando afferma che il ruolo del padre consiste nello separare la figlia da sua madre, “separazione che si precisa sotto il segno dell’ostilità e fa finire l’attaccamento alla madre in odio”. L’autrice non analizza, tuttavia, che ne è della separazione del figlio, anch’essa indispensabile secondo Freud. Manca un collegamento o almeno uno sviluppo alla sua argomentazione che spiegherebbe perché la separazione dalla madre, effettuata dalla Legge del Padre è distruttiva per la figlia, ma non per il figlio perché permette a quest’ultimo la fecondità simbolica, mentre la soffoca nella figlia. Freud dà una specie di risposta a questa situazione: l’interdizione della madre mette alla prova più la figlia che non il figlio, ed è perché la figlia secondo la legge normalizzante dell’eterosessualità deve non solo rinunciare alla persona della madre, ma al suo sesso riportando il suo amore su un uomo, mentre il figlio vi rinuncia, ma a metà, poiché lo riporta su un’altra donna. Egli evita, così, di essere privato della fonte nutritiva, che si reitera in ogni donna non solamente come dimensione materna, ma come ispiratrice e come interlocutrice, che fa da sostegno al pensiero e alla creazione senza esserne mai titolare.

Tale considerazione, potrebbe chiarire il fatto, sottolineato da alcune, che il lesbismo, resistendo a tale spiazzamento radicale, nel salvare la madre come oggetto d’amore, sia stato spesso culturalmente fecondo. Ma Luisa Muraro in tale punto non segue questa pista, e si contenta di affermare che “saper amare la madre fa ordine simbolico” poiché “mi ha dato o restituito l’autentico senso dell’essere”. Ella precisa in un altro passo che “il desiderio da solo non fa ordine simbolico” senza esplicitare in altro modo questa affermazione, piena di sensi, come lo meriterebbe. Si potrebbe pensare che questo “saper amare la madre”, o riconoscere la forza generativa del linguaggio in un’altra donna è stato messo in atto dal movimento delle donne, o dove attraverso l’accordo e il disaccordo ciascuna è interpellata dalla parola dell’altra, e dove si sviluppa uno scambio simbolico che senza respingere l’apporto dell’altro sesso, cessa di considerarlo come il proprio garante obbligato, poiché è lui che da sempre ha la funzione di controllo nell’ordine del potere istituzionale.

Questa analisi iniziale dei rapporti dissimmetrici del figlio e della figlia con la madre, illumina tutto lo sviluppo del libro. Tuttavia, se in un primo momento sembra che si tratti della madre effettiva, l’autrice precisa ben presto, e con ciò fa rimbalzare la riflessione, “o colei che viene al suo posto”. Poiché la madre si lascia rimpiazzare da altre figure senza danno di sorta (p. 71 ed. francese; p. 53 ed. italiana.) “di modo che ogni madre naturale è già una sostituta” (p. 72 ed. francese p. 54 ed. italiana). Non si tratta, dunque, di tale madre precisa che bisogna riabilitare, ma della funzione materna stessa, come funzione generativa nel senso pieno del ter-

mine, e non nella sola funzione riproduttiva. Pertanto, è davvero per non aver saputo amare la propria madre che Luisa Muraro dice di essersi trovata in difficoltà all'inizio, rispetto a ciò che domandava di essere scritto da lei, attestando evidentemente che la funzione materna o generativa non può fare l'economia della madre effettiva. Si percepisce allora, e soprattutto nella seconda parte del libro, che il pensiero di Muraro è condotto con un doppio motivo o con due motivi intrecciati: da una parte quello del riconoscimento che non è certamente il nulla all'origine di sé e del linguaggio, poiché ciascuno è sempre "nato"; il che, secondo l'autrice, rende caduco il concetto di autonomia e di autofondazione del pensiero, proposto da Cartesio e dall'insieme della filosofia (e questo che chiarisce la resistenza che lei manifesta verso questa disciplina almeno nella sua forma tradizionale, poiché tutta la filosofia contemporanea postmetafisica, rinuncia a questa ambizione). D'altra parte, tutto ciò che pone il sapere filosofico non come innato, ma come nato, rinvia al principio materno, poiché essere nati è essere nati da un'altra donna.

Questo doppio motivo procede tuttavia non senza ambiguità. Da un lato, l'appropriazione secolare dello spazio simbolico da parte degli uomini è denunciata come illusione dell'autofondazione –la volontà di porsi come cominciamento a partire dalla "tabula rasa"– dall'altro, questa appropriazione è chiarita dal fatto che il rapporto degli uomini con la madre non comporta la rottura radicale, che è la posta in gioco delle figlie, delle donne, nella tradizione patriarcale, e invece se ne nutre. In fin dei conti sembra che i figli neghino l'apporto materno, ma ne traggono profitto effettivamente, mentre le figlie ne sono tagliate fuori. In tale ipotesi, la loro sterilità simbolica deriverebbe da questa cesura che la cultura patriarcale ha loro imposto. Il lavoro di accesso alla capacità simbolica, –la capacità di pensare e di parlare– impone dunque alle donne dei ritrovamenti con la madre, o almeno con il principio materno, da cui esse sono state ingiustamente private. È in ciò, mi sembra, insieme ad altre riflessioni lasciate libere, l'apporto originale del pensiero di Luisa Muraro e che, senza che lei lo metta esplicitamente a tema, la distingue da altri pensieri, detti della differenza, in primo luogo da quello di Luce Irigaray. In effetti, mentre per quest'ultima al mondo ci sono due principi dell'essere e della simbolizzazione, l'uno paterno e maschile e l'altro materno e femminile, per Luisa Muraro non c'è che un solo principio, quello materno, del quale sinora solo gli uomini hanno beneficiato, o si sono appropriati, persino dissimulando e scartando le donne. E infatti, "mettendomi al mondo, lei [la madre] ha sempre voluto la mia indipendenza simbolica come facente parte indissolubilmente della vita che lei mi ha donato" e la lingua alla quale lei introduce "è per me la prima che viene al suo posto".

L'autrice così si distingue dalla posizione di Julia Kristeva che distingue nel linguaggio il semiotico, di tipo materno, dal simbolico, di tipo paterno, come lo è il balbettio rispetto al discorso. Per Muraro, è il linguaggio in tutta la sua ambizione che è materno. Senza citare Aristotele, Luisa Muraro contesta la sua concezione della generazione, che sottende tutta la storia del pensiero, concezione secondo la quale è lo sperma paterno che forma il bambino nel ricettacolo materno, considerato come pura materia (concezione cui si ricollega, oggi, una certa psicanalisi, che separa il biologico dal simbolico legando il linguaggio alla legge del padre come rottura della fusione muta con la madre). Ma non si assiste qui al ribaltamento o all'inversione di questa teoria, poiché la madre diventa qui prin-

cipio di generazione e il ruolo del padre è, in ogni caso in questo libro, passato sotto silenzio o ridotto al solo ruolo di genitore scelto dalla madre? “Il padre è all’inizio e soprattutto il compagno della madre, l’uomo ch’ella ha scelto o accettato per diventare madre. È solamente più tardi grazie alla parola di lei che il figlio lo riconoscerà come coautore della sua vita” scrive l’autrice. Posizione che Lacan segnala in un passaggio, ma da cui non trae le medesime conclusioni.

Qualunque sia la tematica della riconciliazione della figlia con la madre, o piuttosto con il principio materno, che è anche il principio della lingua e da cui ella è, a differenza del figlio, socialmente e storicamente separata e interdotta, questa tematica, elevata a rango di condizione di capacità simbolica, è una pista di riflessione feconda. E infatti esibisce, come la stessa autrice sottolinea, un problema fondamentale del movimento delle donne che si è posto alla fine del XX secolo, quello della loro capacità di fare senso, di significare. Ella fornisce nuove ispirazioni alla riflessione, anche se lascia aperte parecchie questioni.

Luisa Muraro ama sottolineare che lei non ha tempo da perdere nel fare la critica dei pensatori della tradizione filosofica. E tuttavia li ha letti attentamente e ne cita un buon numero, che seleziona, come ciascuno e ciascuna. Possiamo, in effetti, fare *tabula rasa* di una cultura? È con loro che lei pensa, contro di loro e a fianco a loro, anche se soprattutto si ispira a opere di donne del passato –il suo lavoro sulle mistiche e, tra le altre, su Margherita Porete è conosciuto– e del presente. “Le comunità scientifiche, i parlamenti, i tribunali e le altre formazioni sociali dello stesso rango, compresa la scuola di filosofia che ho frequentato e nella quale si insegna la metafisica, sono istanze valide, ma secondarie. Esse vengono dopo la madre”. O più esattamente dopo la funzione materna, afferma l’autrice. È il ritorno a quest’origine nascosta, persino respinta, che segna innovazione e che è suscettibile di dare luogo a un pensiero e a un modo di essere innovatori.

Questo libro apre, dunque, piste critiche per una comprensione della funzione generativa che si oppone a una distinzione secolare tra biologico (materno) e simbolico (paterno) ripresa anche dalla corrente psicoanalitica.

L’autrice non vi si lancia in uno sviluppo solamente speculativo, ma vi si riconosce implicata soggettivamente, o comunque indica le condizioni soggettive della sua elaborazione speculativa. Questa implicazione sostiene il proposito, ma manca talvolta di una interrogazione interna critica e autocritica, che facendosi obiezione a se stessa, permetterebbe di affinarne o liberare ulteriori implicazioni per i lettori e le lettrici. Ci piacerebbe, in effetti, comprendere meglio ciò che tale riflessione fa della funzione paterna, ridotta qui a un accidente, la funzione materna essendo pensata come non-uno, separazione con il sé, sostituibile, scrive l’autrice, come attesta il fatto stesso della nascita. Sembra che nella traccia di questo pensiero non ci siano più padri nel senso simbolico del termine, ma solo figli e figlie. Ma questi figli, per il fatto di non poter essere madri non hanno un rapporto differente con la generazione simbolica? Numerose questioni restano poste dopo l’uscita di questo libro che ha il merito di risalire al di là della assegnazioni tradizionali della divisione sessuata e come il biologico e il simbolico, come il corpo e la parola, assegnazioni riaffermate con tanta ostinazione dal sapere tradizionale, fino alle forme più contemporanee. La maternità è insieme corpo e linguaggio, è insieme biologico e simbolico; e questo almeno deve essere compreso e sostenuto affinché le donne assumano la loro capacità di far essere senso.

R. SIMONE, *La mente al punto. Dialogo sul tempo e il pensiero*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 158.

Nella “società della mente” un linguista saussuriano, alle soglie della senescenza, si cimenta in un’analisi della mente facendo il punto sulle attività e sulle esperienze della propria mente nel corso degli anni.

Suggestivo il metodo scelto: un dialogo serrato con un giornalista immaginario. Un dialogare che non richiama lo stile platonico, bensì quello dell’autoanalisi di S. Agostino, che –secondo Simone– nelle *Confessioni* ci ha lasciato una delle più formidabili analisi della mente.

Nulla conosciamo meno della nostra mente –afferma l’autore. Perciò ne descrive le diverse funzioni attraverso una serie di metafore: un insieme di stanze, un calcolatore, una società di “omini”, un sistema idraulico, una memoria magnetica...

Efficaci anche gli esempi relativi agli usi del linguaggio, legato da “misteriosi” rapporti con la mente e con la realtà. Dentro le lingue –nota Simone– c’è qualcosa di profondo che di solito chiamiamo “significato”. In realtà dovremmo chiamarlo “significato + desiderio”, “SI-DES”. Le lingue servono per esprimere l’intreccio inestricabile di significato (“quel che voglio dire”) e di desiderio (“quel che voglio ottenere”). Su queste premesse l’autore offre analisi interessanti degli strumenti e delle modalità con cui il linguaggio comunica contenuti e processi della mente: ci sono gli avverbi “inquietanti” la cui funzione è quella di creare allarme (*già, purtroppo, invece, ...*), c’è il termine “permalosità” che indica la passione che domina i rapporti tra le persone per la quale interpretiamo in termini di aggressione qualunque contatto con gli altri, c’è il termine “mappa” che offre alla mente un *dolly* e uno zoom, c’è il termine “spiegare” che indica l’atto della mente di “togliere le pieghe”, cioè di rendere visibili le cose nascoste, e così via.

Le riflessioni originali si intrecciano con i richiami alla tradizione. Simone riprende l’immagine di Platone delle tre anime che convivono nella mente: razionale, irascibile e concupiscibile. Ma delinea pure una significativa gerarchia dei prodotti mentali: l’*Unterdenken* (il “sottopensiero”, le chiacchiere della vita quotidiana), il *Mitteldenken* il (“pensiero medio” che coordina i pensieri propri e altrui) e l’*Ueberdenken* (il “superpensiero” che consiste nel generare pensieri nuovi dopo aver pensato qualcosa fino in fondo).

Ulisse è indicato come il vero emblema della vita della mente, in particolare, della mente che ricerca, che si sforza di capire.

L’autore distingue nell’anima razionale due funzioni, una tassonomica che sistema e ordina, ed una “zetematica” che ricerca e inventa, la più interessante e raffinata, ma anche la più rara, dalla quale sono dominati gli uomini più felici.

Negativo è il giudizio sulla cultura digitale che avanza. Essa –secondo Simone– induce un turbamento radicale dei nostri rapporti con il mondo, deforma la nostra percezione della realtà portando all’affermazione del falso e introduce un senso di accelerazione continua in tutti gli aspetti della vita.

Per descrivere i cambiamenti nella mente dell’individuo nel tempo l’autore



riprende la vecchia metafora saussuriana della parola come unione di significante e di significato. Quando la mente è perfettamente funzionante le due cose si presentano insieme, nel tempo, invece, si guasta il legame suono-significato e i significati tendono a sopravvivere da soli nella mente. Un grosso problema che si avverte nel passaggio dalla giovinezza alla vecchiaia è indicato da Simone nel senso della *stabilità* dell'identità, che può generare qualche tentazione, e conclude invitando i vecchi alla saggezza, a "saper fare" e "saper essere" vecchi sul serio resistendo alla tentazione di fingere di essere giovani.

**Carla Antonelli**

G. SALE, *"La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907)*, La Civiltà Cattolica/Jaca Book, Milano-Roma 2001, pp. 487.

Gran parte dell'interesse del libro nasce dalla circostanza che i documenti utilizzati nella ricerca sono per lo più inediti. Essi provengono dagli archivi italiani, generali o provinciali, della Compagnia di Gesù, in particolare dall'archivio della "Civiltà Cattolica" e dall'archivio romano dei gesuiti. Alcuni di tali documenti sono raccolti in un'appendice. L'A. è ben consapevole che la storiografia recente sul modernismo è sempre più orientata a porre in evidenza le diversità e le distanze, anche concettuali presenti "in un fenomeno insieme culturale e religioso molto complesso e differenziato quale appunto fu il 'modernismo' che invece l'enciclica *Pascendi*, per un eccessivo rigore sistematico-classificatorio, tendeva a uniformare e ad unificare sotto la medesima definizione e condanna" (p. 26). L'A. ritiene che la stessa operazione si possa compiere nei confronti dell'"antimodernismo", che non fu un fronte solidamente compatto e monolitico, privo al suo interno di dinamismo intellettuale e capacità critica. Di conseguenza il rapporto fra modernismo e antimodernismo, secondo l'A., dovrebbe essere analizzato "non secondo un metodo strumentalmente manicheo (cioè per opposizioni e contrasti), come spesso è stato fatto, bensì cercando, anche nella distinzione, di individuare... punti di contatto, di dialogo e di convergenze di pensiero fra gli esponenti dei due diversi orientamenti culturali e religiosi" (p. 32), anche alla luce del fatto che a volte ci furono, soprattutto tra i cosiddetti 'moderati' di entrambe le parti, interessanti punti di contatto e convergenze anche ideali.

L'A. esamina quindi le origini e lo sviluppo della "Civiltà Cattolica" a partire dai progetti di Taparelli d'Azeglio e Curci fino all'intransigenza della rivista negli anni di Pio IX e Leone XIII e ne descrive gli sviluppi al tempo del modernismo, ponendo l'accento sull'attenzione della rivista al rinnovamento degli studi biblici, sulla questione biblica suscitata dall'applicazione del moderno metodo storico-critico al testo sacro, sul caso Tyrrell. L'A. mette in luce in particolare come la controversia modernista finì per isterilire un poco alla volta "quella ventata di novità e di fervido attivismo soprattutto in campo sociale e politico, che aveva soffiato sull'Europa cattolica dai giorni non lontani di Leone XIII e che erano continuati nei primi tempi di Pio X, ma che purtroppo sembravano ormai defi-

nitivamente passati” (p., 232). In particolare, l’A. esamina la svolta che avvenne nella “Civiltà Cattolica” alla fine del 1994 verso il cosiddetto “transigentismo” politico, e successivamente il “caso Bartoli” (che si concluse con l’abbandono da parte del padre gesuita della Chiesa cattolica prima, e poi della Chiesa valdese cui aveva aderito, e la propensione alla fine verso una spiritualità nuova di tipo teistico-filantropica) e l’integralismo dottrinale. L’A. ipotizza in particolare che la dottrina teologica del p. Rosa ebbe un certo influsso anche nella compilazione dell’ enciclica contro il modernismo. “Le idee di fondo che infatti troviamo chiaramente delineate nella *Pascendi* secondo noi devono molto all’ elaborazione intellettuale del p. Rosa” (p. 335). L’attenzione che l’A. dedica al p. Rosa esprime bene l’atteggiamento critico di fondo che anima l’intero libro: lo sforzo di cogliere, in conformità con alcune indicazioni storiografiche fornite in passato da Pietro Scoppola (e ribadite dallo stesso Scoppola nella Prefazione a questo volume), la complessità e varietà del fronte antimodernista, “differenziando al suo interno espressioni culturali tra loro diverse anche se tutte indirizzate, con strumenti e metodi diversi, al raggiungimento dello stesso fine: la difesa della tradizione cattolica e l’annientamento dell’ errore modernista” (p. 341).

L’itinerario seguito nel libro è molto articolato ed è accompagnato da un’ampia base documentaria, per lo più inedita, parzialmente riportata in appendice. La letteratura critica utilizzata, e indicata nella bibliografia, è molto vasta. Per queste ragioni il volume offre sicuramente un contributo significativo allo studio della controversia modernistica, specialmente sul versante, meno studiato, del fronte antimodernista.

146

**Albino Babolin**

M. DE UNAMUNO, *Amor y pedagogía*, a c. di B. Vauthier, ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2002, pp. 535.

A cento anni dalla sua prima edizione (1902-2002), viene nuovamente pubblicata la novella di Miguel de Unamuno: *Amor y pedagogía*, curata da un’acuta professoressa della Universidad autonoma di Madrid che lo scrivente ha avuto modo di conoscere.

Bénédicte Vauthier, nel suo studio introduttivo (pp. 13-123), su cui centreremo la nostra recensione individuando in esso alcuni temi particolari piuttosto che altri (ossia quelli che più possono riguardare l’ambito filosofico), cerca di fare il punto sulla critica che nel corso degli anni si è espressa sulla novella. A questa critica l’autrice apporta una sua personale ed originale tesi di lettura che intende estendere poi a tutte le altre novelle unamuniane: presenta cioè una lettura in *chiave ironica* della novella e tutto ciò prestando una particolare attenzione alla *forma letteraria* delle novelle unamuniane, poco o niente approfondita come ritiene molta critica. Tale critica però, pur avendo indicato l’oggetto su cui sviluppare una ricerca, nulla ha detto in merito al *metodo*, e Vauthier crede di trovarlo attraverso M. Bajtin che ha sviluppato studi nel campo della

stilistica tenendo in considerazione soprattutto due aspetti: la *forma* ed il *contenuto* che sono uniti nella *parola* intesa come *fenomeno sociale* e quindi nel senso più ampio del termine. Ora se le letture di *Amor y pedagogía* fatte finora hanno posto l'accento sul *contenuto* piuttosto che sulla *forma*, l'autrice vuole qui recuperare quest'ultima per far vedere come nella novella di Unamuno non ci sia tanto una *novela de tesis*, quanto piuttosto una *burla*, una novella *sumamente irónica*, il cui effetto principale si troverebbe nel fatto che non si capisce bene quale sia l'obiettivo che in essa don Miguel si sia proposto. Un *efecto*, non un *difetto*, che è cercato coscientemente e che scaturisce da una concezione *ironica* del mondo e che è –secondo l'autrice– per un verso *socratica*, per un altro *cervantina*. Una lettura questa in qualche modo spinta da un'interpretazione di un Unamuno scisso fra *contemplazione* ed *agonia*, fra *nadismo* ed *utopismo* che non convince i lettori dell'Unamuno politico e nemmeno l'autrice di questo studio.

Ora, volendo stabilire il *credo interpretativo* nell'ambito del quale arrivare al *valore artistico-ideologico* della novella, Vauthier stabilisce di voler stare *al lado del lector*, *indagar en el taller de su elaboración artística*. Per far questo, nella convinzione che Unamuno non è un autore tragico, come ritenuto da molta critica specie filosofica, e piuttosto ritenendo con Gomez Molleda che la sua opera a cavallo dei due secoli sia una cassa di risonanza dei progetti e correnti culturali di quel tempo che don Miguel riassume, l'autrice mostra, attraverso parallelismi e consultazioni di testi molto accurati, come *Amor y pedagogía* sia quasi una rilettura e continuazione in chiave ironica della novella *La familia de León Roch* di B. Pérez Galdós, oltre che di *Minuta de un Testamento* di G. de Azcárate; novelle che esprimono il krausismo, il krauso-istituzionalismo ed il krauso-positivismo del tempo, oltre ai suoi rapporti con la religione e l'anti-clericalismo. Ma Vauthier si spinge ancor oltre, ritenendo che non si possa parlare di un contenuto filosofico delle novelle di Unamuno ed appoggiandosi per questo su alcune affermazioni dello stesso don Miguel ed aggiungendo che non si comprende come egli sia ricorso nella novella alla *burla*, ad un genere discorsivo così poco raccomandabile “com'è l'ironia, e di un genere così difficile da interpretare come è la novella, se solo voleva filosofare” (p. 48).

Anche sulla presunta origine autobiografica della novella, poi, Vauthier ritiene di poter dire la sua, smentendo sostanzialmente la critica ed affermando che se in qualche personaggio della novella si può intravedere Unamuno, questo è quello di don Fulgencio; ma ciò non perché il personaggio “sia una maschera di Unamuno, ma perché don Fulgencio è per il personaggio orchestra che si fa portavoce delle idee di tolleranza e convivenza difese dai krausisti ed i krauso-istituzionalisti” (p. 63).

Quello che vogliamo sottolineare, al termine di questa breve disamina dello studio della Vauthier, è che questo è sicuramente uno studio originale, che si sforza di trovare nuove chiavi di lettura, o di portarne alla luce alcune trascurate finora, alle novelle unamuniane. E Vauthier fa ciò mostrando sicuramente una maturità di pensiero, di analisi critica, oltre che di un sapiente uso della bibliografia, che conosce approfonditamente.

Chi scrive però, forse non esente da una distorsione procuratagli dai suoi

studi filosofici su don Miguel, ha alcuni dubbi (come non potrebbe averli uno studioso di Unamuno?) sulle tesi dell'autrice.

Se infatti si ammette che Unamuno nella novella usi l'*ironia* in senso socratico e se per Socrate l'*ironia* è un metodo per scoprire la sostanziale nullità del sapere fittizio e scoprire quindi anche l'ignoranza che l'uomo nasconde a se stesso, ossia quella costituita da un *sapere vuoto*, come si può negare la *tragicità* che tutto ciò importa nella sua opera? E come non associare tale *tragicità* al momento storico che vive in quegli anni Unamuno, la Spagna e l'Europa più in generale, attraverso la diffusione ed affermazione di quella cultura razionalistica e positivista, di cui per lungo tempo pure si nutre lo stesso don Miguel, che andavano distruggendo la centralità dell'uomo concreto a favore di un'idea astratta di esso –favorendo cioè la creazione di un *sapere vuoto*, qual è quel sapere che non ha per suo fine l'essere concreto dell'uomo–, e minavano in tal modo l'essenziale *spiritualità* della cultura spagnola?

E, affermato il fondamento krausista e razio-positivista dell'Unamuno giovane, come evitare di pensare ad *Amor y pedagogía* come ad una novella autobiografica, una volta affermata da lui stesso la teoria degli *yos ex-futuros*? Ossia di tutti quegli *io* che saremmo potuti essere e che comunque conserviamo, pur avendo di volta in volta optato per uno solo di essi?

Ed in ciò anche tenendo conto della sua concezione storica dell'uomo, per la quale l'uomo è *passato*, *presente* e contiene in sé il *futuro*?

Come quindi non pensare ai personaggi della novella come l'espressione delle varie fasi intellettuali di Unamuno, espressione dei vari convincimenti culturali che ha vissuto nella sua gioventù e di cui pure si può ammettere che si voglia liberare proprio con l'uso dell'*ironia*?

Un'*ironia* che saremmo più orientati a considerare come limitata ad *Amor y pedagogía*, dato che in *Niebla* ci sembra che già esprima una *ricerca dell'essere*. E per una lettura unitaria dell'opera di Unamuno, anche quando si voglia dividere fra produzione filosofica e letteraria, dopo la lettura di *Niebla*, ad esempio, come si può fare a meno di pensare alla *Vida de don Quijote y Sancho*, o dopo *Amor y pedagogía* agli *Ensayos* del 1900, io direi?

Con tutto ciò non si vuole certo qui sminuire il lavoro di ricerca ed interpretazione analitica condotto da Bénédicte Vauthier, che qui non abbiamo potuto esaminare per intero come merita, dato che dietro ogni lavoro c'è sempre uno sforzo per l'intelligibilità, uno sforzo d'umanità, un sacrificio che dev'essere rispettato, perché costituisce sempre un arricchimento. Oltretutto l'edizione risulta particolarmente curata, tant'è che Bénédicte Vauthier riproduce persino l'epistolario fra M. de Unamuno e Santiago Valentí Camp (pp. 422-520), ossia il primo editore della novella di don Miguel.

Le domande fin qui poste sono solo quelle fatte ad alta voce da un affezionato studioso di Miguel de Unamuno e, chissà, forse anche l'espressione di un indirizzo di ricerca.

**Carmine Luigi Ferraro**

A. ATTANASIO, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni, nel Trattato della natura umana di Hume*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 372.

Questo libro «risultato di una lunga frequentazione dei testi di Hume (e dintorni)» (p. 12) è qualcosa di più di una monografia sul filosofo inglese e sul suo primo capolavoro, il *Treatise on Human Nature*. Esso costituisce una proposta di reinterpretazione complessiva del lascito teorico humiano, in dialogo sia con le interpretazioni più consolidate (per l'Italia, soprattutto Galvano della Volpe e Antonio Santucci) sia con le interpretazioni più recenti soprattutto di area anglo-americana. Schematizzando, si può dire che due obiettivi vi si intreccino: (i) mostrare come la filosofia della conoscenza di Hume non vada inquadrata in un orizzonte «scettico» –almeno se questo epiteto viene inteso in senso tradizionale, vedremo più avanti perché– ma piuttosto all'interno di una concezione socio-bio-cognitiva della mente fondata su premesse evoluzionistiche e centrata su una concezione *naturalistica* (ma non *riduzionistica*) della «mente»; (ii) individuare nella filosofia humiana dell'azione e della società i lineamenti di una coerente analisi evoluzionistica della società e dei suoi istituti ormai interpretati secondo il modello teorico dell'«ordine senza progetto». In breve, se nel primo caso, Hume apre direttamente a Darwin (e, attraverso di lui, alle prospettive bio-cognitivistiche odierne), nel secondo caso Hume viene posto come il primo e autentico costruttore di quel modello di pensiero liberale che trova in von Hayek il suo esponente novecentesco classico.

Questi obiettivi convergono però nel fatto che, senza tenere conto di entrambi questi livelli di discorso, non si potrebbe effettivamente comprendere la struttura e i percorsi interni del *Treatise*. Tanto che, per certi versi, questo libro potrebbe esserne considerato, se non come un vero e proprio commento, quantomeno come un'esauriente focalizzazione di tutti i suoi *topoi* centrali: la nozione di mente, le impressioni e le idee, lo spazio e il tempo, la causalità e il *belief*, le nozioni di *habit* e di *custom*, l'io, le passioni, la giustizia.

Non potendo ripercorrere il complesso dell'analisi, mi limito qui a segnalare due o tre motivi dominanti che mi appaiono particolarmente decisivi. Il primo è quello connesso alla nozione di *custom*. Attanasio ne mostra la decisività già nella sua analisi della semantica humiana, dal momento che ciò che la parola contrassegna o piuttosto riattiva non è una determinata idea quanto piuttosto un dato costume mentale (pp. 70-72). Ma è soprattutto nel contesto della discussione sulla causalità che il ruolo centrale del *custom* emerge pienamente. Invertendo la prospettiva lockiana, per la quale il *custom* è soprattutto la fonte delle credenze irrazionali, Hume ne fa piuttosto un principio di strutturazione degli abiti mentali che si sedimenta nel tempo attraverso innumerevoli adattamenti (pp. 147-150). Di più, il passaggio dagli 'abiti' al 'costume' segnala anche un passaggio da rappresentazioni interne a rappresentazioni 'pubbliche' (p. 153). Se dunque le credenze che rendono possibile il ragionamento causale derivano la loro irresistibilità dal *custom*, quest'ultimo è espressione di una storia evolutiva che può progressivamente eliminare anche le 'degenerazioni' e cioè i principi costumari più 'artificiali' e incapaci di cogliere il reale (pp. 153-163). A partire di qui diviene chiaro anche perché Attanasio rifiuti l'immagine tra-

dizionale di Hume come 'scettico' –se non nel significato in cui 'sceptsi' significa semplicemente empirismo (p. 306)– per farne invece l'interprete di una meta-giustificazione della scienza di carattere evolutivistico, naturalistico, biologico. Più che psicologista, l'epistemologia humana dell'induzione avrebbe insomma una base biologico-evolutiva o socio-bio-culturale (pp. 275-313).

L'altro punto nodale e parallelo su cui vale la pena di attirare l'attenzione del lettore è quello delle passioni. Attanasio segnala le distanze tra Hume e le morali filantropiche di Adam Smith e di Ferguson, facendone semmai l'erede dell'antropologia delle passioni di Montaigne, La Rochefoucauld, Bayle, Mandeville. L'orgoglio, la 'passione dell'io' acquisisce un ruolo centrale –e positivo–, ma ne emerge al contempo anche l'intrinseca connotazione *sociale*. Per contro, la simpatia perde ogni attinenza con la carità o la misericordia per divenire un fattore moralmente neutro di determinazione della mente. Alla luce di queste premesse, la tesi che la 'ragione' sia sempre schiava delle passioni perde ogni valenza irrazionalistica, dal momento che le passioni stesse incorporano passaggi cognitivi e presuppongono la fissazione di costumi in base ai quali diviene possibile una 'prudenza di specie' (p. 234). Non è la ragione a comandare le passioni, ma sono le passioni 'calme' e costanti dipendenti da processi evolutivi confermati ad apparirci come razionali. Di qui il carattere di 'ordine spontaneo, artificiale ma non deliberato' che assume in Hume –sistemizzando le intuizioni di Mandeville– l'intera realtà sociale.

Come si vede, si tratta di una lettura per molti versi innovativa e tesa a rimuovere molti dei tradizionali giudizi critici che gravano su Hume. Il suo filo conduttore è senz'altro quello della contiguità tra mente animale e mente umana, dal momento che l'uomo vi è concepito come 'creatura di abiti' –come afferma Darwin (p. 313)– più che semplicemente come 'creatura di ragione'. Certamente, quest'interpretazione suscita anche interrogativi impegnativi. Solo per toccarne uno, in quale misura Hume fa i conti con la linguisticità dell'animale umano? Possiamo vedere nella dottrina degli abiti e del *custom* una implicita ma coerente filosofia del linguaggio –l'analisi di Attanasio sembra suggerirlo in più punti– o il linguaggio resta necessariamente laterale rispetto alla prospettiva humana? Ma si tratta di questioni che si possono porre proprio partendo dall'acquisizione che della favola di Hume come esito scettico-irrazionalista dell'empirismo conviene ormai sbarazzarsi, come il lavoro di Attanasio ci mostra in modo senz'altro sia articolato che convincente.

**Francesco Piro**

PUBBLICAZIONI RICEVUTE DA "SEGNI E COMPrensIONE"  
(oltre quelle recensite nella rivista)

Volumi:

- A. ALES BELLO, *L'universo della coscienza*, ETS, Pisa 2003, pp. 244;  
C. BERTANI e M. A. PRANTEDA (a c. di), *Kant e il conflitto della facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 360;  
A. BRUNO, *Morale come scelta esistenziale. Saggio su A. Heller*, Milella, Lecce 2004, pp. 186;  
V. CAMERINO, *Le inquietudini della Storia. Le armonie del Cinema*, Iride, Tricase 2003, pp. 124;  
M. CARBONE e D. M. LEVIN, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, pp. 132;  
A. DEL PRETE (a c. di), *Il Seicento di Descartes. Dibattiti cartesiani*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 300;  
A. DENTONE, *Il silenzio e la parola*, Bastogi, Foggia 2004, pp. 148;  
G. FARINA, *B. Fondane e le gouffre*, Artemide, Roma 2003, pp. 126;  
D. M. FAZIO, *Paul Réé. Un profilo filosofico*, Palomar, Bari 2003, pp. 316;  
D. FELICE (a c. di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'"Esprit des Lois" di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 332;  
L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di L. Pareyson*, Trauben, Torino 2003, pp. 304;  
E. LOJACONO, *Immagine di R. Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte, Lecce 2003, pp. 258;  
M. D. LOPARCO, *Davide Maria Turollo*, Pensa, Lecce 2003, pp. 170;  
A. MANCARELLA, *Antropologia dello Stato e della guerra*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2004, pp. 186;  
D. MARGARITO, *La razionalità allegorica dei mondi vitali*, Manni, San Cesario di Lecce 2003, pp. 430;  
A. MARTONE, *Storia, filosofia e politica. Camus e Merleau-Ponty*, pres. di R. Esposito, La Città del Sole, Napoli 2003, pp. 194;  
P. MICCOLI, *Corpo dicibile. L'uomo tra esperienza e significato*, Urbaniana University Press, Roma 2003, pp. 310;  
F. MINAZZI e L. NOLASCO (a c. di), *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica*, Angeli, Milano 2003, pp. 222;  
A. MONTANO, *Giordano Bruno e Pitagora*, Ed. Pro Loco Nola, Nola 2003, pp. 78;  
S. PAOLINI MERLO, *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, premessa di G. Cantillo, Napoli 2003, pp. 204;  
A. PAVAN (a c. di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di un'applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 598;  
A. PONSOTTO, *L'età tardo-antica e le radici spirituali dell'Europa*, pref. di M. Signore, Milella, Lecce 2004, pp. 326;  
G. PRETI, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a c. di F. Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2003, pp. 128.  
M. PROTO, *Guerra e politica nel Mezzogiorno moderno. Doria, Vico, Genovesi*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2004, pp. 482;

S. PUPO, *Samuel Alexander. Naturalismo e democrazia delle cose*, Brenner, Cosenza 2003, pp. 246;  
 F. P. RAIMONDI (a c. di), *G. C. Vanini dal Tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Congedo, Galatina 2003, pp. 528;  
 P. RICCI SINDONI (a c. di), *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, Studium, Roma 2004, pp. 306;  
 J.-P. SARTRE, *Bariona o il figlio del tuono*, trad. di A. Aimo, a c. di A. Delogu, Marinotti, Milano 2003, pp. LIV, 18;  
 A. SEMERARO, *Calipso, la nasconditrice. L'educazione nell'età della comunicazione illimitata*, Manni, San Cesario di Lecce 2003, pp. 214.

#### Periodici:

*Acta Philosophica*, fasc.II, vol. 12, 2003; Armando, Roma;  
*Aesthetica Preprint*, n. 69 dicembre 2003: S. DAVINI, *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*; C.I.S.d.E., Palermo;  
*Antologia Vieusseux*, n. s., a. IX, n. 25-26, gennaio-agosto 2003; Gabinetto scientifico letterario G. P. Vieusseux, Firenze;  
*Dianoia*, a. VIII, n. 8, dicembre 2003, Annali di Storia della Filosofia; Dipartimento di Filosofia, Università di Bologna;  
*Estudios Franciscanos*, v. 104, n. 435, sept.-dic. 2003; Ciencias Eclesiasticas de las Provincias Capuchinas Ibéricas;  
*Estudios Mindonienses*, n. 19, 2003; Diócesis de Mondoñedo-Ferrol;  
*Idee*, n. 54, 2003; Milella, Lecce;  
*Itinerari*, n. 1-2, *I sensi della sofferenza*; n. 3, 2003, a. XLII; Ed. Itinerari, Chieti;  
*L'immaginazione*, n. 201, n. 202, n. 203, 2003; Manni, San Cesario di Lecce;  
*Notes et documents pour une recherche personaliste*, n. 66-67, n. s., janv.-août; n. 68, n. s., sept.-déc. 2003; Inst. Int. Jacques Maritain;  
*Paradigmi*, n. 62, a. XXI, n. s, maggio-agosto 2003, *Nuove prospettive di ricerca sul pensiero antico*; n. 63, settembre-dicembre 2003, *De Musica*; Schena, Fasano;  
*Phenomenological Inquiry*, v. 27, oct. 2003: *Thinking Through A.-T. Tymieniecka's "Logos and Life"*, Hanover, New Hampshire, U.S.A.;  
*Preprint*, n. 26, 2004, Dipartimento di Filosofia, Università di Bologna; *Filosofia e storia della filosofia. Dalle "immagini" della realtà ai più recenti studi di logica*;  
*Rivista di filosofia*, n. 3, 2003; Il Mulino, Bologna.