

VITA

Anno IX

19

N.19 - Luglio 2019



PENSATA



«L'uomo che ha gustato una volta i frutti della filosofia, che ha imparato a conoscere i suoi sistemi, e che allora, immancabilmente, li ha ammirati come i beni più alti della cultura, non può più rinunciare alla filosofia e al filosofare»
Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE

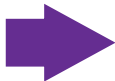


ANNO IX N.19
LUGLIO 2019
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA

THE TOWEL OF BABEL
(ACRILICO SU TELA, CM 70x100)

© SERGIO LETA

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno IX N.19 - Luglio 2019

EDITORIALE

AGB & GR *Intelligenza / Fenomenologia* 4

TEMI

DARIA BAGLIERI *LA MEMORIA COME RISORSA ERMENEUTICA: RICORDO, OBLIO E SENSO DEL VISSUTO* 5

DAVIDE BENNATO *NÉ NATURALE NÉ ARTIFICIALE MA TECNOLOGICA E COOPERATIVA. L'INTELLIGENZA COLLETTIVA COME PROCESSO SOCIOTECNICO.* 11

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA FENOMENOLOGIA COME ONTOLOGIA DEL TEMPO* 17

EMANUELA CAMPISI *MERLEAU-PONTY E IL SENSO INCARNATO: UNA TERAPIA FENOMENOLOGICA PER LE SCIENZE DEL LINGUAGGIO CONTEMPORANEE* 24

MARCO MAZZONE *L'ARTE DI ESITARE. DALL'INTELLIGENZA ALLA RAZIONALITÀ* 30

ENRICO MONCADO *HEIDEGGER E LA FENOMENOLOGIA. TRE VARIAZIONI SUL TEMA* 36

IVANA RANDAZZO *HELMUTH PLESSNER: SENSI E INTELLIGENZA PER ORIENTARSI NEL MONDO* 42

MASSIMO VITTORIO *LA PRAGMATICA DEWEYANA DELL'INTELLIGENZA* 47

RECENSIONI

ENRICO PALMA *PROUST E I SEGNI* 54

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA METAFISICA NEL PENSIERO DI HEIDEGGER* 58

GIUSY RANDAZZO *È DA LÌ CHE VIENE LA LUCE* 60

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LES MISÉRABLES* 64

SILVIA CIAPPINA *DE CHIRICO E I VOLTI DELLA METAFISICA* 70

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *EURIPIDE A SIRACUSA* 75

GIUSY RANDAZZO *IMPOETICAMENTE CORRETTO* 79

SCRITTURA CREATIVA

CATENO TEMPIO *MALPENSA* 84

Le due parole che danno il titolo al numero 19 della nostra rivista intrattengono tra loro legami e convergenze che vanno al di là dell'ovvio ambito filosofico nel quale si collocano. La parola *intelligenza* ha infatti molti e diversi significati ma indica certamente anche la comprensione quanto più ricca e operativa di ciò che nel mondo si dà, appare, si manifesta. A sua volta *fenomenologia* si riferisce certo e in primo luogo alla più coerente e radicale metodologia filosofica contemporanea –quella inaugurata da Edmund Husserl– ma ha un significato anche ontologico, magistralmente colto da Martin Heidegger quando insiste sulla verità non come semplice rappresentazione di una mente ma come dispiegarsi della realtà stessa nella luce.

Di questi e di altri significati del plesso *Intelligenza / Fenomenologia* danno conto i contributi tematici qui raccolti, caratterizzati da una evidente e crediamo feconda interdisciplinarietà. Si va infatti da prospettive linguistiche a quelle neurologiche, dal pragmatismo all'antropologia, dal cognitivismo alla sociologia. E si entra nella dimensione più teoretica dell'intelligenza attraverso contributi riguardanti l'essere e il tempo.

Le altre sezioni del numero dispiegano l'intelligenza del mondo attraverso alcune sue manifestazioni ermeneutiche, teatrali, figurative, cinematografiche, narrative. Tutte espressioni e forme che la filosofia arricchisce e spiega collocandole in un orizzonte unitario di significato.

Multiforme è infatti l'apertura dell'ente che si dà quando esso è pensato, quando si offre alla potenza del nostro significare, quando entra in relazione conoscitiva e operativa con il corpo-mente che l'osserva, lo tocca, lo ascolta, lo avviluppa in una rete di relazioni con ogni altro dato, col mondo tutto e con la mente stessa. Così la conoscenza umana è fenomenologicamente passiva e al contempo ermeneuticamente attiva. Senza un conferimento di senso, infatti, nessun dato potrebbe diventare significativo per il componente umano. Anche per questo le previsioni

e profezie sulla morte della filosofia –che vuol dire per lo più il confluire della filosofia in altri saperi– sono sempre state smentite. Questo vale per il passato più o meno lontano e vale ancor di più per un presente nel quale la filosofia è un sapere vitalissimo, diffuso e pervasivo.

Quali le ragioni? La prima è che mentre gli altri saperi si *ritagliano* –per usare un antico verbo aristotelico– una parte del mondo e della vita, la filosofia è per sua stessa natura rivolta alla comprensione dell'intero. E lo fa, anche oggi, attraverso almeno tre paradigmi: il superamento del pregiudizio antimetafisico; una pluralità che tende a superare i dualismi senza cadere in riduzionismi di varia natura; la capacità di produrre significati. Gli enunciati della metafisica, disprezzati a lungo dalle correnti filosofiche e scientifiche più diverse, si stanno rivelando particolarmente fecondi per chiarire la natura di molti problemi sia generali sia specifici, che riguardano ad esempio questioni biologiche, gnoseologiche, politiche.

L'intelligenza umana non è soltanto cognitiva, non è fatta unicamente di informazioni, rappresentazioni, raccolte di dati sull'ambiente ottenute mediante i cinque sensi. Alla mente e all'intelligenza cognitiva si affianca la sua dimensione fenomenica, la sensazione che ogni soggetto pensante prova della particolare qualità di ogni sua percezione e della più generale consapevolezza di essere quel determinato ente che è, immerso in un ben preciso ambiente naturale e culturale. Le caratteristiche fisico-chimiche della percezione sensibile si trasformano con immediatezza nella particolare tonalità dell'esperienza che le inserisce in un tessuto molto più ampio di conoscenze, memorie, attese.

L'insieme delle analisi che proponiamo conferma che l'intelligenza consiste nel pensare la vita e quindi nel comprendere le sue forme, limiti, destino; conferma la struttura della mente che, radicata nel corpo, non soltanto è per sua natura intenzionale ma opera attivamente nel mondo come dispositivo ermeneutico e semantico, vale a dire come un pensare e un vivere che coglie il senso degli enti, interpreta l'incessante divenire degli eventi, si immerge nella enigmatica complessità dei processi.

LA MEMORIA COME RISORSA ERMENEUTICA:
RICORDO, OBLIO E SENSO DEL VISSUTOdi
DARIA BAGLIERI

«*Ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum*»¹: citando a memoria questo passo tratto dalla *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, Ireneo Funes accoglie il lettore che, introdotto da Borges, si reca a fargli visita. Un dettaglio sorprende il narratore: Funes non conosceva il latino, e la sua unica fonte di apprendimento erano stati dei testi studiati e restituiti al proprietario «quasi immediatamente»². A seguito di un incidente Funes ha smesso di dimenticare e il presente è diventato «quasi intollerabile per la sua ricchezza e nitidezza, così come i ricordi più antichi e banali»³.

Dietro il personaggio di Funes – che è uno dei mille modi in cui Borges declina il tema dell'infinito – non si cela l'elogio di una memoria perfetta. Funes nasce per mostrare quanto nuocerebbe alla mente umana non avere un limite, ed è perciò la figura dell'importanza della nostra costitutiva finitudine. Nella mente di Funes, infatti, si annida un fiume di dettagli in piena che lo occupa senza sosta, e che perciò non gli permette di porre in relazione un oggetto con un altro, né con sé stesso in istanti diversi. Le *differenze*, che Funes pure rileva, sono il motore del ragionamento critico, dinamico, capace di discernere gli elementi dell'esperienza e di astrarne le analogie. Indubbiamente, perciò, senza rilevare le differenze il pensiero umano rimarrebbe bloccato a uno stato primordiale, una mera «certezza sensibile»; ma ogni ente, nella pluralità delle sue manifestazioni, va poi posto in relazione con gli altri enti, con la totalità del mondo e con la pluralità delle sue stesse manifestazioni, perché possa acquisire senso. Elaborare e sintetizzare le differenze, che certo sono indispensabili, in un'interpretazione complessiva della realtà che riconduca a unità le percezioni, è perciò la forma di intelligenza tipica dell'essere umano.



S. Leta, «the dead» n10, acrilico su tela, cm 24

Senza respingere una delle tante eredità platoniche della civiltà occidentale, cioè la necessità di ricordare per comprendere la realtà, è allora fondamentale tenere presente che per esser chiara, de-finita, la conoscenza richiede sempre di essere circoscritta. E per questo la memoria ha bisogno di essere selettiva. L'oblio che gli esseri umani tanto rifuggono, accostandolo metaforicamente al buio e alla cecità dell'intelligenza, si rivela non l'antagonista del ricordo, ma la sua parte complementare. Ricordare significa anche dimenticare, e l'equilibrio di memoria e oblio è tanto più necessario se il suo ruolo più proprio è preservare una delle strutture costitutive dell'essere umano: la novità della dimensione futura. Per natura, infatti, siamo proiettati verso l'avvenire, e quest'apertura è la ragione profonda che ci spinge alla ricerca di un senso da dare al nostro stare al mondo – quel senso che Funes, incapace di dimenticare, aveva smarrito.

L'attività della memoria, evidentemente, non consiste nell'archiviare i ricordi e richiamarli in modo più o meno opportuno; questa è semplicemente una delle sue, pur importanti,

funzioni. Più radicalmente, la memoria costituisce un *dispositivo* dell'intelligenza umana, cioè uno dei modi in cui la specie umana si orienta nel mondo secondo la sua peculiare natura *semantica* e *temporale*, alternando ricordo e oblio come si alternano ritmicamente sistole e diastole del battito cardiaco: «fluire e stare, memoria e oblio, nuovo e “di nuovo” costituiscono dunque la sistole e la diastole del cuore teoretico dell'essere, del tempo»⁴. Senza memoria, infatti, sarebbe molto difficile stare al mondo: non potremmo contestualizzare le notizie di cronaca, o rievocare eventi collocandoli in un punto dello spazio e del tempo. Per converso, un eccesso di ricordi ottunde l'intelligenza. L'hanno messo chiaramente in rilievo le ricerche di Lurija, che notò nel soggetto dei suoi studi (passato alla storia come SS), un'elevata difficoltà di concettualizzazione. SS, cioè, non riusciva a sorvolare sui dettagli per restituire una visione d'insieme, che normalmente è quel che consente all'animale umano di sopravvivere⁵, e per questo tentò di sviluppare una «letotecnica»⁶ che potesse aiutarlo.

Gli stati di salute della psiche – sempre fragili – consistono anche nel mantenimento di un equilibrio spaziotemporale che è paredro di quello psicosomatico; consistono nell'evitare gli eccessi sia statici sia dinamici mediante l'armonia tra la durata pensata e la durata vissuta [...] la ricchezza del presente come dispiegarsi qui e ora della materia consapevole e intenzionale, incessantemente aperta al nuovo, al divenire, al futuro⁷.

La memoria è inoltre una delle componenti essenziali dell'identità. Quest'ultima, infatti, ha sì una base genetica e si plasma sulle influenze storico-culturali, ma ciò che rende irripetibile un'esistenza sono i ricordi e le attese che in essa prendono forma, carne, vita. Per comprendere la natura dei ricordi, di conseguenza, non possiamo assimilarli a fotogrammi piatti e immobili proiettati dai sensi sulla bianca *tabula rasa* della mente. Non si tratta di *ricostruire fatti veri dai ricordi*, ma di *costruire ricordi autentici dai fatti*. La ricostruzione mnemonica dei fatti non è mai davvero realistica, e ritenerla tale è adottare un punto di vista imperdonabilmente parziale, figlio non svezato di uno scientismo positivista che pretendeva di poter valutare esclusivamente in laboratorio le capacità mnesiche. Da esso derivavano anche le teorie del condizionamento

classico e operante, che – basandosi sul principio della *materialità del ricordo*, per cui è sufficiente provare delle sensazioni per memorizzare – non tenevano conto delle caratteristiche specie-specifiche dell'essere umano.

Grave errore, questo, che esclude alcuni fattori cruciali e ineludibili ai fini della comprensione del processo di strutturazione della personalità che attraversa l'intero cammino della nostra specie: la neotenia (cioè la tendenza a ricercare la novità, che rende i tempi di adattamento e acquisizione dell'autonomia più lenti rispetto agli altri animali); l'immaginazione (dispositivo del desiderio e perciò dell'attesa); la corporeità. Quest'ultima non è da intendersi solo come *Körper*, cioè come specifico meccanismo di risposta emotiva all'ambiente, dettata dall'istinto di sopravvivenza. La corporeità è anche *Leib*, cioè corpo isotropo, vivo centro di gravità dei vissuti (*Erlebnisse*), e soprattutto «*Zeitleib*»⁸, cioè corpo scandito dai ritmi temporali, di ogni sua cellula come della cultura nella quale è inserito.

In quanto animale culturale, poi, l'umano è anche un animale ermeneutico: interpretare il mondo circostante e classificare positivamente o negativamente sapori, odori, suoni, movimenti e percezioni tattili è funzionale a garantire la continuità filogenetica e ontogenetica: «il mondo in cui siamo immersi è talmente complesso, difficile e pericoloso da non consentire la sopravvivenza di nessun umano che sia totalmente privo di passioni»⁹. Immediatamente legata alla dimensione culturale è infine la dimensione sociale; da essa una lettura dell'essere umano – sincronica o diacronica che sia – non può mai prescindere. Il legame tra filogenesi e ontogenesi non è facile da cogliere: la storia ha infatti frapposto tra noi e le nostre origini uno spesso strato di variazioni il cui esito è che la storia della specie riecheggia nella storia dei singoli non secondo una direzione perfettamente circolare, ma spiroidale, senza ripetizione dell'identico ma anche senza cesure nette.

I due volti della memoria, il ricordo e l'oblio, sono dunque le due forze con cui gli esseri umani plasmano la loro esistenza individuale e collettiva. L'intera comunità umana, infatti, si muove in una rete di relazioni, «un groviglio di storie, intrecci, eventi concernenti la sfera privata o quella pubblica, che noi ci raccontiamo a

vicenda con più o meno talento e convinzione»¹⁰. Questo è anche la cultura in senso ampio, intesa come sistema di simboli: il modo degli uomini per dare forma alla realtà e al tempo. È chiaro dunque che non ha nessun senso chiedersi se queste narrazioni siano vere o false, e da qui ritenere alcune migliori, più credibili di altre; al massimo, sulla base dell'esistenza o meno dei fatti su cui sono costruite, si possono definire *autentiche* o *inautentiche*.

Sul piano dell'esistenza individuale, inoltre, ricordare vuol dire specificamente investire di senso e conferire una collocazione temporale al dato neurale. Di per sé, «la “traccia mnestica” non è un ricordo»¹¹ fin quando a essa non viene conferito un senso, cioè un significato soggettivo. Ben lontana dall'aspetto cognitivo, questa è piuttosto la radice ontologica della memoria: finché c'è vita, c'è lavoro ermeneutico e inesauribile investitura di senso della significatività (che è già intrinseca alla totalità del mondo). In altre parole, se grazie alla *funzione cognitivo-rievocativa* della memoria il susseguirsi degli eventi può essere ripetuto sempre identico a sé, in virtù della sua *struttura semantico-temporale* il loro senso per chi li vive non è mai definitivo.

Dalla prospettiva sin qui delineata, emerge che la memoria non è legata alla mera “registrazione” del ricordo, né possiamo intenderla come la basilare funzione di richiamo alla coscienza di tale ricordo esattamente si è impresso. Inoltre, la memoria ha una dimensione di aspettualità che, attribuita al solo desiderio, spesso passa inosservata; il termine “memoria”, invece, è più ampio e comprensivo di “ricordo”:

il linguaggio comune utilizza il termine “ricordare” per indicare almeno due diverse prospettive temporali: ricordarsi cosa dobbiamo fare, cioè quali sono i nostri piani per il futuro, o ricordare eventi del passato, tipo un incidente, la faccia di una persona e così via¹².

La prima accezione di memoria, che è quella a cui ci si riferisce solitamente quando si parla di “problemi di memoria”, è la *memoria prospettica*, ossia la «capacità di ricordarsi di fare qualcosa nel futuro»¹³. In generale, la memoria dichiarativa, e cioè l'insieme di memoria episodica, memoria semantica e memoria prospettica, è il luogo dei

nostri ricordi consapevoli. Da questo insieme dipende in larga parte il nostro sguardo sulla realtà e la percezione della nostra vita in una prospettiva di lunga durata.

Ora, il mondo come insieme di possibilità di azione, su cui si edifica ogni prospettiva del futuro, si dischiude grazie alla distanza temporale tra l'evento e il ricordo, grazie allo spazio vuoto lasciato dall'oblio. Per questo, mentre la dimensione semantica dell'intelligenza umana si esplica nelle forme simbolico-culturali e identitarie della vita sociale e individuale, la dimensione temporale richiede un superamento della tradizionale concezione di passato, presente e futuro sia come successione cronologica che come *distensio animi*.

Nella concezione agostiniana, infatti, sembra che il presente “esploda” distendendosi nelle tre direzioni del passato della *memoria*, presente del *contuitus* (“contemplazione”) ed *expectatio* (“sguardo fino a”, dunque “attesa”) del futuro; in tal modo, però, esse risultano unificate solo *a posteriori*, nell'interiorità dell'anima. L'assunto dell'equiprimordialità che precede il dispiegarsi delle tre estasi temporali è invece centrale per Heidegger, il quale, anziché pluralizzare una di esse – disperdendole così tutte –, considera ciascuna il punto di articolazione delle altre due nella struttura di *avvenire essente-stato-presentante*. Questa è l'originale caratterizzazione heideggeriana della temporalità del *Dasein*: una struttura risultante dal precorrimiento del futuro, che ogni istante si presentifica sorgendo da un passato ancora vivo che ha sempre una domanda da porre al presente. Per Heidegger poi, come suggerisce efficacemente Ricoeur, il futuro è addirittura determinante in virtù del suo carattere di precorrimiento. Non si tratta, infatti, di precorrere *una* tra *infinite* possibilità (il che farebbe scadere il termine “possibilità” a schietto sinonimo di “opzione”, anziché lasciarla coincidere con la realtà stessa), ma di precorrere la morte (*Sein-zum-Tode*), che è *la più propria* delle possibilità perché limita tutte le altre: «l'implacabile finitezza del tempo del *Dasein* è ciò che dà il senso ultimo alla nozione inaugurale del “poter-essere-un-tutto”»¹⁴. La struttura del *Sein-zum-Tode*, tuttavia, non è pensata per svalutare o parentesizzare il presente, che anzi è per entrambi i filosofi la pienezza del vissuto.

L'unità di passato, presente e futuro così concepiti spiega finalmente perché la memoria - l'altro nome della coscienza - sia costitutivamente legata alla finitudine e al limite di cui era emblema Funes. L'apertura al futuro, in condizioni di sanità psichica, è ben visibile: una normale capacità mnemonica ritiene e classifica ogni sensazione in una percezione¹⁵, cioè ogni dato acquisito tramite i sensi viene immediatamente rielaborato e già messo a disposizione del futuro. Ne consegue che una memoria sana porta strutturalmente con sé l'oblio insieme al ricordo, discernendo immediatamente ciò che è rilevante per agire nell'ambiente circostante e oscurando il superfluo. Il malato psichico, in altre parole, è un "negatore" del tempo, che preclude a sé stesso l'orizzonte delle possibilità future vivendo piuttosto in un presente ciclico e sovraccarico. Si perde così la capacità di cogliere le differenze che scorrono tra gli enti e tra gli eventi da un istante all'altro, mentre proprio da qui nascono significati che conducono all'identità del processo unitario, vitale e temporale, nel quale accadono.

Le tracce neurali, che da sole sono appena un dato per così dire "materiale", allora, non possono costituirsi autonomamente in veri e propri ricordi se a esse non viene attribuito un *sensu* che viene dall'esperienza vissuta. Semantizzare la traccia è allora rispondere alla domanda dell'essente-stato (*Gewesen*), quel passato che, interpellando l'*ora*, viene investito di un significato mutevole e costante al tempo stesso: «è l'inesauribile a chiedere che si ridica, che si riscriva, che si riprenda ancora e ancora la scrittura della storia»¹⁶.

Secondo Ricoeur, l'unico modo di redimere l'insensatezza dell'esistenza di cui non siamo artefici volontari e di cui nessun altro ci rende conto, è benedire questa condizione di gettatezza nel mondo e de-cidere, restituendo all'impronta il significato della sua origine. Inoltre, ben conoscendo la fenomenologia quanto l'ermeneutica, la psicoanalisi e l'esistenzialismo, Ricoeur individua nel linguaggio il punto di raccordo tra questi orientamenti, riconducendoli alla nozione di «coesione narrativa» erede della diltheyana *Zusammenhang des Lebens* (coesione della vita).

La de-cisione, il taglio che spezza la circolarità

e vince sul dolore di una vita bloccata in un eterno presente, potrebbe allora consistere in un recupero della peculiare condizione di finitudine e temporalità del *Dasein*. Recuperando la consapevolezza della finitudine, è recuperata anche la consapevolezza dell'irreversibilità del tempo; riaprendo l'orizzonte del futuro, il *Dasein* si riappropria del senso del suo vissuto e costruisce di volta in volta una nuova, prima impensata, prospettiva. Nell'aforisma 341 de *La gaia scienza*¹⁷, il recupero della concezione ciclica del tempo tipica dell'antichità e l'esperienza culturale del cristianesimo delle origini si sommano e quasi si completano a vicenda: il momento del perdono e redenzione dell'insensatezza, che per il cristianesimo si risolve nell'istante del trapasso dalla vita terrena a quella celeste, diventa in Nietzsche l'attimo immenso del *καὶρός*, l'istante decisivo dell'esistenza *in ogni suo momento*: dinanzi alla porta carraia, il passato risignificato e il desiderio di «infuturamento»¹⁸ si influenzano ormai reciprocamente.

La dimensione narrativa della memoria andrebbe allora ripensata, sulla scia di Ricoeur, alla luce di un nuovo rapporto con il tempo e svincolata dal voto di fedeltà al reale:

ho osservato che la mia memoria non trattiene certe cose, e non può dimenticarne certe altre. Essa opera una cernita automatica. Orbene che cosa dimentica? – ciò che potrebbe essere altro senza inconvenienti per l'azione interiore dell'io nell'io¹⁹.

Solo così, infatti, corporeità e spaziotempo si coniugano nel *καὶρός*, l'attimo che vince sull'infelicità di una vita incisa come un disegno sulla roccia. Il corpo, infatti, è sempre un corpo in azione, presente e aperto al futuro, per cui «nella memoria vivente il futuro plasma il passato»²⁰ senza seguire necessariamente l'ordine convenzionale di passato, presente e futuro, «sviluppando in questo modo una temporalità di suo proprio diritto»²¹. L'immediatezza dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) torna a incastrarsi nel flusso dell'*Erfahrung* solo qui, nella pienezza dell'*ora* investito di senso. Di *sensu*, si badi, e non solo di *significato*:

il *sensu*, infatti, non è il *significato*, il primo va molto oltre il secondo. [...] La ragione di questa differenza è di natura temporale poiché mentre il significato può darsi come



S. Leta, BLU(ES)#2, acrilico su tela, cm 30x30

struttura linguistica generale, il senso è l'immersione del soggetto parlante in uno spaziotempo ogni volta specifico e diverso. Legato radicalmente alla temporalità, il senso costituisce la semantica della finitudine umana²².

Svelando il tempo alla coscienza, la memoria consente di non isolare il presente tra uno sterile non-più²³ e un angosciante non-ancora, due grandi vuoti su cui si sospenderebbero attimi senza significato.

La memoria è insomma, in ogni sua accezione, il *sensu* della coscienza, che incarnandosi e fluendo nel tempo dissepellisce, immagina e rivitalizza le tracce mnesiche, in un chiaroscuro di ricordo e oblio che investe di significato il presente, identificando le risorse del futuro nell'«ultima riserva del passato, la migliore, quella che, quando tutte le lacrime sembrano inaridite, è capace di farci piangere ancora»²⁴.

La dinamica di memoria e oblio ha perciò un ruolo fondamentale nello sviluppo del pensiero articolato, e Borges ha ben ragione di dire che ricordare è un «verbo sacro»²⁵. Selezionare e ritenere le informazioni, per poi «riordinare nell'unità immanente della coscienza l'indefinita molteplicità degli *Erlebnisse* in un unico flusso»²⁶, ci fa essere umani. Non lo «scarico di immondizie»²⁷ di un annichilente profluvio di stimoli, ma gli spettatori attivi della meraviglia del mondo. Solo così è possibile riappropriarsi dei propri *temp-ora*²⁸: accettando l'irreversibilità del tempo rispondendole con un'investitura di senso che invece è - *deve essere* - sempre mutevole, perché «è del *significato* l'essere transeunte, è della *verità* l'essere nomade»²⁹. Se «l'umano è

un ibrido ermeneutico, per il quale e nel quale ogni elemento assume il suo senso soltanto in relazione all'intero»³⁰, riappropriarsi del proprio tempo significa anche dare un senso al nostro stare qui e ora, alla finitudine che si disperde nel fluire del tempo su scale temporali per noi inimmaginabili.

Memoria e oblio, vita e morte, sono uno e due, identici e diversi, opposti e complementari. L'accostamento delle coppie memoria/oblio e vita/morte non è metaforico. È una prospettiva radicalmente diversa, quella della memoria come «vitamorte»³¹ dei ricordi, per cui mutando il modo di concepire la vita e la morte muta anche il modo di concepire la memoria e l'oblio:

in un caso [nel senso metaforico], la morte sta davanti a me e devo ricordarmi nel presente che un giorno dovrò morire; nell'altro [della morte come orizzonte e punto di definizione di ogni vita] la morte sta dietro di me e devo vivere nel presente senza dimenticare il passato che è in esso³².

Questa è infatti la dimensione fondamentale della vita: quella dell'apertura al futuro, alle tante nuove *aurore* che ancora devono venire, all'incessante riplasmarsi dell'esistenza individuale e collettiva.

Note

¹ J.L. Borges, «Funes, l'uomo della memoria», in *Finzioni* [Ficciones, 1944], a cura di A. Melis, Adelphi, Milano 2003, p. 99.

² Ivi, p. 98.

³ Ivi, p. 100.

⁴ A.G. Biuso, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016, p. 106.

⁵ M. Mazzeo, *Antropologia filosofica e filosofia del linguaggio*, in F. Cimatti, F. Piazza (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma 2016, p. 367: «È solo grazie alla superficialità circa l'individuazione del dettaglio che gli umani possono cogliere il senso d'insieme della scena». Il riferimento è a Gehlen: «Il mondo dei sensi è dunque simbolico [...] la non necessità dell'affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono dei nostri sensi, quest'essere consente di cogliere panoramicamente intere aree di allusioni. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese, e la



percezione, che così può ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche.» (A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt] 1978, trad. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 207).

⁶ H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell'oblio* [Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, 1997], trad. di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 2001, p. 144.

⁷ A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2013, p. 7.

⁸ Ivi, p. 86.

⁹ A.G. Biuso, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, Carocci, Roma 2009, p. 29.

¹⁰ M. Augé, *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere* [Les formes de l'oubli, 1998], trad. di R. Salvadori, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 48.

¹¹ F. Cimatti, «Dimenticarsi. Corpo e oblio», in Aa. Vv., *Oblio*, a cura di W. Procaccio, Cronopio, Napoli 2016, p. 18.

¹² C. Papagno, *Come funziona la memoria*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 45.

¹³ Ivi, p. 179.

¹⁴ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare* [Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, 1998], trad. di N. Salomon, introd. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2017, p. 27.

¹⁵ Cfr. R.Q. Quiroga, *Borges e la memoria. Viaggio nel cervello umano da Funes al neurone di Jennifer Aniston* [Borges y la memoria. Un viaje por el cerebro humano, de «Funes el memorioso» a la neurona de Jennifer Aniston, 2011], prefaz. di M. Kodama, trad. di R. Sardi, Erickson, Trento 2018, p. 126: «c'è una differenza abissale tra sensazione, che è lo stimolo visivo che ha effetto sui neuroni della retina, e percezione, che è il significato che diamo a questo stimolo».

¹⁶ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 50.

¹⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza, Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882* [Die fröhliche Wissenschaft, 1882], trad. a cura di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, pp. 201-202: «Il

peso più grande. Che cosa accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione — e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!»».

¹⁸ P. Colonnello, *Fenomenologia e patografia del ricordo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 119.

¹⁹ P. Valéry, *Quaderni*, vol. I, *I quaderni. Ego. Ego Scriptor. Gladiator* [Cahiers, 1973], a cura di J. Robinson-Valéry, trad. di R. Guarini, Adelphi, Milano 2009, p. 132.

²⁰ H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, cit., p. 202.

²¹ Ivi, p. 203.

²² A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, cit., p. 90.

²³ L'espressione «non-più» è qui da intendere nel significato tedesco di *Vergangenheit*, che indica il passato. Da questo si distingue l'espressione *Gewesen*, che indica invece il passato vivo, l'essente-stato.

²⁴ J.Y. Tadié-M. Tadié, *Il senso della memoria* [Le sens de la mémoire, 1999], trad. di C. Marullo Reedtz, Dedalo, Bari 2000, p. 157.

²⁵ J.L. Borges, «Funes, l'uomo della memoria», in *Finzioni*, cit., p. 95.

²⁶ P. Colonnello, *Fenomenologia e patografia del ricordo*, cit., p. 36.

²⁷ J.L. Borges, «Funes, l'uomo della memoria», in *Finzioni*, cit., p. 101.

²⁸ A.G. Biuso, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, cit., p. 180.

²⁹ Ivi, p. 204.

³⁰ Ivi, p. 59.

³¹ A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, cit., p. 8.

³² M. Augé, *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, cit., p. 26.

NÉ NATURALE NÉ ARTIFICIALE MA TECNOLOGICA E COOPERATIVA. L'INTELLIGENZA COLLETTIVA COME PROCESSO SOCIOTECNICO

di

DAVIDE BENNATO

Le scienze sociali che si sono occupate dei micro comportamenti collettivi – come la psicologia sociale o sociologia dei gruppi – hanno sempre sottolineato come le caratteristiche cognitive umane vengano a modificarsi nel momento in cui il pensiero individuale si confronta con il pensiero di gruppo. Esistono diverse ricerche in questo senso come gli studi di Solomon Asch sulla pressione del conformismo sulle capacità cognitive umane¹ oppure gli studi sui *frames* di Erving Goffmann, secondo cui le persone usano le proprie esperienze sociali per completare le informazioni mancanti nella definizione di una situazione².

Questo tipo di impostazione – più che altro circoscritta al fenomeno del pensiero di gruppo connotato in senso negativo (ovvero come limite e non come risorsa per le capacità cognitive umane) si è trasformato in un'opportunità nella riflessione organizzativistica dagli anni '70 agli anni '90. Concetti quali *brainstorming*³, apprendimento organizzativo⁴ e pensiero sistemico⁵ hanno sottolineato come il pensiero di gruppo può essere qualcosa di produttivo se inserito all'interno di un preciso percorso socialmente strutturato e organizzato. In pratica, il *problem solving* non è una proprietà emergente di tipo collettivo se questo processo non viene disciplinato senza essere irrigidito. La riflessione degli anni '50 e '60 sul pensiero di gruppo lo ha considerato come fonte di problemi: non è un caso che i concetti ad esso legati sono conformismo, pregiudizio, stereotipo. Le riflessioni che vanno dagli anni '70 a tutti gli anni '90 preferiscono considerare il pensiero di gruppo come strumento di crescita collettiva solo se ben organizzato.

Cooperazione – anche se nella versione negativa della pressione sociale – e organizzazione sono due elementi chiave della riflessione sulle forme di intelligenza che sembrano emergere dai

comportamenti collaborativi di tipo cognitivo (valutare, risolvere problemi, produrre idee, eccetera). Ma esiste un filone di ricerche che pur non avendo mai affrontato la questione in maniera sistematica, ha fatto emergere un fenomeno collettivo piuttosto interessante: la capacità che hanno le tecnologie di aggregare attitudini e comportamenti con conseguenze degne di nota dal punto di vista cognitivo. Queste tecnologie sono i mezzi di comunicazione di massa. I media si sono mostrati un ottimo strumento per consentire la realizzazione di un pensiero collettivo che possa essere considerato – in pura ottica *Gestalt* – come maggiore della somma delle sue parti. Diversi sono i concetti usati per descrivere questo processo, ma il concetto originario è senza dubbio quello di opinione pubblica, intesa come rappresentazione collettiva delle idee nelle società liberali, resa possibile dal ruolo della stampa e dei giornali. Classica in questo senso la riflessione di Jürgen Habermas, secondo cui l'opinione pubblica è da intendersi come sfera pubblica borghese, ovvero come argomentazione razionale e pubblica che agisce nei luoghi pubblici della società civile – i caffè per esempio – e prende le forme delle opinioni dei quotidiani⁶.

La prospettiva che per prima ha intercettato l'esistenza di un processo cognitivo di tipo nuovo reso possibile dall'interazione fra società, opinioni diffuse e media è senza dubbio l'ipotesi della relazione fra percezione sociale e manifestazione delle idee elaborata da Elisabeth Noelle-Neumann. Secondo la studiosa tedesca, direttrice e fondatrice – è bene ricordarlo – del centro di ricerca di sondaggi d'opinione *Allensbach Institut*, le persone tendono a silenziare le proprie opinioni se hanno la percezione che esse non siano condivise dalla maggioranza, da cui il nome dell'ipotesi di lavoro: spirale del silenzio⁷. Di contro, le persone tendono ad esprimere apertamente le proprie idee se hanno

S. Leta, *La spiaggia come metafora n.7*, acrilico su legno, cm 80x80

la percezione che la società condivida il loro stesso punto di vista. In pratica il meccanismo dipende da due fattori: le opinioni che le persone posseggono e la percezione della società intorno a loro.

Fin qui l'ipotesi della Noelle-Neumann potrebbe sembrare una classica teoria sull'opinione pubblica basata sulla percezione sociale, posizione condivisa da altri approcci dello stesso periodo. Però c'è un elemento che la rende profondamente interessante e sostanzialmente innovativa: la competenza quasi-statistica. Uno degli elementi chiave dell'ipotesi della Noelle-Neumann è come facciano le persone a percepire il clima d'opinione dominante. Facciamo un esempio: io sono dell'opinione che sia giusto aiutare i barconi di profughi nel mediterraneo, evitando la morte di decine di persone solo per arricchire il mercato nero dei migranti. In una situazione di confronto pubblico sono tentato di esprimere apertamente questa mia posizione, ma un certo grado di conformismo sociale mi porta a chiedere la seguente cosa: come faccio a capire se la mia opinione è ampiamente condivisa – opinione dominante – oppure sia appannaggio di un piccolo gruppo di persone – opinione minoritaria – ? La risposta che dà la Noelle-Neumann è la competenza quasi-statistica. Le persone fin da piccole sono abituate a percepire il clima d'opinione dominante: persino i bambini che devono chiedere un permesso ai genitori, hanno perfetta consapevolezza di quale sia il genitore permissivo e quale quello

intransigente. La competenza quasi-statistica è la capacità di percepire il clima d'opinione dominante, che può essere rappresentato come la media delle opinioni che le persone raccolgono dalla propria rete sociale, dai gruppi sociali di riferimento e dai mezzi di comunicazione di massa, in particolare dalla televisione. Contatti diretti, gruppi di riferimento e informazioni televisive vengono usati dalle persone come base per elaborare un'ipotesi rispetto al clima d'opinione. Ovviamente l'ipotesi sull'opinione dominante costruita attraverso questo processo può essere clamorosamente sbagliata, ma non è questo il punto. L'elemento interessante di questa competenza – che possiamo definire a pieno titolo cognitiva – è che non esiste se non nel contributo individuale (la persona che effettua la valutazione), collettivo (il gruppo sociale di riferimento) e tecnologico (la televisione).

L'intuizione di Elisabeth Noelle-Neumann non è stata approfondita dagli studiosi di opinione pubblica, se non nella forma di percezione sociale costruita a partire anche dal contributo dei mass media, stampa o televisione, ma l'idea che esista un'ulteriore forma di comportamento collettivo cognitivo che si trova all'intersezione fra individuo, gruppo e tecnologia era destinata a diffondersi sempre più. Rispetto a questa idea, è stata la costruzione delle relazioni digitali di internet a dare un contributo importante.

Solitamente si crede che le comunità digitali siano l'unica forma con cui si esprime la socialità online. In realtà con il termine *community* si indicano diverse tipologie di aggregati sociali come i *social network*, i *forum*, i *wiki*. E sono proprio quest'ultimi ad aver rappresentato un caso interessante di intelligenza collettiva.

Il termine intelligenza collettiva è stato divulgato dal filosofo-sociologo Pierre Levy che l'ha definita come un'intelligenza distribuita, valorizzata, coordinata che spinge ad una mobilitazione delle competenze, il cui fine è il riconoscimento e l'arricchimento reciproco delle persone⁸. Rispetto a questa definizione, c'è stata una presa di posizione da parte di Derrick de Kerckhove – sociologo ex direttore del McLuhan Project – il quale ritiene che il modo migliore per descrivere la forma di intelligenza rappresentata dalla cooperazione sociale espressa all'interno delle

piattaforme digitali sia l'intelligenza connettiva, poiché a suo avviso è la messa in relazione che rappresenta la componente dinamica del processo collaborativo, che non si limita ad aggregare le singole intelligenze ma a moltiplicarle per la soluzione pratica di un problema⁹. Entrambe le definizioni pur diverse nell'impostazione ontologica – statica quella di Levy, dinamica quella di de Kerckhove – condividono un punto: l'intelligenza collettiva (o connettiva) è una proprietà emergente, collaborativa e complessa orientata alla risoluzione di un problema. Proprio per questo motivo è molto interessante scandagliare l'uso del concetto di intelligenza collettiva così come è stato utilizzato per descrivere processi collaborativi di tipo cooperativo che prendono forma grazie anche le proprietà delle piattaforme tecnologiche¹⁰. In questo senso può essere utile il contributo di Henry Jenkins e del suo concetto di cultura convergente¹¹ senza dimenticare alcune linee di indagine più vicine all'economia cognitiva¹².

Henry Jenkins, studioso americano di tradizione Cultural Studies esperto nell'analisi delle culture *fandom* (legate alla televisione, ai fumetti, ai videogiochi), considera l'intelligenza collettiva alla base del suo concetto di cultura convergente¹³. La cultura convergente – secondo Jenkins – è un processo che coinvolge convergenza mediatica, cultura partecipativa e intelligenza collettiva. La convergenza mediatica è il flusso di contenuti che avviene all'interno delle diverse piattaforme mediali dal cinema alla televisione passando per internet e le forme del digitale che crea nuove esperienze di intrattenimento. La cultura partecipativa è rappresentata dal fatto che i fruitori dell'esperienza di intrattenimento sono chiamati ad essere parte attiva di questo processo e non più semplici fruitori passivi, fino a diventare parte integrante del processo di costruzione di senso dell'industria mediale globale. Infine l'intelligenza collettiva è un processo di consumo in cui «nessuno di noi sa tutto, ognuno di noi sa qualcosa; possiamo mettere insieme i pezzi se uniamo le nostre conoscenze e capacità»¹⁴.

Jenkins nell'usare il concetto di intelligenza collettiva si rifà palesemente a Pierre Levy, soprattutto nel modo di analizzare alcuni fenomeni di intelligenza collettiva della cultura

pop. Emblematico in questo senso la *spoiler culture* di trasmissioni televisive come *Survivor*. *Survivor* è un *reality* televisivo basato su un meccanismo di gioco di sopravvivenza ambientato in luoghi esotici e selvaggi puntellato da una serie di prove da superare che un gruppo di concorrenti – detti naufraghi – devono compiere nel corso della

S. Leta, *«Il castello 5»*, acrilico su MDF, cm 60x60

trasmissione (In Italia un programma dal *format* simile è "L'isola dei famosi"). La caratteristica produttiva del programma è che quando viene mandato in onda esso è stato già completamente girato: pertanto la produzione conosce già il nome del vincitore, mentre il pubblico deve attendere lo svolgersi del gioco. Questa situazione ha portato alla nascita di una serie di *community* di appassionati (il *fandom* del programma) il cui unico obiettivo è quello di rivelare gli elementi del gioco – il luogo dello svolgimento, il nome dei concorrenti, la sequenza di eliminazione dei concorrenti – prima ancora che le puntate siano messe in onda, ovvero facendo *spoiler*. Quello che rende *Survivor* un caso emblematico di intelligenza collettiva è che gli appassionati della trasmissione si trovano a discutere delle singole puntate mettendo in condivisione le proprie competenze – strutturate oppure no – riuscendo in molti casi a elaborare anticipazioni corrette sullo svolgimento del programma. Per esempio nella più grossa comunità digitale di appassionati del programma che si chiama (in modo ironico) *Survivors Sucks*¹⁵, due dei membri più attivi,

esperti nello *spoiling* della *location* sono Wezzie, una docente di botanica che usa le sue competenze per dedurre il luogo di svolgimento dello *show* a partire dalle piante inquadrare dalle telecamere, e Dan Bollinger, imprenditore che in qualità di *fan* ha accumulato una enorme esperienza nell'analisi delle fotografie satellitari per identificare gli elementi della produzione di *Survivor*, tanto da avere instaurato rapporti con delle società commerciali di immagini via satellite. La competenza della community di appassionati che si è andata a creare intorno al *reality* è tale che nel procedere delle stagioni il produttore esecutivo – Mark Burnett – ha inserito degli elementi con il solo scopo di attivare le discussioni nel *fandom* del programma. Fino ad arrivare al paradosso che nella sesta stagione del programma (*Survivor: The Amazon*) un utente dal *nickname* *ChillOne* ha rivelato la stragrande maggioranza dei dettagli della trasmissione – come ad esempio la presenza di una concorrente sordomuta – attraverso un lavoro di investigazione diretta in Brasile che prendeva le mosse da una vacanza fatta nelle zone che la coincidenza ha voluto essere i luoghi della produzione.

Come si può notare, in questo caso di cultura convergente, esiste una cultura televisiva che innesca una comunità di appassionati che condividono le proprie conoscenze e ne imparano di nuove al solo scopo di partecipare attivamente al processo di costruzione di senso della trasmissione televisiva che in parte è intrattenimento e in parte è soluzione di un rompicapo. Internet è sicuramente il luogo privilegiato in cui prendono forma queste particolari forme di comportamento cognitivo collaborativo e tecnologico, tanto che possiamo considerare l'intelligenza collettiva – assieme all'infrastruttura della partecipazione – i due elementi chiave del Web 2.0, ovvero del web partecipativo e collaborativo¹⁶. Se l'architettura della partecipazione è la dimensione infrastrutturale del Web 2.0 e consiste nella progettazione di piattaforme che abbiano come obiettivo principale il coinvolgere il maggior numero di persone possibili, l'intelligenza collettiva è la componente pienamente sociale, ovvero è il tipo di comportamento collettivo che emerge dall'aggregazione di diverse intelligenze

che si pongono uno scopo comune e che gode di tre proprietà chiave: collaborazione, coordinamento, tecnologia. Collaborazione perché le persone devono decidere di essere membri della comunità e partecipare secondo le proprie intenzioni e possibilità. Coordinamento perché è necessario che i compiti siano distribuiti attraverso una forma organizzativa precisa in modo da orientare le interazioni sociali in una specifica direzione. E infine tecnologia, perché in questo modo è possibile una forma di collaborazione decentrata, delocalizzata e soprattutto scalare, ovvero dove è consentito il coinvolgimento di uno, nessuno o centomila persone.

Esistono diverse manifestazioni di processi di intelligenza collettiva in rete: quello più celebre – e senza dubbio compatibile con le forme dei social media – è Wikipedia. La più grande enciclopedia collaborativa del mondo è la rappresentazione più evidente di una forma di intelligenza collettiva in quanto è in grado di produrre contenuti informativi piuttosto attendibili (secondo la maggior parte delle ricerche). Questa sua qualità è frutto delle tre proprietà di cui abbiamo detto sopra: collaborazione, una partecipazione essenzialmente volontaria basata sull'imperativo etico espresso dall'acronimo NPOV (*neutral point of view*, punto di vista neutrale), coordinamento, fondato sul rapporto fra membri giovani della piattaforma e membri anziani e discussioni sull'affidabilità delle voci basata sulla discussione nelle zone di confronto della piattaforma, e infine tecnologia, ovvero un sistema tecnico che consenta lo svolgersi delle attività sociali necessarie al mantenimento del progetto che nel caso di Wikipedia è



S. Leta, «TOBEORNOTTOBE 6», acrilico su tela cm 50X70

rappresentato dalla piattaforma wiki (bisogna ricordare che i wiki sono piattaforme per la produzione collaborativa di testo, ma questo non vuol dire che tutti i wiki siano enciclopedie ma semplicemente l'enciclopedia è una delle forme possibili con cui si sostanziano i wiki). Detto altrimenti, Wikipedia non è una enciclopedia, ma è una comunità di appassionati che esprime un comportamento collettivo intelligente che assume la forma di una enciclopedia.

Un'ulteriore forma di intelligenza collettiva – che ora possiamo definire come comportamento emergente di tipo cognitivo che risulta da una relazione collaborativa nelle piattaforme digitali – è quella alla quale possiamo assistere nei cosiddetti mercati predittivi, elementi tipici dell'economia cognitiva. L'economia cognitiva è quella branca dell'economia che studia l'impatto dei fenomeni cognitivi sui processi economici. Con una battuta potremmo dire che mentre l'economia classica ha fondato se stessa sulla formalizzazione matematica dei processi sociali economici, il XXI secolo ha assistito ad un ritorno delle passioni umane negli affari economici, passando dalla teoria dei sentimenti morali di Adam Smith alla psicologia cognitiva di Amos Tversky e Daniel Kahnemann¹⁷. I mercati predittivi sono dei particolari tipi di simulazioni di borse valori in cui si vengono ad acquistare dei titoli (fittizi) che esprimono il grado di probabilità con cui si possono verificare degli eventi futuri. Il gran numero di operatori coinvolti (*trader*) e il gran numero di transazioni operate, fanno sì che il comportamento aggregato dei mercati riesca a prevedere comportamenti futuri¹⁸. Il caso più tipico di mercato predittivo è lo IEM¹⁹. Per partecipare allo IEM basta andare sulla piattaforma digitale, registrarsi versando una quota in denaro ed usare i soldi per acquistare delle azioni, come un normale operatore di borsa, con la differenza che non si acquistano titoli di compagnie commerciali, ma si acquistano titoli su eventi futuri, per esempio la probabilità che alle prossime elezioni presidenziali americane vincerà il candidato X oppure il candidato Y. I *trader* possono comprare azioni seguendo il proprio "istinto", ovvero se pensano che il candidato vincitore possa essere X acquistano i suoi titoli e venderanno i titoli di

Y, provocando un innalzamento del prezzo delle azioni di X e un abbassamento del prezzo di Y (secondo il classico meccanismo della domanda e dell'offerta). I *trader* possono effettuare le operazioni fino a 24 ore prima del verificarsi dell'evento (il risultato delle elezioni), perciò – volendo – possono cambiare idea con i relativi effetti macroscopici.

In pratica lo IEM grazie a questo suo meccanismo di gioco – perché è un gioco a tutti gli effetti – è riuscito a prevedere sia la doppia elezione di Barack Obama che la recente vittoria di Donald Trump su Hilary Clinton. Come è possibile che ciò avvenga? Consideriamo i sondaggi di opinione: le persone rispondono ai sondaggi politici seguendo il proprio orientamento di voto senza considerare l'opinione pubblica dominante o il giudizio degli altri. Quindi la mia risposta ai sondaggi elettorali non è una previsione, è una mia opinione che assume la forma di un *desiderata*. Viceversa nei mercati predittivi io posso esprimere la mia opinione (acquistando un titolo del candidato X), ma posso rendermi conto che la mia previsione è sbagliata perché tutti comprano i titoli del candidato Y, allora io cambio la mia idea e così via fino al giorno prima delle elezioni. Quindi il fatto di aver investito dei soldi sul successo elettorale di un candidato, fa sì che io possa desiderare che vinca X, ma rendermi conto che forse vincerà Y perché tutti i partecipanti al *trading* sono orientati in questo senso. In pratica i mercati predittivi funzionano come meccanismo per esprimere valutazioni cercando di ridurre al minimo gli effetti del pregiudizio della conferma. Questo è un ottimo esempio di intelligenza collettiva, in quanto il comportamento emergente è di tipo intelligente (previsione di eventi futuri) basato su una collaborazione (la partecipazione delle persone alle dinamiche di mercato), dotata di coordinamento (il meccanismo sociale della compravendita che decide il prezzo delle azioni) resa possibile dalla tecnologia (che ha il compito di aggregare le singole decisioni espresse come comportamenti d'acquisto).

Concludendo cos'hanno in comune la competenza quasi-statistica, la *spoiler culture*, Wikipedia e i mercati predittivi? Sono forme di comportamento intelligente emergente (nel senso gestaltico del termine) che nascono dalla

cooperazione di singoli individui coordinati da piattaforme tecnologiche che fungono da facilitatori di questi processi. Il dibattito sull'intelligenza in questi ultimi tempi è polarizzata sulla dicotomia naturale-artificiale, provocando delle prese di posizione – spesso rigide – ora a favore dell'una ora dell'altra posizione. In realtà esistono forme di intelligenza che per comodità possiamo chiamare ibrida in cui la componente umana e la componente tecnologica giocano un ruolo equilibrato nell'esprimere le potenzialità del comportamento collettivo collaborativo e partecipativo. La tecnologia, diceva lo storico Melvin Kranzberg, non è né buona, né cattiva, né neutrale: bisogna avere ben chiara questa ambiguità ricordando che una tecnologia permette di esprimere un potenziale positivo solo se è stata progettata in questo senso e solo se l'uso è legato ad un preciso sistema di valori incorporati nella piattaforma. Partecipazione, coinvolgimento e confronto non sono proprietà tecniche, sono caratteristiche sociali che possono entrare a far parte di un sistema tecnologico nonché di una comunità che si riconosce intorno ad esso. È il processo a fare la differenza: conoscere è un processo, coinvolgere è un processo, partecipare è un processo. Essere umani è un processo, essere umani e intelligenti è una opportunità.

Note

- ¹ S. E. Asch, «Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority», *Psychological monographs: General and applied*, 70(9), 1, 1956.
- ² E. Goffman, *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Harvard, Harvard University Press, 1974 (trad. it. *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma, 2001).
- ³ A. F. Osborn, *Applied imagination: Principles and procedures of creative problem solving*, New York: Charles Scribner's Sons, 1967 (trad. it. *L'immaginazione creativa*, Franco Angeli, Milano, 1986).
- ⁴ C. Argyris, D. A. Schon, *Organizational learning. A theory of action perspective*, Reading, Addison-Wesley, 1978 (trad. it. *L'apprendimento*

organizzativo, Teoria, metodo e pratiche, Milano, Guerini e associati, 1998).

⁵ P. Senge, *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization*, New York, Doubleday, 1990 (trad. it. *La quinta disciplina*, Milano, Sperling&Kupfer, 2006).

⁶ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971).

⁷ E. Noelle-Neumann, *Öffentliche Meinung. Die Entdeckung der Schweigespirale (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt, Ullstein, 1980, 1996 (trad. it. *La spirale del silenzio*, Roma, Meltemi, 2002).

⁸ P. Levy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1994 (trad. it. *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli, 1996).

⁹ D. de Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, Torino, Testo e immagine, 2001.

¹⁰ D. Bennato, *Sociologia dei media digitali*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

¹¹ H. Jenkins, *Convergence culture. Where old and new media collide*, New York, New York University Press, 2006 (trad. it. *Cultura convergente. Quando*, Milano, Apogeo, 2007).

¹² D. Bennato, *Il computer come macroscopio*, Milano, Franco Angeli, 2015, pp. 76-83.

¹³ H. Jenkins, *Convergence culture. Where old and new media collide*, cit.

¹⁴ Ivi, p. XXVI

¹⁵ *Survivor Sucks*: <https://www.tapatalk.com/groups/survivorsucks/>

¹⁶ D. Bennato, *Sociologia dei media digitali*, cit., pp. 57-61.

¹⁷ D. Kahneman, A. Tversky, «Prospect theory: An analysis of decision under risk», *Econometrica*, 47(2), pp. 263-292, 1979

¹⁸ D. Bennato, *Il computer come macroscopio*, cit., pp. 79-83.

¹⁹ *Iowa Electronic Markets*: <https://iemweb.biz.uiowa.edu/>

LA FENOMENOLOGIA COME ONTOLOGIA DEL TEMPO

di

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Fenomenologia è temporalità

Il tempo è la questione stessa della fenomenologia. Husserl lo afferma e lo ripete di continuo.

Lo fa ad esempio in *Erfahrung und Urteil (Esperienza e giudizio)* dove scrive che «tutti gli individui percepiti e mai percepibili hanno in comune la forma del tempo. Questa è la forma fondamentale, la forma di tutte le forme, il presupposto di tutte le connessioni che costituiscono un'unità. Forma significa qui però fin dappprincipio il carattere che necessariamente precede ogni altro nella possibilità di un'unità intuitiva» (ES, § 38, p. 393; i corsivi sono sempre di Husserl)¹.

Contrariamente a una diffusa convinzione spesso ripetuta negli studi su Husserl, la logica trascendentale costruita e descritta dal filosofo è anche un'ontologia per la quale l'interesse di un ente consiste nel suo essere un oggetto temporale la cui unità è costituita dalle relazioni divenienti che lo intessono e la cui identità è data dal suo fluire e mutare in un presente ogni volta rinnovato.

L'essere è la struttura totale e non percepibile, sulla quale si stagliano gli enti individuali, che sono invece coglibili tramite uno o più dei nostri sensi. Condizione della percezione è il tempo come struttura oggettiva che unifica la pluralità degli enti individuali, la cui posizione nello spazio è data anche dal loro esistere insieme nel tempo, il quale è in relazione con la mente ma non dipende da essa. Infatti «ogni cosa che appare originariamente, anche se appare in un contrasto, ha perciò la sua posizione temporale determinata: cioè essa non ha solo in sé un tempo fenomenale, dato nell'oggettività intenzionale come tale, ma anche il suo posto fisso nell'unico tempo oggettivo» (ES, § 38, p. 391).

Al tempo universale della natura, a quello oggettivo e insieme fenomenico dei singoli enti percepiti si aggiunge il tempo dei *ficta*. Anche i

sogni, le fantasie, gli enti di immaginazione possiedono infatti una loro temporalità. Si può dire che la differenza tra percezioni e *ficta* è di ordine temporale. I *ficta* -quelli onirici ad esempio- sono tali anche perché non presentano una relazione cronologica oggettiva e costante gli uni rispetto agli altri. E tuttavia anche il fantasticato è sempre temporale -«Immer ist das Phantasierte ein Zeitliches» (ES, § 39, p. 402)- pur essendo «eine Quasizeit» (ES, § 39, p. 404), un tempo-come-se.

Natura universale, enti individuali, sogni e *ficta* hanno e sono tempo. E gli enti geometrici? E i numeri? L'eternità di tali strutture è in realtà anch'essa una forma del tempo. Sovratemporalità e onnitemporalità (*Überzeitlichkeit* e *Allzeitlichkeit*) sono forme del tempo che non hanno durata, che non cominciano in un punto per finire in un altro, e tuttavia anche gli enti stabili nel tempo sono appunto stabili *nel tempo*. Il loro essere in tutti i tempi e in nessun particolare tempo non costituisce una posizione *fuori* dal tempo ma «eine ausgezeichnete Gestalt der Zeitlichkeit», una speciale forma della temporalità (ES, § 64, p. 636).

Tutto questo significa e implica che l'identità di ogni ente, in qualsiasi modo esso sia costituito, è data dalla modalità e posizione che il suo esserci assume nel tempo. Come nelle lezioni sulla coscienza interiore del tempo e nelle *Ideen*, anche in *Esperienza e giudizio* Husserl mostra che il tempo è «la forma ineliminabile delle realtà individuali» (FT, 279). La *Zeitigung*, la temporalizzazione, è dunque l'altro nome dell'essere.

Esperienze e giudizi vivono nelle strutture temporali della «ursprünglicher Präsentation, Retention und Protention», della presentazione, ritenzione e protensione originarie (ES, § 19, p. 184); in esse hanno la loro unità, fecondità prassica, comprensibilità gnoseologica, tonalità esistenziale. Dal tempo come memoria emergono i significati e i loro effetti. Una memoria non sempre e non solo consapevole e volontaria, ma scaturente da una potenza temporale che Husserl

descrive in modi che si possono definire proustiani, i modi della memoria involontaria:

Mediante il collegamento associativo anche i mondi non viventi del ricordo acquistano una specie di essere, nonostante non siano viventi: qui un ente presente 'suscita' un passato e raggiunge un'intuizione e un mondo intuitivo sommersi. [...] Questa 'suscitazione' (Weckung) che si irraggia dal presente e si volge a far rivivere il passato, è possibile perché già tra l'eguale e il simile si è prima costituita passivamente un'unità sensibile, unità nel 'subconscio' (Unterbewußtsein), la quale connette le diverse posizioni delle intuizioni effettive e di quelle sommerse. Pertanto le posizioni e le eguaglianze e le somiglianze sono costantemente attraversate da collegamenti e il 'suscitare', il ricordare un ente anteriore, non è altro che il far rivivere qualcosa che c'era prima. [...] Tutti questi eventi di suscitazione e di collegamento (Weckung und Verknüpfung) associativi si verificano nel dominio della passività senza alcuna aggiunta da parte dell'io. Da ciò che è presentemente percepito si irraggia una suscitazione e i ricordi 'riaffiorano' ('steigen auf') sia che noi lo vogliamo o no. (ES, § 42, pp. 429-431)

Qualunque sia la struttura, la genesi, il modo d'essere degli enti, il tempo è insieme una condizione del pensare e un momento reale del mondo. Tutti gli enti empirici possiedono infatti sia un *tempo assoluto* nella loro reciproca relazione -*Naturzeit*- sia un *tempo di datità* -*Gegebenheitszeit*- nel quale vengono colti dalla coscienza. Il primo è un tempo trascendente, il secondo è il tempo immanente.

«Die Zeit also welche die Wesenform alles Daseins ist», il tempo è dunque la forma essenziale di ogni esserci (*Ibidem*); il tempo oggettivo e tutte le determinazioni degli enti individuali non esistono soltanto per il singolo *Dasein* ma anche per gli altri esistenti, possedendo una struttura intersoggettiva.

Il tempo è il fenomeno originario dal quale tutto prende avvio, che tutto intride, che tutto spiega.

Se il pensare di Husserl è sempre rimasto vivo, critico, inquieto e cangiante al proprio interno, questo vale in modo specifico anche per la sua riflessione sul tempo. La centralità del tempo, il suo costituire la struttura stessa della coscienza e dell'essere, è il dispositivo che pervade le *Zeitvorlesungen* del 1893-1917, i *Bernauer Manuskripte* del 1917-1918, i *C-Manuskripte* del 1929-1934.

I C-Manuskripte

Insieme alle *Zeitvorlesungen* e ai *Bernauer Ma-*



S. Leta, «Il castello 3», acrilico su mdf, cm 60x60

nuskripte, ma anche al di là di essi, i 17 manoscritti del gruppo C conservati a Leuven possiedono almeno quattro caratteristiche che li rendono teoricamente fondamentali e storiograficamente molto intriganti.

Il primo è costituito dalla centralità della *lebendige Gegenwart*, del presente vivente nel quale si contrae e si raggruma l'intero temporale. Senza il presente vivente nulla esiste in alcun modo poiché «meine strömend-lebendige Gegenwart, die urmodale, trägt alles Erdenkliche in sich», il flusso del mio presente-vivente, la modalità originaria, porta in sé tutto ciò che è immaginabile (CM, 22).

Gli elementi costitutivi del presente vivente non coincidono con il semplice presente-ora. Essi sono infatti «Hyle, Akt, Intentionalität, Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung», matericità, atto, intenzionalità, presentificazione e rimemorazione (CM, 70). Tale struttura contribuisce a fare del presente vivente l'elemento chiave del flusso originario. È il flusso, non il semplice istante, a costituire «das Urphänomen aller Phänomene», il fenomeno originario di tutti i possibili fenomeni, un vero e proprio «Heraklitische Fluss», flusso eracliteo che dà forma alla coscienza (CM, 1); «Alles und jedes ist Einheit im Strömen», ogni cosa e l'intero sono infatti l'unità nel flusso (CM, 3).

Se il tempo è l'assoluto originario, in che modo esso si esplica e si manifesta? Il tempo è anche la dinamica incessante tra l'istante come *Urimpression*, impressione originaria, e il divenire come flusso di tutte le impressioni e di tutti gli istanti. Il nodo di tale dinamica è l'ora, l'adesso, il presente, il quale non è mai isolato e statico ma è sem-



S. Leta, «la spiaggia come metafora» n.2, acrilico su legno cm 100x40

pre parte di un intero composto di intenzionalità verso ciò che sta accadendo, ritenzione dell'appena accaduto, protensione verso quanto sta per accadere. Elementi che non vanno intesi come separati ma sempre nella profonda unità che li sostanzia.

La coscienza consiste esattamente nell'unità di tale struttura e nella consapevolezza delle sue parti. Si passa dalla protensione al suo riempimento nel presente, che diventa immediatamente ritenzione dell'appena accaduto. E poi si ricomincia a ogni istante, all'infinito, sino a che la coscienza è desta, sino a che il corpomente è vivo. Cercare in tutto questo un *inizio* significa cadere in un atteggiamento banalmente naturalistico e insieme del tutto astratto. Come non c'è un inizio nella materia, così non si dà un inizio della temporalizzazione. A meno che non ci si riferisca al destarsi stesso della coscienza nel corpo. Quello è l'inizio gnoseologico, fondato a sua volta sull'incipit ontologico del *σῶμα*. Prima del flusso c'è sempre il flusso, prima del tempo c'è sempre il tempo.

Il flusso, lo *Strömen* può assumere tre aspetti, avere tre significati. *Strömen* è flusso vivente pre-temporalizzante (*vor-zeitigend*); *Strömen* è flusso dei vissuti immanenti alla coscienza (*Erlebnisse*); *Strömen* è il tempo del mondo (*Weltzeit*), il divenire di tutte le cose. L'insieme di queste strutture flussiche è la *Zeitigung*, la temporalizzazione non della coscienza e del mondo ma della *coscienza-mondo*, della coscienza che è la parte di mondo che si autocomprende, che esperisce il tempo e si esperisce come tempo.

Essendo anch'essa tempo in atto, la coscienza condivide il duplice carattere del fluire e dello stare, del transitare e del rimanere, della differenza e dell'identità. Il fluire è la forma inalterabile

-*beständige Form*-, che in sé racchiude il tempo come *χρόνος* e il tempo come *αἰών*, come forma invariante e come contenuto ogni volta nuovo.

Il presente è quindi il futuro che è appena stato. La coscienza è la struttura che mantiene in sé il futuro diventato passato. È questo il suo presente costante, la sua immobilità fatta di flusso, la sua identità costituita dalla differenza. È la ritenzione-ora a rendere possibile la rimemorazione del passato, che in quanto ricordato-adesso è anch'esso presente. Il futuro è la protensione di tale ritenzione-ora-dell'appena stato nell'istante immediatamente adveniente. La differenza tra il presente-istante e la sua ritenzione-ora è l'origine della coscienza del tempo, l'origine dell'autosapersi della coscienza *come* tempo.

La coscienza umana è quindi tempo e di converso il tempo si incarna nell'umana consapevolezza d'essererci: «Alles für mich Seiende ist für mich erfahren und erfahrbar in dem ihm zugehörigen Strömen», tutto ciò che per me esiste è da me vissuto e sperimentato nel flusso che lo accompagna (CM, 3) e «die Welt -allzeitliche Welt- ist ohne mich nicht denkbar», il mondo -il mondo pregno di tempo- è impensabile senza di me (CM, 445). Anche a partire dall'armonia tra coscienza e tempo, i *C-Manuskripte* affrontano più direttamente di altri testi husserliani questioni come il sonno, il nascere, il morire.

Un altro elemento di grande interesse dei *C-Manuskripte* – importante anche per rimuovere ogni equivoco sull' 'idealismo' di Husserl – sta nell'ontologia husserliana, nel tempo come tessuto stesso dell'essere, nella sua costituzione sia coscienzialistica sia mondana. Una tesi compiutamente ontologica e metafisica. Il mondo, infatti, «im Strom der Zeitmodalitäten ist eine Welt identisch 'verharrenden' Seins, realer Sub-



S. Leta, «In corrente», acrilico su legno, cm 100x30

stanzen, verharrenden in den Veränderungen des Seienden», nel flusso delle modalità temporali è un mondo identico all'essere 'che permane', fatto di sostanze reali, che nel trasformarsi degli enti permane (CM, 67). Il mondo è la *differenza* dei suoi momenti temporali ed è l' *identità* del flusso nel quale i singoli momenti acquistano senso e pienezza. Il divenire consiste in una *Urverschmelzung* , una fusione originaria di presente e mutamento che conserva ciò che muta. «Zur konkreten Weltgegenwart gehört dann ihre Weltvergangenheit und Weltzukunft», al concreto presentemondo appartiene quindi il suo passato e il suo futuro (CM, 414).

Husserl / Heidegger

Siamo molto vicini a ciò che in *Sein und Zeit* è il *gewesen-gegenwärtigende Zukunft* , l'avvenire-essente stato presentante dal quale scaturiscono l'essere e il conoscere (§§ 65 e 68D). Il presente vivente e fluente, *lebendig* e *strömend* , è il tempo plurale e diveniente, è l'ora statico e dinamico. *Nunc stans* è l'adesso che sta e permane. *Nunc fluens* è l'accadere degli eventi che di volta in volta sono l'ora. *Nunc aeternitatis* e *Nunc temporis* sono tra di loro diversi ma non opposti. L'eternità è infatti l'intero che scaturisce dalla potenza senza fine del divenire. L' *αἰών* è la materia qui e ora, pensata tutta insieme, il *χρόνος* è tale materia nella forma di un'energia senza stasi che si esprime in una molteplicità innumerevole di modi e di forme. Tutto questo è la *lebendige Gegenwart* , la coscienza come coscienza di se stessa in quanto tempo e della materia in quanto tempo. Il tempo è dunque il fenomeno originario in quanto è *insieme* flusso e struttura. La fonte del flusso è l'unità del flusso stesso, tanto è vero che

nella quinta *Ricerca logica* Husserl sostiene che la *forma* del flusso rimane identica nel variare dei suoi *contenuti* .

Le analisi formulate nei *C-Manuskripte* si possono dunque accostare ad alcuni degli esistenziali di *Essere e tempo* . E lo si può fare a partire proprio dalla identificazione di essere e tempo: «Welt ist zeitlich seiend, sie ist selbst nichts anderes als erfüllte Zeit - Weltzeit, Raumzeit», il mondo è una struttura temporale, non è altro che il tempo nella sua pienezza - il tempo del mondo, lo spaziotempo (CM, 20).

Dentro il mondo si danno l'infinita solitudine del morire ma anche la costitutiva intersoggettività di un vivere intrinsecamente comunitario. Ciò che nel linguaggio di Heidegger si costituisce come *Sein-zum-Tode* e *Mit-sein* viene indicato da Husserl come struttura dell'io che di se stesso dice: «lebend in strömender Gegenwart seiend, muss ich unweigerlich glauben, dass ich leben werde, wenn ich sich weiß, dass mein Tod bevorsteht», essendo vivo nel flusso del presente, devo inevitabilmente credere che vivrò anche se so che la mia morte è sempre imminente (CM, 96); non solo: il vivere è sempre anche «die Möglichkeit offen, dass Welterfahrung ganz un gar sich abwandle und die Form der Welterfahrung verliere», la possibilità che l'esperienza del mondo muti completamente e perda la forma di un'esperienza del mondo (CM, 97), il vivere è sempre la morte come possibilità della impossibilità di ogni ulteriore possibilità. Una possibilità che ciascuno sperimenta in solitudine ma che arriva a conclusione di un esistere necessariamente e sempre intersoggettivo, il quale si esprime nella «Aufbau der Geltungsgefüges der raumzeitlichen Welt im Zusammenspiel von Ich und Wir», nella costruzione della struttura di validità del mondo

spaziotemporale come interazione tra l'io e il noi (CM, 178)

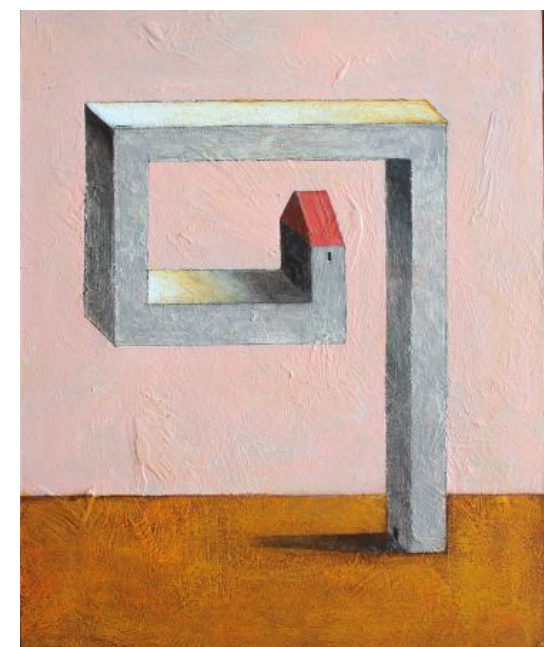
Andando al di là della relativamente scarsa attenzione che la fenomenologia ha dedicato alla corporeità, i *C-Manuskripte* insistono sul corpo come elemento fondante la percezione del mondo, l'intersoggettività, il senso del tempo e della sua fine: «Ich kann ohne Leib auch nicht in der Welt etwas wirken, mich mitteilen, sprechen, schreiben etc.; aber ich bin doch über dem Leib, ich brauche ihn, aber warum soll mein Sein - nur mein Sein in der Welt für alle: als Mensch - unmöglich sein ohne Leib, also unmenschlich, außerweltlich?», senza un corpo non posso lavorare comunicare, parlare, scrivere, etc.; ma io sono al di là del corpo, ne ho bisogno, ma perché il mio essere - il mio essere nel mondo per tutti: come umano - è impossibile senza un corpo, come qualcosa di inumano, di fuori dal mondo? (CM, 442).

In maniera inconsueta e splendida questi manoscritti si chiudono su una tonalità cosmica:

«Ich in strömender Lebensgegenwart, Quelle der für mich geltenden Welt, Quelle auch der Idee der Wahrheit und der Wissenschaft als Vorhaben und der für mich seienden Anderen etc. - 'Quelle'.

Das Absolute, verharrend in Ewigkeit im ewigen Wandel seiner Modi, zunächst durch gewöhnliche Geburt der Tod - aber auch Geburt und Tod von Menschheit etc.; Identität der Strukturform (invariante), die Form der absoluten Zeitlichkeit, die Form der absoluten Koexistenz, deren Symbol der Raum ist; aber auch die räumliche Verteilung der getrennten, entstehender und sterbender Gestirnschichten und Generationssysteme von 'animalischen' Spezies; Gestirne, Milchstraßensysteme. Das Invariante: stehen-bleibende Form. Das Unbewusste in seinen verschiedenen Stufen, Unwachheit, Assoziation als universale Synthesis (aus Intentionalität).

Io nel presente vivente, nel suo flusso, origine per me del senso del mondo, origine anche dell'idea della verità e della scienza come comprensione e fonte dell'esistenza dell'Altro ecc. - 'Fonte'. L'Assoluto, che rimane costante nell'eternità del continuo mutamento dei suoi modi, anzitutto mediante il comune nascere e morire - ma anche nel nascere e morire dell'umanità ecc.; Identità della struttura (invariante), la forma della temporalità assoluta, la forma della coesistenza assoluta, il cui simbolo è lo spazio; ma anche la distribuzione nello spazio dell'agire umano che si separa, che si genera e che si dissolve e il modo universale nel quale si generano le specie animali; le stelle, le galassie. L'invariante: la for-



S. Leta, «case difficili» #3, acrilico su legno, cm 20x25

ma permanente. L'inconscio nei suoi diversi stadi, l'inconsapevolezza, l'associazione come sintesi universale (fuori dall'intenzionalità) (CM, 446).

Tutto questo accade nell'adesso *ora* , nell'adesso *ritenuto* , nell'adesso *che viene* . Strutture che costituiscono la medesima realtà che è e che diviene, costituiscono l'identità e la differenza che il tempo è.

L'unità di questa *Zeitigung* è tale che il presente non costituisce un punto isolato ma è la coscienza di ciò che è appena accaduto. Nei *Bernauer Manuskripte* la struttura appare ancora più radicale, poiché la ritenzione stessa è consapevolezza della protensione che è accaduta. Nella *Krisis* questo costante concetto husserliano ritorna nell'affermazione secondo la quale «qualsiasi costituzione dell'essente, di qualsiasi genere e di qualsiasi grado, è una temporalizzazione» (KR, 195).

Il tempo è quindi tre e uno, come la struttura trinitaria del cristianesimo e la struttura dialettica dell'idealismo. Religioni e filosofie si radicano evidentemente nella struttura di identità e differenza che il tempo è.

Spaziotempo

La comprensione vissuta dello spazio e del tempo scaturisce dall'essere e dall'agire corporeo, diretto verso tutto ciò che il corpo non è - la sua differenza - ma senza il quale il corpo non potrebbe essere - la sua identità.

Nelle analisi husserliane lo spazio appare in tut-



S. Leta, «gag#4», acrilico su legno, cm 91 x 27,5

ta la sua complessa ricchezza di struttura nello stesso tempo *isotropa* -dal centro della quale si diparte ogni volta la differenza-; *omogenea* -tutto lo spazio è spazio alla stessa maniera-; *tridimensionale* -generata dal moto e generante movimenti-; *infinita* -lo spazio è l'intero che racchiude ogni parte-; *fondazionale* -senza lo spazio non si darebbero luoghi sensati ma soltanto frammenti di materia privi di ordine-; *ideale* -in quanto frutto della sintesi di tutte le possibili intuizioni empiriche poiché i luoghi sono fenomenici mentre lo spazio è ideale-; *semantica* -il corpomente costruisce di continuo lo spaziotempo sensato nel quale esistere-; *logica* -frutto della elaborazione coerente di tutti i possibili dati sensibili poiché «lo spazio, in quanto intero, non è un'intuizione, ma è già esso stesso un'unità logica che deriva dal rappresentare concettuale e si realizza grazie all'elaborazione giudicativa di ciò che è dato intuitivamente. Lo spazio non è un contenuto semplice come lo è ad esempio una qualità cromatica che potrebbe essere intuita in quanto tale. Lo spazio, già quello della coscienza comune, è una formazione ideale della quale sono di volta in volta intuibili solo parti» (LS, 86); *irrappresentabile* -perché pensabile ma non percepibile; *genetica* -dallo spaziotempo nel quale siamo immersi scaturisce ogni concetto di vicinanza e distanza, simultaneità e successione, unità e molteplicità.

Tutti i mutamenti che avvengono all'interno del medesimo campo percettivo sono mutamenti perché possiedono una struttura temporale; tutte le identità all'interno del medesimo campo percettivo sono identità perché possiedono una struttura spaziale. Identità e differenza rendono possibile l'essere dello spaziotempo e la sua conoscibilità. Essendo lo spaziotempo l'essere stesso, l'identità e la differenza costituiscono dunque la condizione sia epistemologica sia ontologica

dell'accadere, costituiscono la struttura metafisica fondamentale, la struttura genetica suprema, quella da cui scaturiscono tutte le cose che sono e che istante per istante si dissolvono.

Anche per questa comune genesi dall'identità e dalla differenza, lo spazio e il tempo sono inscindibilmente compresenti in ogni ente, forma, struttura e divenire.

Il futuro della fenomenologia

La coscienza umana, le sue strutture e la sua dinamica, è dunque radicata nella temporalità del *Dasein* aperto al mondo e al tempo. Il tempo del mondo -*Weltzeit*- è lo stesso tempo della coscienza -*Ichzeit*- in quanto entrambi sono espressione del tempo del *Dasein* che parte da e va verso l'*In-der-Welt sein*. Questo 'verso' (*um-zu*) è il movimento semantico dell'intenzionalità, un movimento fenomenologico, un movimento temporale, un movimento fattizio e prassico, il movimento in cui consiste la vita.

Il fondamento non è una struttura immobile, il fondamento accade nell'infinita dinamica del mondo. Il fondamento dell'essere è il divenire. L'essere è divenire come gioco di identità e differenza. Se *quod omnis veritatis reddi ratio potest*, se di ogni verità possiamo e dobbiamo rendere ragione, la spiegazione del fondamento - la ragione dell'essere - abita nella sua struttura più fonda, costante ed eterna: il suo stesso divenire. L'essere si dà come αἰών, χρόνος καιρός, come filigrana del tempo in ogni molecola della materia.

La fenomenologia di Husserl indica un compito: pensare l'essere come tempo, indagare ancora e ancora la costitutiva temporalità del mondo: «Questi difficili problemi e specialmente il problema del modo in cui si viene alla prensione



S. Leta, «Boxboy», acrilico su tela, cm 80x80

delle determinazioni temporali assolute degli oggetti, ossia alla costituzione della loro posizione nel tempo oggettivo, e del modo in cui nel tempo vissuto soggettivo si annuncia in generale la connessione del tempo oggettivo e assoluto, costituiscono il grande tema di un'avanzata fenomenologia della coscienza del tempo» (EG, § 38, 399).

È questo il compito aperto, fecondo e asintotico della fenomenologia, vale a dire della filosofia stessa.

Note

I riferimenti ai numeri di paragrafo e di pagina dei libri di Husserl vengono indicati nel corpo del testo, con le seguenti sigle:

CM

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte (Ultimi testi sulla costituzione del tempo 1929-1934); Husserliana - Materialien Band VIII, herausgegeben von Dieter Lohmar, Springer, Dordrecht 2006. Le mie traduzioni da questo volume seguono - o, a volte, immediatamente precedono - il testo tedesco.

EG

Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe (Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik [1939], Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999),

trad. di Filippo Costa e Leonardo Samonà, Bompiani, Milano 2007.

FT

Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917, hgg. v. Rudolf Boehm, «Husserliana», Bd. X, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966), trad. di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1998

IF

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I Introduzione generale alla fenomenologia pura (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie, «Husserliana», volumi III/1 e III/2, a cura di Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, trad. di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002.

KR

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959), trad. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1975

LS

Libro dello spazio (Philosophische Versuche über den Raum, Husserliana vol. XXI [Studien zur Arithmetik und Geometrie], a cura di I. Strohmeyer, M.Nijhoff, Den Haag, 1983, pp. 262-310. Appendice da Systematische Raumkonstitution, Husserliana, vol. XVI [Ding und Raum], a cura di U. Claesges, M.Nijhoff, Den Haag, pp. 322-336); Kluwer Academic Publishers B.V. Dordrecht 1973 e 1983: trad. di Vincenzo Costa, Guerini e Associati, Milano 1996.

MERLEAU-PONTY E IL SENSO INCARNATO: UNA TERAPIA FENOMENOLOGICA PER LE SCIENZE DEL LINGUAGGIO CONTEMPORANEE

di
EMANUELA CAMPISI

Introduzione

Negli ultimi trent'anni si sono moltiplicate le teorie che enfatizzano l'importanza del corpo nello svolgimento delle facoltà considerate superiori come il pensiero e il linguaggio, teorie solitamente raccolte sotto l'etichetta di *embodiment*. Infatti, contro la tendenza in filosofia analitica a considerare quest'ultimo un insieme di simboli astratti che veicolano un pensiero preesistente – affermata in modo definitivo con Frege – già negli anni Ottanta iniziavano a levarsi voci come quella del filosofo Mark Johnson, che sosteneva che senza le strutture *incarnate* della cognizione non si può comprendere il modo di significare tipico dell'uomo¹. In poco tempo, non c'è stato scienziato cognitivo, psicologo o filosofo che non parlasse di *embodiment*.

Sembrerebbe quindi che tre decenni siano state sufficienti per chiarire in che senso non possiamo occuparci del significato limitandoci alla forma paradigmatica in cui pensiamo sia espresso, cioè proposizioni espresse nel linguaggio verbale. In effetti, non si può negare che da un certo punto di vista un cambiamento profondo ci sia stato: gli studi di neuroimmagine su come il linguaggio agisca su – e sia influenzato dal – sistema motorio si sono moltiplicati; le ricerche sullo sviluppo cognitivo hanno evidenziato il legame profondo tra azione e apprendimento del linguaggio; i linguisti hanno iniziato ad analizzare aspetti dell'interazione prima pressoché ignorati perché non proposizionali, come la prosodia, le espressioni facciali e la gesticolazione.

In realtà, nonostante questa presa di coscienza, in troppi continuano a ispirarsi a un modello del linguaggio ancora basato esclusivamente sul parlato. Ad esempio, molti studiosi della gesticolazione, pur riconoscendo il suo stretto legame col linguaggio, non la considerano a pieno titolo come parte di esso, in quanto i gesti esprimerebbero

solo gli aspetti emozionali dell'interazione, veicolati spesso in modo inconscio². Allo stesso modo, molto spesso gli psicologi dello sviluppo guardano ai gesti solo come a una fase preparatoria al parlato, col risultato che poco sappiamo su come i primi continuino a svilupparsi dopo l'affermarsi della parola.

Le motivazioni dietro a questa contraddizione sono molteplici ma, senza correre il rischio di banalizzare, si possono riassumere nella mancanza di un modello teorico davvero convincente a supporto dell'idea per cui il corpo ha un ruolo determinante nel linguaggio, idea che rimane spesso solo evocata. Contro questa tendenza, è necessario procedere in due direzioni: 1. un chiarimento più radicale del ruolo del corpo nella cognizione e nella significazione e 2. una rinuncia all'idea per cui il formato proposizionale sia la forma prototipica di comunicazione, alla ricerca di una definizione dell'atto linguistico che includa a pieno titolo anche le altre forme di espressione del corpo.

In entrambe le direzioni ci viene in aiuto la prima parte della *Fenomenologia della percezione* di Maurice Merleau-Ponty³. Considerato tra i precursori della cognizione incarnata e profondamente influenzato dalla psicologia della *Gestalt*, Merleau-Ponty ha sottoposto le intuizioni di Husserl sul corpo-vissuto (*Leib*) alla sfida dei risultati delle scienze cognitive a lui contemporanee. In questa sede, cercherò di mostrare – senza alcuna pretesa di esaustività – in che senso Merleau-Ponty aveva compreso l'inadeguatezza delle teorie del linguaggio più diffuse, proponendo invece «una visione che lo considera strettamente legato al soggetto parlante»⁴. Più in dettaglio, dopo una breve panoramica sui limiti attuali delle visioni *embodied* del linguaggio, mi soffermerò sulle nozioni merleau-pontiane di *corpo proprio* (*corps propre*) come mezzo di conoscenza del mondo,



S. Leta, "In bilico 2", acrilico su tela cm 50x70

e della parola come *autentico gesto*, grazie a cui il linguaggio non è più solo un sistema astratto di simboli, ma una prassi incarnata che ci permette di conoscere noi stessi e gli altri.

2 Teorie incarnate senza corpo?

L'*embodiment* o 'cognizione incarnata' è un programma di ricerca delle scienze cognitive che si caratterizza per la sua interdisciplinarietà. Semplificando notevolmente, la tesi comune alle teorie *embodied* è quella secondo cui il corpo ha un ruolo attivo nel dar forma alla cognizione e, di conseguenza, al linguaggio⁵. A seconda della fetta di linguaggio a cui si riferiscono, consideriamo come *embodied* teorie molto circoscritte, come la teoria simulativa dell'azione⁶, che si limitano a sostenere che il sistema motorio ha un ruolo attivo nella comprensione di enunciati che fanno riferimento ad azioni (come camminare o afferrare qualcosa), ma anche teorie secondo cui tutte le parole di una lingua, anche quelle astratte, hanno origine nel sistema percettivo-motorio, come ad esempio la teoria della metafora concettuale⁷. A queste proposte, fanno da sfondo delle teorie sul linguaggio che possiamo considerare *embodied* in un senso più ampio, come l'idea per cui

il corpo è all'origine del processo evolutivo che ha portato al linguaggio (che ha avuto tra i primi sostenitori l'antropologo André Leroi-Gourhan⁸ e che oggi ha acquisito ulteriore credito grazie alle ricerche sui neuroni specchio⁹) e, da un altro punto di vista, la nozione di 'performativo' di John Austin¹⁰, che ha contribuito in pragmatica alla diffusione dell'idea per cui parlare significa, prima di tutto, agire.

Tuttavia, numerose critiche hanno evidenziato che anche alcune teorie *embodied* rischiano, per un verso, di continuare a muoversi dentro il paradigma cartesiano del dualismo tra mente e corpo e, per un altro verso, di rinforzare, piuttosto che indebolire, una visione unicamente proposizionale del significato. Ad esempio, è stato sostenuto che le teorie simulate dell'azione, sebbene si definiscano 'incarnate', non assegnerebbero in realtà alcun ruolo al corpo in quanto tale, ma solo al 'corpo nel cervello', cioè alle aree cerebrali deputate al controllo dell'azione¹¹. In modo simile, la teoria della metafora concettuale, sebbene abbia avuto il merito di spiegare l'origine dei significati a partire da schemi corporei derivati dall'esperienza, si occuperebbe del corpo solo in modo astratto e per di più universale, senza considerare le differenze legate all'essere parte di un contesto. Infine, come sottolineano Borghi e Cimatti¹², molte teorie *embodied* studiano il corpo come un oggetto tra gli altri, non considerando il fatto che il modo in cui è percepito è completamente diverso da quello in cui percepiamo il mondo esterno: in questo modo, non forniscono alcuna spiegazione su come si formi la consapevolezza che io non *ho* un corpo, ma che io *sono* il mio corpo, e tantomeno su come il linguaggio contribuisce a questa consapevolezza.

Riassumendo, alcune versioni delle teorie *embodied* sembrano essere ricadute in quello che il neurologo Antonio Damasio, nel 1994, aveva definito 'l'errore di Cartesio': l'errore, cioè, di considerare la mente come separabile dal corpo e, di conseguenza, di credere che le funzioni cosiddette superiori (come, appunto, il linguaggio) siano indipendenti da quelle inferiori, come le sensazioni e le emozioni¹³. Ovviamente, se ci limitiamo a questo modo di intendere l'*embodiment*, il corpo è ancora solo nella testa e il linguaggio è ancora solo un sistema proposizionale e deconte-

stualizzato, e come tale esistente solo nei laboratori di ricerca.

Chiaramente, la soluzione al problema non è né univoca né immediata, e trovarla non è il mio scopo in questa sede. Un buon punto di partenza sarebbe sicuramente un programma di ricerca multidisciplinare che si serva di metodi sperimentali che vadano oltre l'osservazione di ciò che avviene dentro il cervello, che considerino il corpo come una totalità immersa nell'ambiente¹⁴ e che guardino al linguaggio così come è usato effettivamente dai parlanti. Inoltre, è necessario affiancare alla ricerca empirica una riflessione teorica che permetta di interpretare correttamente i risultati sperimentali. In questo senso, guardare ai classici si rivela spesso una fonte inaspettata di spunti, ed è con questo spirito che proviamo quindi a ripercorrere l'argomentazione di Merleau-Ponty che ha come punto di partenza il *corpo proprio* come mezzo di conoscenza del mondo e come punto di arrivo il senso incarnato: mentre il primo punto va nella direzione del superamento del dualismo mente/corpo, il secondo apre alla possibilità di una definizione dell'atto linguistico che vada oltre la vocalità.

2 Il corpo proprio e l'intenzionalità motoria

Merleau-Ponty è spesso annoverato tra i precursori dell'*embodiment* perché tutta la sua filosofia si basa sull'idea che una piena comprensione della natura umana – inclusa la cognizione – è possibile solo a partire dal corpo, inteso come mezzo privilegiato sia della conoscenza del mondo sia della comunicazione con esso. In altri termini, il corpo è la cornice e il fondamento di tutti i processi cognitivi, e il mezzo attraverso cui passa inevitabilmente tutto ciò che percepiamo¹⁵.

In particolare, secondo Merleau-Ponty, il corpo è «l'abitudine primordiale, l'abitudine che condiziona tutte le altre e grazie alla quale esse sono comprensibili»¹⁶. Per comprendere il significato di questa affermazione, è necessario considerare due aspetti: 1. qualsiasi conoscenza del mondo è sempre mediata dal corpo, a prescindere dalla nostra volontà cosciente; 2. la forma originaria della conoscenza del mondo non è teorica, ma pratica. Entrambi i punti sono aspetti centrali nel dibattito contemporaneo sull'*embodiment*, quindi vale la pena di approfondirli.

Innanzitutto, per Merleau-Ponty, gli oggetti del mondo, così come si danno agli esseri umani, non sono indipendenti né dagli altri oggetti né dall'uomo che li percepisce: non sono indipendenti dagli altri oggetti perché fanno sempre parte di una struttura *gestaltica* senza la quale non esisterebbe nemmeno; non sono indipendenti dall'uomo perché si danno a quest'ultimo solo in modo mediato, a partire dai modi in cui si prestano ad essere percepiti e manipolati dal suo corpo. Insomma, per gli esseri umani non esiste un mondo indipendente in quanto, fin da piccoli, impariamo a conoscere il mondo attraverso ciò che gli eventi e le entità ci permettono di fare con essi (oggi si direbbe attraverso le loro *affordances*). Quindi, è grazie al corpo che gli oggetti del mondo ci appaiono dotati di struttura e portatori di senso.

Tuttavia, riconoscere il ruolo del corpo per l'attribuzione di senso non basta, a meno che non sia chiaro che il senso di cui parla Merleau-Ponty non è un senso concettuale da comprendere attraverso il ragionamento astratto. La conoscenza del mondo, al contrario, è prima di tutto una conoscenza pratica, e solo dopo, e solo grazie a questa, teorica. Quindi, l'intenzionalità originaria è un'intenzionalità motoria e «il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo»¹⁷. In questo senso, anche il nostro corpo, così come il mondo esterno, ci appare come una struttura *gestaltica*: quando agiamo, tutte le parti del corpo cooperano per il raggiungimento di uno scopo, e quindi è l'azione che permette di percepire il proprio corpo come un'unità, e non il ragionamento. In definitiva,

il nostro corpo non è solamente uno spazio espressivo fra tutti gli altri, come lo è il corpo costituito; è invece l'origine di tutti gli altri, il movimento stesso d'espressione, ciò che proietta all'esterno i significati assegnando ad essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono a esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi¹⁸.

Queste affermazioni sono straordinariamente attuali. L'idea per cui il corpo funzioni in modo *gestaltico*, dinamico e spesso senza consapevolezza è catturata oggi dalla nozione, ben conosciuta dallo stesso Merleau-Ponty, di *schema corporeo*, vale a dire un sistema di processi inconsci alla base della postura e dei movimenti, intorno a cui ruota una larga parte del dibattito sull'intenzio-

nalità dell'agire teleologico¹⁹. Inoltre, l'intuizione per cui tutte le attività cognitive sono in qualche misura attività del corpo è supportata da numerose evidenze scientifiche; solo per citarne una, sembra che ci sia uno stretto legame tra il ragionamento e lo sforzo di concentrazione da un lato e gli stati del corpo come l'attività neuromuscolare e il battito cardiaco dall'altro: in poche parole, tra le caratteristiche definitorie della concentrazione c'è anche il fatto di avere un battito cardiaco accelerato e i muscoli in tensione (soprattutto quelli facciali)²⁰. Oppure, molte delle scelte che pensiamo essere frutto di decisioni razionali sarebbero in realtà influenzate dalle condizioni più o meno ottimali in cui si trova il nostro corpo (famosissimo, a riguardo, è l'esperimento sui giudici che si sono rivelati tanto più indulgenti quanto più le sentenze che emettevano erano vicine alle pause per i pasti)²¹. Infine, l'idea per cui il rapporto che abbiamo con il mondo è di natura pratica prima di essere teorica sembra supportato da un'ampia letteratura neuroscientifica tra cui troviamo i già citati studi sui neuroni specchio, che sembrano dimostrare che la conoscenza degli oggetti è imprescindibile dallo scopo per cui abitualmente li usiamo.

È a partire da questa cornice teorica che arriviamo quindi alla questione che più ci interessa, e cioè il ruolo del corpo nel linguaggio: infatti, per Merleau-Ponty, il corpo che parla è uno dei modi, anzi il modo per eccellenza, in cui si manifesta l'agire umano.

3 La parola come 'autentico gesto'

Abbiamo visto che in letteratura si fa fatica ad attribuire alle forme di espressione corporea – come i gesti – lo status di linguaggio a tutti gli effetti, a causa della reticenza ad abbandonare una visione proposizionale del significato. Alla radice di tale reticenza c'è un'abitudine a spiegare i fenomeni linguistici a partire dalle caratteristiche definitorie proprie del parlato: ad esempio, sebbene Austin si sia spinto molto lontano da Frege nell'affermare che il significato di un enunciato può essere dedotto solo a partire dall'*atto linguistico totale*, un atto cioè che vada oltre le parole per arrivare al contesto e i partecipanti, la sua definizione di atto locutivo include comunque gli aspetti fonetici e grammaticali, caratteristi-

che tipiche del parlato²². Questa abitudine è talmente radicata in pragmatica che, sebbene inizi a farsi strada l'idea che il significato possa avere delle componenti non-proposizionali (*imagistic*), tali componenti non vengono considerate come parte dell'intenzione comunicativa, ma solo un effetto 'collaterale', che emerge da quello proposizionale²³.

Per liberarci di questa dicotomia, è necessario lavorare nella direzione di una definizione dell'atto linguistico che prescinda dal canale in cui è trasmesso, senza perdere però l'importante guadagno che è lo stretto legame tra significato e uso nel linguaggio. Un ovvio alleato in questa indagine è Wittgenstein, ma se si esclude l'aneddoto sul gesto napoletano eseguito da Sraffa che avrebbe dato origine alla svolta verso la filosofia del linguaggio ordinario, il filosofo austriaco non dedica molto spazio alla comunicazione gestuale. Al contrario, la dialettica tra gesto e parlato è al centro della teoria linguistica di Merleau-Ponty, teoria che, neanche a dirlo, prende le mosse proprio dal punto in cui avevamo lasciato la sua argomentazione, e cioè l'idea che il corpo sia l'origine e il mezzo dell'attribuzione di senso.

Sebbene Merleau-Ponty non sia un filosofo del linguaggio in senso stretto, le pagine della *Fenomenologia della percezione* sul linguaggio costituiscono un punto centrale nella sua riflessione. Secondo Di Martino, infatti, in Merleau-Ponty la parola è il luogo strategico della messa in discussione del dualismo mente/corpo, ma solo se essa viene riportata al suo nucleo originario e cioè, appunto, al suo *senso incarnato*²⁴: in altre parole, è necessario rovesciare la prospettiva comune e considerare il gesto come il linguaggio originario e la parola come una forma di gesticolazione. Solo così è possibile «ridare il corpo alla parola» e allo stesso tempo, «ridare la parola al corpo»²⁵. Vediamo meglio.

Per Merleau-Ponty, considerare la parola come una forma di gesto significa prima di tutto risalire al suo strato emozionale e corporeo. Semplificando notevolmente, il linguaggio parlato avrebbe il difetto di presentare il significato come qualcosa di statico e soggetto a sedimentazione, e quindi come qualcosa di già dato. Questo potrebbe far credere che tale significato sia dato una volta per tutte e sempre valido, a prescindere al contesto

d'uso e dell'atto linguistico in cui è inserito. Al contrario, per Merleau-Ponty il linguaggio non è mai statico: la parola non si limita ad esprimere un pensiero già esistente, ma lo forma nel momento stesso in cui lo esprime. L'unico modo per non cadere in questo errore, allora, è riconoscere che la parola non è diversa dagli altri gesti; i gesti, infatti, proprio in virtù dell'essere effimeri e idiosincratici, creano significati sempre nuovi (si pensi a tutti i modi possibili in cui possiamo rappresentare una tazza o un pesce con un gesto, a seconda del contesto dell'enunciazione). Va da sé che, in questo quadro, il significato non può limitarsi a ciò che è espresso da concetti e proposizioni: al contrario, esso «circola in pattern, immagini, qualità, sentimenti»²⁶, e riguarda tutte le relazioni dell'individuo con l'ambiente.

Attenzione però: Merleau-Ponty sa benissimo che, se nel linguaggio ci fossero solo significati nuovi, i parlanti non si capirebbero. Per questo, nella sua visione la comprensione si realizza grazie a un circolo virtuoso in cui l'uso precedente fa da sostrato all'uso innovativo, che a sua volta riplasma l'uso precedente, che così non è mai statico, ma dinamico. Il tutto, ovviamente, non all'interno di una comunicazione tra 'cervelli nella vasca', ma in un contesto reale e pratico, in cui le intenzioni del destinatario si manifestano attraverso il suo corpo e vengono riconosciute dal parlante proprio grazie alla reciprocità dei gesti. In questo modo, la proposta di Merleau-Ponty contribuisce anche al superamento della visione secondo cui il gesto e l'espressione delle emozioni sarebbero segni 'naturali', mentre le parole segni 'convenzionali': nei termini del nostro autore, questa opposizione ci appare solo perché non «spingiamo la ricerca abbastanza lontano»²⁷ e non teniamo conto del senso emozionale delle parole. Nell'uomo, infatti, tutto è allo stesso tempo culturale e naturale: linguaggio, ragionamento, percezione ed emozione sono categorie che non si lasciano leggere nella prospettiva dell'opposizione di natura e convenzione.

Anche in questo caso, siamo davanti ad affermazioni estremamente attuali. Contrariamente alla visione dominante degli anni Settanta, infatti, gli studi più recenti in psicologia dello sviluppo ci offrono un quadro in cui gesti e parole si sviluppano insieme in un processo dinamico, e in uno

stretto legame col sistema motorio²⁸. Tale legame non si perde con l'affermazione della parola, anzi, diventa la caratteristica definitoria della comunicazione umana, unica tra quelle delle altre specie ad essere multimodale. Inoltre, il gesto sembra essere il punto di congiunzione più prossimo tra la comunicazione umana e quella animale, cosa che lascerebbe pensare che esso abbia avuto un ruolo centrale per l'origine del linguaggio²⁹.

Certo, questo non significa che non ci siano componenti proposizionali nel significato e che la parola non abbia in qualche modo un ruolo dominante (si pensi ad esempio a come la scrittura ha profondamente rimodulato la cognizione). Al contrario, la sfida che Merleau-Ponty propone è proprio questa: sviluppare un modello di linguaggio in cui la parola, nonostante il suo primato cognitivo ed espressivo, non può fare a meno da un lato della dimensione gestuale in cui si manifesta, e dall'altro del contesto extralinguistico che rende il linguaggio la forma più tipica dell'agire umano.

Conclusioni

Una teoria incarnata della cognizione è possibile solo sostituendo all'idea secondo cui le proposizioni sono le unità di base del significato e del pensiero una visione del linguaggio che riconosca che il significato non è veicolato solo da parole. Per arrivare a questo, è necessario spiegare in che senso tutte le facoltà cognitive superiori, incluso il linguaggio, sono radicate nell'esperienza senso-motoria e nelle emozioni. Le intuizioni di Merleau-Ponty ci aiutano in questa direzione: il significato ha una natura incarnata intrinseca che si manifesta quando esso è esperito, tramite il corpo, nelle interazioni con gli altri e con il mondo. In questo senso, il significato è il nostro modo di vivere nel mondo.

Poco importa se, come sostiene Gallagher, Merleau-Ponty si sia limitato ad informarsi in modo interdisciplinare senza mai lavorare veramente in modo interdisciplinare, rimanendo un filosofo in senso tradizionale³⁰. Forse questo ha avuto come conseguenza il fatto che molte delle sue intuizioni non hanno ricevuto il rassicurante supporto delle evidenze empiriche. Tuttavia, come abbiamo visto nel caso di alcune teorie *embodied*, l'esistenza di dati empirici non è sempre garanzia di

un modello teorico che faccia da fondamento. E se il compito degli scienziati è principalmente quello di fornire dati empirici, allora quello dei filosofi 'tradizionali' come Merleau-Ponty, è di costringerci a spingere la ricerca ancora più lontano, per «reimparare a vedere il mondo»³¹.

Note

¹ M. Johnson, *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination and reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

² McNeill, *Hand and mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Studi Bompiani 2005 (ed. or. *Phenomenologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945).

⁴ F. H. Lapointe, «Merleau-Ponty's phenomenology of language and general semantics», *Unpublished research conducted in the Department of Philosophy, Tuskegee Institute*, 1973, p. 2 (trad. mia).

⁵ S. Gallagher, «How embodied cognition is being disembodied», in *The Philosopher's Magazine*, 2015, pp. 96-102.

⁶ A. Paternoster, «Le teorie simulative della comprensione e l'idea di cognizione incarnata», in *Sistemi Intelligenti*, vol. 1, 2010, pp. 131-162.

⁷ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago 1980.

⁸ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*. Giulio Einaudi Editore, Torino 1977 (ed. or. *Le geste et la parole*. Editions Albin Michel, Paris 1965).

⁹ G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

¹⁰ J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Bologna 1987 (ed. or. *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962).

¹¹ S. Gallagher, «How embodied cognition is being disembodied», cit., p. 98.

¹² A. Borghi, F. Cimatti, «Embodied cognition and beyond: Acting and sensing the body», in *Neuropsychologia*, vol. 48, 2010, pp. 763-773.

¹³ A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi Edizioni, Milano 1995 (ed. or. *Descartes' error. Emotion, Reason,*

and the Human Brain, Avons Books, New York 1994), pp. 336-337.

¹⁴ M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2006.

¹⁵ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 23.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 142.

¹⁷ Ivi, p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 202.

¹⁹ S. Gallagher, *How the body shapes the mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.

²⁰ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*. Bruno Mondadori Editore, Milano 2012 (ed. or. *Thinking, fast and slow*, Penguin Books Ltd, London 2012).

²¹ Ivi.

²² J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit.

²³ R. Carston, «Figurative language, mental imagery, and pragmatics», in *Metaphor and Symbol*, vol. 33, 2018, pp. 198-217.

²⁴ C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Edizioni ETS 2005, p. 9.

²⁵ Ivi, p. 100.

²⁶ M. Johnson, «Merleau-Ponty's embodied semantics – from immanent meaning to gesture, to language», in *EurAmerica*, vol. 35, 2006, p. 5 (trad. mia).

²⁷ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 260.

²⁸ O. Capirci, V. Volterra, «Gesture and speech: the emergence and the development of a strong and changing partnership», in *Gesture*, vol. 8, 2008, pp. 22-44.

²⁹ M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008 (ed. or. *From Hand to mouth: the origins of language*, Princeton University Press, Princeton 2003).

³⁰ S. Gallagher, «Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception», in *Topoi*, vol. 29, 2010, pp. 183-185.

³¹ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 30.

L'ARTE DI ESITARE. DALL'INTELLIGENZA ALLA RAZIONALITÀ

di
MARCO MAZZONE

1 Definizioni preliminari di intelligenza e razionalità

Nella riflessione psicologica degli ultimi decenni, la nozione di intelligenza è stata a volte messa in contrasto con quella di razionalità.

Quest'ultima, protagonista di una lunga storia in filosofia e centrale negli studi di economia dalla metà del secolo scorso, ha guadagnato una posizione di rilievo anche nelle ricerche degli psicologi. Una manifestazione di questo interesse è il dibattito sulla razionalità che per alcuni decenni ha contrapposto studi che sembrano mostrare l'esistenza di limiti sistematici nelle nostre capacità di pensiero razionale (Tverski e Kahneman sono stati gli apripista di questo indirizzo, a partire dagli anni settanta del secolo scorso), ad altri studi orientati a mostrare viceversa che le nostre ordinarie capacità di ragionamento sono ampiamente razionali in una prospettiva evuzionistica ed ecologica.

La psicologia ha affrontato la questione della razionalità in una prospettiva ampia, non cognitiva in un senso restrittivo. Lo testimonia il ruolo essenziale riconosciuto alle emozioni. È convinzione diffusa, oggi, che non sia possibile comprendere come ragioniamo, e persino come raggiungiamo conclusioni effettivamente razionali, senza considerare il modo in cui preferenze ed emozioni orientano i nostri giudizi. Questa convinzione è stata difesa da neuroscienziati (Damasio), da linguisti cognitivi (Lakoff), da filosofi (Nussbaum), ma ha guadagnato credito anche in psicologia morale (Haidt) e negli specifici studi sul ragionamento – con speciale riferimento a quello che oggi viene chiamato “ragionamento motivato”, ossia orientato da preferenze.

Mentre la nozione di razionalità è andata in tal modo ampliando il suo dominio di applicazione, quella di intelligenza si è contestualmente specializzata ritagliandosi un dominio più ristretto. Vero è che, a partire da Gardner, è passata l'idea



S. Leta, BLU(ES)#6, acrilico su tela, cm 30x40

che “intelligenza” sia un termine da declinare al plurale, in termini di intelligenze multiple, e tra queste si è guadagnata uno spazio anche la nozione di intelligenza emotiva (Goleman). Tuttavia, ciò conferma piuttosto che smentire l'elemento di specializzazione per dominio: le intelligenze si declinano al plurale perché ciascuna ha un ambito di validità ristretto, ed opera in maniera relativamente isolata rispetto alle altre.

Ma anche senza voler seguire queste indicazioni, ed assumendo viceversa che esista qualcosa come l'intelligenza generale, misurabile in quanto tale mediante uno specifico test del Quoziente Intellettivo, rimane spazio per sostenere che si tratti di una capacità relativamente “inferiore” e circoscritta, che rimane al di qua delle più elevate ambizioni della razionalità umana. Uno studioso che ha fatto molto per mettere a fuoco questa differenza tra intelligenza e razionalità è Keith Stanovich. Con le sue parole: «i test dell'intelligenza non sono in grado di afferrare le importanti strategie metacognitive e gli stili cognitivi che sono

componenti critiche di ciò che è stato chiamato mente riflessiva»¹. Più semplicemente, «la conoscenza dell'intelligenza delle persone è di scarso aiuto per predire come si comporteranno nelle misure del pensiero razionale»².

Come dobbiamo definire più precisamente la differenza tra intelligenza e razionalità? Per una prima approssimazione, possiamo caratterizzare l'intelligenza come la capacità di risolvere problemi specifici sulla base di procedimenti di soluzione che si sono depositati in memoria. Dal canto suo, la razionalità può essere provvisoriamente descritta come capacità riflessiva di cogliere i procedimenti di soluzione a nostra disposizione, eventualmente rivedendo le nostre abitudini e gerarchie di preferenze. In realtà la differenza è più sottile di quanto possa apparire da queste descrizioni: esse tendono a mascherare alcuni importanti elementi di continuità. Ad esempio, una certa capacità di inibire risposte automatiche e selezionarne altre più adatte alla situazione è un tratto fondamentale dell'intelligenza: quindi, anche quest'ultima esige in qualche misura controllo cosciente e capacità di confronto tra soluzioni. Tuttavia, quel che sembra caratterizzare la razionalità è una forma di controllo propriamente riflessiva, ossia la capacità di guardare alle strategie di soluzione dei problemi e valutarle “a freddo”, al di là del problema contingente, anche attraverso il confronto esplicito con altre strategie. Questo consente di raggiungere un obiettivo diverso dal risolvere uno specifico problema tramite una determinata soluzione: consente di cogliere pro e contro di differenti soluzioni. Inoltre, un aspetto fondamentale di questa abilità è il fatto di potere valutare non solo i mezzi per raggiungere fini, ma anche i fini in quanto tali, dunque cogliere i pro e contro delle nostre azioni e disporle conseguentemente in gerarchie di preferenza.

Un interessante contributo all'analisi di questa abilità è stato fornito dal neuropsicologo Elkhonon Goldberg con la distinzione tra presa di decisione veridica e presa di decisione adattiva³. La prima si verifica in presenza di problemi che ammettono soluzioni univoche e computabili deterministicamente; la seconda è invece propria di problemi aperti, in cui la medesima situazione può essere disambiguata in più modi e dunque è richiesta la capacità di passare dall'uno all'altro

e confrontarli. Goldberg ha elaborato un test di estrema semplicità per distinguere tra le due capacità. Si tratta di chiedere ai soggetti di scegliere una figura geometrica tra due, dato il confronto con una terza. Nella situazione “presa di decisione veridica” i soggetti devono effettuare la scelta in base a un giudizio di somiglianza (quale di queste due figure assomiglia alla terza?), e gli oggetti sono accoppiati tra loro in modo che vi sia una soluzione univoca. Nella situazione “presa di decisione adattiva”, viceversa, si chiede ai soggetti semplicemente di scegliere una figura preferita tra due, dato il confronto con una terza. Sebbene in apparenza si tratti di una scelta talmente semplice che si potrebbe dubitare possa essere considerata un test, l'evidenza è che soggetti con danni alla corteccia prefrontale hanno difficoltà in questo secondo compito (mentre non ne hanno nel primo). Hanno, cioè, difficoltà nel gerarchizzare le proprie preferenze scegliendo arbitrariamente un criterio per farlo.

L'esistenza di un legame tra capacità di questo tipo e corteccia prefrontale non è affatto sorprendente. La corteccia prefrontale è la parte più moderna del nostro cervello, quella che si sviluppa più lentamente negli individui umani, ed è altamente connessa con tutte le aree sensoriali e motorie di alto livello, nonché con le strutture subcorticali che presiedono alle emozioni. Un tale sistema di connessioni le consente di svolgere un ruolo di regia dei comportamenti, tenendo conto della totalità di informazioni percettivo-motorie e affettivo-valutative complessivamente disponibili.

Alle emozioni viene così riconosciuto un ruolo coerente con quanto sostenuto da Antonio Damasio⁴. Attraverso l'analisi di soggetti con danni cerebrali, Damasio mostra come la compromissione delle connessioni con i sistemi di valutazione affettiva impedisca l'organizzazione del comportamento in base a preferenze, e di conseguenza i normali processi pratici di presa di decisione.

2. Emozioni e preferenze: razionali o irrazionali?

Queste ultime considerazioni potrebbero dare l'impressione che purché le emozioni forniscano informazioni circa le preferenze individuali,

la razionalità sia assicurata. Ciò contrasta con la nostra esperienza, e al tempo stesso con una riflessione filosofica tradizionale circa il potenziale conflitto tra emozioni e ragione. Nelle sue considerazioni sulla razionalità, Stanovich indica i meccanismi regolatori delle emozioni come uno dei fattori – insieme con gli abiti comportamentali e le inclinazioni innate – che possono produrre comportamenti irrazionali⁵. E non si tratta soltanto degli episodi occasionali – accessibili alle nostre osservazioni anche introspettive – in cui la potenza delle emozioni ci spinge ad azioni differenti da quelle che compieremmo “a mente fredda”, azioni che a volte cogliamo come irragionevoli nell’atto stesso di compierle. Sono qui in gioco anche influenze molto più sottili e a noi invisibili, come quelle individuate dagli studi sul ragionamento motivato. Come ha mostrato Gilovich, ad esempio, quando si tratta di decidere se credere a una certa affermazione tendiamo a porci domande molto diverse a seconda che sia qualcosa che ci piace credere o meno: mentre nel primo caso ci comportiamo come se fossimo guidati dalla domanda “posso crederlo?”, così che qualunque evidenza o ragione favorevole venga alla mente basterà a soddisfarci; viceversa, quando quella conclusione non ci piace la domanda diventa “devo crederlo?”, e a questo punto evidenze o ragioni in contrario anche molto deboli ci appaiono sufficienti per rispondere negativamente⁶.

Non si tratta pertanto di stabilire se le emozioni debbano essere considerate un fattore positivo oppure negativo per la razionalità: abbiamo evidenze abbondanti in entrambe le direzioni. Senza le emozioni non ci sarebbero preferenze, e dunque non avremmo modo di determinare gli scopi in base a cui valutare la razionalità delle decisioni. Ma questo non vuol dire che i comportamenti che si conformano ad emozioni ci appaiano perciò stesso necessariamente razionali: al contrario, le emozioni sono considerate un fattore paradigmatico di disturbo per le decisioni razionali. Per conciliare questi due aspetti è sufficiente ricorrere all’idea tradizionale secondo cui la razionalità è la facoltà di determinare un “equilibrio riflessivo” teso ad armonizzare la pluralità conflittuale delle emozioni, evitando che alcune spadroneggino sulle altre (o sulle facoltà cogniti-

ve). Irrazionale, insomma, è il governo dispotico di alcune emozioni che impediscono al soggetto di esprimere altre esigenze, altrettanto radicate ma in genere meno immediate.

In questo processo, la ragione non fornisce criteri propri di giudizio: essa opera piuttosto come un meccanismo formale di oggettivazione riflessiva. Crea cioè lo spazio in cui le emozioni possono dialogare esplicitamente tra loro, in modo analogo a quanto è richiesto per mediare la pluralità dei punti di vista individuali. Per adempiere questo compito, la razionalità deve adottare un atteggiamento parzialmente innaturale per il sistema cognitivo di un organismo vivente: deve sospendere il potere delle intuizioni che prevalgono in un determinato momento. Per usare un’immagine sintetica che è qualcosa di più che una metafora: la razionalità deve condurci a preferire l’esitare all’agire – il restare in uno stato di dubbio al sottrarci ad esso.

Per comprendere meglio questo punto conviene richiamare brevemente un modello dei processi mentali che gode oggi di largo credito: il modello dei processi duali.

3. Processi automatici e controllati

L’idea di fondo è che noi esseri umani possiamo contare su due differenti modalità di elaborazione delle informazioni. Vi è innanzitutto un’ampia base di processi automatici, sia pure accompagnati da un livello debole di coscienza. Si tratta di processi rapidi, poco costosi ma anche poco



S. Leta, "funamboli" n.3, acrilico su tela, cm 80x80

adatti ad affrontare situazioni impreviste. D’altra parte, al bisogno possiamo mobilitare processi caratterizzati da un maggiore livello di focalizzazione dell’attenzione (della coscienza), decisamente più lenti e faticosi ma anche più flessibili. Si parla rispettivamente di processi automatici e controllati, ma sono in uso anche altre terminologie – la più famosa delle quali etichetta i due tipi di processi rispettivamente come “Sistema 1” e “Sistema 2”⁷.

Mentre i processi controllati presiedono al ragionamento riflessivo, quelli automatici sono al servizio dell’azione nella sua immediatezza. Si tratta di processi puramente associativi, rapidi e fluidi come devono esserlo dei processi disegnati per rispondere prontamente, senza esitazioni, alle sollecitazioni dell’ambiente. L’espressione “senza esitazioni” presenta un’interessante ambiguità nella nostra lingua: può essere usata per indicare sia il fatto che la reazione comportamentale segue le sollecitazioni ambientali con notevole rapidità, sia una sensazione interiore di evidenza da parte del soggetto che agisce. Ed in effetti, i processi associativi hanno entrambe le caratteristiche. In particolare, quella che abbiamo chiamato “sensazione di evidenza” ha diverse componenti, ma un aspetto importante è senza dubbio un meccanismo insito nei processi associativi, che si può descrivere con l’espressione “il vincitore prende tutto”.

I processi associativi sono basati sul fatto che i contenuti mentali sono collegati tra loro da connessioni più o meno forti, di tipo sia eccitatorio sia inibitorio, cosicché l’attivazione di un certo contenuto produce l’attivazione di altri contenuti collegati da connessioni del primo tipo, e l’inibizione dei contenuti collegati da connessioni del secondo tipo. Grazie a questo meccanismo si formano coalizioni di contenuti coerenti tra loro nel senso di essere parti dello stesso piano di azione, le quali competono con altre coalizioni – e dunque con altri possibili piani di azione – per l’attivazione. Quando una coalizione vince tale competizione, essa prende il sopravvento e “spegne” (inibisce) le coalizioni alternative, producendo non solo un insieme coerente di percezioni e piani motori ma anche una sensazione interiore di confidenza, tanto maggiore quanto più la coalizione vincente è conforme a regolarità di

esperienza.

Questo meccanismo – per cui la coalizione che vince prende tutta l’attivazione – consente di rispondere prontamente agli stimoli dell’ambiente, scommettendo sull’insieme di indizi più coerente e ignorando indizi potenzialmente in contrasto. D’altra parte, focalizzando la nostra attenzione esclusivamente su indizi compatibili con una data interpretazione, questo meccanismo tende ad aumentare surrettiziamente la nostra fiducia in essa: non solo ci fa optare per quell’interpretazione, ma tende anche a nasconderci ciò che suggerirebbe interpretazioni alternative. Questo ha l’evidente vantaggio di rendere meno esitante e più efficace la nostra azione, ma al tempo stesso ha un costo: nei casi in cui gli indizi ci portino fuori strada, il sistema si ritrova ad avere puntato tutto sul cavallo sbagliato.

Naturalmente, errori di questo tipo sono raramente fatali. In molti casi abbiamo una seconda possibilità: possiamo accorgerci dell’errore, e ripartire con una nuova interpretazione dei dati. Anzi, questa capacità di vedere i nostri errori sembra una caratteristica distintiva della nostra specie. Non siamo forse animali intelligenti?

Purtroppo non è così semplice. Sebbene non c’è dubbio che l’intelligenza ci consenta di scorgere i nostri errori e cercare strategie differenti, il problema è che essa può operare anche in modo opposto: può difendere ad oltranza le interpretazioni della realtà attivate, cercando di convincerci che sono corrette a dispetto delle apparenze contrarie. Nel campo dei giudizi morali, ad esempio, Jonathan Haidt ha mostrato che di norma raggiungiamo le nostre conclusioni in base ad intuizioni e automatismi, salvo ricorrere a posteriori all’intelligenza per cercare di difendere le conclusioni così raggiunte. In pratica l’intelligenza non mette alla prova le nostre opinioni, cercando e valutando tanto le ragioni a favore che quelle contro. Piuttosto, «le persone intelligenti diventano ottimi avvocati o addetti stampa, ma non sono più brave degli altri quando si tratta di trovare ragioni a proprio sfavore. [Come ha osservato Perkins] “la gente investe il suo QI per rafforzare le proprie ragioni piuttosto che per esplorare l’intera questione in modo più completo e imparziale”»⁸.

Potremmo dire: l’intelligenza non solleva dubbi

su quel che facciamo e pensiamo, ma innanzitutto cerca di giustificarlo, appunto come farebbe un avvocato o un addetto stampa. In altri termini, l'intelligenza "razionalizza": fornisce giustificazioni razionali in difesa delle nostre decisioni intuitive, piuttosto che cercare di guidarle razionalmente. L'intelligenza opera dunque, in definitiva, in modo irrazionale?

4. L'intelligenza di resistere al cambiamento

La questione potrebbe essere riformulata così. La nostra esperienza ci suggerisce che, in presenza di evidenze contrarie, persone intelligenti possono impiegare questa loro abilità per difendere ostinatamente certe posizioni piuttosto che per metterle in discussione. Ora, quanto è razionale questa resistenza a modificare il proprio punto di vista? Chiariamo subito che anche su questo punto occorre essere equilibrati. È improbabile che l'intelligenza operi di norma o per lo più in modo irrazionale, il che non toglie che possa farlo più spesso di quanto sia desiderabile. Quel che vorrei chiarire adesso è in che senso attenersi testardamente a un dato punto di vista può essere (sia pure entro certi limiti) razionale.

Supponiamo che un'interpretazione dei dati a nostra disposizione sia messa in crisi da un nuovo indizio. Proprio perché sappiamo di potere sbagliare, tuttavia, faremmo bene a dubitare anche di questo ultimo indizio. Potrebbe esservi stato un errore nelle nostre osservazioni. O potrebbe darsi il caso che vi sia un modo, anche se non immediatamente evidente, per mettere d'accordo quel che credevamo con quel che vediamo adesso: basta modificare qualche assunzione secondaria. L'idea che sia importante non rinunciare troppo facilmente al proprio punto di vista è stata difesa da Thomas Kuhn con riferimento alle teorie scientifiche⁹. In contrasto con l'immagine romantica del genio che mette a soqquadro le credenze *mainstream*, Kuhn ha osservato che un certo grado di conformismo – di fiducia preconcetta nelle teorie dominanti – è essenziale per la scienza: serve ad impedire che la comunità scientifica perda tempo per andar dietro alle molte ipotesi innovative e brillanti che si riveleranno in definitiva sbagliate. Così, anche nella scienza accade quel che osservavo prima con riferimento all'esperienza comune: una teoria dominante può

avere difficoltà a rendere conto di certi fenomeni, senza che per questo gli scienziati accettino con leggerezza di gettare via la teoria. Nei limiti del possibile, la strategia adottata è piuttosto cercare argomenti per dissolvere il problema: disfacciandosi dei dati scomodi (sono stati ottenuti nel modo giusto? Sono artefatti del metodo utilizzato?), oppure modificando assunzioni che non intaccano la sostanza della teoria.

Insomma, l'intelligenza nell'accezione qui proposta è in prima istanza una forza difensiva e applicativa: il suo compito è trovare ragioni per difendere schemi di spiegazione (credenze, giudizi) prodotti altrimenti, e applicare produttivamente quegli schemi. L'intelligenza non sarebbe dunque una forza innovativa, e soprattutto non sarebbe particolarmente versata nel correggere gli errori dei nostri processi automatici. Questo non ne fa un meccanismo irrazionale, nel senso di un meccanismo che produce per lo più effetti negativi. Al contrario, difendere uno schema di spiegazione che ha già avuto successo ed estenderne l'applicazione risulta in molti casi una strategia vincente. Non è bene esitare continuamente tra ipotesi differenti.

Nondimeno, abbiamo tutti esperienza intuitiva del fatto che questa resistenza al cambiamento può produrre effetti davvero irrazionali di cecità agli insuccessi. Per questa ragione, presumibilmente, l'evoluzione ha selezionato un meccanismo che ci consente di esitare: di sospendere l'azione, soffermandoci a valutare e confrontare esiti reali e possibili.

Vorrei infine accennare a un dominio particolare nel quale la resistenza al cambiamento produce irrazionalità, e il ricorso alla virtù di esitare diventa perciò prezioso: il dominio dei fenomeni ideologici. Questo ci consentirà di trarre le fila delle nostre considerazioni sulla razionalità, applicandole ad uno specifico esempio.

5. Menti tribali e razionalità

Jonathan Haidt, nel libro di psicologia morale già citato, sostiene la seguente tesi di fondo: gli esseri umani formano i giudizi morali sulla base di meccanismi automatici prodotti dalla nostra storia evolutiva, e questi meccanismi spiegano – tra le altre cose – perché tendiamo a formare coalizioni ideologiche tra loro ostili e incapaci

di comprendersi¹⁰. Così come il principio morale "non fare il male al prossimo" poggia su un meccanismo automatico di empatia selezionato dall'evoluzione ai fini dell'altruismo reciproco, allo stesso modo il principio morale della lealtà poggia su un meccanismo al servizio della sopravvivenza del proprio gruppo. In pratica, il nostro cervello induce la lealtà tramite un sistema di ricompense: essere leali aumenta la produzione di dopamina, quel neurotrasmettitore capace di provocare piacere la cui produzione è artificialmente stimolata da cocaina ed eroina. Come dice Haidt, la partigianeria provoca letteralmente dipendenza.

Siccome però siamo animali simbolici, questa inclinazione tribale subisce poi un processo di sublimazione ideologica: il piacere dell'identificazione col gruppo si trasforma nel piacere linguistico di identificarci con le nostre idee. Proviamo piacere – un piacere morale – nel prendere posizione, dando forma ad idee e giudizi su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. E tali idee e giudizi ritagliano il corpo sociale in gruppi di amici e nemici.

Questo meccanismo non è che un caso particolare del potere degli automatismi, incluse le emozioni, sui nostri comportamenti. D'altra parte, come già osservato, non dobbiamo aspettarci che l'intelligenza possa aiutarci nel combattere gli automatismi: essa si schiera piuttosto al loro servizio. È a questo punto che diventa essenziale il ricorso ai processi controllati.

Qui c'è però un duplice problema. I processi controllati, lo abbiamo detto, sono faticosi e la nostra mente evita di ricorrere ad essi finché può. D'altra parte i sistemi automatici producono tipicamente una sensazione di evidenza (vedi sopra), ossia il segnale, talvolta ingannevole, che non c'è alcun bisogno di correzioni. In che modo allora i sistemi controllati possono essere attivati per esercitare la loro funzione di correggere gli errori? Secondo Haidt ciò accade quando siamo costretti dalle circostanze, in particolare quando gli altri ci oppongono i propri punti di vista – ma questo solo a condizione che non si attivi la "modalità di combattimento", come spesso accade, perché ciò renderebbe ancora più accanita la difesa del nostro punto di vista.

La via d'uscita da questo collo di bottiglia si trova

nelle nozioni con cui Stanovich descrive la mente riflessiva, ossia in termini di "strategie metacognitive" e "stili cognitivi". Occorre innanzitutto che impariamo a vedere l'esitare tra diversi punti di vista come un valore: che esso diventi per noi un'emozione positiva. Come è stato suggerito, dobbiamo adottare la disposizione mentale dell'esploratore, piuttosto che quella del soldato impegnato a difendere una posizione. Questo presuppone la capacità di resistere all'intuizione che un dato punto di vista sia "ovviamente" migliore: dobbiamo diventare consapevoli dei rischi di errore insiti nei nostri processi automatici, e diffidenti verso i loro segnali ingannevoli di evidenza. E occorre che esercitiamo tutto questo – l'apprezzamento emotivo dell'esitare, la diffidenza cognitiva verso le nostre sensazioni di evidenza, e la conseguente abilità di adottare punti di vista differenti – fino al punto che diventi un abito. Perché a questo punto, si trasforma in una strategia parzialmente automatica e non eccessivamente faticosa.

Strategie ed abiti mentali di questo tipo sono forse ciò che merita più di ogni altra cosa il nome di "pensiero critico", ed esse dovrebbero costituire il primo obiettivo dell'educazione. Ma questa è un'altra storia.

Note

- 1 K. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 15.
- 2 Ivi, p. 28.
- 3 E. Goldberg, *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- 4 A. Damasio, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Penguin, New York 2005.
- 5 K. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, cit., p. 21.
- 6 T. Gilovich, *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, Free Press, New York 1991.
- 7 K. Stanovich, *Who is rational? Studies of individual differences in reasoning*, Erlbaum, Mahwah, NJ 1999.
- 8 J. Haidt *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*, Pantheon Books, New York 2012, p. 81.
- 9 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.
- 10 J. Haidt *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*, cit.

HEIDEGGER E LA FENOMENOLOGIA. TRE VARIAZIONI SUL TEMA

di
ENRICO MONCADO

1 Fenomenologia come possibilità
Si può affermare che il pensiero heideggeriano sia un radicale e radicato tentativo di configurare una filosofia del *Dasein*: «Si potrebbero chiamare i miei sforzi quelli di una “filosofia dell’esserci”»¹.

Più che una definizione, questo squarcio di testo, si presenta come un *memento* per chi intenda riaffrontare l’intero *Denkweg* del pensatore di Meßkirch; ma anche per chi voglia, come noi, riconsiderare la *vexata quaestio* che concerne i rapporti teoretici che intercorrono fra Heidegger e la fenomenologia. Se dovessimo chiedere quale sia il contributo heideggeriano allo *Zeitgeist* europeo compreso fra il ’19 e il ’27 non potremmo che rispondere: l’introduzione della concettualizzazione del *Dasein* come domanda sull’essenza dell’uomo e sul senso dell’essere. Pertanto, ciò che qui suggeremo brevemente sono le geometrie teoretiche che si dipanano fra la concettualizzazione del *Dasein* e la fenomenologia. Seguiamo alcune tracce.

A chiusura della *Vorbemerkung* della *Einführung in die phänomenologische Forschung* si legge: «Si fugge davanti a una possibilità fondamentale dell’esserci (*fundamentalen Daseinsmöglichkeit*), che a noi oggi tuttavia pare di andare perdendo. Le scienze sono una possibilità (*Möglichkeit*) dell’esserci e del suo confronto con se stesso»². Allo sguardo avvezzo al *fragen* heideggeriano, al suo chiedere, salta subito all’occhio la ricorrenza non casuale del termine-chiave *Möglichkeit*: possibilità. Questa ricorrenza, su cui torneremo più volte, ci obbliga a dover incasellare un altro riferimento che fa da *pendant* al nostro discorso: «Più in alto della realtà effettuale (*Wirklichkeit*) sta la possibilità. La comprensione della fenomenologia sta nel concepirla come possibilità»³. Cosa accomuna i due riferimenti? Il *trait d’union* è anzitutto la loro collocazione e la loro funzione all’interno delle due opere. Il primo proviene dall’«osservazione preliminare» della



S. Leta, "Il castello 6", acrilico su MDF, cm 60x60

Einführung e ha lo scopo di introdurre «il compito del corso e la passione del corretto e genuino domandare»⁴; il secondo viene dal noto § 7 di *Sein und Zeit* il cui titolo è «*Die phänomenologische Methode der Untersuchung*». Entrambi, dunque, hanno una funzione metodologica. La questione del *metodo*, in vista di una comprensione e una fondazione della fenomenologia come scienza è un *leitmotiv* determinante. Ma, attenzione, ciò che più ci preme agganciare è il *fil rouge* che si estende fra il concetto di “possibilità” e il concetto di “metodo”, la cui comprensione unitaria ci consentirà di *afferrare* la fenomenologia come *possibilità dell’esserci*⁵.

È necessario, al fine di cogliere il cuore della questione, intraprendere una deviazione che metta in chiaro la torsione filologica che subisce l’espressione “fenomenologia” nell’alveo teoretico heideggeriano. Difatti, la matrice concettuale di tale lemma è ricondotta da Heidegger alla sua origine greca: «“Fenomenologia” è composto da *λόγος* e *φαινόμενον*. *Φαινόμενον* è uguale a “mostrarsi”, *φαίνω* è uguale a “portare qualcosa alla luce del giorno”. La radice è *φα*; questa è connessa con *φῶς*, ossia la luce, la chiarezza»⁶. Il fenomeno dunque è ciò che si mostra in se stesso (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), ciò che

si dà alla luce, ciò che può essere visto e percepito sulla scorta del suo apparire; sicché «l’espressione *φαινόμενον* non è una categoria del coglimento bensì un modo d’essere, un come dell’incontrare e precisamente del *primo*, e in quanto tale *in primo luogo legittimo, incontrare*»⁷.

E il *λόγος*? Sulla scorta del *Περὶ ψυχῆς* di Aristotele, afferma Heidegger: «Il *λόγος* è una *possibilità* d’essere dell’uomo, la quale mira a portarlo alla sua più alta esistenza possibile (*εὖ ζῆν*). A partire da qui si può arrivare fino a dire: vivere è uguale a *essere possibile* (*Möglichkeit*), ad avere delle possibilità del tutto determinate». Perseverando ancora un po’ con la citazione, si legge: «Qui sorge una definizione fondamentale dell’essere umano. Essere uomo: un vivere, e precisamente un essere, tale che, nella *possibilità dell’avere a che fare* con i *πράγματα*, con il mondo in quanto un mondo *di cui si può prendere cura*, può *parlare*. Tale ente è caratterizzato nella sua *πρᾶξις* essenzialmente in quanto parlante»⁸. Il movimento ermeneutico che contraddistingue il tentativo heideggeriano di comprendere il *λόγος* di concerto alla *Möglichkeit* si rivela marcato dall’interesse di scomporre un concetto formale di fenomenologia – quest’ultima intesa come semplice metodo di ricerca – per riconfigurarla in un terreno concettuale che trovi il suo più genuino fondamento nell’essere di quell’ente che *può* fare scienza, ossia l’esserci. Con ciò s’intende dire che il *λόγος* e, ancor meglio, il *λέγειν* non è un semplice portare a espressione un “contenuto” del discorso né ha una mera funzione strumentale esercitabile a piacimento; ma è il modo primigenio con cui si concreta l’aver *mano* con le cose che sono nel mondo. Il *λόγος*, pertanto, prim’ancora d’essere normato da regole proposizionali, è una articolazione prassica, sorgiva e ontica dell’esserci che ha parola: è la *forma della manualità ermeneutica* mediante la quale un mondo può schiudersi nel linguaggio. Arrivati a questo punto, qual è il concetto di fenomenologia che si può enucleare da questa impervia analisi filologica?

Richiamandoci alla linea tematica d’apertura della nostra ricerca, si fa chiaro che la fenomenologia, per Heidegger, è un connaturato atteggiamento (*Verhalten*) scientifico non alienabile dall’essere dell’esserci ed è quindi un



S. Leta, «case difficili» #8, acrilico su legno, cm 35x20

essere *in tensione* verso il mondo, mediante il quale accade il darsi e il configurarsi degli enti fenomenici nella dimensione *possibile* e non pregiudicata dell’esistenza. Il *Dasein*, a monte di questa compagine ontologica, è apertura estatico-temporale verso la differenza, verso tutto ciò che non è esserci; ma è anche ipseità e identità con il suo mondo e con la sua struttura onto-corporea da cui può brillare la possibilità ontologica di interrogazione dell’essere. Il carattere ontico dell’esistenza, difatti, funge da basamento per il discorso onto-fenomenologico. Ma senza un’ontologia che concettualizzi e tematizzi questo stesso essere finito dell’esserci, l’ontico, in quanto tale, non ha alcun ruolo fondativo nel cuore dell’ontologia.

In questo senso, il *discours de la méthode* s’inarca, secondo la riflessione heideggeriana, all’interno del “come” (*Wie*) questo metodo possa emergere da uno stato ontico e pre-scientifico, quale è l’esistenza, ma ontologicamente strutturale all’esserci. L’insorgere del metodo fenomenologico, secondo questa angolatura concettuale, non può avere inizio da un’*epoché* della fatticità di cui l’esserci è intriso, né è separabile dal “*ci*” in cui si schiude lo spazio della domanda sull’essere dell’ente che è oggetto d’indagine. Quest’ultimo non è, usando il linguaggio husserliano, pura essenza, ma è giustificato e fondato entro la progettualità propria del *Dasein*. Diviene chiaro che «in tal senso la nozione di “possibilità” riprende e chiarifica maggiormente quella di “metodo”. In quanto la fenomenologia riguarda il *come* della ricerca filosofica, essa stabilisce ed esercita il rapporto tra la “cosa” filosofica ed il modo d’essere dell’uomo come *Dasein*»⁹.

Articolando meglio questo intreccio concettuale, comprendiamo che la

fenomenologia è radicalmente intrisa di possibilità poiché il carattere d'incontro con il mondo non presuppone dinnanzi a se una "realtà" già compiuta; ma la fenomenologia è l'aggancio al fenomeno – che è un darsi e sottrarsi – verso il quale l'ontologia penetra sia concettualmente (la domanda sull'essere) sia metodologicamente (il come della ricerca).

Giungendo a una definizione più precipua del plesso fenomenologico heideggeriano siamo in grado di affermare che a questo contorcimento ermeneutico e teoretico della fenomenologia consegue una *fenomenologia della prassi esistenziale dell'esserci*. In cui il genitivo ha valore sia oggettivo che soggettivo. Non solo è una fenomenologia che implica tematicamente il scoprimento delle strutture fondamentali dell'essere del *Dasein*, ma è anche una fenomenologia che trova il suo *come* della ricerca in seno alla dimensione *possibile* ed esistenziale dell'esserci.

2 Heidegger e Husserl: due concetti di fenomenologia

Heidegger, in una lettera d'augurio datata al '29 e dedicata a Husserl per il suo settantesimo compleanno, scrisse: «Lei, venerato Maestro, ha offerto a chiunque abbia potuto seguire la Sua guida, l'opportunità di dominare cose essenziali, o di rivolgersi contro (*Abkehr*) queste ultime»¹⁰.



S. Leta, «isola di Medusa», t.m. su legno, cm 41x61

Questo scorcio di lettera, sigillato da un certo trasporto emotivo, marca l'atteggiamento che Heidegger tacitamente maturò nei confronti del suo maestro, un atteggiamento segnato dall'*Abkehr*. Quest'ultimo non è certo un abbandono della fenomenologia¹¹ – cosa che non accade neanche nelle opere successive al '27 – ma è un modo radicalmente affondato nella prassi metodologica husserliana di immettere nuova linfa vitale nella fenomenologia senza l'utilizzo di concetti precostruiti. Si può affermare, infatti, che ciò verso cui Heidegger è teoreticamente "restio" non è la fenomenologia *tout court*, ma è la *cosa* essenziale della fenomenologia husserliana: la coscienza.

Se la fenomenologia heideggeriana è una «fenomenologia dell'esserci»¹² che a partire da un'appropriazione ermeneutica delle categorie concettuali della tradizione filosofica decostruisce le «cose essenziali» del "dato" filosofico in un discorso *onto-fenomenologico*, quella husserliana è una «fenomenologia della coscienza»¹³ e del vissuto coscienziale. La prima si radica nella necessità di un ritorno a un'ermeneutica dell'*effettività* che dischiuda il *Lebenswelt* dell'esserci e come afferma Heidegger: «*Effettività* è la denominazione per il carattere di essere del "nostro" "proprio" esserci. Più esattamente l'espressione significa: *di volta in volta* questo esserci [...] nella misura in cui esso, "conformemente all'essere" nel suo carattere di essere, "ci" è»¹⁴; la seconda, invece: «vuole essere, all'interno dell'atteggiamento fenomenologico, una scienza eidetica *descrittiva* dei vissuti trascendentalmente puri e, come ogni disciplina descrittiva che non procede per substruzioni e idealizzazioni, ha in se stessa la propria legittimità»¹⁵.

In questo passo tratto dalle *Ideen* si può enucleare un manifesto programmatico del *modus operandi* della fenomenologia husserliana: un *modus* attraverso cui la filosofia, privata delle impalcature e delle «substruzioni» della tradizione, diviene «scienza eidetica descrittiva» di ciò che si dà nella coscienza *in modo puro*, cioè in modo affrancato dalla singola realtà effettuale e da qualunque determinazione precedente al vedere riflessivo. Tutto ciò che si dà e come si dà nella coscienza diviene sapere certo ed evidente.

Per Heidegger, invece, ogni comprendere e ogni percepire non si danno, in prima istanza, in modo teoreticamente direzionato: con il semplice portare lo sguardo sull'ente intra-mondano non è dato di afferrare il puro εἶδος (l'essere) dell'ente, ma ciò non vuol dire che l'εἶδος non abbia una funzione operativa nel *far vedere* l'ente. Il quotidiano comprendere (*Verstehen*) è sempre un comprendere storico-ermeneutico che trova la sua ragion d'essere sul fondamento della situazione concreta ed emotiva in cui l'esserci è immerso. Pertanto, il *Verstehen* non è l'ipostasi di un certo modo d'essere di un'isolata coscienza, ma è – essendo l'esserci temporalità (*Zeitlichkeit*) incarnata – un atteggiamento radicato nella fatticità e nella storicità del *Dasein*.

A un modello di coscienza "a porte chiuse" tipicamente husserliano, Heidegger contrappone una coscienza "a porte aperte" sagomata sulla totalità dell'esserci; talché la singola parte, la coscienza, non è mai la totalità costitutiva dell'esserci, ma rimane, come tale, parte di una struttura *onto-cronica* che è sempre gioco di identità e differenza¹⁶. Se in Husserl la coscienza è barricata nella sua vita interiore, in Heidegger essa viene traslata nella temporalità del mondo. Quest'ultimo è sì inteso come mondo vissuto, ma anche e soprattutto come mondo auto-manifestantesi-imponentesi: è il mio abitare un mondo che mi si impone e in cui sono gettato che può concedermi la possibilità di una coscienza dinamica che emerge da un rapporto esperienziale col mondo.

D'altro canto Husserl, secondo le acute critiche heideggeriane, con questa sorta di estromissione della singolarità concreta ed esistenziale dell'esserci fattizio, perviene a una forma più rigorosa e radicale di cartesianesimo. Per mezzo di ciò che è definito, nel linguaggio husserliano, riduzione trascendentale e riduzione eidetica si ottiene il «*puro campo di coscienza*»¹⁷ a partire dal quale ogni oggetto immanente, in quanto tale, è predeterminato, nel suo essere e nel suo donarsi, come oggetto assoluto. Dimodoché, se la massima di metodo «*Alle cose stesse!*» sancisce un deradicarsi della filosofia dai preconcetti per abbracciare le cose in carne e ossa, Husserl manca il senso della massima nel configurare la *Gewissen* come l'*a priori* ontologico – in quanto

determinazione essenziale dell'essere dell'esserci – senza il quale la *cosa* non può darsi. E allora, riformulando la massima, possiamo dire: «*Alla coscienza stessa!*».

In altri termini, sulla scorta di quanto detto, possiamo concludere che il pensiero husserliano è un approdo a un determinismo di natura immanentistico-coscienziale tramite il quale la concettualizzazione della "realtà" (*Realität*) coincide con il processo autoreferenziale di costruzione del flusso interno degli *Erlebnisse* il cui *terminus ad quem* di un'ipotetica referenza oggettiva è la coscienza in se medesima.

3 Per una meta-fisica dell'esserci

Una deviazione dalla fenomenologia alla metafisica non è una virata tematica immotivata all'interno del contesto onto-fenomenologico qui brevemente introdotto. Bensì, ricollegandoci al tema della nostra ricerca, la metafisica o meglio la «*metafisica dell'esserci*»¹⁸ è il compimento ultimo della fenomenologia intesa come possibilità.

E dunque, in questo caso, *che cos'è metafisica?* Nello Heidegger compreso fra gli anni '27-'29 la metafisica è un fatto *meta-ontologico* tutto interno al *Dasein*. Heidegger, per mezzo di un'espropriazione semantica del concetto di intenzionalità, *Grundstruktur* della fenomenologia, può scorgere la dimensione originaria della metafisica nella trascendenza. Che cos'è quest'ultima? Assecondando una semplice "definizione" possiamo dire che è un essere esposti *verso* il mondo in quanto fondamento dell'interna motilità dell'esistenza. In tal modo la *meta-fisica* non è il trascendimento dell'umana finitudine, ma è il trascendimento del sé verso l'altro, è l'incontro con lo spaesamento di stare al mondo, per poi ritornare ad abitare in ciò che è familiare, è l'incontro con la differenza che diviene identità molteplice, vissuta e saputa. Difatti, il *Dasein*, in quanto cuore sorgivo della metafisica, non è intenzionalmente orientato verso un mondo poiché in esso è in atto un solitario *modus operandi* della coscienza, ma l'intenzionalità, in quanto *essere rivolto a*, è connaturata all'essere del *Dasein*. Ciò vuol dire che «l'esserci non esiste dapprima in qualche modo misterioso per poi compiere l'oltrepassamento al di là di se stesso in direzione di altri o verso un sussistente, ma



S. Leta, 24 tentativi di rimanere in equilibrio, cm 9x9 t.m. su legno

esistere significa già sempre: oltrepassare, o meglio: aver oltrepassato»¹⁹. L'intenzionalità da "semplice" struttura operativa della coscienza, in Heidegger diviene cifra ontologica della metafisica dell'esserci intesa come un costante essere μετά. Ma la "novità", non è tutta qui.

Il concetto di trascendenza non implica un gap ontologico fra ipotetici gradi dell'essere, né un dualismo fra soggetto e oggetto o fra io e mondo. Ma vi è la possibilità di un mondo solo perché vi è un esserci *ek-sistente* che è già in un mondo, talché «l'essere-nel-mondo non è [...] solo la relazione fra soggetto e oggetto, ma è ciò che già in precedenza rende possibile tale relazione, nella misura in cui la trascendenza porta a compimento il progetto dell'essere dell'ente»²⁰. In altri termini, da un punto di vista ontologico, per Heidegger non c'è, a esempio, un mondo della vita e un mondo della natura, ma solo a partire dall'unitaria ed eccentrica apertura (*Erschlossenheit*) esistenziale dell'esserci si rende giustificabile ogni diversificazione categoriale fra natura e storia, trascendenza e immanenza.

Parimenti, questo essere intenzionalmente aperto verso il mondo in quanto *progetto trascendentale* del mondo è condizione originaria della verità.

Quest'ultima, come è noto, in greco si dice ἀλήθεια che vuol dire disvelamento. Tale significato, per Heidegger, non afferisce alla precettistica della logica classica in cui la verità è la verità del giudizio, ma è un significato proprio della struttura ontologica del *Dasein*. L'esserci è il disvelante, colui il quale nel suo abitare il mondo per mezzo della trascendenza dischiude la verità dell'essere in quanto differenza ontologica: come differenza essenziale fra essere ed ente. L'essere non è mai riducibile all'ente, né l'ente esemplifica la totalità dell'essere, ma quest'ultimo è l'*a priori* ontocronico per mezzo del quale si dà ente, si dà

verità, si dà esserci. In modo icastico possiamo affermare: la trascendenza è l'accadere della *differenza* che noi siamo nel cuore della verità dell'essere.

Ma perché per mezzo della trascendenza può darsi verità? O meglio: qual è la condizione di possibilità che intercorre fra la trascendenza e la verità? Leggiamo nei *Grundprobleme* che «la temporalità (*Zeitlichkeit*), in quanto unità estatico-orizzontale della temporalizzazione, è la condizione di possibilità della trascendenza e quindi anche di quell'intenzionalità che nella trascendenza si fonda»²¹. Con questo passaggio siamo nella condizione di introdurre l'ultimo anello mancante che coniuga il correlato ontologico di esistenza, trascendenza e verità: il tempo. La totalità metafisica dell'esserci in quanto trascendenza e la possibilità di comprensione della verità dell'essere sono radicate nell'unità estatica della temporalità del *Dasein*. L'essere esposto al mondo nell'atteggiamento disvelante è possibile solo sulla base della temporalità (*Zeitlichkeit*) in cui noi accadiamo, difatti «il carattere essenziale di questa temporalità riposa nell'estasi, cioè nella fondamentale apertura dell'esserci per l'ἀλήθεια»²². È attraverso l'avvenire essente-stato presentante come modo unitario della *Sorge*, della Cura, che si schiude la grammatica fondamentale dell'esistenza: l'essere in quanto tempo, il progetto come progetto per la verità dell'essere, il tempo (*Temporalität*) in quanto evento (*Ereignis*).

E allora, *che cos'è la metafisica dell'esserci?* È una metafisica della *libertà*. Per motivare una simile affermazione è necessario ricreare un circolo concettuale. C'è un passo contenuto in *Vom wesen des Grundes* che può aiutarci a fare la quadra della situazione: «L'essenza della finitudine dell'Esserci si rivela nella trascendenza come libertà per il fondamento»²³. Se tutta la riflessione heideggeriana auspica a una sagomatura della figura del *Dasein* è intuibile che l'intera impalcatura onto-fenomenologia trova il suo più genuino approdo nella fondazione originaria della *possibilità* che si dia esserci.

Tale "fondazione" non è ricerca della struttura ultima del *Dasein*, ma è un scoprire sempre *in fieri* la genesi finita e possibile dell'esistenza come progettualità. Cosa vuol dire? Il cuore pulsante della metafisica dell'esserci è la finitudine; ciò

significa che il *finito* sta a fondamento in quanto è anch'esso un progetto da portare nella prassi. Nel pensiero heideggeriano non c'è un finito o una finitudine che risiede, una volta per tutte, a fondamento dell'esserci, ma c'è un orizzonte finito, esteso fra nascita e morte, che va *deciso* e quindi *progettato*.

La libertà, entro questo circolo, si presenta come fondamento del fondamento poiché è il modo operativo attraverso cui il *Grund* diviene progetto aperto del *Dasein*. L'essere libero (*Frei-sein*) non è una scelta che si fa in autonomia, ma coincide con l'appropriazione della finitudine primigenia da cui il *Dasein* è originato al fine di rendere possibile il progetto dell'essere. Essere liberi per il proprio fondamento equivale a dire che se alle spalle dell'esserci c'è un negativo fondamento²⁴, esso, a partire dall'appropriazione di questa *negatività*, può comprendersi nella sua gettatezza ed *ek-sistere* libero per ciò che si offre nell'apertura, nella verità dell'essere che semantizza il mondo.

Possiamo affermare e concludere, che la fenomenologia è *Möglichkeit* poiché se non c'è un *Dasein* meta-fisicamente libero per il φαίεσθαι non può esserci né questo stesso mostrarsi disvelante né la conseguente verità dell'apparire. Ciò significa che apertura, verità e fenomeno sono un'unica compagine che implica una radicale co-appartenenza o co-appropriatezza fra esserci ed essere: l'ἀλήθεια – concetto fenomenologico per eccellenza – non è racchiusa negli enti, ma è un processo unitario, semantico, temporale e quindi *meta-fisico* che si squaderna dalla totalità del mondo-ambiente in cui l'esserci esiste e a partire dalla quale il *Dasein* si auto-comprende e comprende l'essere. E allora, chiediamo ancora una volta, *che cos'è metafisica?* È questo stesso processo in divenire in cui la finitudine che siamo trascende *in se stessa* verso una comprensione unitaria e molteplice dell'essere, del *tempo*.

Note

¹ M. Heidegger, *Quaderni Neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI] (Überlegungen II-VI [Schwarze Hefte 1931-1938])*, trad. di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2015, n.244, p. 370.

² Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica (Einführung in die phänomenologische Forschung, 1923/24)*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2017, p. 31. Parentesi mie.

³ Id., *Essere e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, a cura di A. Marini,

Mondadori, Milano 2008, § 7, pp. 123-125. Parentesi mie.

⁴ Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 27.

⁵ Sull'importanza assunta dal concetto di *Möglichkeit* in vista di una comprensione della fenomenologia è lo stesso Heidegger a rimandare al § 7 di *Sein und Zeit*. Cfr. Id., *Tempo ed essere (Zur Sache des Denkens, 1969)*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998, p. 201.

⁶ Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., § 1, pp. 35-37.

⁷ Ivi, § 2, p. 51.

⁸ Ivi, § 2, pp. 65-67.

⁹ C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 1984, p. 135.

¹⁰ M. Heidegger, *Discorsi e testimonianze del cammino di una vita 1910-1976 (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976)*, trad. it. di N. Curcio, C. Angelino, R. Brusotti e A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2005, p. 55. Parentesi mie.

¹¹ Su questo tema cfr. A.G. Biuso, «Heidegger, la fenomenologia e il tempo», in *Nuova secondaria* n. 9, 2009 – Anno XXVI, pp. 59-61.

¹² Quest'espressione non è di mio conio, ma la si ritrova esplicitamente in alcuni testi heideggeriani. Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (Prolegomena zur geschichte der Zeitbegriffs, 1925)*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1991, § 17, p. 181. Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., § 7, pp. 120-121 e *passim*.

¹³ F.W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl (Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl, 1981)* trad. it. di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997, p. 27.

¹⁴ M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività (Ontologie [Hermeneutik der Faktizität], 1924)* a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 17.

¹⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913)* trad. di V. Costa, Mondadori, Milano 2008, Vol. I, § 75, pp. 177-178.

¹⁶ Cfr. A.G. Biuso, «Ontocronia», in <https://www.biuso.eu/2019/05/27/ontocronia/>, consultato il 27/06/2019.

¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., § 10, p. 125. Corsivo nel testo.

¹⁸ Cfr. Id., *Kant e il problema della metafisica (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929)*, trad. di M.E. Reina e rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 199.

¹⁹ Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927)*, a cura di F. W. von Herrmann e A. Fabris, Il Melangolo, Genova, § 20, pp. 287.

²⁰ Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., § 43, p. 202.

²¹ Ivi, § 22, p. 325.

²² Id., *Seminari (Vier seminare/Zürcher Seminar, 1986)*, a cura di F. Volpi, trad. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, p. 105.

²³ Id., *Sull'essenza del fondamento, (Vom Wesen des Grundes, 1929)*, trad. di P. Chiodi, UTET, Torino 1978, p. 678.

²⁴ Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., § 58, pp. 798-799.

HELMUTH PLESSNER: SENSI E INTELLIGENZA PER ORIENTARSI NEL MONDO

di
IVANA RANDAZZO

Il fallimento della tradizione estetica soprattutto riguardo la produzione artistica contemporanea, afferma Plessner in uno scritto del 1970 *Anthropologie der Sinne*¹, è uno dei motivi che devono spingere ad occuparsi di antropologia dei sensi: «L'opposizione, favorita dalla parallela industrializzazione, verso le usuali rappresentazioni della bellezza, le crescenti provocazioni nei confronti di occhi e orecchi, del linguaggio e della sua comprensibilità esigono infatti un'analisi dei sensi affrancata dalle tradizionali categorie estetiche: esigono una 'estesiologia'»².

Il rispetto nei confronti del nesso oggettuale appariva perduto come si poteva evincere dalle moderne mostre nei musei e nelle gallerie d'arte che mostravano il distacco della vista dalla percezione oggettuale. Un oggetto industriale, riceve un carattere estetico quando lo si sottrae al suo utilizzo: in questo modo i suoi elementi vengono a 'manifestazione' precisamente così come sono, per dimostrare tutta la loro esemplare arbitarietà e insensatezza³.

Anche nel campo musicale si assisteva ad una radicale trasformazione rispetto all'epoca passata, con l'introduzione della musica dodecafonica

per soddisfare il mercato dei concerti e dell'industria discografica: «La modernità musicale è pronta a superare ogni stadio raggiunto e non arretra di fronte al suicidio estetico (in buona compagnia d'intenti con il teatro e le arti figurative), cioè alla negazione del carattere artistico della pratica compositiva; e questo rende di nuovo attuale un'estesiologia dell'udito»⁴.

Il testo plessneriano del 1970 rappresenta una sintesi dello scritto *L'unità dei sensi. Lineamenti di una estesiologia dello spirito* del 1923 che si inserisce all'interno del dibattito antropologico di quegli anni che si riproponeva con un rigore sempre maggiore, in considerazione della situazione socio-culturale, segnata da forme di organizzazione sociale sostanzialmente alienanti, da uno sviluppo della tecnologia smisurato, dalla diffusione dei consumi di massa, dagli enormi progressi della ricerca genetica e così via⁵.

Max Scheler aveva già avuto modo di osservare come lo sviluppo delle scienze specialistiche che si occupano dell'uomo, per quanto da una parte avesse indubbiamente messo in luce aspetti prima trascurati, abbia avuto come risultato finale il progressivo smarrimento di ogni idea unitaria dell'umano: «Più che *chiarirci* l'essenza dell'uomo ha finito con il *nascondercela* sempre di più»⁶. Mai come nella nostra epoca l'uomo è risultato tanto incerto e disorientato rispetto all'interpretazione di sé, all'esigenza di scoprire la propria dimensione più autentica⁷.

Scheler, ancora prima di Plessner, nel tentativo di studiare la posizione dell'uomo nel mondo, aveva analizzato l'intera struttura dell'universo biologico, distinguendo i diversi livelli che contraddistinguono gli esseri viventi e le loro funzioni fondamentali: l'impulso in direzione di un'affezione vitale, presente nelle piante, l'istinto, proprio dell'animale, e, infine, la memoria associativa e l'intelligenza pratica, tipiche degli animali superiori: proprio queste ultime sono fondamentali nel distinguere, secondo Scheler, tra

l'uomo e l'animale⁸.

Nel frattempo, riprendendo alcune ricerche di Wolfgang Köhler sul comportamento degli animali, si mostrò che alcuni di essi, come per esempio gli scimpanzé, sono dotati di una particolare intelligenza, volta alla risoluzione dei problemi, e quindi, come l'uomo, anch'essi sono capaci di un agire tecnico e dotati della capacità di scegliere; tuttavia, per Scheler l'intelligenza rimane comunque una funzione biologica ben determinata e circoscritta: «Affermo invece la tesi secondo cui l'essenza dell'uomo, e ciò che si può caratterizzare come la sua *posizione particolare*, consiste in un carattere posto molto al di sopra di ciò che viene generalmente inteso con i termini di "intelligenza" e di "capacità di scelta"»⁹. Egli definisce l'uomo come colui che è capace di fronteggiare la vita, di dire di no, come l'asceta che, di fronte alle cose, si oppone alla semplice oggettività e materialità: «L'uomo non soltanto risulta in grado di trasformare il "mondo-ambiente" nella dimensione dell'esser "mondo", trasformando altresì ciò che viene percepito come mera resistenza in un oggetto, ma egli è pure capace, e questa è la cosa più singolare, di considerare obiettivamente la *propria costituzione fisiologica e psichica* e ogni proprio singolo vissuto psichico»¹⁰.

Se per Scheler la fondamentale caratteristica dell'uomo stava nell'essere persona, vista non come parte finale di un graduale processo di evoluzione biologica, ma come essere spirituale aperto al mondo – «*L'uomo è pertanto quella x capace di comportarsi in modo illimitatamente "aperto al mondo"*»¹¹, per Plessner era necessario partire dall'analisi dei sensi per comprendere l'essenza dell'umano.

Ogni senso ha il proprio legame oggettuale, ognuno è una parte importante nella costruzione del mondo percettivo che costituisce la base di ogni orientamento. I sensi non sono solo fonti di informazione ma vengono 'vissuti' dall'uomo che ha la percezione del toccare, odorare, ascoltare, vedere, assaporare. Per cui diventava essenziale una estesiologia.

L'uomo con la sua facoltà di oggettivare, di distaccarsi dalla mera percezione, si distanzia dal regno animale. La capacità di oggettivare è negata all'animale: «Giacché non potendo soggettivarsi non possono neanche oggettivarsi. La capacità di oggettivare e de-oggettivare, ben evidenziata dal



S. Leta, *BLU(ES)#5*, acrilico su tela, cm 40x50

linguaggio, è loro negata; non hanno né io né me, non riconoscono sé stessi allo specchio, e infatti abitano il corpo in modo diverso da noi»¹². L'ambiente umano, anche il più primitivo, presenta una apertura nei confronti del mondo. Ma la sua capacità di dare senso non è legata solo alla sua capacità di distaccarsi dal mondo ma anche alla possibilità di dare senso già a livello sensoriale. Dare senso è un atto spirituale¹³.

Plessner aveva sviluppato una teoria che vedeva l'uomo come essere 'eccentrico', vale a dire caratterizzato non dalla monolitica 'centralità' tipica, invece, dell'istinto animale, ma da un'essenza unitaria e pur tuttavia duplice, dove aspetto psichico e datità fisica costituiscono due diverse facce della medesima natura. Egli sostiene che la persona si conosce fisicamente sentendosi come *Leib* e, allo stesso tempo, si percepisce dall'esterno come *Körper*, e che questi due modi attraverso i quali l'io si conosce sono tra loro intimamente legati: «L'uomo con la propria corporeità non ha un rapporto univoco, ma duplice; che la sua esistenza gli impone il doppio valore di un essere "fornito di corporeità" e che "è nel corpo", ciò che per la sua esistenza rappresenta una vera frattura... La frattura nel rapporto dell'uomo con il suo corpo è piuttosto la base della sua esistenza; la fonte, ma anche il limite della sua potenza»¹⁴. Questa posi-



S. Leta, *funamboli n.1*, acrilico su legno, cm 80x80



S. Leta, «gag#3», acrilico su legno cm 77 x 28

zione viene poi sviluppata facendo riferimento, da una parte, ai modi del comportamento sociale dell'uomo e, dall'altra, alla sua autoriflessività.

L'essere umano percepisce il proprio corpo non soltanto in sé, ma in quanto inserito nell'orizzonte sociale: «In ogni caso, che io mi muova e faccia una cosa qualunque, oppure stia fermo e lasci agire su di me le immagini del mondo esterno, inclusa la mia corporeità che a esso appartiene, la situazione del mio esistere è duplice: è come corpo e nel corpo... In questa situazione la posizione dell'uomo si presenta *eccentrica*. Se per un verso il mondo e il mio proprio corpo si rendono manifesti e controllabili in misura in cui entrano in relazione con l'io, per l'altro essi mantengono la priorità sull'inserimento in questa prospettiva, in quanto disposizione indifferente rispetto a me, che mi coinvolge in una relativa reciprocità... L'uomo non è solo corporeità e non ha solo corporeità»¹⁵.

L'uomo, in quanto corpo, è parte della natura, ma, allo stesso tempo, gode della possibilità di distaccarsi dal mondo, attraverso il suo essere spirituale, la sua capacità di riflessione, rendendosi così autonomo rispetto alla propria dimensione istintuale e pulsionale, che, invece, caratterizza l'animale. Egli non è solo corpo né esclusivamente spirito, ma entrambi, perché è contemporaneamente nel corpo e fuori di esso:

Egli esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in una esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare. Se la vita dell'animale è centrica, la vita dell'uomo, che non può spezzare la centratura e insieme né è proiettato al di

là, è eccentrica. L'*eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante¹⁶.

L'uomo, a differenza dell'animale, che esiste a partire dal suo centro, ha la possibilità non soltanto di vivere e di esperire, ma anche di esperire il proprio esperire; la persona, come dice Plessner, è soggetto del proprio vivere e del proprio agire: «Esso sa e vuole. La sua esistenza è veramente posta nel nulla»¹⁷.

Per Plessner «l'animale è posto nel centro posizionale e ne è assorbito. Per l'uomo vale invece la legge dell'eccentricità, secondo cui il suo essere qui e ora, cioè il suo assorbimento nell'esperire non dà più il punto centrale della sua esistenza. Perfino nella realizzazione del pensiero, del sentire, del volere, l'uomo è al di fuori di se stesso»¹⁸.

Anche Plessner riconosce a Köhler il merito di aver individuato nel comportamento animale una certa intelligenza grazie alla capacità che gli altri animali hanno di raggiungere la soluzione attraverso dei mezzi che venivano posti tra il vivente e il suo scopo, ma la scoperta sorprendente degli esperimenti dello psicologo stava nell'aver messo in evidenza alcune debolezze, nel senso che l'animale riesce a raggiungere l'obiettivo se prende la via positiva inserendo un qualcosa che è presente all'interno del proprio campo di azione ma fallisce se prende la via negativa della rimozione: «Al vivente più intelligente tra gli animali, il più simile all'uomo, manca il senso del negativo...non ha ancora scoperto il carattere cosale dell'oggetto, non coglie ancora la separabilità delle cose dal circuito della percezione e dell'azione, non avverte ancora la loro interna autosufficienza»¹⁹.

Per Plessner l'uomo, nel voler sopperire alla forma eccentrica che lo contraddistingue, avverte il bisogno di compensare lo stato di minorità della propria forma di vita creando la cultura: «In questo bisogno o nudità sta il *movens* di tutte le attività specificamente umane, cioè dell'attività rivolta all'irreale e che lavora con mezzi artificiali, il fondamento ultimo dello *strumento* e di ciò a cui serve: la *cultura*»²⁰. L'uomo per vivere deve agire; è nel lavoro, infatti, che egli cerca di compensare la sua originaria minorità.

Fondamentale è, a tal fine, la teoria di Plessner sul rapporto tra l'uomo e la società: «Il mondo comune è la forma della propria posizione colta dall'uomo come sfera degli altri uomini. Di conseguenza si deve dire che il mondo comune viene costituito e, contemporaneamente, ottiene garanzia di validità attraverso la forma posizionale eccentrica»²¹. La sua antropologia ruota intorno all'autocomprensione dell'uomo nella storia, dove il rapporto con la tradizione assume un valore rilevante, perché è un ridare vita a qualcosa di lontano, attraverso un processo di continua comprensione e creazione.

A partire dal problema dell'unità dei sensi Plessner tenta di riflettere sulla estetica e sulla filosofia, l'estesiologia gioca un ruolo determinante nel definire l'essere vivente come persona, intreccio di corpo e spirito. La pena e allo stesso il privilegio dell'uomo di essere *Leib* e avere *Körper* rende l'uomo un essere eccentrico. L'uomo per Plessner è innanzitutto un essere estesiologico che si caratterizza per la sua dimensione estetico-

sensibile²².

Ernst Cassirer stesso riconosce a Plessner il merito di avere aperto nuovi orizzonti alla questione antropologica e di avere posto il problema in una prospettiva nuova che guarda non solamente all'uomo come soggetto-oggetto della natura ma anche come soggetto-oggetto della cultura²³. Cassirer si trova d'accordo con la teoria di Plessner che vede nascere nell'uomo, grazie alla sua capacità di sentirsi, la consapevolezza e la conoscenza di se stesso; questa visione si coniuga perfettamente con la filosofia delle forme simboliche, secondo la quale l'uomo vive creando cultura²⁴.

La filosofia si è sempre interrogata sull'uomo, su cosa debba fare, su come debba vivere, sul suo posto nel mondo e nel corso della storia; ogni epoca ha cercato di trovare delle risposte ricorrendo al legame dell'uomo con la terra o facendo ricorso a Dio, ma ancora non è stata trovata una risposta esauriente a questa domanda, che rimane aperta. Essa resta per certi aspetti irrisolta, perché «l'impossibilità di diventare oggetto di definizione costituisce l'essenza stessa dell'uomo»²⁵; tuttavia è innegabile la crescente pervasività che la domanda sull'uomo ha acquistato negli ultimi decenni, soprattutto nei periodi di maggiore crisi²⁶.

Note

¹ H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

² H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, trad. di M. Russo, Raffaele Cortina editore, Milano 2008, pp. 8-9.

³ Ivi, p. 33. Plessner afferma che visitando ad esempio il MoMa a New York ci si trova davanti la qualunque cosa: «L'estetizzazione è diventata universale, quasi tutta una musica», ivi, p. 32. Cfr. G. Matteucci, *Il sapere estetico come prassi antropologica*, Pisa, ETS, 2010 e A. Ruco, *Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica in Helmuth Plessner*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, trad. di A. Ruco, Clueb, Bologna, 2007, pp. 7-58.

⁴ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 45.

⁵ K.S. Rehberg, *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*, in *Iride*, 2003, 39, pp. 267-288.

⁶ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928), trad. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 78.



S. Leta, «Fantasmi», acrilico su MDF, cm 60x60

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, pp. 89-117.

⁹ Ivi, p. 119. Cassirer evidenzia come esistano alcuni comportamenti simbolici anche nel regno animale, come attestano le reazioni indirette di taluni animali agli stimoli (cfr. gli esperimenti di Pavlov o gli studi sugli scimpanzé di Köhler); tuttavia solo all'uomo sono date la capacità di immaginazione e l'intelligenza simbolica: «Il principio del simbolismo è la formula magica, l'«aperti Sesamo» che permette l'accesso al mondo specificamente umano, al mondo della cultura», in E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana* (An Essay on Man - An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Yale University Press, New Haven 1944), trad. di C. D'Altavia, Armando, Roma, 2004, p. 95.

¹⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 125-126. «La sua intera opera - afferma K. S. Rehberg, in riferimento a Scheler - si può concepire come il progetto di una «scienza complessiva dell'uomo», che, per quanto riguarda la realizzazione della condizione umana della vita, fu portato a compimento come scienza della cultura. In tal senso Scheler, in una ricezione interessata a tracciare linee di confine tra diverse discipline, viene concepito come un «classico della sociologia»», in K.S. Rehberg, *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*, cit., p. 278.

¹¹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 124.

¹² H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 70.

¹³ «Il mondo prende corpo nei sensi...ma prendere corpo nei sensi significa farne qualcosa, oggettivare, dare una configurazione, una coordinazione, e cioè un senso. Dare senso è un atto 'spirituale', una categorizzazione, una forma di pensiero». M. Russo, *Post-fazione*, in H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 117.

¹⁴ Ivi, p. 63.

¹⁵ H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (Lachen und Weisen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982), trad. di V. Rasini, Bompiani, Milano, 2000, pp. 68-69.

¹⁶ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928], in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981), trad. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 315-316.

¹⁷ Ivi, p. 317.

¹⁸ Ivi, p. 322.

¹⁹ Ivi, pp. 294-296.

²⁰ Ivi, p. 334. Plessner si interroga sull'origine della

cultura, analizzandone sia la teoria spiritualistica che quella naturalistica, cogliendo di entrambe gli aspetti positivi e negativi.

²¹ Ivi, pp. 325-326.

²² Come afferma giustamente Ferrari, in Cassirer è tangibile una certa vicinanza a Plessner (e a Uexküll), soprattutto per quanto riguarda la tesi centrale di una «posizionalità eccentrica» dell'uomo rispetto all'animale in cui vive: «Questa «eccentricità», contrapposta al sistema «centrato» proprio degli animali, fa dell'uomo l'unico essere che può liberarsi del «qui» e «ora» per esperire se stesso», in M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996, p. 322.

²³ La vicinanza tra Cassirer e Plessner è anche riscontrabile a livello bibliografico. Entrambi ebbero una ricca formazione che trova espressione nella loro multiforme opera ma anche a causa della loro origine ebraica che li vede costretti a lasciare la Germania nel 1933 con l'avvento del nazismo. Su Cassirer e Plessner cfr. E. W. Orth, *Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner*, in *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1990-1991, VII, pp. 250-274.

²⁴ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, traduzione di G. Raio, Sansoni, Milano, 2003, p. 76 (titolo originale: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner, Hamburg, 2003).

²⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 68.

²⁶ A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, traduzione di E. Tetamo, Il Saggiatore, Milano, 1994 (titolo originale: *Urmensch und Spätkultur*, Athenaion, Frankfurt a.M., 1975) e ancora Id., *L'uomo nell'età della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, traduzione di M. T. Pansera, Armando editore, Roma, 2003 (titolo originale: *Die Seele im Technischen Zeitalter: sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Rowolth Taschenbuch, Reinbeck bei Hamburg, 1975). Per tale questione cfr. J. Fischer, *L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra*, in *Iride*, 2003, XVI, 39, pp. 294 e sgg. Sul ruolo dell'antropologia filosofica nell'età moderna cfr. anche G. Gebauer e C. Wulf, *Dopo la «morte dell'uomo»: l'antropologia storica*, in *Iride*, 2003, XVI, 39, pp. 303-318.

LA PRAGMATICA DEWEYANA DELL'INTELLIGENZA

di
MASSIMO VITTORIO

«È possibile essere a un tempo gioiosi e seri, e questo definisce l'ideale condizione della mente. L'assenza di dogmatismo e di pregiudizi, la presenza di curiosità e flessibilità intellettuale sono manifeste nel libero gioco della mente su un argomento. [...] Gioco della mente significa apertura mentale, fede nella capacità del pensiero di preservare la propria integrità senza puntelli esterni o restrizioni arbitrarie»¹.

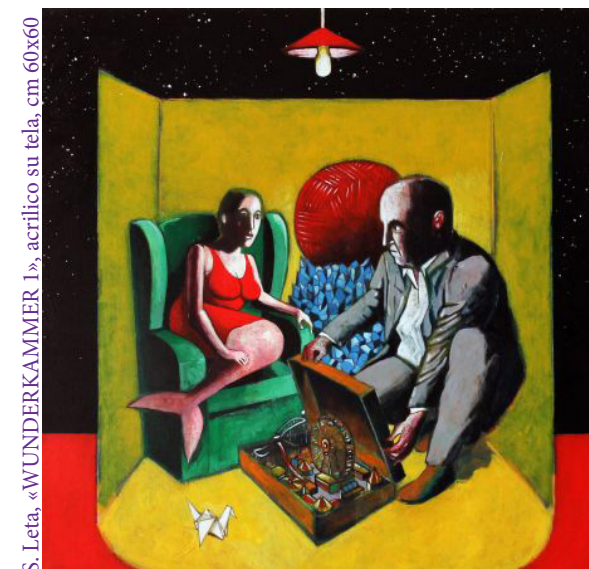
Come talvolta capita, ci sono accadimenti biografici - e spesso aneddotici - dai quali si capisce molto del pensiero di un filosofo e delle ragioni che lo sorreggono. Come quando, per esempio, nel leggere Kierkegaard, si trovano indizi preziosi nel suo *Diario*, che corre parallelo alla pubblicazione delle sue opere. Spesso si tende a dimenticare che vi è una *vita pensata* che è tale in quanto *vissuta* e idee, concetti, teorie emergono sempre da un *Erlebnis* che si staglia sullo sfondo, perché «la proiezione di una vita migliore deve sempre essere basata sul riflesso della vita già vissuta»².

Così, è significativo che una *lectio*, che John Dewey presentò alla Columbia University nel 1908 col titolo *Ethics*, fosse pubblicata due anni dopo col titolo *Intelligence and Morals*: dice molto di ciò che lo Statunitense intendesse per «morale» (e per «intelligenza»). Se aggiungiamo che questo suo breve saggio fu pubblicato all'interno di un volume di altri suoi scritti brevi, emblematicamente intitolato *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910), il puzzle inizia a prendere forma.

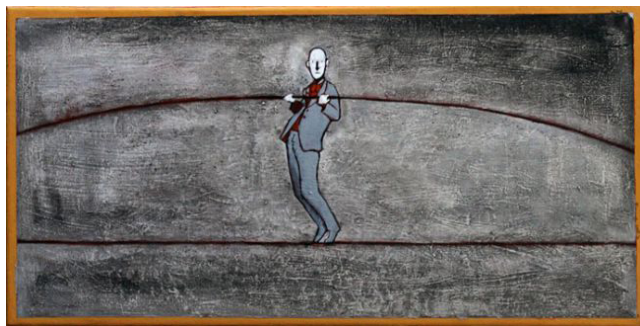
Per Dewey, la rivoluzione darwiniana è la rivoluzione galileiana nel campo organico e biologico: Darwin ha detto «della specie umana ciò che Galileo aveva detto della terra, «e pur si muove»»³. Ma la grande influenza non è solo quella darwiniana; come ricorda, tra gli altri, Fernandes⁴, vi è molto del pragmatismo di Peirce nella concezione che Dewey elabora dell'intelligenza: l'idea che l'ordine delle cose

sia incerto; che la conoscenza umana sia una costruzione finalizzata alla risoluzione di problemi concreti e al raggiungimento della soluzione migliore (noto è che Dewey criticasse pessimisti e, specialmente, ottimisti, proponendo la sua alternativa, il «migliorismo»); l'idea che l'intelligenza sia uno strumento al servizio della comunità (la cosiddetta «comunità di ricerca»). Questi sono tutti temi che ritroviamo trasversalmente in molte delle opere centrali di John Dewey, da *How We Think* (1910; 1933) a *Experience and Nature* (1925), da *The Quest for Certainty* (1929) a *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), per citarne solo alcune.

Ma è in *Reconstruction in Philosophy* (1920) che Dewey segnala alcuni passaggi indicativi. Al di là dell'auspicio volto alla necessità di una «ricostruzione della filosofia» (in particolare, della logica, dell'etica e della politica) su basi scientifiche, vi è il riconoscimento di una svolta storica: l'inizio dell'età moderna - che più volte era stata segnalata da storici e filosofi come punto di rottura rispetto ad un mondo passato e, soprattutto, rispetto ad una concezione del mondo non più sostenibile. Dewey opera una severa critica alla filosofia, puntando alla tradizione greca. Nel



S. Leta, «WUNDERKAMMER I», acrilico su tela, cm 60x60



S. Leta, «Il ritorno dell'equilibrista2», acrilico su tela, cm 30x60

riconoscere a Socrate il grande merito di aver «portato la filosofia sulla Terra e dentro l'uomo»⁵, rimprovera ai successori, Platone ed Aristotele, di aver compromesso l'idea socratica collocando l'uomo nello stesso mondo in cui la filosofia era stata posta: un mondo al centro di cieli gerarchici situati nella purezza, il più lontano possibile «dalla grezza e fangosa Terra». Per Dewey, dal programma socio-politico della città-stato greca, cioè da Platone in poi, la ragione è sì stata al servizio del bene comune, grazie alle qualità del filosofo-governante, ma ha sempre operato all'interno di una rigida gerarchizzazione di classi sociali – al cui consolidamento anche l'educazione si è prestata – che avrebbe trovato conferma, ancora secoli dopo, nell'ordine feudale.

Pertanto, la nascita della scienza moderna è la pietra angolare che ridefinisce metodi e concetti tradizionali e il cui campione è senz'altro Bacon, «che può essere considerato come il profeta di una concezione pragmatica della conoscenza»⁶. La celebre equazione baconiana, «sapere è potere», fa proseliti e trova in Dewey un entusiasta seguace. Per Dewey, Bacon è l'emblema di una concezione finalmente rinnovata del sapere, di un uso pratico dell'intelligenza e di una critica senza quartiere alla vecchia logica aristotelica dell'argomentazione e della persuasione, alla quale si sostituisce la logica della scoperta. Ricorda Dewey che

quando si liberò la natura dalla morsa dei fini prestabiliti, l'osservazione e l'immaginazione si emanciparono e il controllo sperimentale a scopo scientifico e pratico ne venne enormemente stimolato. Poiché i processi naturali non erano più confinati a un numero fisso di fini o di risultati immutabili, poteva accadere di tutto⁷.

L'età moderna, già con Descartes, segna l'affrancamento dall'autorità: adesso, la natura, il

mondo circostante e il cosmo diventano liberamente osservabili, manipolabili, sperimentabili. Che si tratti di sezionare un corpo sul tavolo anatomico alla ricerca della ghiandola pineale o di studiare le macchie solari, la natura perde la sua sacra inviolabilità. Il sapere diventa magico, mescola e combina, veleggia sui mari della curiosità e del possibile, esplora nuovi mondi, come alchimista o come navigatore. È la rottura del paradigma della «vecchia logica», basata sulla ricerca di fini fissi e prestabiliti: il divenire non è più quello aristotelico, che corre sui binari che la natura ha posto; il divenire è deragliare, cambiare percorso e mezzo di locomozione. Lo stesso Dewey precisa:

Oggi se una persona, un fisico o un chimico, vuole conoscere alcunché, la contemplazione è l'ultima cosa che fa. Non sta a guardare un oggetto, per quanto a lungo e in modo intenso, sperando così di scoprirne la forma stabile e caratteristica. Non si aspetta che un esame siffatto gli riveli alcun segreto. Procede col fare qualcosa, imprimere una qualche energia all'oggetto per vedere come reagisce; lo pone in condizioni insolite per indurvi un cambiamento. [...] In breve, il cambiamento non è più considerato la perdita dello stato di grazia, un errore della realtà o un segno dell'imperfezione dell'Essere. La scienza moderna non cerca più una forma o un'essenza stabile dietro ogni processo⁸.

L'età moderna segna così, e su un piano più ampio, la rottura tra scienza e filosofia o, in termini più tipicamente deweyani, tra vecchia e nuova logica. Una lacerazione che implica un rovesciamento del concetto di ordine: il sapere e l'intelligenza non operano più all'interno di un quadro di entità fisse e immutabili e appannaggio di pochi eletti; adesso il cambiamento, il mutamento di sapore darwiniano – quindi, come le mutazioni, casuale – è l'obiettivo della conoscenza. Il punto è che sia la filosofia, sia la scienza sono nate – come ricorda Dewey – da un animismo mitologico. Tuttavia, mentre la filosofia è rimasta ancorata al tentativo di identificare l'ordine, la scienza ha assunto gradualmente il compito di ridurre il capriccio dell'irregolarità a connessioni regolari. In questo tentativo, la scienza ha spostato l'interesse della conoscenza dalla conquista di entità assolute o di proprietà definitive ai processi, alle regole che collegano i cambiamenti:

No, la natura non è un ordine immutabile, che svolge sé

stessa maestosamente dal filo della legge sotto il controllo di forze deificate. Essa è un ammasso indefinito di mutamenti. Le leggi non sono regolazioni che governano e limitano il cambiamento, bensì formulazioni convenienti di porzioni selezionate di cambiamento connesse nel breve o nel lungo periodo, e poi registrate in forma statistica per l'agevole manipolazione matematica⁹.

Il progresso dell'intelligenza si verifica in due modi: o come accrescimento di conoscenza a partire da vecchi concetti, che vengono rivisitati e (parzialmente) ridefiniti; o come alterazione, non addizione, cioè come cambiamento qualitativo e non quantitativo – e qui potremmo ritrovare certi echi kuhniiani. La filosofia non si sottrae, secondo Dewey, a questa distinzione; solo, essa è, come paradosso, incredibilmente conservatrice, non tanto nelle soluzioni che offre, quanto nei problemi a cui resta avvinghiata. Questo intrinseco conservatorismo – che Ortega y Gasset chiamava, con un ossimoro che ossimoro non è, «bigottismo della cultura» – radicato nella storica alleanza della filosofia con la teologia, è stato perfino rafforzato, dopo la Scolastica, dall'insegnamento accademico¹⁰. Qui sembra di ritrovare Giordano Bruno che si prende gioco di Manfurio – simbolo di questo conservatorismo accademico (e clericale) – allorché nella Scena VII dell'Atto III de *Il candelaiolo*, gli domanda: «Vorrei sapere da voi che vuol dire: pedante»¹¹, ottenendone, nella risposta, definizione e satira.

Il pragmatismo rivendica per la filosofia la funzione di strumento per il *problem solving* – a tutti i livelli, da quello *meta* a quello applicato – e, secondo la dinamica pragmatica della *transazione*, invoca un rapporto diretto con l'ambiente. Il darwinismo non influenza la filosofia solo a grandi linee, nell'esorcizzare il ruolo del cambiamento e dell'errore, ma anche sul piano assai concreto dell'*adattamento* all'ambiente – quello che Dewey chiamerà *accomodamento*. Lo spazio-ambiente è, del resto, la definizione propria di *ἦθος*, come *dimora* dell'essere umano e, pertanto, l'etica «è la cura di collocare l'uomo nella sua "dimora"». La «dimora» propria dell'uomo è la dimora del nomade, non una sede abituale e stabile, non un luogo fisso, ma lo spazio, tutto lo spazio che il suo cammino è capace di esplorare»¹². Intelligenza e morale s'incontrano nella filosofia deweyana come bussole per orientarsi nel mondo, a partire dal punto di vista del soggetto, dal luogo speci-

fico che è sua la *città invisibile* della memoria o del desiderio (o una delle tante altre di Calvino), quel *aquí* che Ortega y Gasset individuava come punto-zero dell'esistenza individuale¹³, ma aperta e proiettata nell'incontro con l'altro – come possibilità o come pericolo – o in quell'altra dicotomia che de Certeau rendeva con *ici-là*¹⁴.

È in questo rapporto costante con lo spazio-ambiente che l'intelligenza diventa operativa, osservando, formulando ipotesi e testandone la validità: quell'animale è preda o predatore? Quella bacca è commestibile o tossica? Quel materiale utilizzato per rivestire il tetto di un palazzo è affidabile o cancerogeno? Il pensiero è pensiero-azione, sempre rivolto a ripristinare un equilibrio perduto: la punta della matita che si rompe e non mi permette di continuare a sottolineare, la corsa di un autobus soppressa senza preavviso, la pioggia improvvisa dopo aver lasciato l'ombrello a casa, il capo che chiede un lavoro per una scadenza ravvicinata, quell'informazione rivelatasi inesatta, sono tutti esempi di un ambiente che, in continuo cambiamento, ci impone continue risposte adattive. L'intelligenza è lo strumento col quale produciamo queste risposte e ne verificiamo la validità. Quindi, intelligente non è soltanto colui che risponde, ma è colui che, dopo aver risposto e verificato, riconosce se sia necessario un ulteriore adattamento. In un'ottica evolutivista, del resto, l'intelligenza stessa è oggetto di modifiche e cambiamenti. Grosso modo negli stessi anni, a Dewey faceva eco Ortega y Gasset, quando affermava che

il destino dell'uomo è prima di tutto *azione*. Non viviamo per pensare, ma al contrario pensiamo per riuscire a sopravvivere. Questo è il punto fondamentale, sul quale a mio giudizio urge opporsi radicalmente a tutta la tradizione filosofica. Occorre cioè negare in modo risoluto che il *pensiero*, nel senso compiuto del termine, sia stato dato all'uomo una volta per tutte, di guisa che egli lo trovi a sua disposizione come una facoltà o potere perfetto pronto per essere usato e posto in esercizio, paragonabile alla possibilità data all'uccello di volare ed al pesce di nuotare¹⁵.

Nondimeno, Dewey denuncia che nella filosofia sono rimaste l'idea della conoscenza come contemplazione e l'idea che la vera conoscenza è conoscenza di ciò che è perfetto, immutabile ed eterno; ed è accaduto che, dopo Platone e Aristotele,

in particolare col neo-platonismo e Sant'Agostino, queste idee si sono fatte strada nella teologia cristiana; i grandi pensatori scolastici hanno insegnato che il fine dell'uomo era di conoscere l'Essere Vero, che la conoscenza è contemplativa, l'Essere Vero pura Mente Immateriale, e conoscere è Beatitudine e Salvezza. [...] Ha anche tramandato a generazioni di pensatori un assioma mai messo in discussione: la conoscenza è intrinsecamente e unicamente contemplazione o visione della realtà, cioè una concezione da spettatori della conoscenza¹⁶.

Ed invece, la conoscenza è utilizzo dell'intelligenza in modo critico, servendosi della memoria e dell'immaginazione (come nei *Gedankenexperimente*) per formulare ipotesi, strategie, recuperare tradizioni ed esperienze di successo, per modificarle se opportuno, dando vita ad una valutazione dei possibili piani d'azione in relazione ai fattori che caratterizzano la situazione specifica. In effetti – e questo è uno degli snodi su cui si basa l'incomprensione di Dewey in Italia – il pragmatismo è un idealismo, solo che non è l'idealismo hegeliano, né quello gentiliano: Dewey riconosce l'importanza delle idee per la comprensione della realtà, ma le idee non sono altro che *piani d'azione*, progetti, intenzioni e programmi la cui validità può essere verificata solo dopo il riscontro empirico. L'intelligenza è la capacità di *adattarsi*, cioè di recuperare l'equilibrio rotto, formulando un piano d'azione, producendo un'idea: solo l'esperienza dirà se l'idea è valida o no. Il dogmatismo, su cui si basano le ideologie – o gli "ismi" tanto criticati da Ortega y Gasset – è esattamente la negazione di questa metodologia; è la pretesa di fare a meno dell'esperienza; è l'ostinazione di voler realizzare i piani prefissati nonostante tutto indichi un imminente fallimento. Il percorso che conduce alla "liberazione" dell'intelligenza continua sulla strada segnata da Descartes e Bacone;

Darwin dà un colpo definitivo al principio centrale della gnoseologia tradizionale: dal momento che non c'è alcuna realtà che si sottragga alla legge del mutamento, cade la distinzione tra esperienza sensoriale, come conoscenza delle cose che si trasformano, e perciò imperfetta ed inferiore, e scienza, come conoscenza razionale, certa, definitiva, del regno dell'immutabile¹⁷.

Non siamo dopo tutto lontani dalla visione di certe filosofie orientali in cui il pensiero è votato all'azione, più che alla contemplazione: per esem-

pio, nel *Tao*, il saggio è colui che sa quando agire e quando non agire. Certo, è un'azione diversa da quella del pragmatismo, retta sul concetto del *wu wei*, cioè agire senza agire; delle tante metafore utilizzate da Lao Tzu, certamente quella dell'acqua è la più nota e indicativa: «Non c'è nulla al mondo più molle e debole dell'acqua, eppure nell'attaccare ciò che è duro e forte nulla può superarla»¹⁸; il saggio deve essere come l'acqua: si arresta se incontra un ostacolo, non lo forza, non crea tensione, ma è pronto a muoversi se l'ostacolo è rimosso. Nella prospettiva pragmatica, la filosofia è la scienza di questo accomodamento, di questo tentativo omeostatico di esistere nel mondo, di affrontare le sue sfide e di provare a riequilibrare – magari a nostro favore – le vicissitudini del quotidiano. L'intelligenza è lo strumento operativo di questo fare, è la *via* – appunto, il *Tao* – del saggio.

Ma, al di là delle possibili comparazioni, agli occhi di Dewey è in gioco un cambio di prospettiva radicale che investe anche la filosofia politica (se ci fossero dubbi sull'unitarietà del pensiero di Dewey): non si tratta più di possedere la conoscenza, ma di usarla. Se "sapere è potere", non si tratta più di un sapere come potere *sugli* altri uomini, ma di un sapere come potere *per* gli altri uomini. La separazione tra scienza e filosofia, avviata alla fine del Medioevo, ha sancito la natura di *ancilla* che la filosofia ha ancora nei confronti dell'autorità. Quando Bacone distingueva tre tipi di apprendimento, si soffermava nello specifico sul cosiddetto "contentious learning", caratterizzato da "vane liti" intorno a dogmi¹⁹ – un po' il "pedante" di Giordano Bruno. Il problema della vecchia logica, ben rappresentata da questo "apprendimento inutilmente polemico", consiste nel fatto che mirava sì al potere, ma non nel senso baconiano-deweyano, in quanto mirava al «potere sugli altri uomini nell'interesse di qualche classe o setta o persona, e non al potere sulle forze naturali nel comune interesse di tutti»²⁰. Nella prospettiva deweyana, retta sulle considerazioni di Bacone, la filosofia dovrebbe adottare la nuova logica del metodo scientifico, che si basa sull'osservazione e sulla formulazione di ipotesi da verificare con l'esperienza, e abbandonare la vecchia logica, inversa, che pretende di fare a meno dell'esperienza e dell'osservazione, perché il suo fine è quello di creare principi che giustificano

ex post una visione del cosmo, cioè, infine, il potere di un'autorità.

Il cambiamento di prospettiva, che abbiamo sperimentato con l'avvento della scienza moderna e che Dewey auspica possa investire presto o tardi anche la filosofia, ha conseguenze significative anche in uno degli ambiti su cui Dewey ha più scritto, per i quali è stato più letto e, ahimè – almeno in Italia – più incompreso²¹: l'educazione. Nel suo "educational scheme", l'intelligenza pragmatica si articola in 3 punti, l'ultimo dei quali dichiara significativamente:

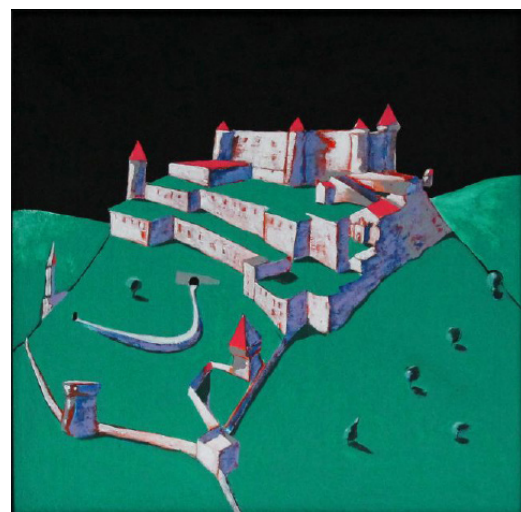
Uno degli ostacoli principali al progresso dell'umanità è stato l'abito mentale *dogmatico*, il credere che alcuni principi e alcune idee abbiano un tale valore finale ed una tale autorità che debbano essere accettati senza domande e senza revisione. L'abito mentale *sperimentale*, che considera le idee e i principi come metodi per tentare di risolvere problemi e di organizzare dati, è molto recente. Un'educazione basata sulla concezione pragmatica spingerebbe le persone inevitabilmente verso la necessità di testare continuamente le loro idee e le loro credenze mettendole in pratica e di rivedere le loro credenze sulla base dei risultati di tale messa in pratica²².

Ed è qui che giungiamo al punto in cui il cerchio si chiude: separare politica, etica, pedagogia, estetica, logica è il più grande errore che si possa commettere nell'avvicinarsi a Dewey – e, ahimè, è proprio ciò che è stato fatto nei primi anni del Novecento in Italia. Se l'intelligenza è lo strumento attraverso cui l'individuo opera nel e sull'ambiente, è anche vero che quest'operare non è circoscritto alla sola sfera individuale: la grande lezione di John Stuart Mill sulla libertà individuale – e sull'emergere dei "geni"²³ – contro ogni "ti-

rannia della maggioranza", si basava sull'idea che il conformismo sociale, nel reprimere gli istinti creativi individuali, finisse col danneggiare non solo e non tanto l'individuo, ma la società tutta, che non poteva beneficiare del contributo di individualità che si muovevano fuori dagli schemi. Senza con ciò richiamare la critica di Nietzsche al cristianesimo, o l'argomento kantiano sull'utilità dello spirito competitivo degli individui per il progresso della civiltà, è certamente vero che Dewey s'iscrive a questa battaglia contro ogni omologazione, che la orteghiana *ribellione delle masse* ha portato alla ribalta.

Allora, dovremmo parlare di *intelligenze*, perché una società pluralistica, aperta e multiculturale, cioè *democratica* e *liberale* nel senso pienamente deweyano, non può che avvalersi del fatto che i suoi individui adoperano l'intelligenza e contribuiscono al progresso della società nel risolvere problemi e fornire nuove strategie di successo. L'intelligenza non è soltanto lontana dall'essere una facoltà posseduta o ricevuta una volta per tutte – come fosse una delle "dotazioni iniziali" indicate da Rawls; nell'essere operativa e nell'essere essa stessa soggetta all'evoluzione, l'intelligenza opera trascendendo l'individuo e lavorando per la specie, cioè per la comunità. L'intelligenza non è una capacità individuale, ma uno strumento collettivo, «un metodo per dirigere l'azione sociale»²⁴, uno strumento col quale prendiamo parte attiva alla società civile di cui facciamo parte. Di più: «La funzione dell'intelligenza in ogni problema che una persona o una comunità affronta è produrre una connessione efficace tra vecchie abitudini, tradizioni, istituzioni, credenze, e le nuove condizioni»²⁵.

Si potrebbe obiettare che non tutti gli individui siano in grado di contribuire intelligentemente al progresso della società. Ma Dewey non è affatto d'accordo, ritenendo che la partecipazione alla società civile non richieda competenze specifiche: soltanto alcuni uomini inventeranno il treno o il telegrafo, ma non è corretto pensare che tutti gli altri non sappiano usarli se inseriti nel contesto sociale adeguato. Del resto, se parliamo di intelligenze è perché esistono diversi modi di essere intelligenti e spesso non è l'individuo a non essere intelligente, bensì il contesto a non essere appropriato perché l'individuo riesca



S. Leta, *Fortezza immaginaria I*, cm 36x40, acrilico su legno

a far emergere la propria intelligenza²⁶. Democrazia significa società liberale e aperta, in cui sono all'opera intelligenze libere che producono idee che liberamente circolano – a patto che vi siano le condizioni etico-sociali – oggi diremmo di welfare – perché ciò accada. Allora, sulla scia delle *capacitazioni* e dei *funzionamenti*, ai quali Sen e Nussbaum ancorano la dignità umana, bisognerebbe domandarsi:

Quale reazione suscita questo ordinamento sociale, politico, o economico, e quale effetto ha sulle inclinazioni di quelli che vi partecipano? Libera le loro capacità, e fino a che punto? [...] I sensi sono resi più acuti oppure più ottusi da questa o da quell'altra forma di organizzazione sociale? La mente viene allenata perché le mani siano più agili e capaci? La curiosità è risvegliata o appannata?²⁷

Una società in cui ciascuno è messo nelle condizioni di contribuire incarna, per Dewey, lo spirito democratico. Per lo Statunitense, la democrazia, prima di essere un ordinamento politico, è una mentalità: è la mentalità della società aperta e pluralistica che adotta la metodologia della scoperta scientifica e del dibattito scientifico, in cui si rifiutano i dogmi e le ipotesi circolano liberamente all'interno della comunità perché tutti possano verificarle e migliorarle. La democrazia è il garantire rispetto dei criteri e delle regole, affinché gli individui possano tutti contribuire, ciascuno a suo modo. Tutto ciò non è possibile se la società non condivide una pragmatica dell'intelligenza come guida per l'azione sociale. Perciò, come in *Democracy and Education* (1916), ogni democrazia si fonda sull'educazione dei suoi cittadini, in un connubio suggellato dall'intelligenza: allora non resta che impegnarsi quotidianamente perché non si ignori il ruolo dell'educazione; come spiegava Mill, se gli individui progrediscono, con loro progredisce la società tutta.

Note

¹ J. Dewey, *How We Think*, in J. A. Boydston, (ed.), *The Middle Works*, Vol. 6, SIUP, Carbondale 2008, p. 351.

² Id., «Intelligence and Morals», in J. A. Boydston, (ed.), *The Middle Works*, Vol. 4, SIUP, Carbondale 1977, p. 32.

³ Id., «The Influence of Darwinism on Philosophy», in J. A. Boydston, (ed.), *The Middle Works*, Vol. 4, cit., p. 8.

⁴ Cfr. J. P. Matos Fernandes, «Democracy, Intelligence and (Sound) Education in the Perspective of John Dewey», in *Educação e Pesquisa*, 44, 2018.

⁵ J. Dewey, «Intelligence and Morals», cit., p. 34.

⁶ Id., *Reconstruction in Philosophy*, in J. A. Boydston, (ed.), *The Middle Works*, Vol. 11, SIUP, Carbondale 2008, p. 100.

⁷ Ivi, p. 119.

⁸ Ivi, pp. 144-145.

⁹ J. Dewey, «Intelligence and Morals», cit., p. 47.

¹⁰ Id., «A Recovery of Philosophy», in J. Dewey, A. Webster Moore, *Creative Intelligence*, Holt, New York 1917, p. 5.

¹¹ G. Bruno, *Il candelaio* (1582), BUR, Milano 2013, p. 116.

¹² A. Masullo, *Filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 36.

¹³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, (*El hombre y la gente*, in Id., *Obras completas*, Vol. X, Taurus, Madrid 2010), trad. di A. Boccali, Mimesis, Milano 2016, p. 79.

¹⁴ Cfr. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Gallimard, Parigi 1990, p. 150.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, cit., pp. 31-32.

¹⁶ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, cit., pp. 144-145.

¹⁷ M. Alcaro, «La riflessione di Dewey sulla scienza», in AA. VV., *Croce e Dewey. Cinquanta anni dopo*, a cura di P. Colonnello e G. Spadafora, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 201.

¹⁸ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Newton, Roma 2011, cap. 78.

¹⁹ F. Bacon, *The Advancement of Learning*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 21.

²⁰ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, cit., p. 96.

²¹ Su questo tema rinvio alla mia ricostruzione, «The Origins of the Italian Misunderstanding of Dewey's Philosophy», in J. R. Shook, P. Kurtz, (eds.), *Dewey's Enduring Impact*, Prometheus, New York 2011, pp. 339-347.

²² J. Dewey, «History for the Educator», in J. A. Boydston, (ed.), *The Middle Works*, Vol. 4, cit., p. 188.

²³ J. Stuart Mill, *On Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 72 e sgg.

²⁴ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, in J. A. Boydston, (ed.), *The Later Works*, Vol. 11, SIUP, Carbondale 2008, p. 37.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. E. W. Eisner, «The Role of Intelligence in the Creation of Art», in D. Adair Breault, R. Breault, (eds.), *Experiencing Dewey*, Routledge, New York 2014, p. 201.

²⁷ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, cit., pp. 192-193.



S. Leta, *BLU(ES)#7*, acrilico su tela, cm 70 x 100

PROUST E I SEGNI

di
ENRICO PALMA

GILLES DELEUZE
PROUST E I SEGNI (MARCEL PROUST E LES SIGNES, 1964)

Trad. di C. Lusignoli
Einaudi, Torino 1967
«La ricerca letteraria»
Pagine 96

La traccia individuata e seguita da Deleuze per dipanare un itinerario all'interno della *Recherche* è il segno. L'opera proustiana è una mirabile distesa di geroglifici codificati dall'autore e offerti al lettore per essere decrittati. La realtà è per lo più costituita di frammenti semantici da raccogliere, interpretare e organizzare. I frustoli fenomenici sono il basamento su cui ogni opera letteraria (e dunque ogni opera artistica *stricto sensu*) deve edificarsi. I segni sono sparsi confusamente nel mondo e ciò che li sostanzia, ovvero la loro reciproca differenza, deve essere ordinata e infine ricomposta. La differenza intrinsecamente temporale tra il passato e il presente rammemorante, il materiale e lo spirituale, il reale e l'ideale, accade nel soggetto che *letteralmente* fa arte e che compone la sua opera facendone *scrittura*.

All'altezza di questo primo nodo argomentativo la creazione artistica si rivela come interpretazione. L'opera d'arte è un continuo rimando fondato sulla differenza, un inesausto farsi cenno (come nelle solenni celebrazioni mondane a cui l'autore partecipa e di cui è arguto testimone), un'ermeneutica del sospetto e della diffidenza verso il proprio oggetto amoroso. Il punto apicale dell'interpretazione proposta da Deleuze è, coerentemente con l'esatta analitica proustiana, il nugolo di segni amorosi che costituiscono la più alta forma di raffinatezza in tutto l'apparato umano della *Recherche*. I segni amorosi sono menzogne costruite dal soggetto e che egli appone ai segni mondani, materiali e sensibili. L'amore è, infatti, la più produttiva delle ermeneutiche. Non interpreta i segni che il reale fenomenico offre allo sguardo che fenomenologicamente indugia su di esso; altresì, l'amore crea i suoi segni, dota i suoi oggetti di qualità e simbologie che essi costitutivamente non possiedono. È per questa ragione che sono menzogne; sono falsità poiché integralmente prodotte dal soggetto innamorato. Sembra essere questa la radice del peccato ontologico

dell'amore in quanto interpretazione di menzogne, ovvero ciò che induce Deleuze a scrivere: «Il suo destino sta tutto nel motto: amare senza essere amato»¹. L'amore secondo questa logica è una ermeneutica tautologica e autoreferenziale. *Nomen omen*, il fallimento è inscritto nella sua stessa definizione.

Diversamente dai segni amorosi i segni materiali, sensibili e spirituali obbediscono a tutt'altra legge. La *madeleine*, unitamente agli altri segni disseminati come segnava lungo tutto il percorso del romanzo, è il segno la cui interpretazione sensibile schiude il passato in cui essa era un segno significativo. In questo modo, l'interpretazione si configura come le attività stagionali e bipartite dell'agricoltore, il quale con il movimento d'andata getta la semenza e con quello di ritorno raccoglie quanto fruttificato.

Il soggetto proustiano è il seminatore folgorato dalla fruttificazione di un campo di cui aveva rimosso la semina. L'interpretazione è una semina di pezzi d'anima temporali infitti nel terreno della memoria che, con una nuova semina simile alla precedente, retrocede fino al campo più originario. Il segno sensibile correttamente inteso diviene spirituale quando l'ermeneutica compie a ritroso e in un solo istante tutto il percorso, che ha forma circolare. Quella è la manifestazione dell'eternità, la quale si concede in istanti poiché riusciamo a sopportarne soltanto barlumi. Il romanzo proustiano è la ricerca estroflessa, e a tratti estemporanea, dell'infanzia perduta, l'eternità mai cangiante e per questo sofferente in cui la giovinezza è *per qualche tempo* un perenne presente.

Tuttavia, insieme al segno isolato della *madeleine* seminato anni e anni addietro, risorge dal passato l'inizio dell'odissea proustiana, il ritorno doloroso e nostalgico a partire dal quale comincia tutta l'opera, un cammino lungo una vita intera costellato non soltanto di segni ma soprattutto di ciò che si cela dietro di essi, quelle che per Proust sono le *essenze eterne*. C'è un altro mondo anteposto a quello dei segni e corrisponde al noumenico mondo dell'arte, il quale «è appunto il mondo estremo dei segni; e questi, in quanto smaterializzati, trovano il loro senso in una assenza ideale»².

L'essenza ideale è ciò a cui Proust ambisce in tutta l'opera, ciò verso cui invola in vista della grande



S. Leta, «la sposa del marinaio II», acrilico su tela, cm 40x50

rivelazione del ricevimento finale e nuovamente iniziale. La decifrazione dei segni sensibili, per quanto importante e calorosa, sarà sempre una veduta parziale del reale. Nel recupero tortuoso e turbolento dei ricordi non è minimamente coinvolto l'intelletto, il quale in apparenza abdica al trono della preminenza teoretica in favore della percezione. I sensi captano i segni materiali senza il coinvolgimento dell'intelletto ma, nota Deleuze, l'ultimo atto rimane di pertinenza del secondo.

La percezione afferisce sì all'oggetto ma è l'intelletto a essere la facoltà di ricerca dell'oggettività¹, quando per oggettività si intende lo svelamento, la cattura e la costruzione di ciò che è astratto, eterno e dunque ideale. In altre parole, senza la percezione la *madeleine* della memoria non sarebbe mai stata ritrovata; senza l'intelletto l'idealità essenziale di Combray non sarebbe mai venuta alla luce. L'intelligenza è ciò che oggettiva i processi percettivi e il loro contenuto sensibile e fenomenico; essa struttura il discorso artistico sulla riscoperta degli enti da parte della percezione sensibile e involontaria. In altri termini, l'intelligenza elabora in forma letteraria l'ideale che si annida nel reale intramato di materia e spirito, segno ed eterno.

È molto interessante a questo proposito la riflessione di Deleuze sulla filosofia in quanto anelito all'assoluta oggettività, posizione quest'ultima fortemente criticata da Proust. La coppia concet-

tuale osteggiata nella *Recherche* è, secondo Deleuze, quella formata da amicizia e filosofia, alla quale sarebbe da sostituire il duopolio di amore e arte. Deleuze illustra che per Proust il fondamentale non è ciò che si pensa, bensì ciò che dà da pensare; da ciò discende, in una pagina ancora gravida, una riflessione intimamente proustiana che Deleuze formula con straordinaria chiarezza:

Vale più un amore mediocre di una grande amicizia: perché l'amore è ricco di segni e si nutre d'interpretazione silenziosa. Vale più un'opera d'arte di un'opera filosofica; perché ciò che è implicito nel segno è più profondo di tutti i significati espliciti⁴.

Un'opera d'arte propriamente tale è perciò un'opera *innamorata*, un'opera che *falsifica* il reale traendo da esso la materia sensibile per la sua esibizione. Una falsificazione che, ciò nonostante, non è una menzogna artatamente costruita per depistare il lettore o ritorcere in modo capzioso il mondo sull'opera. La letteratura proustiana falsifica dando forma all'eccesso di realtà soggettiva che l'oggettività materiale restituita dalla percezione non sopporta; sicché, l'aumento del reale è l'operazione artistica che eleva i segni al rango di essenze, che trasforma il concreto in astratto e che profonde la rinvenuta essenza in un'eternità ideale. L'arte è la riparazione alla delusione oggettiva del reale che l'autore compensa con l'ideale oggettivo della sua soggettività.

La *meta-fisica* proustiana può essere, alla luce di quanto esposto, articolata nel modo che segue:
- I segni sensibili e mondani sono volatili annunciazioni di una verità più generale che serve

raccogliere. Essi sono le profezie materiche di un mondo iperuranico essenziale ed eterno.

- I segni amorosi sono la delusione della materia, la costruzione della soggettività e la necessaria falsificazione individuale da operare affinché l'essenza possa essere divelta.

- Entrambe le tipologie di segni sono *metafore* di una verità di livello ontologicamente superiore che sostanziano l'opera d'arte e che solo quest'ultima è in grado di esprimere.

I segni sensibili e mondani sono le metafore di una forma d'eternità più generale che consiste nel decisivo e vero e proprio *ritrovamento*; i segni amorosi sono le metafore dell'eternità in quanto frutto di produzione e costruzione; i segni artistici o, per meglio dire, *il segno artistico* generale in cui l'intero si raccoglie, è l'opera letteraria, la soglia dell'eternità. L'attività che ottempera a questi tre momenti ermeneutici è la scrittura, il cui approdo è l'intero libro. La *Recherche*, questo viaggio mistico e insieme liberatorio, è essa stessa l'essenza ideale di cui ogni cosa al suo interno è soltanto una prefigurazione parziale.

Il tempo è stato ritrovato poiché è stato scritto, e con esso anche il tempo della vita. La scrittura è la sublimazione vitale dell'esistenza in cui a essere protagonista non è una soggettività particolare che si barcamena tra gli anfratti della memoria di un singolo individuo; essa è l'esibizione di una coscienza formale che illumina la teoresi di una temporalità assoluta. Essa è salvezza, poiché attraverso la scrittura artistica tutto ciò che è stato significativo può risparmiarsi; è redenzione poiché l'arte ha trasformato la materia rendendola



S. Leta, «Space castways I», acrilico su tela, cm 70x50

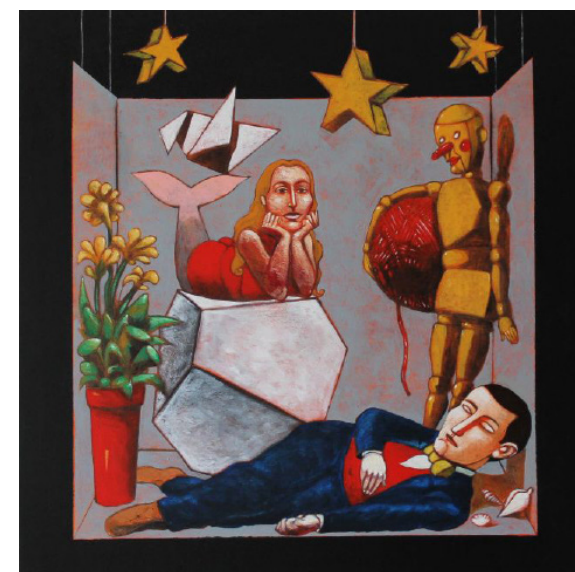
spirituale. La *Recherche*, usando la nota immagine benjaminiana dell'angelo kleeiano, è il cammino percorso all'indietro voltando le spalle al futuro ma dirigendosi verso di esso; a ogni passo si interpreta un segno, a ogni sguardo si scrive una frase.

Segno e frase costituiscono l'essenziale formale di Proust, la sua somma eleganza e il suo *stile*. Lo stile è tutto per Proust, poiché in esso confluiscono tutte le istanze sopra elencate; è grumo di memoria, materia esperienziale, riflessione, forma, idea e tempo. Lo stile di Proust è quella giovinezza mai sfiorita che trova posto nel tempio della parola scritta, è il presentimento in cui accade la trascendenza verso l'essenza, è la radura dell'essere in cui vita vissuta e forma ideale si coniugano insieme e da cui, infine, scaturisce la gioia. La *jouissance*, infatti, si ottiene quando si è giunti quasi al termine del faticoso cammino dello stile; è il momento in cui si dà uno sguardo conclusivo a tutto ciò che si è percorso volgendosi verso il caro viso giovanile di Mademoiselle de Saint-Loup. A partire da questo momento-luogo si *ritrova* la forza per voltarsi e mettersi in cammino non più verso il tempo perduto, poiché quello lo si è già percorso, bensì verso l'eternità che il tempo ritrovato nella scrittura ha consentito di riottenere.

Proust, seguendo la sintesi di Deleuze, consegna quest'ultima verità:

Tutto è implicato, tutto complicato, tutto è segno, senso, essenza. Tutto resta in quelle zone oscure dove penetriamo come in cripte, per decifrarvi geroglifici e linguaggi segreti. In ogni campo, l'egittologo è chi percorre la via di una iniziazione – l'apprendista⁵.

Lo stile che Proust suggerisce, il viaggio cosmico di stella in stella che permette di armonizzare e dare voce alla pluralità di stili che afferiscono a ciascun mondo-vita, è fatto di metafore e anticipazioni, di liberazione spirituale delle anime che risiedono nelle celle materiali, di gelosia che costruisce e dipana i mondi dell'amato, di arte che rammemora e che rammemorando scrive. Diviene a questo punto ormai chiaro, troppo chiaro, il noto passo proustiano per cui «la vera vita, la vita finalmente scoperta e messa in luce, di conseguenza la sola vita realmente vissuta, è la letteratura»⁶. La letteratura e la sua attività di



S. Leta, «WUNDERKAMMER 3», acrilico su tela, cm 60x60

produzione, la scrittura, divengono così l'immagine del pensiero e l'immagine reale del tempo vissuto salvato e redento. Deleuze, in conclusione del suo scritto, sintetizza il senso di tutta la sua panoramica sulla *Recherche*: «Pensare è dunque interpretare, è dunque tradurre. Le essenze sono ad un tempo la cosa da tradurre e la traduzione, il segno e il senso»⁷. Questa riflessione intimamente teoretica sulle fondamenta dell'ermeneutica appare come l'espressione sensibile di un'eco proustiana:

Mi accorgevo che quel libro essenziale, il solo libro vero, un grande scrittore non debba inventarselo, nel senso comune del termine, bensì tradurlo, perché esiste già in ciascuno di noi. Il dovere e il compito di uno scrittore sono quelli di un traduttore⁸.

L'ermeneutica è tradurre l'essere in parole, farne una scrittura in cui dimorare nella luce.

Note

¹ G. Deleuze, *Proust e i segni* (*Marcel Proust et les signes*, 1964), trad. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 1967, p. 12.

² Ivi, p. 16.

³ Cfr. ivi, p. 31.

⁴ Ivi, p. 32.

⁵ Ivi, p. 88.

⁶ M. Proust, *Il tempo ritrovato* (*Le temps retrouvé*, 1927), trad. di M. T. Nessi Somaini, Bur, Milano 2012, p. 280.

⁷ G. Deleuze, *Proust e i segni*, cit., p. 96.

⁸ M. Proust, *Il tempo ritrovato*, cit., p. 274.

LA METAFISICA NEL PENSIERO DI HEIDEGGER

di

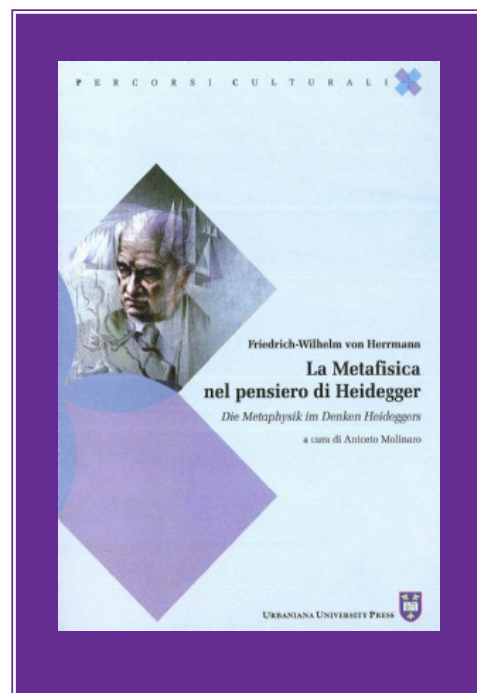
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Martin Heidegger è rimasto sempre fedele al metodo in cui la fenomenologia consiste, pur nella peculiarità e radicalità dell'uso che ha fatto dei contenuti fenomenologici. A testimoniare sono alcuni dei concetti fondamentali della sua filosofia: la *verità* come apparire e manifestazione, e non come rappresentazione costruita da un soggetto; il tempo come unità statica del divenire, e non come segmenti discreti e quantizzanti; l'*Ereignis* come oltrepasamento della separazione tra mente e mondo.

Nella prospettiva heideggeriana la domanda guida (*Leitfrage*) chiede che cosa sia l'ente, la domanda fondamentale (*Grundfrage*) si interroga su come accada (*west*) l'essere. Il legame e la differenza tra queste due domande è in gran parte il significato della filosofia di Heidegger.

Legame perché, sostiene giustamente von Herrmann, la domanda ontologica fondamentale «konnte nur im Durchgang durch die Leitfrage gewonnen werden», 'può essere posta soltanto attraversando la domanda guida' (p. 139). Differenza perché è oltrepasando la sola domanda guida che si può andare al di là di una specifica metafisica senza che questo significhi negare la metafisica in quanto tale. Il pensare di Heidegger rimase infatti sempre «in einer gesteigerten Zukehrt zu ihr und ihrem innersten Wesen», 'in un atteggiamento di dedizione profonda alla metafisica e alla sua essenza' (p. 86), in una «wesensmäßigen Zusammengehörigkeit», 'coappartenenza essenziale' tra la metafisica e il pensiero ontologico fondamentale (*ibidem*).

Ciò che viene impropriamente chiamato fine della metafisica è invece e all'inverso il cammino dalla domanda sull'ente alla domanda sull'essere, che è la domanda metafisica più propria. La risposta a tale domanda è l'intera filosofia di Heidegger e in particolare l'analisi dell'*Ereignis* come



Friedrich-Wilhelm von Herrmann
La metafisica nel pensiero di Heidegger
(*Die Metaphysik im Denken Heideggers*)

A cura di Aniceto Molinaro
Urbaniana University Press
Città del Vaticano 2004
Pagine 156

evento che appropria l'essere che si dà e l'esserci che vive alla luce di questo darsi. Tale *Zusammengehörigkeit*, questa coappartenenza, è l'identità cangiante, mutevole, viva dell'umano nello spaziotempo della φύσις e nella luce della sua comprensione.

Ereignis è infatti la parola che chiude l'itinerario di Heidegger e lo apre ad altri cammini. Nell'evento che non è un concetto ma che *es gibt* – c'è

e si dà –; nell'evento che appropria l'umano dentro il gioco infinito della differenza tra gli enti e l'essere; nell'evento che rende l'essere asintotico, si condensano alcuni dei caratteri che rendono irriducibile l'essere a oggetto, sostanza, idea, forma, causa, fondamento. Nell'*Ereignis* l'essere si dà come differenza, attrito e trasparenza.

Differenza poiché l'essere non è un ente, né la somma degli enti, né la forma comune a ogni ente, ma ciò che nel loro accadere e darsi traluce.

Attrito poiché l'evento non è un concetto o l'ennesima categoria ma è l'esperienza della resistenza che l'intero oppone sempre a una sua parte, che in questo resistere fa essere e apparire la parte come parte appunto di un intero.

Trasparenza poiché l'essere lascia vedere attraverso sé la differenza da sé, fa emergere gli enti nel momento stesso in cui li pervade e in questo pervadere fa come l'onda che lascia sulla riva della percezione gli enti e dissolve l'onda che sulla riva li ha portati. Gli enti sono l'energia dell'onda che sparisce nel manifestarli, sono il suo apparire raggrumato. Senza il dileguarsi dell'apparire gli enti non sarebbero possibili e non sarebbero conoscibili.

In questo modo la fenomenologia trapassa in cosmologia, che vuol dire semplicemente che la filosofia torna alle sue origini, che la filosofia è sempre le sue origini. Si comprende meglio perché Heidegger fosse convinto e abbia spesso ribadito che la filosofia abbia raggiunto il suo ἀκμή con i pensatori arcaici. Nell'*Ereignis* la fine si congiunge col suo inizio.

Anche questo permette a Heidegger e a von Herrmann di paragonare le filosofie metafisiche – ed è un'immagine schopenhaueriana –, a catene montuose che si rinviano l'una all'altra: «Für Heidegger sind die großen Gestalten der Metaphysik unbesiegbare Berge, kein abzustoßendes Vergangenes, nichts, was wir in einer positivistisch ausgerichteten Metaphysik-Kritik hinter und lassen könnten, nichts Vergleichliches und Abgelebtes, keine Geschichte von Scheinproblemen und kein eingesehener Irrtum. Das seinsgeschichtliche Denken nimmt vielmehr die überkommene Metaphysik so ernst wie nur möglich. Erst durch seine Zuwendung zu ihr kommt das große Leuchten über alles bisherige Werk der Metaphysik. Die metaphysische Sein-

sfrage erweist sich als das Vorspiel des Ereignisses», per Heidegger le grandi strutture e forme della metafisica costituiscono delle vette inaccessibili, che non possono essere cancellate da una critica positivistica, non sono qualcosa di eludibile e tramontato, non sono un errore del linguaggio. Al contrario: soltanto attraverso l'impegno metafisico si perviene alla «große Leuchten», alla *grande illuminazione* che pone in luce l'*Ereignis*, l'evento appropriante, la relazione tra l'essere che appropria e l'umano che viene appropriato, il *Dasein* (p. 111).

La domanda sull'essere rimane pertanto dentro l'alveo di una metafisica sempre viva perché capace di pervenire ogni volta e di nuovo alla radice ultima dell'esseretempo. 'Ogni volta e di nuovo' significa anche che del plesso metafisico è parte costitutiva la dimensione ermeneutica, la rinnovata comprensione nell'adesso di ciò che ha la struttura del sempre. È dunque del tutto esatto dire che «daß Heideggers Überwindung der Metaphysik in der *Neueaufnahme* der metaphysischen Wesensfragen auf dem hermeneutischen Vorgehensweise wird die Leitfrage zur Grundfrage», dire che 'il superamento heideggeriano della metafisica consiste nel riprendere ogni volta di nuovo (*Neueaufnahme*) le essenziali domande metafisiche' (p. 149), indirizzando la domanda guida che chiede dell'ente verso la domanda fondamentale che si interroga sull'essere.

Von Herrmann afferma con rigore storiografico e acutezza esegetica che se Husserl è il grande erede della filosofia trascendentale che pone al centro dell'indagine la coscienza – le sue scaturigini, i suoi effetti –, Heidegger è l'erede della filosofia ontologica. Senza il metodo fenomenologico però «das hermeneutische Denken Heideggers nicht möglich geworden wäre», 'il pensiero ermeneutico di Heidegger non sarebbe stato possibile' (*Ibidem*). L'ermeneutica è infatti un modo radicale di andare alle cose stesse, di comprenderle di accoglierle, di renderle feconde.

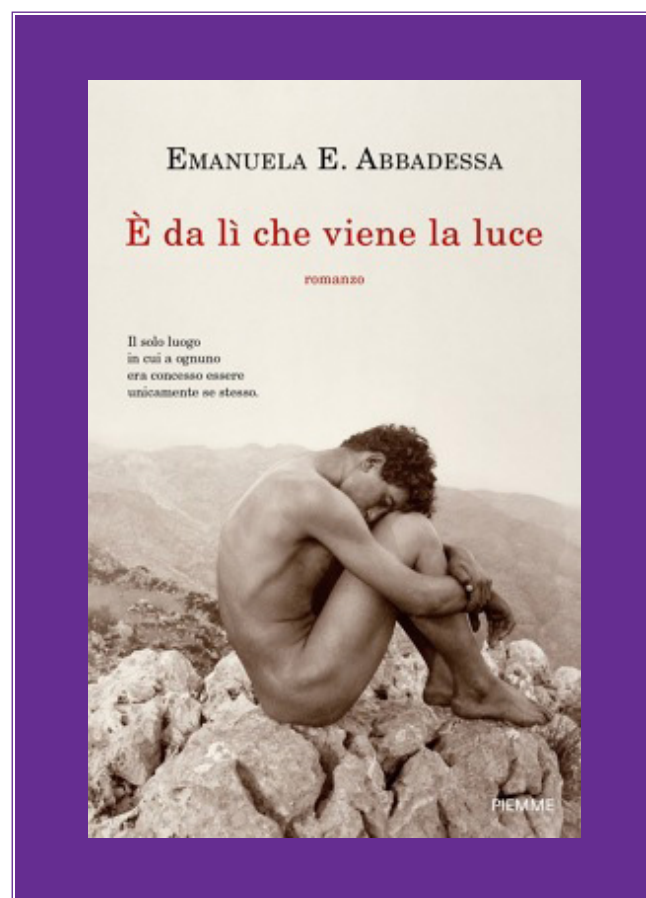
La domanda sull'ente e l'interrogativo sull'essere – l'ontologia – testimoniano che «Heidegger ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts der eigentliche Erbe der Metaphysik», che 'nel XX secolo Heidegger è stato il vero erede della metafisica' (*Ibidem*). Anche nel senso che ne ha portato a compimento l'intera vicenda e la rende ancora viva.

È DA LÌ CHE VIENE LA LUCE

di

GIUSY RANDAZZO

Liberamente tratto dalla biografia, per lo più romanzata, del fotografo Wilhelm von Glöden (Wismar, 1856 - Taormina, 1831), Abbadessa ci regala la possibilità di scrutarne la vita da una delle tante prospettive possibili. Siamo nel ventennio fascista, 1932-33. Il barone Ludwig von Trier è un fotografo tedesco quarantenne che vive a Taormina. La sua governante, Elena Amato - soprannominata *'a tidisca* per la sua bellezza dai tratti nordici -, ha per lui un amore autentico e puro che non travolge i sensi ma dai sensi è alimentato. E ne è ricambiata. Una sorta di *amor intellectualis Dei*: attraverso infatti la luce del loro sentimento, i due amano gli altri e la Terra che pur li tradisce. Il barone è un ritrattista, appassionato conoscitore d'arte e di musica. Ritrae giovani fanciulli dell'isola. I suoi modelli prediletti sono dapprima una giovane adolescente del luogo, Agata Costa, in seguito un ragazzo taorminese di nome Sebastiano Caruso. Il barone comincia a nutrire per quest'ultimo un desiderio sconosciuto che si traduce in sensazioni mai provate, neanche per la bella governante con la quale si attarda spesso in lunghe conversazioni intellettuali e in passeggiate romantiche e a volte imprevedibilmente travolgenti. Ludwig ed Elena si mettono a nudo l'un l'altro e scoprono un'affinità elettiva e una specularità sensuale che li porta ad amarsi al di là dei corpi. Elena conserva un segreto che svelerà al barone, consacrando definitivamente la loro unione. L'omosessualità latente - ma ormai non troppo - di Ludwig dovrà fare i conti con la contraddittoria verità dell'Isola che da una parte dà rifugio e calore dall'altra rapina ogni slancio, mortificandolo. Quell'uomo buono verrà travolto dagli eventi e subirà la violenza punitiva degli squadristi. Nella vita di Ludwig von Trier ruota un'altra figura: un gerarca fascista, Alfredo Romano, che pur scoprendo l'orientamento sessuale dell'amico lo protegge dal mondo e da se stesso. Alfredo è un fascista che mette in dubbio la veri-



Emanuela E. Abbadessa

È da lì che viene la luce

Piemme

Milano 2019

pp. 313

tà della narrazione totalitaria e guarda con molto sospetto l'ascesa di Hitler. Sembra che Taormina sappia del barone ciò che neanche il barone sa di se stesso e questo segnerà gli eventi futuri.

Quella che racconta Abbadessa in questo romanzo - che è musica, che è poesia, che è potente fotografia - è un'Isola autentica, una terra feconda e contraddittoria. È un'opera d'arte totale, insomma, perché è danza e parola e tragedia e vita e morte. Persino rinascita. E per chi dalla Sicilia è dovuto andar via, questo romanzo rappresenta anche un viaggio riconciliante con la propria Terra, bellissima e sciagurata che a volte stancamente si trascina nel linguaggio di chi da troppo tempo l'ha lasciata e di chi nell'animo ne rimarrà per sempre posseduto. L'uso dei verbi diventa pittorico. Essi non sono solamente mezzi semantici per dire, ma suoni e visioni e scenari che traducono emozioni: il sorriso che si apre, il tempo che rosicchia i gradini, il pensiero che si sospende, l'arroganza che si nasconde, la treccia che vibra, la putredine che intossica, il motivo che si acciuffa, la mente che si aggrappa alla memoria, il dolore che affonda i denti nella carne.

La fotografia è un nucleo tematico essenziale in questo romanzo. A partire da essa però si osservano gli esistenziali con l'attenzione di chi indaga i particolari attraverso un obiettivo che sembra una lente di ingrandimento. Il barone considera la fotografia arte perché ha a che fare con la bellezza e con la sacralità dei corpi: «Il corpo in sé era arte o lo diventava soltanto se strappato dal mondo concreto e collocato in uno spazio ideale in cui diveniva simbolo? Scosse la testa e considerò che, per quanti volumi di estetica fosse possibile leggere, una vera spiegazione per taluni misteri probabilmente non esisteva e ciascuno avrebbe dovuto modellare un'ipotesi di risposta e poi fare finta di crederci per poterla perseguire» (p. 69). Per questo alla domanda di Sebastiano se anche Agata, in quanto corpo e in quanto bella, fosse arte, il barone risponde: «Sì, anche lei può essere arte» (*Ibidem*).

Si avverte spesso nelle riflessioni di Ludwig l'eco dell'interrogativo heideggeriano "che cos'è l'arte?" e persino la sua risposta. Il barone infatti sconvolge e ribalta il senso che si cerca di trovare nell'arte fotografica quando si rimane testardamente imbrigliati nel bressoniano coglimento dell'attimo

fuggente. Ancora una volta l'origine dell'arte sta nell'artista. È in lui che si costruisce quell'attimo di cui la realtà ritratta è soltanto un'eco.

«Non si fotografa la realtà?» chiese lei senza alcun intento polemico. [...] «A volte,» [...] La fotografia per il barone Ludwig von Trier era disegno, pensò a quel punto la donna. Quanto veniva stampato sulla carta, lo comprendeva adesso, esisteva già nell'animo del suo creatore. Lo aveva prima tratteggiato a forza di fantasticherie e poi era andato in giro a scrutare i visi, osservare i panneggi delle vesti, ipotizzare la maniera in cui il vento avrebbe mosso i capelli di una modella e, alla fine della ricerca, quanto aveva ricreato e impresso con la luce sulla lastra fotografica era soltanto la manifestazione tangibile più vicina al suo pensiero. Ma non era reale. Era qualcosa di acciuffato da un altrove lontano tutto racchiuso dentro di lui, strappato con le unghie dal mondo delle idee e reso concreto nell'istante indispensabile alla luce per entrare nell'obiettivo e impressionare la pellicola. Poi era scomparso per sempre. Anche a volerlo ricostruire identico, quell'attimo era ormai svanito e non ce ne sarebbe stato mai più uno perfettamente uguale» (pp. 23-24).

Abbadessa sembra quasi un cicerone che ci guida lungo i cammini della nostra stessa vita, mostrandoci verità ovvie che divengono, con l'intensità della sua scrittura, inusitate. Sprofondiamo nella trama, riemergendo arricchiti da ciò che sapevamo e che adesso sappiamo meglio. Per esempio dell'amore e della sua realtà più generale che tutti riguarda. La scrittrice azzarda una spiegazione che però persuade. Ne riabilita la concretezza e spiega l'amore senza dover ricercare con accuratezza stilemi letterari o teoreticismi filosofici. Lascia che sia una donna del popolo, Maria, la madre di Sebastiano, a comprenderne e a spiegarne la natura profonda.

«La morte di Giuseppe le aveva inaridito il cuore, l'aveva privata della capacità di allungare una mano per fare una carezza, perché l'amore, per Maria, se non si riceveva non si poteva nemmeno dare. Era come la minestra che metteva a tavola: la travasava dalla pentola ai piatti, ma se la pentola era vuota, cosa avrebbe dovuto fare? A volte, sentiva il bisogno di ricominciare a imparare una grammatica di gesti lievi, di sorrisi e di parole



dolci per poi poterli riversare sui figli, e la cosa che la impensieriva di più era il non saper insegnare ad Alfio e Sebastiano ad amare» (p. 100).

E ancora: «L'amore era forse qualcosa che si doveva imparare fin da piccoli. Era un fluido che, passando da un essere all'altro, lo completa o, più probabilmente, lo colma. L'eccedenza trabocca da ciascuno e, dunque, si riversa su un altro» (p.122).

La famiglia - come sorgente d'amore che si apprende, che ci si modella addosso per poterlo poi riversare su altri - ritorna quando il barone e la governante riflettono sulla parola tedesca *Traum* che significa anche *sogno* e che in francese è resa dal termine *danno* (*dommage*): «Dentro ogni famiglia, insieme alla dolcezza dell'infanzia, si nasconde un trauma» (p. 114). I traumi altro non sono, afferma Ludwig, che i «danni che pensiamo di aver subito e ai quali siamo sopravvissuti». Eppure a volte «il danno ha causato una lesione così profonda che la parte colpita non si risanerà mai più» aggiunge la governante (*Ibidem*). È così che rivelano l'uno all'altro i traumi vissuti nelle famiglie d'origine che li hanno anche resi chi sono.

«I genitori sono soddisfatti di noi soltanto quando rientriamo in un modello socialmente accettato dall'ambiente di riferimento» [...]. La

frase deflagrò nel petto di Trier come uno sparo. Sentiva di essere dalla parte inaccettabile dell'umanità» (p. 116).

Ma che cosa significa vivere appartenendo alla parte inaccettabile dell'umanità? Significa forse subire un trauma, superarne il danno che esso provoca e divenire per tal via più forti degli altri: si diviene più forti perché si sa di poter sopravvivere (cfr. p.118). Probabilmente è proprio questo cunicolo stretto da cui si è obbligati a passare che insegna la verità sull'amore. È amore vero quello che lascia liberi, che gode del piacere dell'amato, che accetta la fine: «Seppe allora che il vero amore amava le persone amate da chi si ama» (p. 298). L'amore incondizionato, insomma. È soltanto così che sa amare Ludwig. Un amore che non ha aspettative, esattamente come l'amicizia che si nutre soltanto della presenza, della grazia di esserci per l'altro, perché «l'amicizia si mette alla prova nella libertà» (p. 199). Nell'amore sensuale sono proprio le aspettative verso l'amato «a mettere l'animo in subbuglio nell'attesa che si compiano o nel timore che vengano deluse» (p. 121). Per Ludwig non è così: il suo Sebastiano «meritava amore e non un sentimento obliquo che non aveva il coraggio di confessare nemmeno a se stesso. Il suo ragazzo avrebbe avuto l'amore che può camminare nelle piazze, prendere sottobraccio una donna, regalarle un fiore, baciarle le labbra e perdersi nella sua carne» (p. 298). È questo a renderlo un personaggio unico e stra-ordinario. Il barone di Abbadessa non combatte l'omofobia - terribile morbo di quei tempi e purtroppo anche dei nostri - combatte dentro di sé, semmai, l'esplosione di un amore troppo spesso tirannico, che brama il possesso dell'altro, che urla il diritto di esporsi, che preferisce affogare con l'altro piuttosto che sopravvivere senza. Ludwig non avrebbe permesso che la fine travolgesse anche Sebastiano, che la verità accendesse anche lui. Così essa rimane intrappolata in un segreto che salda l'unione del barone e di Elena col dono della sua rivelazione: «perché un segreto costituiva un mandato, era un legame profondo con cui ci si consegnava all'altro e, mettendo la propria vita celata nelle mani di qualcuno, se ne diventava nello stesso tempo schiavi e padroni. Si lasciava cioè la possibilità di ricattare ma anche l'obbligo di proteggere» (p. 125). Verità, segretez-

za, nascondimento, luce e ombra attraversano le pagine rimanendoci sempre accanto. Per tal motivo, forse, l'aforisma di Goethe - *Wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten*, dove c'è molta luce c'è anche ombra - è il *leitmotiv* del romanzo. Ancora una volta sembra di sentire l'eco di Heidegger mentre affronta la sfida del Vero, della Verità, della *ἀλήθεια* (*aletheia*) che anche quando si dis-vela conserva sempre l'alfa privativo, rimanendo celata: appare sì in una radura di luce ma recando con sé l'ombra del nascosto. La verità ha bisogno di luce - esattamente come la fotografia che rivela gli eventi - e allo stesso modo in essa residua l'impossibilità dell'interezza che rimane invisibile agli occhi; la sua lusinga sta in questo modo di abbacinare lo sguardo che offusca la vista impedendo di vedere l'indivisibile completezza.

«La luce era tutto, lo ripeteva spesso. Era il principio che gli permetteva di fotografare e persino di vivere. *“Wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten”* disse quasi tra sé» (p. 15).

E ancora: «Il vero, che pure sembra perfettamente rappresentato nelle fotografie, non esiste» conclude. *“Die Wahrheit”* confermò fissandola negli occhi. «La verità è metafisica, mia cara, si consuma nel momento in cui viviamo» (p. 24).

Ogni evento necessita dunque di un'ermeneutica che possa compiere il miracolo di una decodifica che rimane comunque impossibile nella sua universale assolutezza perché il tempo ne impedisce il coglimento e la frantumazione nei rivoli

della sua durata. Nella fotografia assente si comprende anche meglio: «Se i due fossero stati così concentrati su quelle speculazioni, si sarebbero resi conto, probabilmente, che per la prima volta era passata tra loro una parola di affetto molto più intima di quanto era consona ai rispettivi ruoli. Ma la verità di quel frammento di tempo si era esaurita in un'immagine non fotografata. Non era replicabile e, se avessero dovuto raccontarla, ne avrebbero dato due testimonianze differenti, entrambe vicine al vero ma, al contempo, falsificanti» (p. 24). E Abbadessa lo ribadisce quando il barone dice ad Agata che «nessuno è solo ciò che pensa di essere» (p. 296) e lo spiega così: «È come nelle fotografie. In quelle che ti ho scattato, tu sei tu e insieme sei quello che penso di te. Per Sebastiano tu sarai sempre anche ciò che lui vede in te» (*Ibidem*).

È un romanzo fotografico, senza dubbio, che trascina ogni più piccolo elemento sotto le luci della ribalta, consentendo al lettore di vederlo prima ancora che la scrittura compia il suo gesto magnifico e miracoloso di presentarlo all'immaginazione. Sembra quasi un artificio magico che riesce a recuperare l'*originarietà* delle parole per renderle più semanticamente vibranti. Così l'immagine appare - potente terrestre concreta armoniosa e palpitante di tutta la sicilianità possibile - e porta con sé la sonorità melodica e l'interezza dell'atto comunicativo, come quello del diniego tipicamente siciliano: «Sebastiano fece schioccare la lingua sul palato alzando il mento alla maniera siciliana per significare che l'altro stava sbagliando» (p. 27). La forza di questo stile è davvero fotografica. Ogni verbo, ogni definizione, ogni accento, ogni struttura lessicale è curvata per restituire l'autenticità della parlata siciliana che non finisce nella lingua ma sposa tutt'intero il corpo del parlante, investendo di senso il destinatario. Trabocca. Trabocca come l'amore di cui narra Abbadessa. E poi c'è l'Isola nella sua piena bellezza, scioccante e poetica, anche nel tramonto più ovvio, che restituisce all'arte l'incanto in cui è necessario che resti sempre immersa: «Il cielo su quella costa della Sicilia si era fatto di un blu scuro sul quale erano apparsi gli spilli delle stelle per tenerlo sospeso sul mare. La luna sembrava benevola e Ludwig le sorrise di rimando, come per rassicurarla che tutto andava bene» (p. 164).



LES MISÉRABLES

di
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

«Mi rivolgo al presidente Macron: vada a vedere il nostro film, perché è un avvertimento del pericolo di violenza assoluta in cui versa la Francia, il vaso è quasi colmo e l'impressione è che nessuno ci stia ascoltando!». Questo l'invito rivolto dal regista Ladj Ly alle autorità francesi. Nato da genitori del Mali, Ladj Ly ha girato vari documentari dedicati a Montfermeil, la banlieu dove è cresciuto e dove Victor Hugo aveva composto *Les Misérables*. Questo regista sa dunque di che cosa parla, sa quali sono i sentimenti e i pensieri dei francesi di origine africana, sa in quale degrado essi vivano e soprattutto sa che c'è un abisso tra la Francia -la sua storia, la sua cultura, i suoi modi di vivere- e questi cittadini.

Ladj Ly testimonia quello che sa raccontando di un agente appena arrivato a Montfermeil, aggregato a una squadra composta da un capo che non rispetta né leggi né regolamenti e da un poliziotto nero che sembra molto più tranquillo ma che commetterà un errore fatale. I tre si muovono, ben riconoscibili e conosciuti, tra amministratori che chiedono il pizzo, trafficanti di droga con i quali intrattengono rapporti di collaborazione, cellule dei *Fratelli musulmani* che sono ovviamente nemici dei trafficanti, ragazzini senza né presente né futuro. È uno di loro a far esplodere la guerra quando ruba un cucciolo di leone a un circo di gitani. Tutti i pezzi dello scacchiere sociale cominciano a muoversi impazziti, stritolati e stritolanti. La vicenda sembra calmarsi ma invece deflagra in maniera infuocata, epica, violenta. L'ultima immagine sospende la Storia -sì, quella con la maiuscola- e fa vibrare una differenza inemendabile.

«Wer Menschheit sagt, will betrügen», 'chi dice umanità vuole ingannare', non è una massima di Carl Schmitt bensì di uno dei fondatori dell'anarchismo moderno: Pierre-Joseph Proudhon. Schmitt la cita e la fa propria. Questo non deve stupire, visto che in entrambi i casi si tratta di

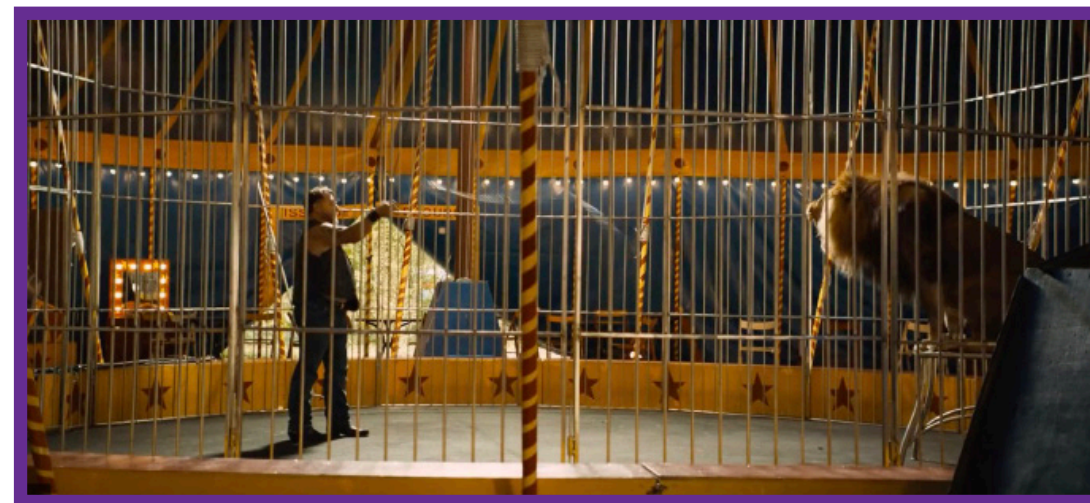


LES MISÉRABLES

di Ladj Ly

Francia, 2019

Con: Damien Bonnard (Stéphane), Alexis Manenti (Chris), Djibril Zonga (Gwada)



menti capaci di comprendere la complessità delle strutture sociali e del loro divenire. La fecondità dell'avvertimento di Proudhon è confermata da quanto accade nei Social Network (e in tutto il resto della comunicazione contemporanea), dentro i quali problemi complessi e difficili come quello delle migrazioni dall'Africa all'Europa vengono affrontati con grave superficialità -per non dire in modi sempre più becchi, umorali e volgari- sia sul versante degli 'accoglienti' sia su quello dei 'respingenti'. Si tratta invece di un tema fondamentale che va compreso con gli strumenti che la storia e le scienze sociali offrono.

Un argomento difficilmente eludibile sul tema dei migranti è quello marxiano dell'esercito industriale di riserva. Concetto classico e sempre attuale, tanto è vero che viene utilizzato anche dal democratico USA Bernie Sanders, secondo il quale «quello che alla destra piace in questo paese è una politica di apertura delle frontiere. Portate qui molta gente che lavora per due o tre dollari all'ora»¹. Anche alcuni dati sono utili a comprendere la dimensione internazionale della questione, certamente non limitabile alle vicende del Mediterraneo. Ad esempio, ottenere la cittadinanza in Australia è difficilissimo ed è di fatto riservata ai 'migranti culturali', intesi come professori, giornalisti, intellettuali. In Giappone delle 19.628 domande presentate nell'anno 2017, soltanto 20 furono accettate. Avete letto bene, venti. Per venire all'Europa, il governo spagnolo -che pure un anno fa accolse in modo spettacolare 600 migranti a Valencia- minaccia ora le ONG di multe sino a 900.000 euro se i salvataggi si verificheranno fuori dalla «zona di search and

rescue (Sar) di responsabilità nazionale», azioni che dovranno svolgersi «comunque sempre sotto il coordinamento delle autorità»².

Alcune delle principali ragioni e forme del fenomeno migratorio sono analizzate da uno storico progressista e politicamente corretto come Stephen Smith, docente di Studi africani alla Duke University (USA), per molto tempo collaboratore dei quotidiani francesi *Libération* e *Le Monde*, corrispondente dall'Africa (dove ha vissuto a lungo) per numerose agenzie, autore de *La ruée vers l'Europe. La jeune Afrique en route pour le Vieux Continent* che significa *La corsa verso l'Europa* e non il ben diverso *Fuga in Europa*, con il quale Einaudi ha deciso di tradurre il titolo. Lo storico rileva come in Africa esista una *middle class* suddivisa in due fasce. I membri della prima -costituita da 150 milioni di persone, pari al 13% della popolazione africana- «dispongono attualmente di un reddito quotidiano tra i 5 e i 20 dollari, incalzati da oltre 200 milioni di altri, il cui reddito giornaliero oscilla tra i 2 e i 5 dollari. Insomma: un numero in rapida crescita di africani è in 'presa diretta' con il resto del mondo e dispone dei mezzi necessari per andare in cerca di fortuna all'estero»³. Si tratta di un elemento chiave poiché «la prima condizione» per progettare l'abbandono del proprio Paese «è il superamento di una soglia di prosperità minima» poiché «attualmente, in relazione al luogo di partenza e al percorso previsto», la cifra necessaria al perseguimento di tale obiettivo «oscilla fra i 1500 e i 2000 euro, ossia almeno in doppio del reddito annuo in un paese subsahariano» (83-84).

Quella che arriva dall'Africa in Europa è quindi

una collettività, scrive Smith, «sincronizzata con il resto del mondo, al quale è ormai 'connessa' tramite i canali televisivi satellitari e i cellulari – la metà dei paesi [a sud del Sahara] ha accesso al 4G, che consente *streaming* e *download* di video e di grandi quantità di dati; ma anche mediante Internet, via cavi e sottomarini di fibra ottica» (XIII). Gli altri, vale a dire la grande parte della popolazione africana, «non hanno i mezzi per migrare. Non ci pensano neppure. Sono perennemente occupati a mettere insieme il pranzo con la cena, e quindi non hanno il tempo di mettersi al passo con l'andamento del mondo e, meno ancora, di parteciparvi» (87).

Solo una minoranza fugge da persecuzioni e guerre, tanto è vero che nel periodo di massima virulenza delle guerre in Africa, gli anni Novanta del Novecento, l'arrivo di migranti era incomparabilmente minore rispetto a quello che si sta verificando negli anni Dieci del XXI secolo. Ragionando in termini sociologici e storici e non sentimentali e morali – come va sempre fatto di fronte a fenomeni di tale portata – Smith ne deduce che «sarebbe tuttavia aberrante riconoscere in blocco lo status di vittima a chi fugge davanti alle difficoltà e magari non a chi le affronta» (86).

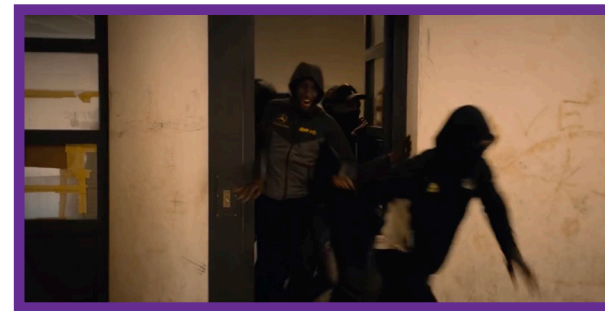
Riflettendo sui 1500 dollari mediamente necessari per raggiungere la Libia dalla Nigeria, il vescovo cattolico di Kafanchan, Joseph Bagobiri, osserva che «se ognuna di queste persone avesse investito questa somma in modo creativo in Nigeria in imprese realizzabili, sarebbero diventati datori di lavoro. Invece sono finiti soggiogati alla schiavitù e ad altre forme di trattamento inumano da parte dei libici. [...] In questo Paese vi sono ricchezze e risorse immense. I nigeriani non dovrebbero diventare mendicanti lasciando la Nigeria alla ricerca di una ricchezza illusoria all'estero»; un altro vescovo, Julius Adelakun, invita i nigeriani a non sprecare il proprio danaro, offrendolo ai mercanti di vite umane, e utilizzarlo invece allo scopo di «sviluppare il nostro paese per renderlo attraente e favorevole alla vita, in modo che siano i cittadini stranieri a voler venire da noi»³. Un simile autolesionismo che uccide le persone e impoverisce il Paese d'origine ha molte spiegazioni: due tra queste sono la visione distorta che si ha dell'Europa come luogo di ricchezza assicurata e i finanziamenti dei quali godono le

ONG cosiddette 'umanitarie' allo scopo di raccogliere quanta più possibile forza lavoro a basso costo da immettere nelle economie europee.

Anche il progetto sintetizzato nella formula «aiutiamoli a casa loro» ha poco senso. Si tratta infatti di un obiettivo di diritto e di fatto contraddittorio. Smith lo definisce un vero e proprio paradosso: «I paesi del Nord sovvenzionano i paesi del Sud sotto forma di aiuto allo sviluppo, affinché i deprivati possano migliorare le loro condizioni di vita e, sottinteso, restino a casa loro. In questo modo, i paesi ricchi si danno la zappa sui piedi. Infatti, almeno in un primo momento, premiano la migrazione aiutando alcuni paesi poveri a raggiungere un certo livello di prosperità grazie al quale i loro abitanti dispongono dei mezzi economici per partire e insediarsi all'estero. È l'aporia del 'cosviluppo', che mira a trattenere i poveri a casa loro mentre nello stesso tempo ne finanzia il sradicamento. Non c'è soluzione, perché bisogna pur aiutare i più poveri, chi ne ha più bisogno...» (86).

Chi invece sostiene l'accoglienza più o meno universale, dovrebbe riflettere su altri dati di fatto, da Smith esposti con grande chiarezza:

Nel 2017, tra gennaio e la fine di agosto, hanno attraversato il Mediterraneo 126.000 migranti, di cui 2428 dichiarati dispersi, cioè l'1,92%; dato leggermente inferiore alla mortalità post-operatoria di un intervento di chirurgia cardiaca nell'Europa occidentale (2%). Nonostante il rischio sia, per fortuna, limitato, ci si chiede perché non smetta di aumentare nonostante gli occhi del mondo siano puntati sul Mediterraneo e i soccorsi dovrebbero essere sempre più efficienti. La risposta è che le organizzazioni umanitarie rappresentano la perfezione! In effetti, le imbarcazioni si soccorrono si avvicinano sempre di più alle acque territoriali libiche e, in caso di pericolo di naufragio, non esitano a entrare per prestare soccorso ai migranti. Dal canto loro, i trafficanti stipano un numero sempre maggiore di migranti in imbarcazioni sempre più precarie. [...] In cambio di una riduzione tariffaria, un passeggero è incaricato della 'navigazione' e di lanciare l'Sos non appena entri in acque internazionali: a tal fine gli viene consegnata una bussola e un telefono satellitare del tipo Thuraya. [...] Lasciando i migranti alla deriva... per essere prima o poi soccorsi dalle navi delle organizzazioni umanitarie che sanno fare molto bene il loro mestiere, con l'inconveniente, però, che i migranti, sapendo di essere soccorsi, badano assai poco all'efficienza delle imbarcazioni messe a disposizione dai trafficanti. [...] Occorre, tuttavia, arrendersi all'evidenza: per arrivare in Europa i migranti africani corrono un rischio calcolato simile ai rischi che corrono abitualmente nelle vita che cercano di lasciarsi alle spalle (107-108).



Di fronte a tali eventi e dinamiche, Smith afferma lucidamente che è necessario «de-moralizzare il dibattito» sull'emigrazione. I sentimentalismi costituiscono infatti in casi come questi i migliori alleati della violenza degli schiavisti e di quella dei razzisti. Anche lo scrittore Emmanuel Carrère sostiene la necessità di non trasformare la questione migratoria «in un eterno affare Dreyfus»⁵. Come ha insegnato Max Weber l'etica impolitica della convinzione deve sempre confrontarsi con l'etica politica della responsabilità, la quale deve fare i conti con «tutte le conseguenze prevedibili dei propri atti, al di là del narcisismo morale» (Smith, p. 146). Cercando di delineare le possibili conseguenze di quanto sta accadendo tra Europa e Africa, Smith individua per il prossimo futuro cinque scenari.

Il primo è l'*Eurafrica*, che «consacrerebbe l'«americanizzazione» dell'Europa» (145) e implicherebbe «la fine della sicurezza sociale. [...] Lo Stato sociale non s'adatta alle porte aperte, donde l'assenza storica di una sicurezza sociale degna del nome negli Stati Uniti, paese d'immigrazione per eccellenza. Insomma, sopravviverà in Europa unicamente lo Stato di diritto, il vecchio Leviatano di Hobbes -che dovrà darsi un gran daffare per impedire la 'guerra di tutti contro tutti' in una società senza un minimo di codice comune» (146-47).

Il secondo scenario è la *fortezza Europa*, alimentato anche dalle reazioni che suscita «una stampa che si preoccupa più della fiamma del proprio umanitarismo che delle sue conseguenze sulla collettività»; Smith ammette che «la fortezza Europa è forse meno indifendibile di quanto non sembrasse. [...] Ciò nondimeno, qualsiasi tentativo esclusivamente securitario è votato al fallimento» (148-149).

Il terzo scenario è la *deriva mafiosa*, una vera e

propria «tratta migratoria» il cui rischio è «che i trafficanti africani facciano combutta o entrino in guerra con il crimine organizzato in Europa» (149); una conferma sta nel fatto che l'80% delle «donne soccorse nel Mediterraneo» vengono destinate «a fini di sfruttamento sessuale. [...] Gli intrecci fra prossenetismo e 'passatori', troppo spesso presentati come individui soccorrevoli che praticano una forma di commercio solidale, non è che la parte visibile di un'attività criminale assai più importante» (150).

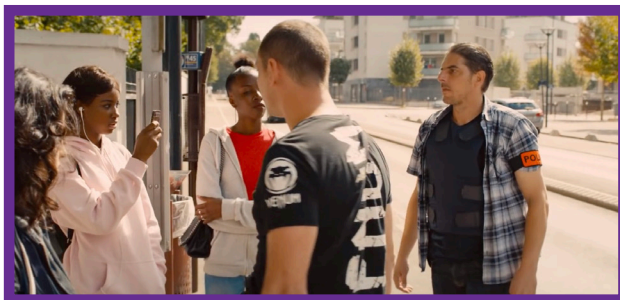
Un quarto scenario è il *ritorno al protettorato*, per il quale in cambio di privilegi e danaro ai ceti dirigenti alcuni Paesi africani accetterebbero una «sovranità limitata in maniera proporzionale alle esigenze di difesa dell'Europa» (151).

L'ultimo scenario è secondo Smith il più probabile e consiste «in una politica raffazzonata» che «consisterebbe nel mettere assieme tutte le opzioni che precedono, senza mai realizzarle sino in fondo: insomma, 'fare un poi di tutto ma senza esagerare'» (151).

A decidere quale di questi scenari prevarrà non saranno probabilmente gli europei ma gli stessi africani. In questi casi, infatti, il numero diventa decisivo.

Nell'affrontare per quello che possono la questione, gli europei dovrebbero ragionare *sine ira et studio* sulla natura e sulle conseguenze del liberalismo capitalistico che prima ha prodotto l'imperialismo in Africa e poi, di rimbalzo, la corsa impetuosa di molti africani verso l'Europa. Uno dei fondamenti teorici del liberalismo, infatti, è la distruzione di corpi intermedi tra il singolo essere umano e l'umanità in quanto tale. In questo senso il liberalismo è l'opposto della democrazia, la quale pone al centro dello scenario sociale non l'individuo ma *le citoyen*, il cittadino, vale a dire una persona radicata in un contesto collettivo consolidato, frutto di condizioni geografico-economiche ben precise e di eventi storici condivisi. Ed è sempre in questo senso che la sovranità del popolo è cosa ben diversa dalla difesa dei diritti dell'uomo.

Uomo è infatti un concetto astratto, per i Greci ad esempio del tutto marginale. Al centro della vita collettiva si pone invece l'abitante della πόλις, con i suoi diritti e con i suoi obblighi. Per la democrazia i territori, le culture, le organizzazioni



collettive non costituiscono soltanto la somma di individui isolati e tra loro irrelati ma sono il risultato della contiguità spaziale e della comunanza temporale. Si è prima di tutto *abitanti* di un certo luogo e soltanto per questo si può diventare *citadini* del mondo. È qui che il concetto di *border* mostra la propria funzione di delimitazione della dismisura, di κατέχον rispetto alla dissoluzione.

La critica superficiale e pregiudiziale al concetto di *frontiera*, che pervade innumerevoli pagine della Rete e gli articoli di molta stampa, è dunque anch'essa una forma di ignoranza spettacolare, nel molteplice senso di questo aggettivo. Nella storia del XXI secolo il contrario di *frontiera* non è *chiusura*, l'opposto della frontiera è il *mercato*, è il capitale, che sin dall'inizio ha avuto come fondamento la massima liberista «*Laissez faire, laissez passer*».

Applicare questo principio in modo totale e irrazionale, come tende a fare il liberismo contemporaneo significa, tra le altre conseguenze, secondo Smith, «*fare i conti senza l'ospite*», vale a dire fare i conti senza coloro che nel territorio europeo risiedono da secoli e che cominciano a sentirsi stranieri nel proprio Paese (passeggiare ad esempio in via Padova a Milano mi ha dato esattamente questa impressione) o persino 'invasi'. «L'arrivo di stranieri può importunare, la loro presenza può disturbare. Pretendere che non sia così mi sembra una petizione di principio idealistica e pericolosa» (112). Affrontare una simile realtà in termini psicologici o addirittura moralistici è sterile, per non dire anche pericoloso. De-moralizzare il problema è necessario anche perché «né lo straniero, né l'ospite sono a priori 'buoni' o 'cattivi', 'simpatetici' o 'egoisti'. Vengono a trovarsi, insieme, in una situazione che occorre cercar di capire al pari delle circostanze, ovviamente differenti per l'uno e per l'altro. La mancata assistenza a un persona in pericolo è un reato, a condizione

di potere prestare aiuto senza esporsi a pericoli (*ultra posse nemo obligatur*). [...] La preoccupazione dell'equità internazionale non può confondersi con l'apertura delle frontiere a titolo di perequazione planetaria. Non è incoerente essere favorevoli all'equità internazionale e contrari alla totale apertura delle frontiere» (112-113).

È talmente poco incoerente da essere mostrato appunto nel film di Ladj Ly, il quale documenta in modo efficace il fallimento del melting pot francese. Ritenere che le differenze vengano annullate dalle televisioni satellitari, dai cellulari, dalla tolleranza verso i delinquenti o gli islamisti, dai centri di accoglienza per chi arriva o dai quartieri ghetto per chi vi nasce, è un'illusione che sta contribuendo alla dissoluzione dell'Europa. Questo straordinario film lo mostra con la semplice verità di chi ha vissuto, ha riflettuto sul proprio vivere, possiede il talento di comunicare ciò che la vita e la riflessione gli hanno insegnato. Non ci sono 'buoni' in questo film, non c'è legge, non c'è finzione. Un'opera al di là del bene e del male, che de-moralizza la questione etnica attraverso la forza delle esistenze reali e non di quelle immaginate, credute, dovute. E questo nonostante la citazione dal romanzo di Hugo sulla quale il film si chiude: «Amici miei, tenete a mente questo: non ci sono né cattive erbe né uomini cattivi. Ci sono solo cattivi coltivatori».

Dico 'nonostante' perché se è doloroso ma inevitabile che una potenza meglio armata e determinata ne sottometta o distrugga un'altra, è assai meno comprensibile che i soggetti sottomessi collaborino attivamente alla propria distruzione. L'Impero Romano non venne certo cancellato dai cosiddetti barbari ma si dissolse per ragioni interne, alle quali le popolazioni del nord e dell'est aggiunsero soltanto la propria presenza, invocata da molti cristiani come purificatrice della decadenza latina. «La verità è che i barbari hanno beneficiato della complicità, attiva o passiva, della massa della popolazione romana. [...] La civiltà romana si è suicidata»⁶.

Qualcosa di analogo sta avvenendo nell'Europa contemporanea, uscita sconfitta e miserabile dalle due guerre mondiali del Novecento, vale a dire dalla più grande guerra civile della storia moderna. L'Europa sta infatti implodendo su se stessa per una manifesta incapacità di gestire il proprio



presente, affidato al capitalismo globalista sotto la guida statunitense e ai flussi religiosi provenienti dal mondo islamico. Invece di nutrire ed esercitare prudenza rispetto a queste complesse dinamiche, la più parte degli europei si divide tra i sostenitori di un'accoglienza totale e indiscriminata e i difensori delle tradizioni locali. Posizioni entrambe inadeguate a comprendere ciò che sta avvenendo. I primi, gli accoglienti, praticano comportamenti dettati dal sentimentalismo umanistico e romantico -quello di Hugo, appunto- e dall'universalismo cristiano. Due posizioni antropologiche assai rischiose e che contribuiranno alla fine dell'Europa come sinora è stata conosciuta.

Il futuro degli europei è sempre meno in mano agli europei anche a causa del fatto che «la gioventù africana si precipiterà nel vecchio continente, perché è nell'ordine delle cose. [...] Secondo le previsioni dell'Onu (*United Nations Populations Division 2000*, p. 90), l'arrivo di 80 milioni di migranti nel corso di cinquant'anni porterebbe a una popolazione immigrata di prima e seconda generazione corrispondente al 26% di quella presente nell'Unione Europea [...]. Oggi vivono nell'Unione Europea (compreso il Regno Unito) 510 milioni di europei a fronte di 1,3 miliardi di africani sul continente vicino. Entro trentacinque anni, questo rapporto sarà di 450 milioni di europei a fronte di 2,5 miliardi di africani, ossia il quintuplo» (Smith, pp. XII-XIV). Sottovalutare la demografia è scientificamente insensato⁶. Il rapporto tra gli umani e l'ambiente si fonda infat-

ti, come quello di qualsiasi altra specie, soprattutto sul dato quantitativo. Il numero e la giovinezza dei popoli africani molto probabilmente prevarranno. E alla fine sarà giusto così, di fronte al pervicace *cupio dissolvi* che da un secolo caratterizza l'Europa.

Questo magnifico film, soprattutto il suo finale, è una metafora di tale destino.

Note

¹ Citato da Benedikt Kaiser in *Diorama Letterario*, n. 348 (marzo-aprile 2019), p. 10.

² *Il Fatto Quotidiano*, 6.7.2019

³ Stephen Smith, *Fuga in Europa. La giovane Africa verso il vecchio continente*, trad. di P. Arlorio, Einaudi, Torino 2018, pp. XII-XIV. Sulla giovinezza dell'Africa si legga l'intero secondo capitolo del libro, dal significativo titolo *L'isola-continente di Peter Pan*, pp. 29-53. I riferimenti ai numeri di pagina delle citazioni da questo volume saranno indicati nel corpo del testo, tra parentesi.

⁴ *Africa/Nigeria - "Le somme pagate ai trafficanti per finire schiavi in Libia avrebbero potuto creare posti di lavoro in Nigeria"*, nota dell'agenzia di stampa cattolica *Fides*, 15.12.2017.

⁵ Emmanuel Carrère *A Calais*, trad. di L. Di Lella e M.L. Vanorio, Adelphi, Milano 2016, p. 16.

⁶ Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. di A. Menitoni, Einaudi, Torino 1983, pp. 22-23.

⁷ Lo mostra con ricchezza di argomenti anche Olivier Rey nel suo *Dismisura* (il significativo titolo originale è *Une question de taille*, un problema di dimensione), trad. di G. Giaccio, Controcorrente, Napoli 2016.

DE CHIRICO E I VOLTI DELLA METAFISICA

di SILVIA CIAPPINA

Giorgio de Chirico torna a Genova dopo venticinque anni dalla mostra del 1993 che segnava la rinascita della città con il restauro di Palazzo Ducale. Altrettanto simbolicamente il Pictor Optimus compie, a quarant'anni dalla morte e nel centenario del suo discusso e apparente *volte-face* nei confronti del periodo metafisico, l'ennesima tappa di un viaggio senza fine.

La scelta di un percorso tematico, piuttosto che cronologico, attraverso stanze metafisiche in cui passato presente e futuro sono trama dell'eterno, segna la cifra esistenziale ed estetica che la mostra intende percorrere con passaggi apparentemente enigmatici. Il viaggio e il ritorno sono termini entro cui si dispiegano Esterni e Interni, Protagonisti e Ritratti, secondo una interpretazione metafisica della natura e della storia e nel segno di una continuità d'opera che i primi contemporanei di de Chirico forse non hanno saputo cogliere.

La mostra, aperta sino al 7 settembre 2019 e curata dalla storica dell'arte Victoria Noel-Johnson, presenta opere provenienti da varie collezioni (Fondazione Giorgio ed Isa de Chirico, Galleria Nazionale di Roma, Galleria Nazionale d'Arte Moderna di Firenze, Mart di Rovereto e collezioni private); vediamo ora di seguirne il percorso e di tracciare un esemplare e sintetico excursus di questo singolare viaggio metafisico.

È proprio le *voyage sans fin* il filo nascosto della mostra, dall'*Ulisse* del 1922 al *Ritorno di Ulisse* del 1968, dalla prima all'ultima stanza: ecco all'ingresso un Ulisse dall'iconografia classica, figurativo, che con la mano protesa verso l'orizzonte allude a un viaggio da intraprendere o forse appena concluso. L'eterno ritorno, il pensiero più abissale di Nietzsche, suggerisce e disvela all'artista metafisico un profondo segreto che Zarathustra accoglierà e tenderà in autotrascendenza, in ebbrezza dionisiaca. Dal divenire eracliteo, infat-



Giorgio de Chirico

**IL VOLTO DELLA
METAFISICA**

30 marzo – 7 luglio
prorogata fino al 1°
settembre 2019

Appartamento del
Doge di
Palazzo Ducale

ti, l'artista coglie l'essere, dal *χρόνος*, che divora se stesso e gli enti, l'uomo metafisico cattura l'*αἰών*, dall'oscurità -che sembra precedere ogni inizio e precipitare ogni fine- egli può scorgere il numen dell'eterno¹.

Inizio e fine sono punti di un medesimo circolo, senza discontinuità, tanto che la periodizzazione della pittura di de Chirico da questo riceve una diversa prospettiva in una «strana rassomiglianza» che ha del perturbante ovvero di *unheimlich* in senso freudiano; non si tratterebbe più di distinguere la prima pittura metafisica del 1910-1918 dalle copie dei maestri antichi o del passato del 1919-1924, le opere neobarocche (eseguite dal 1938 ai primi anni Sessanta) dalla pittura neometafisica del 1968-1978². Questa rassomiglianza straniante genera singolari accostamenti tra gli enti all'interno di un dipinto e tra più opere appartenenti a periodi differenti: è il senso dello spaesamento, ma anche del disvelamento che vuole cogliere il demone, il divino, l'occhio interiore insito in ogni cosa (*εποπτεία*, l'*epopteia* dionisiaca che spesso de Chirico rappresenta simbolicamente come geroglifico sulla fronte dei suoi manichini).

L'Ulisse del preambolo esorta a passare alla prossima stanza, quella degli Esterni metafisici; i dipinti qui esposti non appartengono al primo periodo, tuttavia riecheggiano motivi e stilemi ricorrenti come archetipi: è possibile contemplare una piazza d'Italia, *Souvenir d'Italie* del 1924-1925, passando attraverso *Le muse inquietanti* (fine anni Cinquanta) sino all'*Offerta al sole* del 1968 e a rivisitazioni più tarde risalenti agli anni Settanta. Forse l'*Offerta al sole* genera il desiderio di ritrovare un'analogia, un correlativo rispetto all'apollineo e al dionisiaco, infatti quanto di essi è possibile scorgere nella pittura di de Chirico? A dispetto delle letture di Nietzsche da parte dell'artista non possiamo fare a meno di sottolineare nella sua pittura una prevalenza dell'apollineo nella preferenza per le geometrie, per i contorni, per la prospettiva seppure nelle linee di rottura e di infrazione; tuttavia nell'*Offerta al sole*³ si riesce finalmente a scorgere la dualità sole-luna nel cromatismo di rosso, giallo e nero, ripreso dai fili bicolori di Arianna⁴ che legano gli astri ai correlativi terrestri.

Altro tema ricorrente lungo il cerchio del tempo, che abbraccia senza discontinuità passato,

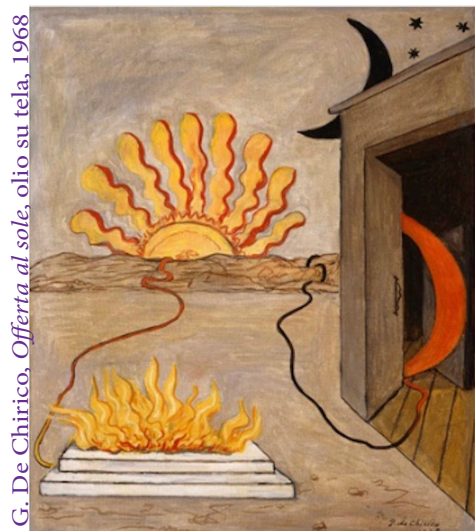
presente e futuro, è quello del *figliuol prodigo*, parabola di erranza e di redenzione, che de Chirico ha raffigurato in tutto l'arco della sua carriera, dal 1919 al 1975; nella mostra è presente proprio una delle ultime versioni, quella del 1975. In questa tela il padre appare come una statua in pietra vivente, così come gli edifici in prospettiva che incorniciano la scena e che simboleggiano la tradizione, egli è colto nell'atto di abbracciare e accogliere il figlio, ritratto come uno dei caratteristici manichini animati simboli di modernità⁵.

Ai critici contemporanei, come Roberto Longhi, tali accostamenti dovevano generare un effetto straniante e irritante, eppure voluto dallo stesso pittore e, tuttavia, non allo stesso modo dei surrealisti, quindi secondo la cifra del sogno e dell'irrazionalità. Il senso dell'accostare enti apparentemente estranei quali statue ed edifici classici, manichini, attrezzi per il disegno, giochi e dolci è nel segno del disvelamento metafisico, nel tentativo di dipanare la trama del sogno e di conferire visione e prospettiva alla presenza degli enti nel tempo. La modernità non deve pretendere di essere originale, piuttosto è originaria, infatti non può fare a meno di cogliere e riprendere il passato e le forme della classicità, rimanendovi prospetticamente fedele.

Originarietà e *depaysement* colpiscono il visitatore anche nelle stanze successive, gli Interni metafisici, con temi già affrontati nel periodo ferrarese dell'artista, durante il primo conflitto mondiale, e ripresi nel periodo neometafisico. In *Interno metafisico con officina* e *Interno metafisico con paesaggio romantico*⁶ de Chirico colloca dipinti raffiguranti esterni all'interno delle tele e



G. De Chirico, "Archeologi", 1968, olio su tela

G. De Chirico, *Offerta al sole*, olio su tela, 1968

induce l'osservatore a dubitare delle proprie percezioni; in entrambe le opere si crede di veder rappresentata una finestra aperta, mentre la vera finestra che inquadra lateralmente un paesaggio urbano sembra un dipinto, secondo una suggestione concettuale simile alle litografie di Escher.

Il tema del sole riappare anche negli Interni, esplorato alla luce dell'indistinguibilità tra esterno e interno; con *Il sole sul cavalletto* (1973) sono raffigurati due soli e due lune collegati da cavi lungo i quali la corrente di energia è intermittente cosicché uno dei corpi celesti appare illuminato mentre l'altro è spento, il tutto all'interno di una scenografia⁷ che rende l'accostamento ancora più enigmatico e spiazzante. Se in questi interni con finestre e ritratti è possibile individuare riferimenti alla classicità con teste di Esculapio e di Mercurio in un *continuum* spazio-temporale, i rimandi alla medesima appaiono ancora più misteriosi ed emergenti nei titoli dei dipinti della parte successiva del percorso (Protagonisti metafisici).

Ettore e Andromaca, Oreste e Pilade, il trovatore, le maschere, quali figure solitarie o in coppia, appaiono con teste ellissoidali, prive di lineamenti ma con un simbolo centrale che allude alla visione interiore, contemplativa; una versione in interno del *Figliuol prodigo*, risalente al 1974, coglie tiepidamente l'abbraccio tra un manichino-padre, seduto in poltrona in abiti borghesi, e un figlio-statua di marmo con dettagli che intersecano passato e presente. *Canzone meridionale* e *Gli archeologi*⁸ sono tele degli anni Trenta, qui i manichini delle origini si evolvono in sembianze più umane, quasi ad accennare una remota di-

stinzione maschile - femminile nelle vesti e nella corporatura; seduti vicini o abbracciati come per darsi conforto lungo il viaggio, trasmettono più emozioni rispetto agli omologhi solitari e distaccati degli anni Dieci, presentano forme sproporzionate e il loro ventre è riempito di frammenti di paesaggio, di statue classiche, di colonne e libri, segno dei passaggi della storia e della civiltà.

La riproposizione di temi già affrontati nel primo periodo spiega perché de Chirico non si sia mai realmente distaccato dalla visione metafisica, piuttosto la fedeltà ribadita nei confronti del classicismo e delle tecniche pittoriche dei maestri del passato gli consente di esplorare nuovi orizzonti rimanendo fedele a se stesso e alla propria unicità creativa. Non dobbiamo dimenticare le sue incursioni nella letteratura con due romanzi che trattano del viaggio dei suoi protagonisti, *Hebdomeros* (1929) e *Signor Dudron* (1945), così come più significativo nel testimoniare il suo «ritorno al mestiere», è nella teoria e nella prassi *Il piccolo trattato di tecnica pittorica*. Pubblicato nel 1928, è il primo libro di Giorgio de Chirico e insieme l'apice della sua riflessione sulla questione della tecnica, iniziata sulla rivista «Valori Plastici» con il saggio *Il ritorno al mestiere* del 1919. Il testo di de Chirico è una delle principali fonti per la storia delle tecniche artistiche nel Novecento, concepito come un ricettario in cui l'autore illustra con tono colloquiale i procedimenti esecutivi e i materiali che ha usato testimoniando il confronto incessante con la tradizione.

È proprio nel confronto con la tradizione che possiamo percorrere le ultime stanze dedicate alla Natura metafisica e ai ritratti. De Chirico si era già confrontato col genere della natura morta⁹ a partire dagli anni Dieci con *I pesci sacri*, esposto ora nella mostra genovese in una versione degli anni Trenta; qui si coglie ancora il genio dell'artista che vuole indurre l'osservatore al consueto effetto di *depaysement*: le due aringhe affumicate sembrano appese a una cornice oppure poggiare su un basamento secondo una tecnica già vista negli Interni. L'artista spiega nel saggio del 1919 *Sull'arte metafisica*¹⁰ che ogni cosa ha due aspetti, uno corrente che gli uomini innocenti vedono in generale, l'altro spettrale e metafisico che possono vedere solo rari individui in momenti di chiarezza e astrazione; a questo aspetto se ne

aggiungerebbero altri, tutti differenti dal primo ma in stretta relazione con il secondo. Sarebbe solo la catena dei ricordi ad indurci a collocare le percezioni secondo un ordine spaziale e logico rassicurante, se per ipotesi questo filo si spezzasse gli interni di una stanza ci apparirebbero decisamente meno rassicuranti e chissà con quali sentimenti di stupore e terrore accoglieremmo questa visione.

Al proposito mi viene in mente un racconto di Borges dal titolo *There are more things*, contenuto nel *Libro di sabbia*; qui un visitatore si trova a confronto con gli interni di una casa che aveva imparato a conoscere in precedenza, ora abitata da un oscuro personaggio che vi aveva apportato incomprensibili e oscure modifiche. Il protagonista, morbosamente curioso di verificare l'accaduto, si introduce nella dimora e accende le luci: nessuna delle forme insensate da lui percepite in quella luce corrisponde a una forma umana o a un uso concepibile; atterrito, egli arriva alla conclusione che se vedessimo realmente l'universo lo capiremmo.

Triangoli, squadre, archi, portici, torri sono i segni di questo nuovo alfabeto metafisico, il perturbante è rappresentato dal loro inserimento analogico nello spazio, probabilmente con richiami esoterici e simbolici a un inconscio più archetipico che personale. Ad animare queste visioni della natura sono suggestioni neobarocche che de Chirico esplora tra la fine degli anni Trenta e i Sessanta, influenzato dai paesaggi di Rubens e dai cavalli di Delacroix.

Preziose sono le testimonianze offerte dalle tele degli anni Trenta: il tema classico e platonico della coppia di cavalli, uno bianco l'altro nero, è presente sia in un dipinto ad olio su tela del 1929 (*Le cheval d'Agamnenon*) sia in *Cavalli in riva al mare* (olio su tela, 1935 circa). Pur riconoscendone l'importanza, De Chirico non amava Platone, «generalissimo del pompierismo filosofico»¹¹. Come Nietzsche de Chirico prediligeva Eraclito, che invocava il δαίμων; è inevitabile, tuttavia, ravvisare segrete corrispondenze tra la sua pittura metafisica, volta a rivelare l'essenza non manifestamente visibile degli oggetti, e il mito platonico della caverna, così come nel privilegiare la *parousia*, la presenza dell'Idea nelle cose.

È sempre attraverso Nietzsche che Giorgio de Chirico avverte la realtà quale sistema di segni:

«accostandosi al mondo in una prospettiva psicologica e non logica, il filosofo svelò all'artista l'esistenza di un linguaggio nascosto del mondo, che offriva la possibilità di nuove costruzioni»¹². Il tema dei cavalli e delle figure mitologiche, che ricordano il legame mai reciso con la Grecia e la Tessaglia dell'infanzia, torna in opere degli anni Sessanta, accentuato dalle sperimentazioni neobarocche dell'artista e con un più vigoroso tratto del pennello sulla tela sia ad olio sia nella tecnica dell'acquerello (*Il carro del sole*, 1970, cat. 58).

Nella sezione della mostra dal titolo *La metafisica incontra la tradizione*, possiamo ammirare l'esplorazione attraverso copie (originali o in dettaglio, da Raffaello e da Perugino) della ritrattistica dei secoli d'oro svolta già a partire dagli anni Venti da parte del Pictor Optimus sia per padroneggiare i segreti dell'arte pittorica del XV e del XVI secolo sia per reagire alle difficili condizioni del mercato dell'arte in seguito alla crisi del 1929. A partire da questa data egli iniziò a dipingere una serie di nudi femminili dalle tonalità pastello alla Renoir¹³ figure di bagnanti solitarie, di divinità addormentate nel bosco o distese di schiena che presentano familiarità nella ripresa della posa anche con il neoclassicismo de *La grande odaliska* di Ingres.

Richiami e suggestioni a parte, de Chirico sembra sempre seguire un filo nascosto, quello lasciato e mai reciso da un'Arianna abbandonata nel sonno, figura centrale nelle piazze rappresentate dall'artista dagli anni Dieci sino alla fine; ecco il riflesso dell'Arianna di Nietzsche in *Ecce homo* e nei *Ditirambi di Dioniso*, ma possiamo estendere la ricostruzione iconografica di questo mito all'orizzonte culturale e figurativo dell'ambiente greco di fine Ottocento e di primo Novecento in cui ebbe luogo la formazione del giovane artista, il quale affrontò i primi studi accademici proprio ad Atene, in una capitale di sovrani mitteleuropei, e poi a Monaco di Baviera.

L'Arianna dormiente viene colta in una sospensione temporale tra un tempo di nostalgia-passato e di attesa-futuro, nel quale le passioni dell'anima appaiono quietate dalla consapevolezza angosciata dell'abbandono e dal presentimento vago di un futuro indefinito che solo la rappresentazione figurativa riesce a domare. Finché Arianna ama Teseo, finché ne è la madre, sorella o sposa ovvero lo specchio femminile dell'uomo,

ella non ha modo di esprimersi se non accettando passivamente l'abbandono o reagendo con la potenza vendicatrice di unna Medea, mentre reazione e risentimento continuano ad animare le sue passioni tristi. Solo dopo l'abbandono di Teseo, Arianna può raccogliere in sé la potenza femminile sopita, dire dionisiacamente sì alla vita e al divenire, in modo benefico e affermativo: «il raggio di una stella splenda nel vostro amore! La vostra speranza dica: "Possa io partorire L'Oltreuomo"»¹⁴. De Chirico sembra cogliere con queste figure femminili proprio il momento della sospensione temporale prima della successiva trasfigurazione del femminile nel Sì.

Concludono la serie dei ritratti due tele del 1947-1948, *Autoritratto in costume del Seicento* e *Autoritratto con corazza*, dove al gusto scenografico e neobarocco per i costumi teatrali che il Maestro noleggiava dall'Opera di Roma egli unisce la sovrapposizione della propria testa su quella del modello (Filippo IV) già raffigurato nell'opera di un grande maestro del Seicento come Velázquez, attraverso l'eterno ritorno del passato nel presente.

In appendice alla mostra troviamo, infine, un percorso didattico dedicato ai più piccoli allestito dagli organizzatori di ViDi, rare testimonianze scritte e fotografiche (originali e in video) del Maestro, più una serie di disegni che egli aveva destinato alla farsa di Bontempelli (*Siepe a Nord Ovest*, 1919-1923) e a *Mythologie* di Jean Cocteau (1934).

Note

¹ A.G. Biuso, G. Randazzo, *Paganesimi*, «Vita pensata», n. 18, febbraio 2019, disponibile all'indirizzo web: <http://www.vitapensata.eu/2019/02/04/paganesimi> (ultima visita 10 luglio 2019).

² Cfr. V. Noel-Johnson, «Le voyage sans fin. Giorgio de Chirico e l'arte metafisica (1910-1978)» in *Giorgio de Chirico. Il volto della metafisica*, catalogo della mostra (Genova, Palazzo Ducale, 30 marzo-7 settembre 2019) a cura di V. Noel-Johnson, Skyra, Milano 2019, p.8.

³ *Ibidem*, cat. 15.

⁴ Sulla coppia divina Dioniso-Arianna degli ultimi scritti di Nietzsche, cfr. anche G. Deleuze,

Nietzsche e la filosofia, Einaudi, Torino 2002, pp. 277-282.

⁵ Cfr. *Giorgio de Chirico. Il volto della metafisica*, cit., cat. 11.

⁶ *Ibidem*, cat. 20, 21. Da notare la firma su *Interno metafisico con officina* che attesta il 1948 come anno di composizione, mentre la tela è del 1969.

⁷ Da esplorare l'attività di de Chirico come scenografo negli anni 1924-1971, in merito si può leggere il contributo di M. Ursino del 2016, disponibile all'indirizzo web:

<http://news-art.it/news/de-chirico-scenografo-un-nuovo-contributo-su.htm> (ultima visita 10 luglio 2019).

⁸ Cfr. *Giorgio de Chirico. Il volto della metafisica*, cit., cat. 33 e 34.

⁹ Ivi, p.141. In un articolo dal titolo *Le nature morte* del 1942, de Chirico dichiarerà che nella lingua inglese e tedesca il nome assume un significato molto più bello ed evocativo: *Still leben* e *Still life* ovvero vita silenziosa.

¹⁰ Ivi, pp. 210-211.

¹¹ G. de Chirico, *Il meccanismo del pensiero*, a cura di M. Fagiolo Dell'Arco, Einaudi, Torino 1985, pp. 66-71; ora in G. de Chirico, *Scritti/1 (1911-1945). Romanzi e Scritti critici e teorici*, a cura di A. Cortellessa, ed. diretta da A. Bonito Oliva, Bompiani, Milano 2008, pp. 270-276. Disponibile all'indirizzo web: <http://www.fondazionedechirico.org/scritti/consultazioni/saggi/noi-metafisici/> (ultima visita 10 luglio 2019).

¹² Intervista ad A. Baccilieri, *De Chirico esoterico - Attraverso Nietzsche e il disegno alla ricerca del lato nascosto del mondo*, in *Stile arte*, 26 marzo 2018, disponibile all'indirizzo web: <https://www.stilearte.it/de-chirico-esoterico-attraverso-nietzsche-e-il-disegno-alla-ricerca-del-lato-nascosto-del-mondo/> (ultima visita 10 luglio 2019).

¹³ Cfr. S. Bartolena, «Affinità elettive: Giorgio de Chirico e Pierre-Auguste Renoir» in *Giorgio de Chirico. Il volto della metafisica*, cit., pp. 53-61.

¹⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter Verlag, 1999, p. 85: «Der Strahl eines Sternes glänze in eurer Liebe! Eure Hoffnung heisse: „möge ich den Übermenschen gebären!“» (la traduzione in italiano è mia). Cfr. anche G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 279.

EURIPIDE A SIRACUSA

DI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Conversando con Eckermann il 28 marzo del 1827 Goethe affermò che «wenn ein moderner Mensch wie Schlegel an einem so großen Alten Fehler zu rügen hätte, so sollte es billig nicht anders geschehen als auf den Knien», «se un moderno come Schlegel avesse da rimproverare un così grande antico per qualche errore, gli dovrebbe essere consentito farlo soltanto in ginocchio»¹. Il «großen Alten» al quale Goethe si riferisce è Euripide.

La profondità del giudizio di Goethe è stata confermata dal ritorno quest'anno del poeta a Siracusa con due tragedie: *Τρώαδες* e *Ἑλένη*. A metterle in scena, rispettivamente, Muriel Mayette-Holtz e Davide Livermore. Regie assai diverse tra di loro, le quali hanno mostrato quanto rizomatici, labirintici, cangianti, imprevedibili siano i percorsi del mito e degli dèi. Il politeismo greco è infatti anche libertà rispetto a ogni monoteismo ermeneutico, a ogni unicità del divino, a ogni identità immutabile del dio.

Elena

Elena rappresenta un'evidente dimostrazione di tutto questo. Si tratta infatti di un personaggio diverso dalla Elena omerica, che è la più nota, con l'universale biasimo che l'accompagna. Eccezione significativa rispetto alla generale condanna verso questa donna fu Gorgia, che su di lei pronuncia invece parole del tutto plausibili di encomio. Contemporaneo di Gorgia, Euripide disegna un'Elena fatta di saggezza e di misura. Ci voleva coraggio nel far questo, visto che «l'azzeramento delle responsabilità di Elena equivale all'azzeramento della tradizione omerica»².

Racconta Euripide che Elena non è mai arrivata a Troia, che mentre i guerrieri a Ilio si scannavano, lei venne portata in Egitto, dove la troviamo sulla tomba di Proteo, a difendere se stessa dal figlio di lui che vorrebbe farla propria. Elena narra

Teatro Greco - Siracusa, 2019

Elena

(Ἑλένη)

Traduzione di Walter Lapini

Con: Laura Marinoni (Elena), Sax Nicosia (Menelao), Simonetta Cartia (Teonoe), Giancarlo Judica Cordiglia (Teoclimeno), Viola Marietti (Teucro), Mariagrazia Solano (una vecchia), Maria Grazia Centorami (Primo Messaggero), Linda Gennari (Messaggero di Teoclimeno), Federica Quartana (Corifea)

Regia di Davide Livermore

Troiane

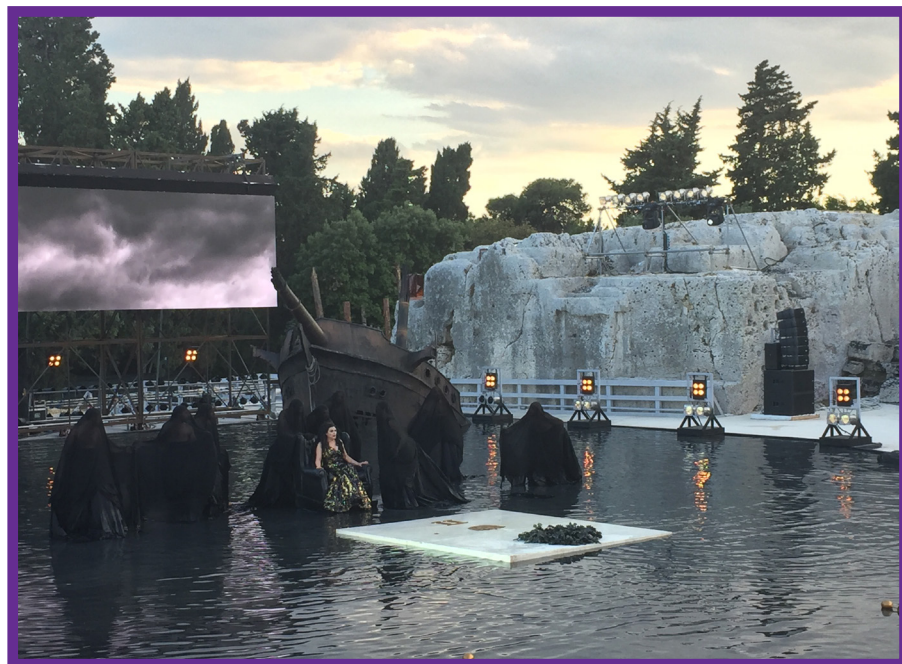
(Τρώαδες)

Traduzione di Alessandro Grilli

Con: Maddalena Crippa (Ecuba), Marial Bajma Riva (Cassandra), Elena Arvigo (Andromaca), Viola Graziosi (Elena), Paolo Rossi (Taltibio), Graziano Piazza (Menelao), Francesca Ciochetti (Athena), Massimo Cimaglia (Poseidone), Riccardo Scalia (Astianatte), Clara Galante (Corifea), Elena Polic Greco (capocoro), Fiammetta Poidomani (chitarrista)

Regia di Muriel Mayette-Holtz

che «Era, incollerita per non avere vinto le altre dee, mandò in fumo il connubio ad Alessandro: non diede me, ma un simulacro vivo, che compose di cielo a somiglianza di me, al figliolo del re Priamo: e lui ebbe l'idea d'avermi – vana idea che non m'ebbe» (pp. 534-535)³. Decisa a uccidersi piuttosto che andare in sposa a Teoclimeno, il caso o gli dèi – sono la stessa cosa – fanno approdare sulle coste egizie il naufrago Menelao, che crede di portare con sé Elena conquistata a Ilio. Non crede quindi ai propri occhi quando vede e riconosce quest'altra Elena. Tra i due gioca la dinamica di realtà e illusione. Gli antichi sposi decidono di ingannare il nuovo re egizio, fargli credere Menelao morto e chiedere di onorare la



sua fine in mare. Ottenuta da Teoclimeno la nave, tornano a Sparta, vincitori.

Anche i percorsi della *Wirkungsgeschichte*, delle interpretazioni della tragedia e dei suoi effetti, sono molteplici. Non esiste, ovviamente, alcuna regia o messa in scena 'corretta' delle opere teatrali, tanto meno di quelle greche. Chi difende la 'tradizione' difende in realtà le interpretazioni novecentesche o persino del XIX secolo. La domanda da porsi è invece questa: quanto di greco c'è in questa regia? Nel caso della *Elena* di Davide Livermore c'è molto, per numerose ragioni.

La prima è che abbiamo assistito a una *Gesamtkunstwerk*, un'opera d'arte totale, fatta di parole ma anche di musica, di danza e di immagini. I primi tre elementi erano costitutivi del teatro greco, l'ultimo li rende vivi attraverso un grande schermo che fa da sfondo alla scena creando di volta in volta immagini degli dèi, degli umani, del mare, delle stelle, del fuoco. La suggestione e l'enigma ne vengono moltiplicati in una sorta di arcaismo elettronico che, insieme ai tanti specchi e all'acqua nella quale la scena è immersa, rende visibile il doppio, la dissoluzione dell'identità nell'aria e nel tempo. Nell'acqua sono immersi la tomba di Proteo, l'obelisco di Teoclimeno, il relitto della nave di Menelao.

Le musiche vanno dal barocco rivisitato al minimalismo, dalla musica leggera al *Fandango* del Quintetto IV in Re Maggiore G. 448 di Boccherini, che restituisce il ritmo dell'eros, del tradimento, del gioco. Musica che coniuga dissonanza e

redenzione, la Dissonanza come immersione nel Nulla della vana immagine di Elena; dei guerrieri morti per un ologramma; della natura enigmatica del dio. L'etica dei Greci sta qui, nella loro ontologia, nella radicalità con la quale esistono e comprendono l'esistere.

Troiane

Muriel Mayette-Holtz ha preferito invece imprimere alla sua regia delle *Troiane* un carattere etico che ha contribuito a banalizzare questa che è una delle più radicali, davvero terribili, tragedie greche. In essa Atena e Poseidone osservano i vinti e i vincitori. E stabiliscono di portare a compimento la fine di Troia ma di dare anche amaro ritorno agli Achei. Nessun amore per gli umani in questi dèi. E basta esistere e vedere il mondo per comprendere che nessun amore proviene per gli umani dal divino. Ecuba lo sa, ora che la città, la casa, i figli, persino il nipote Astianatte vanno morendo e sono alla rovina. Ecuba sa e dice che «di quelli che sono fortunati non stimate felice nessuno mai, prima che muoia» (p. 439). La fortuna, il caso, gli dèi danzano infatti sulle vite individuali e sulla storia miserrima della specie che si crede grande e per la quale meglio sarebbe stato invece non venire al mondo. «Io dico», afferma Andromaca, «che non nascere equivale a morire. Ma d'una vita triste è meglio morte. Sofferenza non c'è per chi non sente il male» (p. 444).

Il male della storia e il male dell'individuo. Quello della storia perché «folle è il mortale che

distrugge le città. Getta nello squallore templi e tombe, sacro asilo d'estinti; ma poi finisce per perire lui» (p. 426), afferma Poseidone; il male dell'individuo immerso in passioni antiche, nuove, pervadenti. Nell'uno e nell'altro caso i Greci appaiono in questa tragedia feroci e disumani, sino ad accettare il consiglio dell'implacabile Odisseo di togliere la vita ad Astianatte affinché il figlio di Ettore non abbia, crescendo, a vendicarsi. Il bambino viene gettato giù dalle mura della città in fiamme.

Prorompe dentro la distruzione Cassandra. Lucida e invasata, lucida perché invasata, sa che ad Agamennone che se l'è presa come concubina lei porterà ogni sciagura, vede «la lotta matricida che le mie nozze desteranno, e lo sterminio della famiglia d'Atreo» (p. 435), esulta sapendo che «vittoriosa giù fra i morti arriverò: / che la casa dei carnefici, degli Atridi, spianterò» (p. 438). Il momento nel quale irrompe Cassandra sulla scena, con la sua torcia con il suo canto, il momento nel quale appare questa potenza struggente, luminosa e dionisiaca, è il più alto della messa in scena, l'unico nel quale appaiano in essa i Greci. Per il resto, infatti, è uno spettacolo sobrio sino alla piattezza; con un Paolo Rossi del tutto fuori ruolo, che interpreta il personaggio chiave di Taltibio come se recitasse in un cabaret milanese; e soprattutto con i cori di Euripide cancellati e sostituiti da canzonette leggere e sentimentali, accompagnate da una chitarra. Si può e si deve interpretare un testo greco come si ritiene più consoni ma non lo si può sostituire – o, peggio, 'sintetizzare' – con testi melensi.

Euripide tra Nietzsche e la Gnosi

Nietzsche aveva ancora una volta ragione, anche se forse non per le ragioni che credeva: davanti al male della storia, davanti al male che è il respiro, Euripide enuncia il disincanto che alla tragedia greca pone fine. Il poeta fa pronunciare infatti a Ecuba una preghiera che trascolora i nomi degli dèi, persino quello di Zeus, nella forza senza fine e senza senso della materia agra: «ὦ γῆς ὄχημα καὶ γῆς ἔχων ἔδραν, / ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, / Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν, / προσηυξάμην σε: πάντα γὰρ δι' ἀψόφου / βαίνων κελεύθου κατὰ

δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις», 'Tu che sostieni il mondo e che nel mondo hai dimora, chiunque tu sia, Zeus, inconcepibile enigma, che tu sia necessità della natura o pensiero degli uomini, io ti prego: tutte le cose mortali le governi secondo giustizia, procedendo in silenzio lungo il tuo percorso'⁴.

In questa magnifica preghiera panteistica una donna e una regina al culmine della disperazione riconosce con dolorosa intelligenza che tutto è giusto ciò che agli umani accade, anche che «la gran città / non più città s'è spenta e non c'è più» (p. 461). Nella tragedia che porta il suo nome, Ecuba arriva a dire di se stessa «ἔθνηκ' ἔγωγε πρὶν θανεῖν κακῶν ὑπο», 'io sono morta prima di morire'⁵.

L'innocente causa di tutto questo, Elena, appare davanti a Menelao e si fa avvocatessa formidabile di se stessa, somigliando le sue parole a quelle argomentate e profonde con le quali Gorgia tesse l'elogio di questa creatura bellissima e fatale. Persino le donne troiane che la odiano ammettono che l'argomentare di Elena è convincente. Come nella tragedia a lei specificatamente dedicata, Euripide coniuga l'indicibile bellezza a una intelligenza raffinata e superiore. Elena sostiene infatti che preferendo lei – e non i doni che offrivano Era e Atena – Alessandro Paride risparmiò ai Greci la sconfitta contro i Troiani. Scegliendo lei nell'impeto di un totale desiderio, Paride fu asservito da Afrodite mentre di Afrodite decretava la vittoria. E quindi, afferma Elena rivolgendosi a Menelao, «la dea devi punire, devi farti superiore a Zeus, che regna sì sugli altri dèi, ma di quella è uno schiavo» (p. 452).

Se schiavo è Zeus di Afrodite, quanto più gli umani lo saranno. Lo sa bene anche Ecuba, sa che il nome di questa invincibile dea è simbolo e sintesi della fragilità di tutti: «Ogni follia per l'uomo s'identifica con Afrodite» (p. 453). Fino a dire parole che sembrano nostre, di noi disincantati ma sempre persi umani del futuro: «οὐκ ἔστ' ἐραστὴς ὅστις οὐκ αἰεὶ φιλεῖ», 'colui che amò una volta ama per sempre'⁶.

La predilezione di Euripide per il personaggio di Elena ha molte ragioni, le quali affondano nella critica socratico-platonica al modo troppo umano con il quale le figure e i comportamenti degli dèi vengono rappresentati già da Omero ed Esiodo. Ma a questo elemento razionalistico



Ph. Maria Pia Ballarino

si coniuga qualcosa di assai profondo nella storia mediterranea e greca. *L'Elena* di Euripide – opera per molti versi sconcertante – è accenno, filigrana e metafora anche della tradizione orfica, che si compie nella visione gnostica del mondo. Elena è infatti un simbolo orfico di nascondimento e rinascita, una gemella di Dioniso, un itinerario che gli gnostici presero a modello di gettatezza e riscatto, disvelante le apparenze e volto verso la luce. L'uovo dal quale nacque Elena, dopo che sua madre Leda venne fecondata da Zeus in forma di cigno, divenne un simbolo della Gnosi, un'allegoria dell'esistere redento.

Tra le forme della verità che appare e si dissolve ci sono le strutture che i Greci raccolgono sotto il nome di Afrodite. Di lei, come di Dioniso, Elena è figura. Anche per questo può osare definire la dea πολυκτόνος Κύπρις, vale dire «la Cipride omicida»⁷, riconoscendone però sempre la dolcezza, insieme alla potenza. Rivolta ad Afrodite infatti Elena dice: «Avevi la misura! Per il resto, oh non dico di no, tu sei per gli uomini, certo, di tutti i numi la più dolce» (p. 572). La regia di Livermore ha reso visibile questa potenza di Elena/Afrodite, la sua bellezza, i modi e le parole.

Più di ogni altra forma, anche la vicenda iniziatica, tragica e inquietante di Elena è espressione di Ἀνάγκη: «λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος, / δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον» 'Non è sentenza mia, ma dei sapienti: della necessità nulla è più forte' afferma Menelao⁸. Ed

è questa necessità ad aver generato Elena, la sua dionisiaca bellezza, la sua storia che si conclude, e in altro modo non potrebbe, con la divinizzazione profetizzata dai suoi fratelli, i Dioscuri: «ὅταν δὲ κάμψης καὶ τελευτήσης βίον, / θεὸς κεκλήσῃ» 'Quando poi verrà la svolta e finirà per te la vita, sarai dea'⁹.

È questo che a Siracusa si è compiuto nel rosso conclusivo che intride la scena, le immagini, le acque, mentre tutti intorno a lei muoiono – come sempre nel divenire del mondo – ed Elena rimane invece viva, trasfigurata, gnostica nel pianto e nella luce.

Note

¹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, http://faustedition.net/testimony/graef_1469

² A. Beltrametti, in Euripide, *Tragedie*, Einaudi 2002, p. 556.

³ L'indicazione del numero dei versi verrà data soltanto quando saranno citati direttamente dall'originale greco. Le traduzioni, tranne in un caso, sono tutte di Filippo Maria Pontani, dalla citata edizione dei «Millenni» Einaudi. L'indicazione del numero di pagina sarà data direttamente nel testo, tra parentesi.

⁴ *Troiane*, vv. 884-888; trad. di Alessandro Grilli.

⁵ *Ecuba*, v. 431.

⁶ *Troiane*, v. 1051

⁷ *Elena*, v. 239.

⁸ *Ivi*, vv. 513-514.

⁹ *Ivi*, vv. 1666-1667.

IMPOETICAMENTE CORRETTO

DI

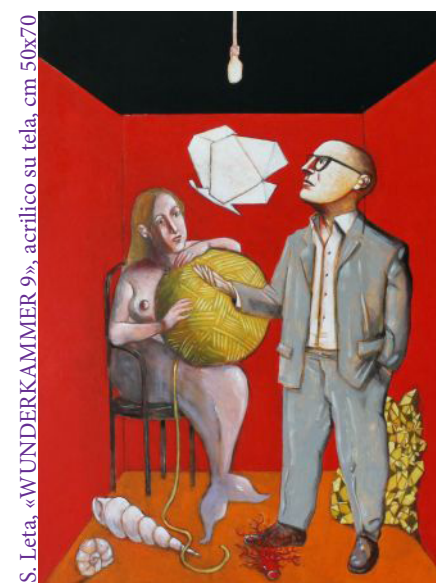
GIUSY RANDAZZO

«...Poeticamente abita l'uomo...» era il titolo del saggio di Heidegger che riprendeva un verso di Hölderlin, ma in realtà il Mago di Messkirch pensava all'abitare impoetico¹. Un abitare che non ha soltanto a che fare con l'interno architettonico delle nostre abitazioni ma con quello spazio più grande in cui viviamo e in cui involontariamente siamo stati gettati: il Grande Interno che tutti accomuna e che chiamiamo Terra. Accade però che di questo abitare impoetico pochi siano consapevoli; di questa frattura con la natura pochi conoscano il vero significato; di questo stordito modo di appropriarci di qualsiasi ente o di manipolarlo pochi sappiano parlare. Una verità questa che è per lo più nascosta; si rivela a noi attraverso la difficile esistenza che ogni uomo -ricco o povero, bello o brutto, buono o cattivo- è costretto a vivere facendo i conti con l'inquietudine e con lo smarrimento che prima o poi scopre dentro di sé. Così, osservando i dipinti di Sergio Leta ci si sente capiti e non si sa perché, fin quando lo sguardo più attento riesce a leggere l'opera a partire dalla propria emozione, a partire da quel perturbante sentimento che avverte: «Il perturbante è quella sorta di spaventoso



S. Leta, «case difficili» #1, acrilico su legno, cm 10x14,5

che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare»². Si tratta di una familiarità intima che si scontra con il discorso manifesto. In Leta, l'implicito e l'esplicito creano la radicalità della percezione che oscilla inquieta tra familiare e non familiare. È questo «non» il manifesto. Esso si traduce in spaventoso, ironico, infantile, divertente, nostalgico, malinconico. E poetico. È sempre poetica l'opera di Leta. Si pensi agli acrilici su legno «Case difficili». Leta è certamente un iconico, ma le forme sono un pretesto; in quelle case improbabili non ritroviamo forse quanto si diceva sull'abitare impoetico? Non traduce in immagine una verità che altrimenti sarebbe impossibile da esplicitare? Quelle case non sono forse metafore del Grande Interno e non rimandano anche al nostro difficile vivere? Si osservi la geometria. Sembra ordine ma è sintomo del caos con cui abbiamo inciso sulla nostra terra come allegri chirurghi. Rimanda a quelle linee decise con cui



S. Leta, «WUNDERKAMMER 9», acrilico su tela, cm 50x70



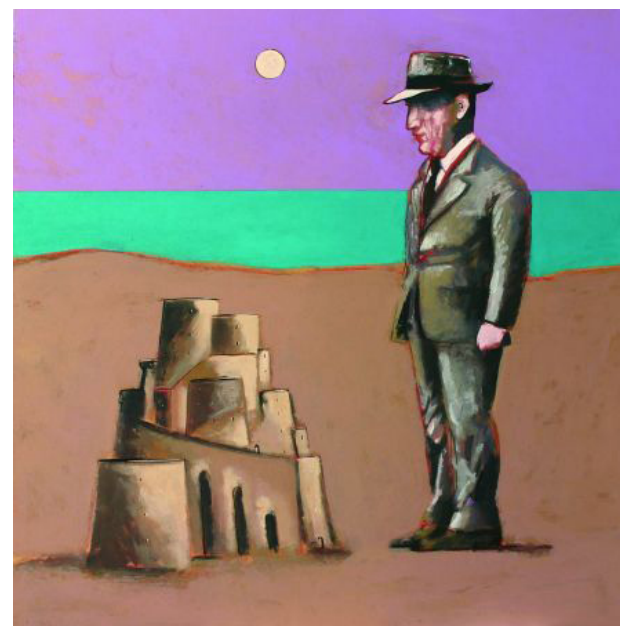
S. Leta, «case difficili» #6, acrilico su legno, cm 28x38

i potenti si erano spartiti a tavolino l'Africa o il Medio Oriente, ridisegnando le rispettive cartine geografiche. Ordine, sì, ma indice della sopraffazione, del modo im-poetico con cui l'uomo ha trasformato la Terra nel Mondo che conosciamo: una casa antropizzata, specista e razzista. Ma le cromie che l'acrilico increspa sul legno, quei toni caldi raccontano anche della vita di ciascuno di noi e di nuovo la geometria ci svela altro: di quegli interrogativi insoluti con cui tessiamo la narrazione della nostra esistenza; della scelta delle memorie con cui diamo un ordine narrativo al nostro vissuto caotico; del modo coerente con cui ci rappresentiamo a noi stessi e agli altri. E rimane difficile questa vita, nonostante i nostri sforzi di ordinarla. Difficile il rapporto di coppia che è la casa della nostra originaria androginità; difficile la nostra realtà più prossima che è il rapporto con qualunque alterità; difficile la velocità in cui siamo immersi che cerchiamo di rallentare rientrando alla sera nelle nostre abitazioni; difficile questo vivere sospesi verso un futuro che ancora non c'è a partire da un presente - narrato sempre al passato - che dissolve ogni tentativo di godere del tempo che siamo. Ogni tanto ci fermiamo, come la figura umana in «case difficili #6», e ci coglie lo smarrimento. È un attimo di illuminazione ma essa è oscura, tragicamente

lucida, crudelmente angosciante. Non c'è forse anche ironia in quegli acrilici? Non siamo soli nelle nostre vite solitarie che condividiamo con gli altri e «case difficili #9» ce lo mostra. Ma sono sempre quelle misteriose abitazioni geometriche, quei toni scuri, le ombre nere che esse proiettano che ci spiegano che il nostro abitare - questo nostro vivere tutt'umano e troppo umano - non è soltanto im-poetico ma tragicomico perché la nostra protervia, la nostra tracotanza, la nostra presunzione, la nostra incoscienza continua a farci credere di essere la specie più importante, quando non si spinge al punto da farci credere di essere l'etnia superiore. Dunque, è anche un discorso politico quello di Leta, senza dubbio; un discorso politico im-poeticamente corretto.

Il Professor Leta arriva a scuola sempre con il giornale sotto il braccio e legge e si adombra e sorride sconsolato quando non riesce a spiegarsi l'assurdità di questo tempo storico fortemente im-poetico. E gli studenti lo amano e da lui imparano perché le sue lezioni di Storia dell'arte sono chiare, precise, illuminanti. Si appassionano all'arte e nessuno mai resta indietro. Ma quando Leta non insegna e non legge, scrive poesie mute col pennello con il quale sembra voler scavare al di sotto del fenomeno, al di là di questa apparenza ordinata e disciplinata, per mostrarci quella verità che ama rimanere nascosta anche quando è svelata. Soltanto nell'opera d'arte questo disseppellimento è possibile e si tratta proprio di una

S. Leta, «case difficili» #9, acrilico su legno, cm 60x60



S. Leta, «Il castello 1», acrilico su MDF, cm 60x60

riesumazione perché questa verità è il cadavere di una Natura bellissima che viveva in armonia prima della comparsa dell'uomo sulla terra; della comparsa di questa società dello spettacolo; della comparsa di quei fantasmi, di quelle spose, di quelle navi umane all'orizzonte, che costruiscono o stanno accanto a castelli di sabbia pronti a svanire per lasciare spazio alle storture che irrimediabilmente hanno creato.

In Leta dunque la pittura è introspettiva e politica e, per questa via, abile e astuta nelle sue apparenti ingenuie figure. Essa rinvia al mondo reale ma soltanto per individuare una via d'accesso al nascosto. Così la forma semplificata e quasi sempre antropizzata è un inganno dell'occhio. Si tratta di un volontario ritorno all'ordine espressivo che rimanda a quel *rappel à l'ordre* degli artisti

S. Leta, «LIMBO n2» acrilico, gesso matita su tela, cm 89 x 64



dei primissimi decenni del Novecento che intendevano superare la provocatoria arte dei primi avanguardisti oppure rinviare al gruppo della Transavanguardia che voleva liberare l'individualità artistica dal linguaggio dispotico delle scuole. È uno stile espressivo, insomma, orientato al recupero delle forme e delle figure e del rigore, ma si tratta sempre di un realismo magico e fortemente ermeneutico che ha uno scopo preciso, restituito dall'interezza del percorso artistico di Leta fino a oggi. Le figure sono stilizzate attraverso una geometria a volte estrema, la campitura cromatica è spesso uniforme ed emerge sempre la ricerca di un nuovo linguaggio espressivo che non man-



S. Leta, «la sposa del marinaio 1», acrilico su tela, cm 40x50

ca di citazioni (i corpi smisurati di Botero, i nasi delle figure dal collo lungo di Modigliani, il volo e il blu di Chagall).

Questa pittura non ha nulla di aggressivo. Parla anche attraverso la plasticità delle forme resa dai chiaroscuri - per lo più restituiti con le ombre proiettate dai soggetti ritratti - ma a volte cede alla bidimensionalità con il tratto dei contorni più marcato, con la semplificazione fintamente naïf degli orizzonti. Non dice attraverso i colori accesi, le deformazioni, la prepotenza di violente cromie. Indica invece la radura di luce in cui è possibile



S. Leta, «crepa» n1, cm 35x50, acrilico su tavola

scorgere la verità attraverso l'ironia: corpi mastodontici ma spiritosi, sguardi vuoti o infantilmente turbati ma sempre divertenti, situazioni reali ma oniriche, colori intensi ma delicati. È come se



S. Leta, BLU(ES)#9 acrilico su tela, cm 60 x 60

Leta avesse fatto sua la lezione della Dickinson: «Di' tutta la verità ma dilla obliqua - / il successo sta nell'aggirare / Troppo luminosa per il nostro piacere infermo / la sorpresa superba del vero / Come il fulmine reso familiare ai bambini / Con spiegazione affettuosa / la verità deve abbagliare gradualmente / o tutti saremmo ciechi»³.

E così scopriamo che ognuno di noi in fondo aspetta sempre una nave che dall'orizzonte lontano attracchi al litorale della propria esistenza. Una nave umana su cui abbiamo puntato tutto. È l'amore? È il lavoro? È l'amicizia? È il futuro che non si fa mai presente? E quella sposa o quelle sa-

gome umane siamo noi, sempre in attesa? Il ripetersi, nelle opere di Leta, degli stessi enti - il mare, il suo orizzonte, la nave umana, lo spettatore in attesa, il litorale sabbioso, gli interni impossibili (case, castelli, fortezze, strutture nude, edifici, Wunderkammer), le facce stranite e divertenti - sono modi per tradurre la stessa verità. Ce la suggerisce Leta, attraverso i titoli, tra gli altri *to-beornottobe*, *gag*, *limbo*, *blu(es)*. Siamo funamboli, equilibristi, io stipati dentro maschere inutili, rivolti sempre a un futuro che non è apertura ma incapacità di vedere le crepe sia delle nostre vite sia del mondo che noi umani - la nostra magnifica specie - ha prepotentemente innalzato sulla Terra, innocente ma colpevole per averci dato ospitalità. I molti lo sanno, ma fingono di non vedere; osservano con la coda dell'occhio ma da uomini comuni quali sono ritengono di non poter salvare il mondo e quindi rimangono nell'a-

S. Leta, Fortezza Immaginaria X, cm 35x50, acrilico su tela



S. Leta, «lame» acrilico su tela, cm 95x65



nonimato delle loro vite, non si esprimono, non prendono posizione, cercano di dimenticare, di distrarre l'occhio che vede («crepa nn.1/2/3/4»). Così diventiamo fumetti, caricature dell'Es che ci abita, di quel dionisiaco che accechiamo sempre per conformarci a questa società che ci vuole marchiati come bestiame e omologati alla verità condivisa che ha preso il posto del mondo etico-valoriale che - quando dio ancora non era morto - credevamo ci incatenasse. Esisteva, almeno, allora una forma di sacralità, un modo per evitare il *cattivismo* che impera in questa epoca e il *buonismo* annacquato di valori inventati e infondati, valori che ci imprigionano in un circo ben più tragicomico di quell'anfiteatro tetro che sono i monoteismi. È questa società dello spettacolo che Leta intende dipingere e restituirci, questo mondo avaloriale in cui vivacchiamo contenti e per lo più inconsapevoli. Sentiamo l'eco in lontananza di Guy Debord:

«Tutta la vita delle società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di spettacoli. Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione»⁴.

Così ci alleiamo con la poetica di Leta e ci facciamo soccorrere dalle sua verità prima di affogare in questo tempo volutamente meschino in cui

impera uno spettacolo informe.

Il Professore continua a scavare dipingendo, attraverso le lame dei suoi pennelli che tolgono la patina alla realtà imbellettata e poi, con l'ingenuità infantile di certe sue figure, ogni tanto ci mostra la verità alla maniera dickinsoniana. E sono proprio le spatole che nel 2018 dipinge - plastiche, vissute, in fila come soldati e pur nonostante sole - e le intitola per l'appunto «Lame».

Avrà deposto le armi? La luce sembra dire di no.

Note

¹Cfr. M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 2010.

²S. Freud, «Il perturbante» (*Das Unheimliche*), in Id., *Opere* (1917-1923), vol. IX, trad. di S. Daniele, a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1980, p. 82.

³E. Dickinson, *Poesie*, a cura di M. Bacigalupo, Mondadori, Milano 2004, n. 1129, p. 529.

⁴G. Debord, *La società dello spettacolo* (*La Société du Spectacle*), trad. di P. Salvadori e F. Vassarri, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, p. 53.

Per conoscere l'opera di Sergio Leta, sito web: <http://www.sergioleta.altervista.org>

Il frastuono era attutito dalle vetrate ma da vicino sarebbe stato assordante. Gli altoparlanti all'impazzata annunciavano ora in italiano, ora in inglese o in tedesco, un'ultima chiamata, poi le porte si sarebbero sbarrate. Addio. Addio, tra un'ora, tra due, addio, addio. Un viavai, un fuggi fuggi. Piccioni, piccioni a raso sul terreno o a un centimetro da una testa. Voci, voci, sussurrii, schiamazzi. Gli imbecilli spaesati a non sapere dove andare. Gli imbecilli di fretta a urtare cose, persone, pensieri. Gli imbecilli in coda dal nulla verso un altro nulla.

Il sole ardeva pressappoco al meriggio. Si sarebbe detto che i vetri volevano sciogliersi in pianto al suo cospetto. Un caldo infernale. La condensa disegnava lacrime. Dita sconosciute avevano tracciato dei sorrisi sull'appanno.

Non volevo guardare.

Ancora poche ore e avrei rimesso piede a Milano.

Non volevo guardare l'orario – ancora pochi minuti a mezzogiorno –, non la gente sudaticcia accanto a me, una coppia che si baciava con quel caldo, cazzo, con quel caldo, le mani appiccicose sul collo, a guardarlo mi sentivo soffocare; e non la signora grassa che nemmeno degnavo di uno sguardo i suoi bambini che litigavano. La bambina, bionda, dai tratti delicati teneva in mano una bambola, vezzeggiandola; il bambino le diceva che erano brutte, lei e la bambola, e gliela tirava per i capelli. Con un crack leggerissimo, appena udibile nella confusione, quasi assorbito dal caldo, il collo della bambola cedette, lasciando in mano la testa al bambino, alla bambina il corpicino inerme. Come sotto un potente sortilegio, per un istante l'aeroporto si immobilizzò trattenendo il respiro. La bambina rimase di sasso con occhi vitrei, come se l'accaduto avesse una portata troppo ampia per risaltarle comprensibile. Negli occhi del bambino balenò un sentimento di dispiacere, gli si bagnarono di un filo di pietà; ma subito ne prese il posto una pulsione più antica: un'aggressività, un odio immotivato gli contorse gli angoli degli occhi e gli deformò la bocca in un ghigno. Emise una risata di scherno e la bambina, spezzato l'incantesimo dell'innocenza, scoppiò in lacrime, correndo a rifugiarsi nell'indifferente grembo materno.

Un signore molto grasso, con la giacca marrone bagnata sotto le ascelle, trasudata persino dalla camicia, mi passò davanti urtandomi un piede. Nemmeno un accenno di scuse. Lo seguii con lo sguardo dirigersi in bagno, in tutta fretta. Infine mi decisi a mettermi in coda per imbarcarmi sull'aereo. Dopo dieci minuti eravamo tutti in attesa delle navette. Guardai l'orologio: mezzogiorno in punto, in perfetto orario. Dagli altoparlanti si udì un annuncio riguardante il nostro volo: «Il signor Malpensa è pregato di recarsi al gate numero 16. Ultima chiamata. Il signor Malpensa è pregato di recarsi al gate numero 16».

Scrutammo tutti intorno e poi cercando approvazione l'uno con l'altro ci guardammo in faccia sorridenti: il signor Malpensa avrebbe dovuto prendere il nostro stesso aereo,

in direzione Malpensa. Dopo un paio di minuti giunse tutto trafelato e sudato in maniera indecorosa il tizio grasso che mi aveva urtato il piede. Grondava sudore da ogni poro, l'ampia fronte traslucida, semicalvo, i capelli nerissimi e lunghi dietro la nuca e sui lati, unti, radi, che sul davanti finivano quasi per confondersi con la barba, tanto folta e bruna da sembrare posticcia. Gli occhi neri sgranati sul naso grande, le guance rosse e prominenti, un sorriso condiscendente gli conferivano l'aspetto di uno gnomo rubicondo e gioviale, sebbene fosse ben più alto della media e di una stazza che avrei valutato intorno al quintale. Il signor Malpensa, infine, ci fece la cortesia di raggiungerci col suo comodo, e sempre sorridente ci concesse di salire sulle navette per dirigerci alle operazioni di imbarco.

Saliti sull'aereo, trovai il mio posto sulla fila sinistra, dal lato finestrino, accanto a un anziano signore dai modi molto discreti, sebbene un po' irrequieto. Nell'allacciarmi la cintura mi serrai il mignolo, graffiandomi appena. Una gocciolina rosso vivo colorava il mio dito. L'asciugai con un fazzoletto. Molta gente stava ancora sistemando bagagli e zaini, ma il mio vicino si voltava sempre a guardare indietro. Quando si furono seduti quasi tutti, chiamò un'assistente di volo e le chiese se poteva sedersi vicino alla propria moglie, in quanto costei soffriva un po' il viaggio. L'assistente fu insolitamente gentile e si diresse verso il posto indicatole dal passeggero per chiedere se qualcuno volesse fare a cambio. Mi disinteressai alla faccenda e pescai dallo zaino il libro che m'avrebbe accompagnato per le circa due ore di viaggio. L'anziano al mio fianco lasciò il suo posto e si diresse più indietro, verso la moglie. Scorrendo gli occhi sulle righe del libro, non potei fare a meno di constatare con estremo disappunto che si stava intrufolando al mio fianco la considerevole massa del giocondo signor Malpensa. Diamine, avrei viaggiato scomodo. Non appena si sedette, sebbene spandesse un alito di sudore da ogni parte del corpo, mi resi conto che emanava un insolito e penetrante profumo di fiore di mandorlo. Ciò mi addolcì e rilassai le mie stanche membra, che inevitabilmente dovettero accostarsi alla trasbordante massa di Malpensa.

Il rombo dell'aereo sovrastò presto ogni pensiero, nella fase di decollo che ci sprofonda i pensieri nelle viscere, facendoci addensare i fluidi nel bassoventre. Il Vulcano alla mia sinistra, ancora mezzo innevato, tracciava un solco nel cielo con una strisciolina di fumo. La spiaggia sotto di me, lo sbalzo di pressione dentro di me. La lieve vertigine della testa stava per svanire del tutto mentre cominciavo a scorrere le righe del libro che m'ero portato d'appresso, in cui il protagonista delle notti di San Silvestro maravigliosamente s'incontrava con Peter Schlemihl. Notavo appena che di sottocchi Malpensa ogni tanto si interessava alla mia lettura. Dopo qualche minuto sentii le palpebre divenirmi pesanti. Resistetti ancora qualche rigo, poi chiusi gli occhi involontariamente. Dopo un attimo, o tale mi parve, sentii un mormorio provenire da Malpensa. Tesi l'orecchio e lo sentii canticchiare:

«Lasciami dormire ancora
sto soltanto riposando
fuori tutto è freddo e grigio
oggi tutto potrebbe essere lunghissimo!»

Aprii gli occhi e mi venne fatto di dirgli: «Bella canzone!», al che mi rispose col suo sorriso gioviale: «Bella lettura!».

«Conosce?»

«Certo!», disse. «Coi romantici tedeschi ci vado a braccetto. A volte mi spiace tutto quell'afflato sentimentale, ma che vuole, sono dei bambinoni, sempre appresso a fantasmi e fantasie, non a caso danno il meglio di loro nei racconti fiabeschi.»

«“Tutto è fiaba”», chiosai.

Gli occhi gli si illuminarono ancor più: «Oh, il buon von Hardenberg. È morto troppo giovane, avrebbe ritrattato.»

«Cos'è», dissi ridendo, «una gara di citazioni?»

«Tra noi si può, mi pare. La cultura è un gioco, e come tutti i giochi ci si diverte solo quando si conoscono le regole, non è d'accordo? Ma permette che mi presenti. Sono Malpensa...»

«Eh, avevo sentito...»

«Aristotele Malpensa»

«Aristotele?»

«“Tu non pensavi ch'io loico fossi?”»

«Eh, questa chissà da quanto tempo la ripete.»

Rise di gusto e mi rifilò una dissertazione sui nomi strani, frequenti soprattutto in epoca rinascimentale, citandomi a dimostrazione Girolamo Fracastoro, Pancrazio Stellato, il Finto Apelle e Filippo Aureolo Teofrasto Bombasto. Io ne risi parecchio, pensando al mio nome. Lo dissi al mio compagno di viaggio, che compiaciuto mi chiese se fosse un nome d'arte.

«Il nome è vero; è il personaggio che è finto», risposi. Gli brillarono gli occhi e fui felice della mia battuta, che del resto anch'io ripetevo da tempo. Mosso dalla curiosità per l'individuo notevole che mi stava accanto, domandai se fosse di Milano e cosa stesse andando a fare. Era stato in viaggio di piacere, alle pendici del Vulcano e ora tornava a Milano per sbrigare certi affari. Dal canto mio, gli dissi che avevo lavorato per qualche anno tra le nebbie meneghine e che ora alcuni amici avevano organizzato una presentazione del mio ultimo romanzo. L'indomani avrei dovuto discuterne. La cosa suscitò il suo interesse e mi chiese ragguagli.

«Oh, ma niente di che. È un romanzo semi autobiografico. Racconta dei miei anni milanesi, tra alcol, donne e amici. In realtà credo che sia un romanzo sulla verità, o quantomeno sulla sua ricerca. Sa, ho una formazione, o deformazione, se vuole, filosofica e probabilmente ho tentato una via per la conoscenza. La conoscenza assoluta, intendo. Non riesco a smettere il vizio hegeliano.»

«Amico mio, filosofia è vizio di forma. Quelli come lei hanno proprio il pallino dell'assoluto. Allora non legge i romantici a caso! Parlare di verità, ancora oggi, dopo Nietzsche... Eh, amico mio... No, ma avete ragione, solo che io sono troppo vecchio per queste cose. Giunti a una certa età non si cerca più l'assoluto in un romanzetto, mi creda. Lo si cerca tra i giorni.»

«Lei crede? Non le nascondo che mi piacerebbe. Anzi, sa cosa le dico? Mi piacerebbe moltissimo coniugare le due cose: vivere un giorno talmente assoluto da scrivervi un'opera d'arte assoluta.»

Mi guardò con scetticismo sornione: «Come può pensare di trasmettere la totalità e la pienezza di un momento assoluto in un libro? Stiamo parlando di carta e inchiostro, materiale inerte.»

«Non lo ritiene possibile? Io ne sono convinto. Vivere un attimo così immenso, da volerlo ancora infinite volte. Lei prima mi citava Nietzsche. Ecco, qualcosa del genere, un eterno ritorno trasposto in scrittura. Se vivessi un attimo di tale portata e intensità, se vivessi l'assoluto, sono convinto che riuscirei anche a trascriverlo. “Ideale senza essere astratto”. E poi, basta, ne sarei contento, avrei scritto l'opera d'arte perfetta, non chiederei di più.»

«Facciamo così. Se stasera non ha impegni, la porto con me. Ci sarà una serata interessante alla Casa Scighera, non so se ha presente, vicino alla Darsena, poco oltre la vecchia dimora di Elio Vittorini. Non posso farle grandi promesse, ma c'è gente che merita d'essere conosciuta e chi sa mai che non trovi quel suo attimo assoluto.»

«Bene», dissi ridendo, «verrò. E se dovessi vivere quell'attimo stia sicuro che sarà il primo a saperlo.»

«Eh, mio caro, ma lei se ne vuole uscire così a buon mercato... Io le offro una serata indimenticabile e lei non mi propone niente in cambio?»

«Le offrirò da bere tutta la notte.»

«Oh, no, per carità, lascio a voi più giovani questi piaceri. Io mi accontenterò di una copia del suo romanzo. A un patto: che lei mi dica la verità su quanto c'è scritto, su ciò che è vero e ciò che non è vero.»

«Affare fatto.»

Ci stringemmo la mano e mi accorsi di avergli macchiato di sangue il polsino della camicia che faceva capolino sotto la giacca. Decisi di far finta di niente, tanto più che lui non diede segno di avvedersene.

Atterrati a Malpensa ci demmo appuntamento per la sera. Mi recai in albergo per riposare un po' e mi misi a riflettere sul tema delle mie letture: uomini che diventano sinistri se perdono l'ombra o il riflesso. Stupidamente, mi guardai un attimo allo specchio, per rassicurarmi del mio statuto ontologico, del mio diritto di prendere parte al comune consesso civile senza pecca alcuna. Quegli imbecilli dei romantici credevano agli spiriti, ossia allo Spirito; per loro l'uomo è ciò che esso stesso proietta, o meglio senza anima l'uomo non ha più nulla da proiettare, non è più nulla. Quanto fiato, quanto inchiostro sprecato dietro al *flatus voci* dell'anima. Dall'alto di un solido e maschio materialismo, giudicavo le faccende spirituali roba da beghine.

La facciata non faceva presagire nulla di buono. L'intonaco aveva ceduto in larghi tratti. Graffiti banali, a volte semplici scritte o *tag*, contribuivano a peggiorare l'effetto. La porta era in metallo, piccola, colore ruggine. Attendevo l'arrivo di Malpensa. Giacca viola, borsalino, sigaro di notevoli dimensioni, che faceva sfigurare il mio toscano, avvolto dal fumo e trafelato come in aeroporto, giunse con un po' di ritardo, rimproverandomi d'essere stato lì ad attenderlo e di non essere entrato a divertirmi. Alle mie proteste di non volermi imbucare senza conoscere nessuno, rispose che sarebbe bastato fare il suo nome, lo conoscevano tutti.

Bussò. La porta si scostò leggermente, per poi spalancarsi non appena chi aveva aperto riconobbe Malpensa, accogliendolo con un entusiasta: «Aristotele!».

Egli si apprestò a entrare. Con un piede già oltre la porta, si voltò verso di me e strizzandomi l'occhio mi disse ghignando: «Vedrà, le regalerò una notte indimenticabile».

Dentro, la musica era assordante, si doveva urlare per riuscire a comunicare. V'era gente

di tutti i tipi, di tutte le età. Si esibiva su un palco improvvisato un gruppo di ragazzi a torso nudo, chitarra, basso, batteria, synth e un tizio, l'unico con maglietta e cappellino, che faceva da dj. La chitarra distorta e la voce dall'andamento quasi parlato creavano un'atmosfera post-punk, smorzata dall'elettronica della base e dal synth. Il basso e la batteria sembravano seguire linee indipendenti, ma che per contrasto armonizzavano col resto. La musica esprimeva una rabbia sanguinaria che sarebbe rimasta altrimenti inespressa. Era uno sbocco musicale, un vomito dal basso stomaco del disagio sociale. C'erano delle ragazze sulle spalle di alcuni ragazzi. Una si tolse la maglietta, roteandola sulla testa, e restò a seno nudo. Addossato al bancone del bar, beveva un vecchio curvo, con un bastone accanto e i baffi molto lunghi e folti. Due ragazze se ne stavano appoggiate vicino all'ingresso del bagno; una piangeva, l'altra – una bionda niente male – provava a consolarla. Un tizio aveva dei dread lunghissimi, fino alle caviglie.

Malpensa sembrò subito a proprio agio. Si aggirava da un gruppetto a un altro come un bombo piacione che si sollazza di fiore in fiore. Mi trascinava con sé, ora afferrandomi per un braccio, ora invitandomi con gli occhi. Dapprima avvertii un senso di disagio, che scomparve dopo i primi due whisky. Dal terzo cominciai a interagire con gli amici di Malpensa. A misura che aumentava la mia sbronza, mi sembrava crescere il disordine della serata, l'esaltazione generale dei presenti.

Non so come, mi ritrovai quasi in prima fila a sgomitare tra le pogate della gente. Quando fecero cadere il mio quarto whisky, decisi di alzare i gomiti, in senso letterale, e colpire chiunque mi venisse addosso. Malpensa parve accorgersene e rideva divertito.

Dopo circa un'ora, il concerto finì e la musica tornò a essere un tappeto sonoro per le chiacchiere. Tuttavia l'agitazione dei partecipanti non sembrava scemare. Io avevo la maglietta tutta sudata. Vidi due energumeni prendersi a pugni; una coppia litigare, con lei che tira in faccia a lui il contenuto di un bicchiere; il vecchio curvo al bancone urlare qualcosa con voce roca e occhi accessi a delle ragazzette che palesemente volevano solo prenderlo in giro; in fondo alla sala un ragazzo seduto per terra con un giubbotto sulle gambe, da cui si allungava la mezza figura di una ragazza intenta con tutta probabilità a praticargli un pompino; un paio di tizi uscire dal bagno esaltati, toccandosi ripetutamente una narice con gesto inequivocabile; davanti al bagno ancora le due ragazze, una col trucco sfatto, l'altra, la biondina, che noiosamente scorreva qualcosa sullo smartphone.

Malpensa vide il mio sguardo soffermarsi su quest'ultima. Ammiccante e sorridente cominciò a tirarmi per un braccio. Nulla valendo le mie proteste, mi trovai di fronte alle due ragazze, che accolsero Malpensa con un sorriso. Colei che aveva pianto sembrava ormai serena: «Lele», disse, «certo non potevi mancare stasera».

«Assolutamente, mia cara Susanna», disse Malpensa esibendosi in un lezioso baciamento. Poi rivolgendosi alla biondina: «E tu, mia piccola Maia, che fai da queste parti?»

«Eh, mi ci ha trascinata Susanna. "Fammi compagnia", diceva, "dài, ci divertiamo". E poi se ne sta qui a piangere tutta la serata per quello stronzo del suo ex».

«Ehi, non sputtanarmi così!»

«Ma se l'hanno visto anche i muri che piangevi!»

«Calme, calme, ragazze!», intervenne Malpensa. «Ora siamo qua, godiamoci la serata. Permettete piuttosto che vi presenti il mio amico».

In verità non ero riuscito a staccare gli occhi da Maia, la biondina. Da vicino mi aveva rapito. Aveva tratti così delicati, occhi così limpidi... La sua bellezza, tuttavia, mi sembrava

turbata da alcunché di oscuro, non capivo bene se fosse una leggera piega degli occhi, o un'accennata curva del naso, se fosse qualcosa di fisico o un turbamento interiore che nell'espressione del viso si rifletteva.

Mi scossi appena per presentarmi e proposi di andare tutti assieme a bere qualcosa. Al bancone, Malpensa ordinò "il solito" e gli servirono una bevanda azzurra fumante, come pervasa da fiammelle, col bordo del bicchiere zuccherato; io presi come d'abitudine un whisky; Susanna uno spritz; Maia tentennava, diceva che non era usa agli alcolici, che già aveva bevuto una birra e le sarebbe bastata. Insistetti perorando la causa dell'alcol, cercando di vincere le resistenze della ragazza. Stavo per arrendermi, quando mi soccorse Malpensa, che con un semplice "dài" e uno sguardo sornione la convinse. Ordinò un vino bianco, disse che riusciva a bere solo quello.

Cominciai a intrattenere una conversazione convenzionale con Maia, ma più le parlavo, più mi accaloravo e m'appassionavo. Malpensa se la rideva sotto i baffi e a un certo punto mi sfiorò la schiena e poi pose le mani sopra le nostre teste, come a benedire l'unione. Proprio in quel momento il dj prese la parola reclamando l'attenzione di tutti: «Signore e signori, un attimo di silenzio. Stasera abbiamo la fortuna di avere di nuovo tra noi l'anima della festa, il signore delle notti milanesi, il principe di Casa Scighera, l'unico e impareggiabile Aristotele Malpensa». La sala esplose in un applauso, mentre Malpensa gongolava e si pavoneggiava davanti a me. Tutti cominciarono a gridare il suo nome, a invocarlo, a volerlo sul palco. Mostrando una riluttanza tanto esagerata da risultante ostentatamente finta, si incamminò verso il dj. Il pubblico era in visibilio. Malpensa prese la parola: «Figli della notte, anime perdute, creature speciali, care al mio cuore come a voi è caro il mio portafogli...» (echeggiarono risatine nel locale) «...sono ancora e di nuovo qui, sarò con voi sempre. Anche quando il mio corpo è lontano, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo!»

Tra le urla di giubilo, Maia mi chiese l'orario. Era mezzanotte passata da qualche minuto e mi disse che doveva andarsene. «Come Cenerentola», scherzai in maniera alquanto scontata. La convinsi a restare ancora un poco, almeno per finire il vino e vedere dove volesse andare a parare Malpensa. Mi offrii di accompagnarla a casa più tardi. Parve rassicurata e decise di restare.

Nel frattempo Malpensa era sempre più l'idolo delle folle. Illuminato sul palco, osannato dagli astanti, sembrava trasfigurato, più magro e più giovane.

«Cosa volete che vi mostri? Come posso allietare la vostra serata?», ripeteva al pubblico urlante. E quello rispondeva diviso in cori: «La topa maschio!», «Sì, l'uccello annidato!», «Il serpente rintanato!», «No, facci piuttosto l'ano pulsante!», «Sì, il nascondano!»

Rimasi stupito e non capivo di cosa stessero parlando. Lo chiesi alle ragazze. Maia arrossì fino alla punta dei capelli, abbassando i suoi occhi azzurri per evitare il mio sguardo, sebbene sorridesse con un pizzico di candida malizia. Susanna mi spiegò: «La topa maschio, detta pure l'uccello annidato o il serpente rintanato, è quando un uomo si nasconde il pisello tra le gambe, tenendole strettamente incrociate, così da sembrare come se avesse la passera. L'ano pulsante, o nascondano, è una contrazione dell'ano che appunto sembra farlo pulsare, ora verso l'esterno, ora verso l'interno.»

«Ma che schifo!», dissi ridendo, a metà tra il divertito e il seriamente disgustato.

«Lele è un fenomeno in questo genere di cose», aggiunse Susanna.

Maia aveva finito il vino. Mi avvicinai a lei e le disse all'orecchio che mi avrebbe fatto

tanto piacere se fosse rimasta e che avrei voluto offrirle dell'altro vino. Accettò con una punta di timidezza e, mi sembrò, timore.

Malpensa si aggirava tutto ringalluzzito sul palco. Per la sala aveva preso a diffondersi un vago profumo di mandorlo in fiore. Il pubblico incitava a gran voce il rubicondo uomo di mezza età che si atteggiava come una rock star: «Le-le! Le-le! Le-le!». Questi, al culmine dell'entusiasmo generale, annunciò: «E adesso qualcosa di nuovo, in onore del mio nuovo amico, conosciuto oggi stesso. Vi mostrerò qualcosa di insospettabile, di totalmente inimmaginabile. La forza della natura racchiusa tutta in un solo uomo: il vento nelle mie narici, i fiumi nelle mie vene, il fuoco nel mio respiro. Il magma nei miei muscoli! Esultate, amici, esultate! Io sono un vulcano! Ammirate, ammirate!»

Così dicendo si sfilò la giacca lanciandola sulla folla adorante, quindi si sbottonò la camicia gialla, già madida di sudore. Restò a torso nudo, mostrando un petto e una enorme pancia flaccidi e indicibilmente villosi. Scrutò nella mia direzione per un istante, dopo di che raccolse le forze ispirando rumorosamente e con violenza; tutte le energie sembrarono concentrarglisi nelle mani, poi nei polsi, negli avambracci, nei bicipiti, nelle spalle. Uno spasmo lo percorse e con un urlo contrasse tutti i muscoli dalla cintola in su: la pancia rientrò come risucchiata, il petto divenne liscio e solido, le braccia agili e scattanti. In un battibaleno si era mutato in un torso da atleta, con gli addominali scolpiti, i pettorali sodi e i bicipiti muscoli. Per qualche secondo tutti trattenemmo il fiato. Allora ci guardò beffardamente, espirò con uno sbuffo e il corpo gli si rigonfiò come se nulla fosse mai accaduto.

Dopo un attimo di stupore attonito di cui rimasi preda anch'io, scoppiammo tutti in un applauso accompagnato da urla e fischi. Malpensa si beava della situazione, indossò nuovamente la camicia gialla e la giacca viola, quindi senza proferire verbo scese dal palco e cominciò a godersi il trionfo in un bagno di folla e complimenti.

Io restavo incredulo, chiedendo alle ragazze se avessero visto, perché non credevo ai miei occhi. Ridevamo per l'assurdità del fatto avvenuto lì davanti, anche se evidentemente loro due erano più avvezze alle incredibili performance di quello strano individuo. Questi, dopo qualche minuto, ci raggiunse ancora inebriato dal successo riscosso. «Brindiamo, Malpensa! Qui bisogna brindare assolutamente!», dicevo preso dall'entusiasmo. Maia sembrava un po' incupita, non voleva bere più. Mi provai a convincerla, ma Malpensa mi venne dietro e mi sussurrò all'orecchio: «Andiamo, mio caro, cosa vuol fare? Cosa pretende da quella ragazza? Ho visto come la guarda. Ma creda a me, è meglio che la lasci in pace, non la faccia bere. Vuole scoparsela, vero? Guardi che non è quel tipo di ragazza. Non vede che sguardo limpido e privo di malizia? E le dirò di più: quella soglia non è mai stata varcata da nessuno. Stia bene attento.»

Le parole di Malpensa sortirono l'effetto opposto. Presi coscienza proprio in quel momento di essere ormai completamente in balia dell'alcol, che mi accendeva tutti i sensi. Ecco il momento: decidere se superare il confine, oltrepassare il limite, sconfinare oltre i gesti consueti e quotidiani, oppure lasciare perdere, non bere più, far svanire gli effetti dell'alcol, preoccuparsi di Maia, accompagnarla a casa, arrendersi. Porsi il problema è già risolverlo. È utilizzare l'alcol come strumento, come mezzo che giustifica il fine perseguito. E l'alcol dice sempre di sì.

Tracannai d'un fiato l'ennesimo whisky e ne ordinai subito un altro. Maia mi guardava un po' intimorita e, decantando il sapore e le qualità del torbato nel mio bicchiere, la

convinsi ad assaggiarlo. Le sue labbra si inumidirono appena della sostanza dal forte sapore affumicato. La smorfia dell'alcol le contrasse per qualche secondo il viso delicato e bellissimo. Mi restituì il bicchiere dal quale assaggiai la sua bocca. Fu come bere un filtro d'amore. Istantaneamente mi si infiammò il petto di desiderio e sentii avvamparmi le viscere. Doveva essere mia.

Ordinai un altro vino per lei.

Dopo averlo bevuto comincio a ondeggiare lievemente, era ubriaca. Le dissi di uscire a fumare, mi accompagnò. L'aria frizzantina della notte ci concesse una fugace tregua dallo stordimento alcolico e dall'inebriante profumo di mandorlo.

«Che ci fa una ragazza come te in un posto come questo?», chiesi con un mezzo sorriso.

«Perché, che ragazza sono io?»

«Si vede che sei diversa dalla maggior parte della gente là dentro. Non penso che faresti come quella tipa, là, sotto il giubbotto...»

Arrossi: «Certo che no... Che schifo!»

L'alcol mi faceva venire in mente solo argomenti sconvenienti e sconci. Decisi di rifugiarmi nei luoghi comuni, chiedendole cosa facesse nella vita, di parlarmi un po' di lei. Aveva appena diciannove anni. Era venuta lì per fare compagnia alla sua amica Susanna; a lei, certo, non piacevano questi posti, ma Susanna stava vivendo un periodo difficile. Lei, Maia, studiava psicologia. Qualche anno addietro aveva pure studiato pianoforte, ma era ormai da tempo che non lo toccava più.

«E come mai i tuoi ti hanno messo questo nome insolito?»

«Senti chi parla!», mi disse ridendo; ma poi, rabbuiata: «L'ha scelto mio padre...»

«Oh, scusa, non volevo...»

«No, tranquillo, è morto anni fa. Lavorava in una fabbrica. Una mattina si sentiva particolarmente stanco, mia madre glielo aveva detto di telefonare e non andare a lavoro. Ma lui, no, volle andare per forza. Mentre lavorava fu schiacciato da una pressa. Incidente sul lavoro, hanno detto.»

«Maia, mi dispiace, non avevo idea...»

Mi avvicinai. Sollevò gli occhi, gonfi di lacrime. La abbracciai, trionfando malignamente dentro di me. La guardai e le diedi un bacio sulle labbra chiuse.

Rientrammo.

Malpensa era tutto intento a intrattenere un gruppetto di ragazzi, tra cui Susanna. Non appena mi vide, ammiccò impercettibilmente verso me e poi in direzione di Maia. Quel vecchio mascalzone era un prodigio della natura. Mi chiese di accompagnarlo verso il bagno. Entrati, prima pisciò cantando con voce da baritono:

«Non l'avrei giammai creduto,
ma farò quel che potrò!»

Finito ch'ebbe, si fermò a lisciarsi la barba e i baffi davanti allo specchio. Io ero ancora tutto euforico per l'abbraccio e per l'essere riuscito a strappare un bacio a Maia. Mi guardai allo specchio e preso da un attacco di riso superbo, vidi balenare nei miei occhi lo stesso scintillio di aggressività, di odio ancestrale che avevo scorto nel bambino che aveva strappato la testa alla bambola.

Malpensa tirò fuori dalla tasca una bustina. Lo guardai e gli chiesi se fosse cocaina.

«Figurati», mi disse, «quella roba da imbecilli. Ti pare che uno come me abbia bisogno di fesserie del genere? Questo è qualcosa di diverso, un vero portento. Hai visto sul palco, no? Senza questa non potrei riuscirci. E non ti dico gli effetti che fa sulle inibizioni sessuali, sia agli uomini che alle donne. Tieni, tieni, mio caro, prendine un po'...»

Mi allungò un bustina. Il contenuto era una polvere vellutata celeste. Non usavo molto spesso delle droghe, specialmente quelle cosiddette pesanti. Tentennai, ma alla fine mi infilai in tasca il dono del mio nuovo amico. Tornammo al bancone e trovammo Susanna in lacrime. Maia cercava di consolarla, io ordinai l'ennesimo whisky. Di nascosto, intinsi il dito nella polverina conservata in tasca e lo leccai, trangugiandoci sopra un generoso sorso dal bicchiere. Le ragazze si stavano avviando al bagno. Sentii il coraggio e la spavalderia salirmi dallo stomaco al cervello e le accompagnai. Susanna entrò in bagno. Io rimasi sulla soglia, guardai Maia negli occhi e con l'adrenalina a mille la baciai con passione, stringendola a me. Lei si abbandonò tra le mie braccia e mi baciò come fosse un'offerta, con le sue piccole labbra che adesso cercavano con desiderio le mie.

Maia camminava barcollando, Susanna aveva la nausea e le veniva da vomitare. Decidemmo di rientrare, avevo promesso di accompagnarle, in cambio mi dissero che avrei potuto dormire da loro. Malpensa si accomiatò, raccomandandomi di prendermi cura delle ragazze e di non approfittare della fragilità di Maia. Confesso con vergogna che a queste parole provai uno spasimo nel bassoventre.

Con un bus cigolante, atteso quasi mezzora al freddo, giungemmo a casa delle ragazze. Susanna si ritirò nella sua camera. Io avrei dormito sul divano, ma rimasi ancora un po' a parlare con Maia. Doveva essere mia. Le chiesi se in casa ci fosse da bere: «È la nostra prima, forse unica notte assieme. Bisogna brindare all'evento.»

Maia sorrise, si alzò dal letto, si avviò in cucina e tornò con una bottiglia di vino bianco. Dopo il primo brindisi provai a baciarla ancora, ma rifiutò il mio bacio, voltandosi dall'altra parte. La strinsi a me, con l'eccitazione crescente che non mi faceva stare più nella pelle. Per un'ora rifiutò ogni tipo di approccio. Quindi si alzò per andare in bagno. Mi alzai dal letto sul quale ero rimasto semisdraiato accanto a lei. Feci due passi per la stanza e infilandomi le mani in tasca toccai la bustina, della quale m'ero scordato. Sentii affiorarmi nuovamente un ghigno alle labbra e un desiderio sconfinato mi pervase tutto. Versai un po' di polverina nel suo bicchiere e mi rimisi sul letto, attendendo che uscisse dal bagno. Quando ne uscì, indossava un pigiama rosa, quasi da bambina. Mi intenerì, sembrò accorgersene e venne a sedersi accanto a me. Mi abbracciò e, con un gesto estremamente delicato sebbene rapido, mi baciò sulle labbra. Quindi mi disse: «Sono ubriaca... Non so nemmeno chi sei, in fondo».

Doveva essere mia.

Le porsi il bicchiere. Bevemmo assieme, ma con la coda dell'occhio non la perdevo di vista, volevo essere sicuro che avrebbe vuotato il calice fino all'ultima goccia, fino all'ultimo granello della polverina celeste. Si sdraiò, con un sospiro d'abbandono. Mi sdraiai accanto a lei. Lacrime solcavano le sue guance. Le baciai. E tra i suoi sospiri mi sprofondai dentro i suoi occhi, dentro il suo corpo, dentro quel segreto finora inviolato. Le parole, prima del culmine del piacere, le ultime che ci dicemmo per tutta quella notte: «Non avrei mai creduto... Sei tu, sei tu... Amore mio...»

Il campanello suonò ripetutamente. Mi svegliai chiedendomi dove mai fossi. Mattina.

Mi ci volle qualche decina di secondi per recuperare piena coscienza circa il luogo in cui mi trovavo, con chi e cosa fosse successo appena qualche ora prima. Tutto ero sfumato e confuso dalla nebbia dei postumi.

«Maia, suonano alla porta», ripetei un paio di volte. Dormiva. Susanna forse era uscita. Mi decisi ad aprire io stesso. Sulla soglia mi trovai Malpensa, che giustificò la sua presenza con la preoccupazione per le ragazze. Gli dissi che Maia dormiva, entrò chiedendo un caffè. In cucina trovò tutto subito, come se fosse di casa.

«Ebbene,» mi chiese, «com'è andata la notte? »

«La ringrazio moltissimo della serata, davvero indimenticabile.»

«E la piccola Maia? Non ne avrà mica approfittato, vero mio caro?»

«Non credo che siano affari suoi...»

«Oh, no, certo, per carità. Dovevo stare più attento io, a presentare una così fragile creatura a un tipo come lei...»

«Cosa vorrebbe dire?»

«Si sa come siete voi scrittori, siete tutti uguali. Voi non vedete persone: vedete personaggi. Per voi le donne non sono che un mezzo per la poesia.»

«Trovo profondamente ingiusta questa accusa. E poi, andiamo, uno come lei che ancora cade nello stereotipo della fanciulla fragile e indifesa, preda del malvagio seduttore... È offensivo per tutti.»

«Eh, mi dica, mi dica... Forse che si è innamorato? Forse che addirittura la ama, di già?»

«Adesso non esageriamo, la conosco appena... Non è stata che una notte...»

«Ecco, come volevasi dimostrare. E mi dica una cosa... Sa, ho trovato pure il tempo di leggere quel suo romanzetto. Interessante, non c'è che dire. Io le ho offerto una notte indimenticabile; in cambio, come pattuito, voglio da lei la verità.»

«Su cosa?»

«Sul suo romanzo.»

«Cosa vuole che le dica... In qualche modo è tutto vero.»

«Ma no, mio sciocco amico! Non sul romanzo che ha già scritto. Io voglio sapere se lei scriverà di questa notte. Non le è sembrata un'esperienza assoluta, tanto da doverla a tutti i costi assolutamente trascriverla in un'opera?»

«Ebbene no. Maia è straordinaria, potrei pure innamorarmi di lei... Ma una notte è pur sempre soltanto una notte. Insomma, Malpensa, non è da lei! Cos'è una notte in confronto all'eterno?»

«Su, non mi diventi melodrammatico. Piuttosto, sarei curioso di sapere cosa ne pensi Maia. Ma non mi sembra opportuno che mi trovi qui, così, a ciarlare con lei. Le dica che sono passato a salutare. A presto, mio ingenuo amico.»

Mi aveva infastidito parecchio. Lo accompagnai alla porta. Quindi tornai da Maia, che se ne stava come prima con le spalle rivolte verso la porta e verso il lato in cui avevo dormito al suo fianco. La chiamai dolcemente per svegliarla. Tra qualche ora ci sarebbe stata la presentazione del mio romanzo. Nel frattempo mi rivestii e provai a chiamare ancora la ragazza. Non ottenendo risposta la scossi lievemente per la spalla. Quindi la voltai.

Gli occhi semichiusi e ribaltati, un rivolo di bava e vomito dalla bocca formava una piccola chiazza fetida sul lenzuolo.

Mi scostai con orrore, portando istintivamente una mano sulla bocca. Presi a chiamarla a gran voce: «Maia! Maia!». Le sentii il cuore, il respiro. Morta.

È tutto così confuso, tutto così sbagliato. I soccorsi, che non poterono fare altro che constatare il decesso. La polizia. L'interrogatorio. Le chiamate ad amici e parenti. Non conoscevo nemmeno il cognome. Mi telefonarono per la presentazione del libro, me l'ero scordato, dovetti disdire. Mi sentivo perduto, confuso. Maia, piccola Maia... Ero stato io. Era stata la polverina, era colpa di Malpensa. No, Malpensa non c'entrava niente, l'aveva data a me e io l'avevo versata di nascosto alla ragazza. Dovevo dirlo alla polizia. Non ci riuscivo. Dicevo soltanto che avevamo bevuto, che mai avrei potuto immaginare... Mi perquisirono, trovarono la bustina, ero fottuto, dannatamente fottuto. Dicevo di non sapere cosa fosse. Mi tennero in custodia per quella notte.

Era omicidio.

L'indomani mattina vennero ad aprirmi, mi dissero che la bustina conteneva soltanto comune zucchero a velo con dei coloranti naturali. Maia era morta soffocata dal vomito, probabilmente perché non abituata a bere. Mi rilasciarono, dicendomi di tenermi sempre pronto per gli ulteriori sviluppi.

Ad attendermi fuori trovai Malpensa. Non gli volevo rivolgere la parola, era lui la causa di tutto. Gli dissi di andarsene, perché non volevo vederlo mai più. «È tutta colpa sua!», lo accusai.

«Mia? Ma le ho ripetuto tutta la notte di fare attenzione con quella ragazza!»

Lo guardai schifato, mi voltai e vomitai anche l'anima.

Subito il profumo di mandorlo in fiore mi pervase le narici ed ebbe un effetto calmante. Malpensa si offrì di accompagnarmi in aeroporto. Chiamò un taxi. A bordo, non smise per un secondo di fissarmi. Alla fine si decise: «La amava?»

«Sì.»

«Non lo dice solo perché è morta?»

«Non lo so... Mi sembra di averglielo pure detto, l'altra notte. Ma forse l'alcol, il sesso... Non lo so...»

«Mi dica la verità...»

«Non lo so.»

«Non questa. Quell'altra.»

«Quale?»

«Il romanzo.»

«È tutto vero.»

«Come diceva? "Ideale senza essere astratto". L'ha vissuto? Mi dica, l'ha vissuto, quell'attimo intenso, irripetibile, assoluto, tanto da essere trasposto in scrittura, tanto da scrivere un romanzo assoluto?»

«Sì.»

«E lo scriverà?»

«...»

«Voglio la verità, me lo deve. Lo scriverà?»

«Sì.»

«Sull'amore, sulla pelle di quella ragazza?»

«Sì.»

«Ecco, voi scrittori, tutti uguali. Siete senza speranza, per voi non c'è salvezza.»

I pensieri mi assalirono, trascinandomi in un vortice insostenibile di emozioni, immagini, ricordi, dolore. La notte con Maia, le ultime sue parole, parole d'amore, i contorsionismi di Malpensa, il suo viso da morta, il viaggio, l'odore di mandorlo in fiore, la polverina azzurra... La polverina. Se non era che zucchero a velo, non è stata essa a ucciderla, non è stata essa a portarmi alla brama di Maia, a scatenarmi l'insana passione.

Maia era morta prima o dopo l'arrivo di Malpensa?

Oh, Maia, schiacciata da una pressa, come tuo padre, dalla pressa della mia impudenza, dall'insostenibile peso della brama sconfinata di conoscere, sapere, possedere. Avrei dovuto fermarmi prima, quando m'ero chiesto se fosse il caso di superare il confine, di spingermi ancora oltre il limite e avevo usato l'alcol, o l'alcol aveva usato me, per superarlo, per macchiarmi di tracotanza. E la bustina, la polverina...

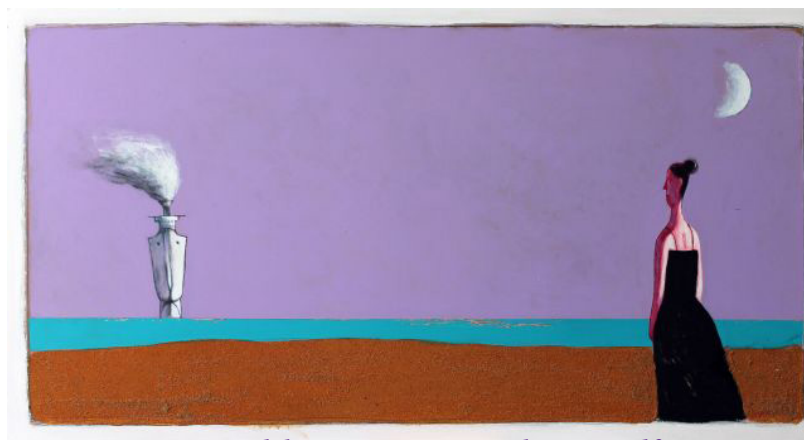
Oh, Maia...

E se non era stata la bustina, forse il mio gesto subdolo, spregevole, colmo di cattiveria, quel versare una presunta droga per portamela a letto era stato del tutto gratuito, una malvagità inutile in mezzo a tutto l'insensato dolore del mondo. Forse di donarsi a me, di amarmi, l'aveva già deciso tornata dal bagno, col suo tenero pigiama da bambina. Oh, Maia...

Salii sull'aereo come un automa. Il rombo del motore, lo sbalzo di pressione, tutto acuiva la sensazione di vuoto, al punto da farmi desiderare la morte. Il sonno, profondo annunciatore della quiete dell'inorganico, balsamo agognato su palpebre e pensieri, per cinque minuti, così mi sembrò, giunse a ristorarmi la mente. Riaprii gli occhi. Alla mia destra rividi Malpensa. Si arricciò la barba con una mano e notai sul polsino una macchia di sangue. Qualche posto più avanti, nell'altra fila, un bambino girato verso il fondo dell'aereo mi fissava con in mano la testa di una bambola. Nei suoi occhi balenava un fondo di odio, di cattiveria ancestrale. Pensai al mio futuro romanzo, generato da un germe di male assoluto, e ricambiai il suo sguardo con la stessa intensità luciferina.

Ritenuto anticamente la porta degli inferi, ha sempre esercitato un fascino estremo su tutte le generazioni. Pare che un filosofo vi si sia gettato dentro e di lui non sia rimasto che un sandalo di bronzo. A me, stranamente, ha sempre trasmesso una sensazione di pace. I sommovimenti magmatici ci informano che ci sono moti più profondi che quelli del nostro cuore. Più profondi, più veri.

Mi voltai dalla parte del finestrino, con lo sguardo attraversai rapidamente l'ombra di qualche nube e corsi con gli occhi a cercare, esattamente alla mia sinistra, la silenziosa e sonnolenta maestosità del Vulcano.



S. Leta, «La sposa del marinaio III», acrilico su MDF, cm 80x43,5

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Minion Pro; corpo 12; margine giustificato.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

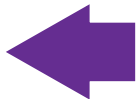
AUTORE, Titolo, «Vita pensata», Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





COLLABORATORI DEL NUMERO 19

Daria Baglieri

Silvia Ciappina

Giusy Randazzo

Davide Bennato

Marco Mazzone

Ivana Randazzo

Alberto Giovanni Biuso

Enrico Moncado

Cateno Tempio

Emanuela Campisi

Enrico Palma

Massimo Vittorio

Per i dipinti di **Sergio Leta** si vada al sito web: <http://www.sergioleta.altervista.org>

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

Editor & Producer

E-mail: eprendy@gmail.com

E' possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:
www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIA **VITAPENSATA**

*“La vita come mezzo della conoscenza”- con questo principio nel cuore
si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e
gioiosamente ridere.*

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno IX N.19 - **Luglio 2019**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

