



«War is peace. Freedom is slavery. Ignorance is strength  
/ La guerra è pace. La libertà è schiavitù. L'ignoranza è  
la forza» (George Orwell, 1984, Mondadori, p. 8)

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 X N. 23  
NOVEMBRE 2020  
RIVISTA DI FILOSOFIA  
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET  
[WWW.VITAPENSATA.EU](http://WWW.VITAPENSATA.EU)

[QUARTA DI COPERTINA](#)

IN COPERTINA

“PAESAGGI A SCOMPARSA”  
(OLIO SU TELA, 65x90, 2016)

© PABLO INTERLANDI

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.23 - Novembre 2020

### EDITORIALE

AGB & GR *SUL PRESENTE* 4

### TEMI

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN *DIE REINHEIT DES SEYNSGESCHICHTLICHEN DENKENS - IL REALE SIGNIFICATO DEL PENSIERO ONTOSTORICO* 5

SELENIA ANASTASI *ABITARE LO SCHERMO. LA DISTANZA SOCIALE NELL'ERA DELL'IPERCONNESSIONE* 16

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *SULLO STATUTO DEL PRESENTE: ONTOLOGIA E STORIA* 24

SANTO BURGIO *UN CAPITOLO DILEMMATICO DELL'AFRICANISMO: LA POORNOGRAPHY* 31

MAURIZIO CANDIOTTO *TIME FLIES OVER THE CUCKOO'S NEST* 37

LUCIA GANGALE *LIMITI DEL COSMOPOLITISMO E RITORNO AL CONCETTO DI NAZIONE* 41

ENRICO MONCADO *ANNOTAZIONI SUL PRESENTE* 46

STEFANO PIAZZESE *KANT E IL PROGETTO FILOSOFICO DI UN EWIGEN FRIEDEN* 53

GIUSY RANDAZZO *PRESIDE BUROCRATE. L'UMANITÀ DELLE CARTE* 60

NOEMI SCARANTINO *VITA, MORTE, CORPOREITÀ TRA FILOSOFIA E ARTE* 63

SIMONA VENEZIA *FRAMMEZZO DI TEMPO. ALCUNE NOTE SU PRESENTE E PRESENZA TRA GEGENWART E ANWESENHEIT* 70

### AUTORI

ENRICO PALMA *BEETHOVEN* 78

### RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA METAFISICA DEL TEMPO IN SPINOZA* 84

ALESSANDRO DIGNÖS *LA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA* 90

LUCREZIA FAVA *ANIMALIA* 96

FEDERICO TINNIRELLO *CORPI, CONFINO E CONFLITTO* 100

### VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *«SE CI FOSSE LUCE, SAREBBE BELLISSIMO»* 106

GIUSY RANDAZZO *PABLO INTERLANDI. LA FORMA DEL COLORE* 110

### SCRITTURA CREATIVA

EVA LUNA TURINO *I 90 ANNI DI ZIA SARA* 126

## SUL PRESENTE

di  
AGB & GR

Il presente è inquieto, dolente, attonito, delirante. È una *dissipatio* del senso e una chiara sconfitta di una volontà di potenza tanto illusoria quanto nichilistica. Il presente ci sta infatti ricordando, con la forza di eventi fuori controllo, due dinamiche che non dovremmo mai dimenticare: che la struttura del vivente è il limite; che qualunque conquista collettiva è sempre di nuovo da difendere, compresi ciò che chiamiamo democrazia, libertà, diritti. Ma noi non siamo né una gazzetta che racconta cronache né una rivista politica. Siamo un tentativo di pensare la vita. Cerchiamo quindi di articolare in questo denso numero le radici del presente, una sua fenomenologia, la possibilità di sviluppi futuri.

Ci aiuta in questo tentativo il pensiero ontostorico di Martin Heidegger, magistralmente presentato dal suo ultimo collaboratore e assistente personale, il Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, che ringraziamo per il suo saggio, certamente tra i più prestigiosi che *Vita pensata* abbia pubblicato. Il pensiero heideggeriano, autentica lama di luce

in un presente opaco sino all'oscurità, attraverso anche altri contributi o in modo esplicito o attraverso percorsi che tentano di andare al di là di Heidegger ma che a lui devono in gran parte il loro inizio. Alla dimensione geopolitica del presente sono dedicati saggi che guardano da una prospettiva critica e *non* politicamente corretta la società africana e i limiti dei progetti cosmopoliti sia nel passato -Kant ad esempio- sia nell'oggi.

Oltre che di politica e di metafisica, il presente e il suo futuro sono anche e sempre intessuti di tecnologia, arte, memoria di un antico che rimane sempre la nostra casa, la nostra vita, il nostro pensare. E questo affinché il tragico e beffardo motto di 1984 che fa da epigrafe a questo numero non diventi mai il nostro presente, affinché la guerra sia maledetta -come cantavano gli anarchici durante la Prima guerra mondiale-, la libertà sia il potersi autodeterminare dentro il corpo collettivo, l'ignoranza sia il vero nemico e il suo contrario, la conoscenza, diventi il senso stesso delle nostre vite.

## DIE REINHEIT DES SEYNSGESCHICHTLICHEN DENKENS - IL REALE SIGNIFICATO DEL PENSIERO ONTOSTORICO

di  
FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

[La traduzione e la cura del testo sono di Alberto Giovanni Biuso, approvate dall'Autore]

## DIE REINHEIT DES SEYNSGESCHICHTLICHEN DENKENS

## 1.a. Heideggers Stellungnahme zum Nationalsozialismus

Die nach ihrem äußeren Einband von Martin Heidegger als *Schwarze Hefte*, nach ihrem Gebrauch aber auch als philosophische Notizbücher oder Arbeitshefte benannten 34 Hefte *begleiten* lediglich das 1930/31 einsetzende Seins- oder Ereignisgeschichtliche Denken und sind den großen Arbeiten dieses Denkens, insbesondere den sieben großen Seinsgeschichtlichen Abhandlungen nachgeordnet. Der philosophische Gehalt ihrer immer wieder neu einsetzenden Aufzeichnungen ist nur aus den grundlegenden Zusammenhängen der gleichzeitig oder früher verfaßten Abhandlungen nachvollziehbar. Der aus der fundamentalontologischen Ausarbeitung der Seinsfrage durch einen immanenten Wandel hervorgehende zweite, der seinsgeschichtliche Ausarbeitungsweg derselben Frage nach der Wahrheit (Lichtung des Seyns) geht wie der erste Weg von der ontologischen Erfahrung der Seinsvergessenheit aus, erfährt diese aber jetzt als ein abendländisches Geschehen unter dem Namen der „Entwurzelung des Abendlandes“ (GA 94, 292) aus der Wahrheit des Seyns, der „Entwurzelung des Seienden aus dem Seyn“ (GA 94, 388), die in der „Übernahme der Natur in die Berechnung“ (GA 94, 388) und in der „Tyrannei der Technik“ geschieht (GA 94, 363). Hier ergibt sich für die Philosophie die Aufgabe der „Gründung der Wahrheit des Seyns“ (GA 94, 437) und mit dieser die „Rettung und Wiederbringung des Seienden“ (GA 94, 348). Das Entwurzelungsgeschehen zeigt sich Heidegger als Be-



Friedrich-Wilhelm von Herrmann

ginn und Verlauf der Neuzeit und der neuesten Neuzeit als der Moderne. Im Rationalismus Descartes' erhält das Sein den „Charakter der Berechenbarkeit – der Machbarkeit – im weitesten Sinne“ (GA 95, 172 f.). „Diese Auslegung des Seins wird zur Grundbedingung der Neuzeit und des neuzeitlichen Menschen“ (GA 95, 173). Rückblickend aus dem Ende der 30er Jahre heißt es dann: „Rein 'metaphysisch' (d.h. seynsgeschichtlich) denkend habe ich in den Jahren 1930 - 1934 den Nationalsozialismus für die Möglichkeit eines Übergangs in einen anderen Anfang gehalten und ihm diese Deutung gegeben“ (GA 95, 408). Der 'andere' Anfang ist der Anfang der Überwindung der Seinsentwurzelung durch die denkerische Gründung der Wahrheit des Seyns. Das war Heideggers positive Einschätzung des beginnenden Nationalsozialismus. Jetzt aber folgt die Einsicht in den Irrtum dieser Einschätzung: „Damit wurde diese 'Bewegung' in ihren eigentlichen Kräften und inneren Notwendigkeiten [...] verkannt und unterschätzt. Hier beginnt

vielmehr [...] die Vollentwurzelung“. Das aber ist Heideggers kritische Stellungnahme zum Nationalsozialismus. Wozu diese Entwurzelung der Wahrheit des Seyns führt, sagt der Satz: „Die Folge davon, daß ‘Sprache’ und ‘Denken’, ‘Begriff’ und Vorstellung psychologisch-biologisch zu Mitteln der Einrichtung der Lebensbewältigung herabgesunken und veräußerlicht sind“ (GA 95, 249). Die „Unbedingtheit der Machenschaft des Seins“ muß „künftig mit dem Namen *brutalitas*“ benannt werden (GA 95, 394). Etwas später sagt Heidegger: „Der Nationalsozialismus ist nicht Bolschewismus und dieser ist kein Faschismus – aber beide sind machenschaftliche Siege der Machenschaft“ (GA 96, 127). Eine aus den ersten Kriegsjahren stammende Einsicht in seinen Irrtum lautet: „Der eigentliche Irrtum des ‘Rektorats 1933’ war nicht so sehr, daß ich [...] nicht ‘Hitler’ in seinem ‘Wesen’ erkannte [...], sondern daß ich meinte, jetzt sei die Zeit, nicht mit Hitler, aber mit einer Erweckung des Volkes in seinem abendländischen Geschick anfänglich – geschichtlich zu werden“ (GA 97, 98). Das abendländisch-geschichtliche Geschick zielt auf die Zulassung des Denkens und Handelns aus dem anderen Anfang der Wahrheit des Seyns.

Die vor dem Erscheinen der „Schwarzen Hefte“ allenthalben vermißten, von Heidegger selbst ausgesprochenen Einsichten in seinen Irrtum finden sich nun in diesen Hefen zahlreich. Zur teilweisen Rechtfertigung seiner Rektoratsrede von 1933 sagt er, daß in dieser „der Versuch gemacht wurde, diesen Prozeß der Vollendung der Wissenschaft in der Verendung des Denkens vorauszudenken, Wissen als Wesenswissen wieder ans Denken zu bringen, nicht aber an Hitler auszuliefern“ (GA 97, 258). Und nun folgt auch die rückhaltlose Einsicht in das verbrecherische Wesen Hitlers: „das unverantwortliche Unwesen, mit dem Hitler in Europa umhertobte“ (GA 97, 250); der „verbrecherische(n) Wahnsinn Hitlers“ (GA 97, 444). Heidegger stellt aber auch fest, was er in der Zeit seines Rektorats *nicht* getan hat: Husserls Werke aus der Seminarbibliothek zu entfernen, „wie das für jüdische Autoren vorgeschrieben war“ (GA 97, 462); niemals „ein nationalsozialistisches Buch, z.B. Rosenberg und dergleichen, angeschafft oder, wie vorgeschrie-

ben und auch in den übrigen Seminaren befolgt war, ein ‘Führerbild’ aufgehängt“ zu haben (GA 97, 462). „Ich nenne dies nicht zur Verteidigung, nur als Feststellung, wozu auch dies gehört, daß ich zwischen 1933 und 44 genau wie früher in der gleichen Sachlichkeit auf die Bedeutung der Phänomenologie Husserls und die Notwendigkeit des Studiums der „Logischen Untersuchungen“ hingewiesen habe“ (GA 97, 462 f.).

### 1b. Heideggers Stellungnahme zum Antisemitismus

In den Bänden GA 95 „Überlegungen VII-XI (1938/39)“ und GA 96 „Überlegungen XII-XV (1939- 1941)“ finden sich 13 Textstellen von je einem oder zwei oder vier oder fünf Sätzen, in denen Heidegger im Zuge seiner seinsgeschichtlichen Kritik der neuesten Neuzeit, d.h. der Moderne, zum „internationalen Judentum“ und „Weltjudentum“ Stellung nimmt. Diese Textstellen füllen 2 ½ Seiten im DIN A 4-Format im Verhältnis zu den insgesamt 722 Seiten der beiden Bände. Die Wortbegriffe, die Heideggers kritische Stellungnahme zum „internationalen Judentum“ tragen, sind: die Bodenlosigkeit, das Geschichtslose, das bloße Rechnen mit dem Seienden, das Riesige, die Weltlosigkeit, die leere Rationalität und Rechenhaftigkeit, das Versäumnis der Seinsfrage, die Machenschaft des Seienden, das schlechthin Ungebundensein, die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein. Wer die schon erwähnten seinsgeschichtlichen Abhandlungen aus den 30 er und dem Anfang der 40 er Jahre vollständig kennt und systematisch durchgearbeitet hat, sieht sofort, daß die aufgezählten Wortbegriffe jene seinsgeschichtlichen Begriffe sind, in denen Heidegger den Geist der neuesten Neuzeit, der Moderne, kennzeichnet, sofern und soweit sich diese aus dem Geist der neuzeitlichen, also der mathematischen Naturwissenschaft und der modernen Technik versteht. Somit sind jene Wortbegriffe nicht nur auf den jüdischen Geist, sondern auf den Gegenwartsgeist der Moderne, zu der auch das internationale Judentum gehört, bezogen. Auch unsere Ausführungen über Heideggers Stellungnahme zum Nationalsozialismus hatte schon einige

dieser Wortbegriffe für Heideggers Kennzeichnung des neuzeitlichen Geistes herausgehoben. Die übrigen, dort noch nicht erwähnten Wortbegriffe gehören ihrer Bedeutung nach zu den zuerst genannten und kennzeichnen den Geist aller Menschengruppen und Völker, die schicksalhaft in den Geist der Moderne verhaftet sind. Im Band 97 der GA „Anmerkungen I-V (1942-1948)“, in dem es noch zwei oder drei Judenbezogene Textstellen gibt, lesen wir: „‘Prophetie’ ist die Technik der Abwehr des Geschicklichen der Geschichte. Sie ist ein Instrument des Willens zur Macht. Daß die großen Propheten Juden sind, ist eine Tatsache, deren Geheimes noch nicht gedacht worden.“ (GA 97, 159). Daß die als Instrument des Willens zur Macht genannte ‘Prophetie’ gerade *nicht* diejenige der großen Propheten des Alten Testaments ist, geht daraus hervor, daß ‘der Wille zur Macht’ für Heidegger mit dem Geist der *Neuzeit* einsetzt. Dem wiedergegebenen Zitat fügt Heidegger folgendes an: „(Anmerkung für Esel: mit ‘Antisemitismus’ hat die Bemerkung nichts zu tun. Dieser ist so töricht und so verwerflich, wie das blutige und vor allem unblutige Vorgehen des Christentums gegen ‘die Heiden.’“ Diese ‘Anmerkung für Esel’ ist von größter Bedeutung. Denn sie bezieht sich auf *alle* 13 bzw. 14 oder 15 Judenbezogenen Textstellen, verneint deren Verdächtigung als Antisemitismus und brandmarkt diesen als töricht und verwerflich.

Die *seinsgeschichtliche* Denkungsart (‘geschichtlich’ versteht sich hier aus dem, was Heidegger in seinen Abhandlungen als *Wesungsgeschehen der Wahrheit des Seyns* nicht narrativ, sondern begrifflich-systematisch entfaltet) ist auch dann, wenn sie sich gelegentlich kritisch auf das zur Moderne gehörende Judentum bezieht, in keiner Weise antisemitisch, sondern entspringt einem phänomenologischen Geist, der die Erscheinungsformen der Moderne als seinsgeschichtliche (nicht historische) Phänomene zur Auslegung bringt.

Eine Textpassage aus der ersten und maßgebenden seinsgeschichtlichen Abhandlung „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“, GA 65, belegt überzeugend, wie Heidegger selbst gegen eine antisemitische Behauptung im Nationalsozialismus vorgeht: „Der reine Blödsinn zu sagen,

das experimentelle Forschen sei ‘nördlich-germanisch und das rationale dagegen *fremdartig* [also jüdisch]. Wir müssen uns dann schon entschließen, Newton und Leibniz zu den ‘Juden’ zu zählen. Gerade der Entwurf der Natur im mathematischen Sinne ist die Voraussetzung für die Notwendigkeit und Möglichkeit des ‘Experimentes als des messenden,“ (GA 65, S.163). Dieses Zitat ist ein klarer Nachweis dafür, daß Heidegger das rationale und mit diesem das rechnende Denken nicht wie jene nationalsozialistische Unterscheidung als ein nur den jüdischen Geist Auszeichnendes begreift.

### 2. Das Denken der Wahrheit des Seyns ohne politische Einschlüsse

Auch die Frage, in welchem Verhältnis die politischen Äußerungen Heideggers zu seinem seinsgeschichtlichen Denken stehen, wird von ihm selbst in einigen wesentlichen Sätzen aus den Schwarzen Hefen beantwortet. „Inwiefern der Nationalsozialismus niemals Prinzip einer Philosophie sein kann, sondern immer nur unter die Philosophie als Prinzip gestellt werden muß.“ (GA 94, 190). Hier wird ein Wesensunterschied aufgerichtet zwischender Philosophie als dem Denken des Wesungsgeschehens der Wahrheit des Seyns und dem politischen Nationalsozialismus. Auch wenn zunächst vom Nationalsozialismus als einer politischen Bewegung erwartet wurde, daß dieser „eine neue Grundstellung zum Seyn miterwirken kann“ (GA 94, 190), wird die Philosophie der Wahrheit des Seyns nicht selbst zu einer nationalsozialistischen Philosophie. Sie selbst bleibt an und für sich selbst in ihrem systematischen Gefüge unpolitisch. Ihre vorübergehende Erwartung, diese politische Bewegung könnte mitwirken an einer neuen Verwurzelung des staatlichen Lebens in der Wahrheit des Seyns, kann jederzeit aufgegeben werden, ohne daß das begriffliche Gefüge dieser Philosophie dadurch angetastet würde. Deshalb kann Heidegger wenig später den Wesenssatz aussprechen: „Eine ‘nationalsozialistische Philosophie’ ist weder eine ‘Philosophie’ noch dient sie dem ‘Nationalsozialismus’“ (GA 94, 348). Noch einmal zugespitzt heißt dies: „Sagen, eine Philosophie

sei 'nationalsozialistisch' bzw. sei dies nicht, bedeutet ebensoviel wie die Aussage: ein Dreieck ist mutig bzw. ist es nicht – also feig.“ (GA 94, 348).

Heideggers politische Äußerungen und zeitweilige Hoffnungen, aber auch seine Juden-bezogenen Sätze bilden wesentlich *keine* gedanklich-systematischen „Bausteine“, d.h. keine konstitutiven Gedankenzüge im Gefüge des seinsgeschichtlichen Denkens. Um diese Feststellung in ihrem Aussagegehalt zu verstehen, bedarf es eines klaren und geschulten Verständnisses von der inneren Systematik und dem inneren Gefügecharakter eines philosophischen Denkens. Eine Philosophie wie die der „Kritik der reinen Vernunft“ von Kant oder der „Wissenschaft der Logik“ von Hegel und ebenso eine Philosophie wie Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“ entsteht nicht wie ein Roman oder ein sonstiges schriftstellerisches Werk, das Gedanken aus vielen unterschiedlichen Gedankenwelten in sich aufzunehmen vermag. Das wäre eine journalistische, im Höchstenfall eine literaturwissenschaftliche Auffassung von einem philosophischen Begriffswerk, wie sie in der Tat in den letzten Jahren innerhalb der Heidegger-Debatte sogar von Philosophen geäußert wurde, womit diese sich ein philosophisches Armutzeugnis ausgestellt haben. Kein einziger seinsgeschichtlicher Begriff aus den „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ und den ihnen folgenden Abhandlungen zeigt einen Bezug zu so etwas wie Antisemitismus. Die alleinige Herkunft dieser Begriffe ist das Wesungsgeschehen der Wahrheit des Seyns. Heideggers Einsicht in die Wesung der Wahrheit des Seyns ergab sich und ergibt sich für ihn aus dem Einblick in die Geschichtlichkeit dessen, was er auf seinem fundamentalontologischen Weg als transzendental-horizontal aufgeschlossene Erschlossenheit qua Wahrheit (Lichtung) des Seins rein phänomenologisch aufgewiesen hatte. Aus diesem immanenten Wandel des fundamentalontologischen Ansatzes von „Sein und Zeit“ in den seinsgeschichtlichen Ansatz ergeben sich alle seins- oder ereignisgeschichtlichen Grundbegriffe so, wie diese erstmals in den „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ eingeführt und in den ihnen folgenden Abhandlungen Abhan-

dlungen modifiziert und ergänzt werden. Hegel denkt bekanntlich in seiner „Phänomenologie des Geistes“ die Geschichtlichkeit des absoluten Geistes, einsetzend mit dessen leerster Gestalt als der Sinnlichen Gewißheit – Heidegger denkt die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins, beginnend mit der Erfahrung von Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit als Enteignis bis hin zum Ereignis als der vollen Wesung der Wahrheit des Seins. Die „Beiträge zur Philosophie“ ließen sich in ihrem Weggeschehen als eine schrittweise Phänomenologie des Ereignisses darstellen. Alles, was zu diesem seinsgeschichtlichen Weggeschehen gehört, ergibt sich auf einer total anderen Besinnungsebene als die Ebene eines antisemitischen Denkens. Diese vermag wesensmäßig nicht in die ereignisgeschichtliche Besinnungsebene einzudringen.

### 3. Der Irrsinn einer Relektüre

Fragt man nun nach den Konsequenzen, die sich aus jenen von uns in den Abschnitten 1a. Und 1b. erörterten Stellungnahmen Martin Heideggers zum Nationalsozialismus und Antisemitismus für die weitere Beschäftigung mit den Schriften Heideggers ergeben, so ist die Antwort aus dem Gesamtergebnis unserer Untersuchung vorgezeichnet. Diese aber lautet: Zurück zu den Texten dieses bisher letzten großen Denkers des 20. Jahrhunderts, um sie vorurteilsfrei rein philosophisch-wissenschaftlich und nicht ideologisch-politisch zu durchdringen und ihren eigenen denkerischen Intentionen entlang zu verstehen, und das heißt, zu begreifen. Nachdem sich unzweideutig gezeigt hat, daß der Denker selbst eine nationalsozialistische Philosophie für ein Üding erklärt und jeglichen Antisemitismus als töricht und verwerflich zurückweist, ist auch keine 'Relektüre' der seinsgeschichtlichen Texte Heideggers vonnöten.

Zwar leben alle diese Veranstalter aus der Gnade der Spätgeburt, und gerade deshalb verstehen sie sich als diejenigen, die berufen sind, einen neuen Prozeß zu eröffnen. Wenn sie nicht mehr zu Generation gehören, die Nationalsozialismus und aktiven Antisemitismus erlebt hat, so haben sie doch ein inhaltliches Wissen von dem,



Martin Heidegger, Le Thor

was Antisemitismus besagt. Eine Relektüre setzt eine Primärlektüre voraus. Warum sind sie nicht während ihrer Primärlektüre, wenn sie schon ein Wissen vom Antisemitismus haben, auf antisemitische Spuren in den Schriften Martin Heideggers gestoßen? Weil es derartige Spuren oder gar Elemente in den Texten gar nicht gibt und geben kann. Keiner von Heideggers alten jüdischen Schülern hat nach 1945 Martin Heidegger antisemitisches Gedankengut in dessen Texten vorgehalten. Doch viele von den sogenannten Tagungs-Veranstaltern haben die großen seinsgeschichtlichen Abhandlungen aus den dreißiger und anfänglichen vierziger Jahren entweder noch gar nicht oder aber nur angelesen, um sie dann auf die Seite zu legen, weil sie keinen Zugang zu diesen gefunden haben. Sie haben eben versäumt, die gedankliche Anstrengung auf sich zu nehmen, den phänomenologischen Weg aufzusuchen, auf dem der Denker von seinem fundamentalontologischen Ansatz der Seinsfrage in „Sein und Zeit“ zu seinem seinsgeschichtlichen Weg derselben Frage in den „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ gelangt ist. Diese Gedankenarbeit stand in meinen Freiburger Lehrveranstaltungen und steht in meinen zahlreichen Publikationen im Zentrum der gemeinsamen Denkbemühungen der Studierenden und Lehrenden.

Doch nicht nur Kommentierung und systematische Interpretation der Texte Heideggers in der Grundhaltung existentieller Wahrhaftigkeit und echter hermeneutischer Wahrheitssuche, sondern auch rein philosophische Auseinandersetzung mit diesem oder jenem Gedankenzug des seinsgeschichtlichen Denkens kann zu einer Konsequenz unseres Untersuchungsergebnisses für eine künftige Beschäftigung mit dem Gedankenwerk Heideggers führen. Hier denke ich vor allem an Heideggers Umgang mit der Frage nach dem alttestamentarischen und dem neutestamentarischen Gott. Es ist die Gottesfrage innerhalb des Ereignis-Denkens, die Heidegger mit dem Vorweis auf den 'Letzten Gott' beantwortet, die aber für mich selbst, der ich das Denken von Edmund Husserl indirekt, von Eugen Fink und Martin Heidegger jedoch direkt lernen durfte, im Anschluß an Heideggers früheste Erörterung der Gottesfrage seit 1916 eine andere Möglichkeit eröffnet: die erneute ereignisgeschichtliche Zukehr des christlichen Gottes. Im Zusammenhang damit steht die in dem von Eugen Fink und Martin Heidegger 1966/67 gemeinsam geleiteten Heraklit-Seminar durch Eugen Fink aufgeworfene und von Martin Heidegger positiv aufgenommene Frage nach dem inneren Verhältnis des phänomenologischen Denkens zum spekulativen Denken. Damit sei ein großer Fragenkomplex nur angedeutet, der die weitere Beschäftigung mit dem Denken Heideggers in Atem halten könnte.

### 4. Die wirtschaftliche Weltnot, die geschichtlich-staatliche Not und die geistige Daseinsnot

Es läßt sich nun auch die Frage stellen, 'warum so viele gebildete Deutsche den Ideen des Nationalsozialismus gefolgt sind'. Heidegger nennt in „Überlegungen und Winke III“, ungefähr Mitte der 30er Jahre drei Nöte: die wirtschaftliche Weltnot, die geschichtlich-staatliche Not (Versailler Vertrag) und die geistige Daseinsnot (GA 94, 148). In der Mitte der 30er Jahre sahen mindestens 80 % der Deutschen in dem gewählten Nationalsozialismus die Rettung aus den erwähnten Nöten. Die 'gebildeten Deutschen' litten vor allem unter der 'geistigen Daseinsnot'. Zu diesen

gehörten unter anderen Gottfried Benn und Martin Heidegger. Der Dichter distanzierte sich jedoch schon 1934 von seinem politischen Engagement. Jetzt erfahren wir aus den „Schwarzen Heften“, daß auch Martin Heidegger bereits 1934 von seiner frühen Einschätzung der nationalsozialistischen Bewegung als Möglichkeit eines „Übergangs in einen anderen Anfang“ zu Verwandlung der geistigen Daseinsnot zurücktrat, nachdem er eingesehen hatte, daß der Nationalsozialismus vielmehr der Aufbruch in die „Vollendung der Neuzeit“ (GA 95, 408), d.h. der Entwurzelung des Seienden aus dem Seyn, ist und in das „Zeitalter der Machenschaft“ und „Rasse“ gehört. (GA 96, 56).

Seit dieser entscheidenden Einsicht Heideggers war für ihn die Bewältigung der geistigen Daseinsnot nur noch die Aufgabe seines *Denkens* des anderen Anfangs der Geschichte des Seyns. In seiner Grundlegung des seinsgeschichtlichen Denkens zuerst in den „Beiträgen zur Philosophie. (Vom Ereignis)“ und anschließend in den folgenden ereignisgeschichtlichen Abhandlungen bis 1944 legte er den Grund für das, was er dann nach 1945 veröffentlichte: „Brief über den Humanismus“ (1946), „Vorträge und Aufsätze“ (1954), „Was heißt Denken?“ (1954), „Der Satz vom Grund“ (1957), „Unterwegs zur Sprache“ (1959). Der berühmte Vortrag „Die Frage nach der Technik“ (1953), der für das Denken des 20. Jahrhunderts als unverzichtbar in hohem Ansehen steht, ruht ebenfalls rein denkerisch auf den „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Bislang hat kein denkender Leser in den Gedankenzügen dieses Technik-Vortrags antisemitische Spuren vermutet oder gar gefunden, obwohl der Text auf den seinsgeschichtlichen Grundlagen der 30 er Jahre beruht. Man spürt vielleicht, wie abwegig und irrsinnig die Aufforderung zu einer Relektüre ist.

=====

**IL REALE SIGNIFICATO DEL PENSIERO ONTOSTORICO**

### 1 a. La posizione di Heidegger sul Nazionalsocialismo

Dato il colore della loro copertina, sono stati designati come *Quaderni neri* i 34 taccuini di lavoro che a partire dal 1930/31 accompagnano Martin Heidegger nell'elaborazione del pensiero storico-destinale e nella riflessione sull'Evento (Ereignis), a testimonianza dell'imponente lavoro legato ai sette grandi trattati ontostorici e a essi subordinati. Il loro contenuto filosofico può risultare comprensibile soltanto se posto in relazione con le ricerche precedenti e contemporanee. L'elaborazione ontologico-fondamentale della questione dell'essere diventa l'elaborazione della domanda sulla verità dell'essere come itinerario dentro la radura dell'essere e il suo oblio. Un itinerario che sempre più si trasforma e caratterizza come “sradicamento dell'Occidente (Entwurzelung des Abendlandes; GA 94, 292) dalla verità dell'essere, come ‘sradicamento degli enti dall'essere’ nel “dominio del calcolo” (GA 94, 388) imposto alla natura e nella tirannia della Tecnica (GA 94, 363). È qui che la filosofia dà a se stessa come compito “fondare la verità dell'essere” (GA 94, 437) e con esso la “salvaguardia della verità degli enti” (GA 94, 348). Il processo di sradicamento appare a Heidegger come intrinseco agli itinerari del Moderno. Nel razionalismo cartesiano l'Essere riceve “il carattere di calcolabilità –di prassi– nel senso più ampio del termine” (GA 95, 172 f.). “Questa interpretazione dell'essere diventa la condizione fondamentale dei tempi moderni e della moderna umanità” (GA 95, 173).

Con uno sguardo retrospettivo, alla fine degli anni '30, si afferma che: “In senso puramente ‘metafisico’ (vale a dire storico-destinale) pensando, negli anni 1930-1934, il nazionalsocialismo come una possibilità di transizione verso un altro inizio, fu questa l'interpretazione che ne diedi” (GA 95, 408). L'altro inizio è l'inizio dell'oltrepassamento dello sradicamento dell'essere (Seinsentwurzelung) mediante il pensare sul fondamento della verità dell'essere. Sta qui il senso della positiva valutazione che Heidegger ha dato degli inizi del Nazionalsocialismo. Alla quale seguì la comprensione dell'errore insito in tale valutazione: “Da qui il Movimento è

stato frainteso e sottovalutato [...] nella sua reale forza e nelle sue interne necessità (in ihren eigentlichen Kräften und inneren Notwendigkeiten [...] verkannt und unterschätzt). È qui piuttosto che inizia un completo sradicamento (die Vollentwurzelung)”. Ma questo è il punto critico della posizione di Heidegger sul Nazionalsocialismo. A che cosa conduca tale sradicamento della verità dell'essere è detto nella frase ‘La conseguenza è che linguaggio, pensiero e concetto divengono psico-logico-biologicamente degli strumenti esteriori e decaduti al servizio della mera vita’ (GA 95, 249). L'“incondizionata manipolazione dell'essere” non può che prendere “il nome di Brutalitas’ (GA 95, 394). Poco dopo Heidegger afferma: “Il Nazionalsocialismo non è il Bolscevismo e questo non è il Fascismo, ma entrambi costituiscono delle vittorie macchinali della macchinalità” (GA 96, 127). Heidegger colloca il proprio errore nella prospettiva dei primi anni di guerra: “Il vero errore del ‘Rettorato 1933’ non è stato tanto che io [...] non fossi stato in grado di riconoscere ‘Hitler’ nella sua «essenza» [...], quanto piuttosto che fosse arrivato il momento, non con Hitler ma con un risveglio dell'intero popolo, di attingere al destino originario dell'Occidente” (GA 97, 98). La dimensione destinale dell'Occidente ha come scopo di pensare e di agire a partire da un diverso inizio/principio (Anfang) della verità dell'Essere. Prima della pubblicazione dei *Quaderni neri* mancava il punto di vista dello stesso Heidegger sugli errori che nei suoi taccuini vengono riconosciuti come tali. Per giustificare almeno parzialmente il suo *Rektoratsrede* del 1933 egli afferma che in esso «si è cercato di pensare in anticipo il processo di compimento della scienza al termine del pensiero, per restituire il sapere, come sapere essenziale, al dominio del pensiero, non però per consegnarlo a Hitler» (GA 97, 258) e per l'appunto segue anche un giudizio senza riserve sulla natura criminale di Hitler: “l'irresponsabile violenza con la quale Hitler imperversava in Europa” (GA 97, 250); la “follia criminale di Hitler” (GA 97, 444).

Heidegger rileva e segnala inoltre quello che durante gli anni del suo Rettorato *non* ha fatto: rimuovere le opere di Husserl dalla biblioteca del seminario, “come era invece prescritto per

gli autori ebrei” (GA 97, 462); non aver mai “acquistato un libro nazionalsocialista, come ad esempio quelli di Rosenberg e analoghi autori o aver affisso – come prescritto e fatto in altri Seminari – l'immagine del Führer” (GA 97,462). “Non lo dico a mia difesa, solo come un dato di fatto, al quale si può aggiungere che tra il 1933 e il 1944, come precedentemente, ho oggettivamente evidenziato l'importanza della fenomenologia di Husserl e la necessità di studiare le *Ricerche Logiche*” (GA 97, 462 f.).

### 1 b. La posizione di Heidegger sull'antisemitismo

Nei volumi della *Gesamtausgabe* 95 “Riflessioni VII-XI (1938/39)” e 96 “Riflessioni XII-XV (1939-1941)” si trovano 13 brani composti da una, due o quattro/cinquerigheciascuno nei quali nell'ambito della sua critica onto-storica al Moderno prende posizione a proposito del ‘giudaismo internazionale’ (internationalen Judentum“ und „Weltjudentum“). Questi brani assommano a 2 pagine e mezzo in formato A4 rispetto alle 722 pagine complessive dei due volumi della GA. I concetti che esprimono e sintetizzano la critica heideggeriana al ‘giudaismo internazionale’ sono: la deterritorializzazione (die Bodenlosigkeit), l'assenza di storicità (das Geschichtslose), il mero calcolo (das bloße Rechnen) rispetto agli enti, il gigantismo (das Riesige), l'assenza di mondo (die Weltlosigkeit), una vuota razionalità (die leere Rationalität und Rechenhaftigkeit), l'assenza della questione ontologica (das Versäumnis der Seinsfrage), la riduzione degli enti al macchinico (die Machenschaft des Seienden), la dismisura (das schlechthin Ungebundensein), lo sradicamento di tutti gli enti dall'essere (die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein). Coloro che conoscono i già citati trattati ontostorici ai quali il filosofo ha lavorato sistematicamente negli anni '30 e '40, si accorgono immediatamente che sono qui elencati i concetti nei quali Heidegger individua lo spirito del Moderno, scaturito ed espresso dalla scienza matematica della natura e dalla moderna tecnologia. E dunque i concetti sopra indicati non si riferiscono esclusivamente allo spirito ebraico (jüdischen Geist) ma all'intera filosofia e cultura della modernità, alla quale appartiene anche il giudaismo interna-

zionale. Anche le nostre analisi della posizione di Heidegger sul Nazionalsocialismo partono dalla consapevolezza che con quei termini Heidegger identifica lo spirito della modernità (*neuzeitlichen Geistes*). Le espressioni non ancora menzionate appartengono anch'esse allo stesso plesso semantico, come caratterizzanti lo spirito dei popoli e delle culture fatalmente immerse nella modernità.

Nel volume 97 della GA "Notes I-V (1942-1948)" nei quali vengono citati due o tre testi di autori ebrei, si legge: "Profezia' è la tecnica di difesa da un destino storico (*des Geschicklichen der Geschichte*). È uno strumento della volontà di potenza. Che i grandi profeti siano ebrei è un fatto il cui intimo significato (*Geheimes*) non è stato ancora pensato" (GA 97, 159). Che la 'profezia' sia definita come uno strumento della volontà di potenza *non* significa che essa sia espressione dei profeti dell'Antico Testamento ma che per Heidegger 'la volontà di potenza' sia cominciata con il *Moderno*. Alla precedente citazione Heidegger aggiunge quanto segue: "Nota per gli asini: questa osservazione non ha nulla a che vedere con l'antisemitismo. Questo è così stupido e così riprovevole come gli atteggiamenti sanguinari e soprattutto quelli incruenti del cristianesimo contro 'i pagani'". Questa "Nota per gli asini" è di assoluta rilevanza (*größter Bedeutung*). Essa si riferisce infatti a tutti i 13 o 14 o 15 testi di autori ebrei che vengono citati, negando il sospetto di antisemitismo, che viene definito stupido e riprovevole.

La prospettiva di pensiero *ontostorica* ('storico' significa qui ciò che Heidegger nei suoi trattati sul *divenire essenziale della verità dell'essere* [*Wesungsgeschehen der Wahrheit des Seyns*] sviluppa non in senso narrativo-cronologico ma sistematico e concettuale) non è dunque – anche laddove vengono criticati gli elementi del *Moderno* propri del giudaismo – in alcun modo antisemita, ma nasce da uno spirito fenomenologico che considera *ontostorici* (non storici) i fenomeni che interpreta. Un brano dal primo e autorevole trattato *ontostorico* "Contributi alla filosofia (dall'Evento)" (GA 65) dimostra in modo convincente come Heidegger stesso si esprima contro le posizioni antisemite

del Nazionalsocialismo: "È una pura stupidaggine affermare che la ricerca sperimentale è nordico-germanica e quella razionale sia di contro *straniera* (vale a dire ebraica) (*und das rationale dagegen fremdartig [also jüdisch]*). Dovremmo infatti annoverare Newton e Leibniz tra gli 'ebrei'. Interpretare la natura in senso matematico è esattamente l'indispensabile prerequisito della necessità e possibilità della misurazione sperimentale" (GA 65, S.163). Questa citazione è una chiara testimonianza del fatto che Heidegger non intendesse il razionale e, con esso, il calcolo matematico al modo nazionalsocialista secondo il quale esso apparterebbe soltanto allo spirito ebraico.

## 2 Pensare la verità dell'essere senza implicazioni politiche

La questione del rapporto tra le enunciazioni politiche di Heidegger e il suo pensiero *ontostorico* viene sollevata da lui stesso in alcune affermazioni essenziali dei *Quaderni neri*. "Fino a che punto il Nazionalsocialismo non può mai costituire il principio di una filosofia, ma deve essere sempre e soltanto subordinato alla filosofia come principio" (GA 94, 190). Qui si stabilisce una differenza essenziale tra la filosofia come pensiero dell'accadere della verità dell'essere e il Nazionalsocialismo politico. Anche se inizialmente ci si aspettava che il Nazionalsocialismo come movimento politico fosse in grado di "contribuire a una nuova posizione sull'essere" (GA 94, 190), la filosofia della verità dell'essere non diventa essa stessa una filosofia nazionalsocialista. Nella sua struttura sistematica, essa rimane in se stessa e per se stessa apolitica. La sua effimera aspettativa (*Ihre vorübergehende Erwartung*) che questo movimento politico potesse contribuire a un nuovo radicamento della vita collettiva (*staatlichen Lebens*) nella verità dell'essere, può essere abbandonata in qualsiasi momento senza che questo intacchi la struttura concettuale di tale filosofia. Per questo Heidegger poté più tardi enunciare questa fondamentale affermazione: "Una 'filosofia nazionalsocialista' non è una 'filosofia' e non ha alcuna utilità (*dient*) per il 'Nazionalsocialismo'" (GA 94, 348). Tesi che

viene così ribadita: "Dire che una filosofia è o no 'nazionalsocialista' è come dire che un triangolo è coraggioso o vigliacco" (GA 94, 348).

Le affermazioni politiche e le effimere speranze di Heidegger, come anche le sue dichiarazioni relative agli ebrei, *non* costituiscono alcun 'mattoncino' sistematico e concettuale, nessuna linea di pensiero fondamentale nella struttura *ontostorica*. Per capire una tale affermazione nel suo contenuto più pieno, è necessaria una comprensione chiara e rigorosa della struttura interna e sistematica di un pensiero filosofico. Filosofie come quelle che si esprimono nella *Critica della Ragion pura* di Kant o nella *Scienza della logica* di Hegel o anche nei *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* di Heidegger non costituiscono dei romanzi o delle opere letterarie che possano accogliere in sé qualsiasi diversa struttura concettuale (*unterschiedlichen Gedankenwelten*). Si tratterebbe di una prospettiva giornalistica, o tutt'al più letteraria, di un'opera concettuale e filosofica, come è infatti accaduto negli anni più recenti nel dibattito intorno a Heidegger, anche da parte di filosofi che hanno mosso accuse filosofiche a partire da tale atteggiamento. Non uno solo dei concetti *ontostorici* dei *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* e dei successivi trattati si riferisce a qualcosa di simile all'antisemitismo. La sola scaturigine di questi concetti è il manifestarsi della verità dell'essere. La tesi di Heidegger sulla verità dell'essere è nata dallo sguardo sulla storicità di ciò che aveva mostrato nel suo percorso fenomenologico dentro l'ontologia fondamentale, in quanto rivelazione trascendentale della verità come apertura/radura (*Lichtung*) dell'essere. Da questo immanente mutamento dall'approccio ontologico fondamentale di *Sein und Zeit* all'approccio *ontostorico* emergono tutti i concetti fondamentali della storia dell'essere o dell'evento così come sono stati introdotti per la prima volta nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* e poi elaborati e integrati nei successivi trattati.

Come è noto, nella sua *Fenomenologia dello spirito* Hegel pensa la storicità dello spirito assoluto a partire dalla sua forma più vuota come certezza sensibile – (allo stesso

modo) Heidegger pensa la storicità della verità dell'essere a partire dall'esperienza dell'abbandono e dell'oblio dell'essere come esproprio che conduce all'evento come piena essenza della verità dell'essere. I *Beiträge zur Philosophie* potrebbero essere presentati come un itinerario nella fenomenologia dell'evento. Tutto ciò che appartiene a questo evento *ontostorico* avviene su un livello di riflessione completamente diverso rispetto al livello del pensiero antisemita, il quale non è essenzialmente in grado di portarsi al livello della storia dell'evento.

## 3 L'insensatezza [*Irrsinn*] di una rilettura

Se ora ci si chiede, per un ulteriore lavoro sugli scritti di Heidegger, quali conseguenze risultino dalle opinioni di Heidegger sul nazionalsocialismo e sull'antisemitismo delle quali abbiamo discusso nelle sezioni 1a e 1b a proposito della sua posizione su Nazionalsocialismo e antisemitismo, la risposta si basa sull'esito complessivo della nostra indagine. Ma questo significa: tornare ai testi di questo ultimo grande pensatore del XX secolo, per penetrarli e comprenderli senza pregiudizi in modo puramente filosofico-scientifico e non ideologico-politico e dunque comprenderli secondo le loro proprie intenzioni di pensiero.

Dopo che è stato dimostrato in modo inequivocabile che il pensatore stesso dichiara assurda una filosofia nazionalsocialista e rifiuta ogni antisemitismo come stupido e riprovevole, non c'è bisogno di 'rileggere' i testi *ontostorici* di Heidegger. La richiesta/intimazione (*Aufforderung*) dei promotori di convegni nei mesi scorsi di sottoporre i testi di Heidegger a una rilettura per esaminarli alla ricerca di eventuali tracce antisemite ha qualcosa di insensato. È vero che tutti questi promotori godono del favore di essere nati più tardi (*Gnade der Spätgeburt*), ed è proprio per questo che si vedono come coloro che sono chiamati ad aprire un nuovo processo. Anche se non appartengono più alla generazione che ha vissuto direttamente il Nazionalsocialismo e l'antisemitismo, sanno ancora ciò che significa antisemitismo.

Una rilettura presuppone una prima lettura.

Perché, pur sapendo che cosa l'antisemitismo sia, durante le prime letture non sono state trovate tracce di antisemitismo negli scritti di Martin Heidegger? Per la semplice ragione che tali tracce – o persino elementi – nei testi non ci sono e non possono esserci. Nessuno dei vecchi studenti ebrei di Heidegger rintracciava un bagaglio ideologico (Gedankengut) antisemita nei testi di Martin Heidegger dopo il 1945. Ma molti dei cosiddetti promotori di conferenze o non hanno letto ancora i grandi saggi ontostorici degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta, o – se li hanno letti – li hanno poi messi da parte perché non hanno trovato modo di comprenderli (weil sie keinen Zugang zu diesen gefunden haben). Essi hanno infatti fallito nel tentativo di individuare l'itinerario fenomenologico che il filosofo percorre dal suo approccio ontologico fondamentale alla questione dell'essere in *Sein und Zeit* all'approccio ontostorico al quale sono pervenuti i *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Questo lavoro concettuale (Gedankenarbeit) è stato svolto nelle mie lezioni a Friburgo e rimane al centro dei tentativi di pensiero comuni alle mie numerose pubblicazioni e a quelle di altri docenti e studenti.

Tuttavia, non solo commentare e interpretare i testi di Heidegger a partire da un atteggiamento di autenticità esistenziale (existentieller Wahrhaftigkeit) e da un'autentica ricerca ermeneutica della verità, ma anche discutere in maniera puramente filosofica l'uno o l'altro itinerario di pensiero ontostorico può costituire uno sviluppo coerente con l'esito della nostra indagine e fecondo per un futuro lavoro sull'opera teoretica di Heidegger.

Qui penso soprattutto al modo in cui Heidegger affronta la questione del Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento. È la questione di Dio, interna al pensiero dell'evento, ciò a cui Heidegger risponde quando si riferisce all'«ultimo Dio», ma che per me, che ho potuto apprendere in maniera indiretta il pensiero di Edmund Husserl, ma in maniera diretta di Eugen Fink e Martin Heidegger, apre dal 1916, dopo la prima discussione di Heidegger sulla questione di Dio, un'altra possibilità: il rinnovato ritorno storico-eventuale del Dio cristiano.

In relazione a ciò si pone la questione sollevata

da Eugen Fink nel seminario su Eraclito condotto insieme da Fink e Heidegger nel 1966/67, e accolta positivamente da Martin Heidegger, sulla profonda relazione (inneren Verhältnis) tra pensiero fenomenologico e pensiero speculativo. È soltanto un cenno, questo, a un grande complesso di questioni che mantiene vivo e coinvolgente il pensiero di Heidegger.

#### 4 La situazione economica internazionale, la catastrofe storico-statale e la condizione esistenziale

Possiamo ora chiederci: «perché così tanti tedeschi colti aderirono alle idee del Nazionalsocialismo». In *Überlegungen und Winke III* Heidegger a metà degli anni Trenta enuncia tre questioni: la situazione (Weltnot) economica internazionale, la catastrofe (Not) storico-statale (i Trattati di Versailles) e la condizione esistenziale (geistige Daseinsnot) (GA 94, 148). Alla metà degli anni Trenta almeno l'80% dei tedeschi vedeva nell'avvento del Nazionalsocialismo un modo per sopravvivere alla situazione descritta [nelle tre questioni]. I «tedeschi colti» soffrivano specialmente della condizione di disagio esistenziale. A questa categoria appartenevano, tra gli altri, Gottfried Benn e Martin Heidegger. Tuttavia, già dal 1934 il poeta prese le distanze dal suo impegno politico. Dai *Schwarzen Heften* apprendiamo ora che anche Martin Heidegger si allontanò dalla sua prima valutazione del movimento nazionalsocialista come possibilità di una «transizione verso un nuovo inizio» in direzione della trasformazione della condizione esistenziale, dopo aver compreso che il Nazionalsocialismo costituiva piuttosto l'inizio del «compimento del Moderno» (GA 95, 408), mostrato ad esempio dallo sradicamento degli enti dall'essere (Entwurzelung des Seienden aus dem Seyn), appartenendo esso all'«epoca del Macchinico» e della «razza». L'intuizione decisiva di Heidegger, affrontare la condizione di angoscia esistenziale, era infatti per lui l'unico compito del suo pensiero di un altro inizio della storia dell'essere.

Nella sua fondazione del pensiero ontostorico, prima nei *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* e poi nei successivi trattati



Martin Heidegger

sino al 1944, pose le basi per quanto venne pubblicato dopo il 1945: *Brief über den Humanismus* (1946), *Vorträge und Aufsätze* (1954), *Was heißt Denken?* (1954), *Der Satz vom Grund* (1957), *Unterwegs zur Sprache* (1959). La celebre conferenza *Die Frage nach der Technik* (1953), che viene considerata come necessaria a intendere il pensiero del XX secolo, si fonda per intero sui *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Finora nessun lettore sensato ha individuato in questa conferenza sulla tecnica dei legami o tracce antisemite, sebbene il testo si fondi sul pensiero ontostorico degli anni Trenta. Forse diventa ora più chiaro il motivo per cui ogni invito a una «rilettura» sia privo di senso.

#### Nota del traduttore

Il saggio del Prof. von Herrmann affronta una delle questioni più delicate, strumentali e incomprese del percorso heideggeriano. Lo fa con pacata determinazione e anche, dove è necessario, con durezza. Sono pagine che contribuiscono in modo decisivo a fare chiarezza sul rapporto tra Martin Heidegger e il Nazionalsocialismo. «Decisivo» perché si pongono all'altezza della dimensione teoretica dalla quale ogni riga di Heidegger scaturisce.

L'importanza ermeneutica e politica di questo saggio mi ha indotto a privilegiare la scorrevolezza della resa in italiano rispetto alla letteralità dell'enunciato, senza naturalmente mai discostar-

si dai significati del testo, di per sé assai chiari.

E questo anche perché uno dei segreti della potenza heideggeriana, direi della sua gloria, è l'utilizzo delle parole come un tutto che si dissolve. «Tutto» nel senso che per Heidegger, come per ogni vero filosofo, la parola è il luogo nel quale traluce, splende e si dà l'essere. E quindi ogni parola deve essere «per dirla con Ungaretti» «scavata come un abisso».

Ma questo tutto della parola è destinato a dissolversi poiché il pensiero deve affrancarsi da ogni rigidità che inerisce a questa potenza, senza rimanere nella univocità di un solo significato, senza scadere mai nella scolastica e nell'idolatria delle formule. La parola deve rimanere e diventare ciò che è: la vibrazione del mondo.

Anche per questo ho ad esempio tradotto la medesima struttura semantica - *Wesungsgeschehen der Wahrheit des Seyns* - in tre modi diversi. Tre modi che a me sembrano corretti perché *moltiplicano* il senso e lo innestano ogni volta nella differenza: nella prima occorrenza è un *divenire* non della verità ma dell'essere nella sua verità; nella seconda occorrenza la verità dell'essere ha la forza di un accadere ontostorico che si allontana vertiginosamente dal verificarsi storico del Nazionalsocialismo; nella terza occorrenza la verità dell'essere è un *manifestarsi* che conferma la natura fenomenologica del pensare heideggeriano.

## ABITARE LO SCHERMO. LA DISTANZA SOCIALE NELL'ERA DELL'IPERCONNESSIONE

di  
SELENIA ANASTASI

*Le piattaforme contano e non sono neutrali. [...] Piattaforme diverse generano network diversi (anche nel tempo, se mutano le regole di connessione possibile), e questo fatto influisce sulla realtà sociale che osserveremo e sul modo in cui potremo farlo<sup>1</sup>.*

### Introduzione

Il 5 marzo 2020 è la data che rimarrà impressa nelle memorie italiane come il giorno in cui le parole «distanza sociale», «lockdown» e «quarantena», sono entrate a far parte del lessico del quotidiano. Improvvisamente confinati tra le mura domestiche, in spazi avvertiti sempre più stretti, milioni di persone sono state sottratte alle loro abitudini, le più semplici, come incontrare fisicamente i propri amici al tavolo di un bar.

Ma nell'era del cosiddetto *web 4.0*, quanto possono valere le distanze fisiche imposte dai confini geografici e dai limiti spaziotemporali?

Se parte delle nostre attività quotidiane possono già essere definite *born digital*, altre si sono digitalizzate proprio durante questi mesi.

Il presente studio esamina il modo in cui il digitale (Internet e le varie piattaforme e software che consentono la connettività) è stato adattato e consumato allo scopo di trovare soluzioni per vivere e lavorare forzatamente in isolamento, durante il periodo di quarantena. Particolare attenzione è rivolta alle dinamiche di aggregazione, incontro e intrattenimento nate in risposta al divieto di assembramento. I social network sites più popolari hanno visto incrementare il proprio traffico, la piattaforma di streaming Netflix ha sperimentato alternative di gruppo alla classica proiezione solitaria, per tenersi al passo, malgrado il calo di interesse registrato dagli utenti, mentre software come Skype e Teams di Microsoft hanno visto crescere la reciproca concorrenza per accaparrarsi il maggior numero di clienti.

Alcuni trends significativi sono emersi *mappingando*<sup>2</sup> il territorio rappresentativo di Twitter

attraverso tecniche di *scraping* e visualizzazione. Altre conclusioni sono state raggiunte con un approccio tendente a *tracciare*<sup>3</sup> le abitudini e i gusti degli utenti, con metodi più vicini a quelli della ricerca etnografica. Per studiare il rapporto che le persone hanno instaurato con le piattaforme di videoconferenza, non potendo attingere a criteri d'osservazione cosiddetti *sopra la spalla*<sup>4</sup>, è stato necessario sviluppare strategie di ricerca quali il confronto tra le caratteristiche delle diverse piattaforme, il monitoraggio dei trends su Google e dei profili social associati alle aziende, gli interessi manifestati dagli utenti su social e blog, documentazione proveniente dalle principali testate giornalistiche online.

Il monitoraggio dei dati sul web, sulle piattaforme social e lo studio comparativo dei software per videochiamate più popolari nei mesi di marzo, aprile e maggio, ha confermato ciò che già sosteneva Floridi a proposito di *onlife*:

The deployment of information and communication technologies (ICTs) and their uptake by society radically effect the human condition, insofar as it modifies our relationships to ourselves, to others and to the world. The ever-increasing pervasiveness of ICTs shakes established reference frameworks through the following transformations: i. the blurring of the distinction between reality and virtuality; ii. the blurring of the distinction between humans, machine and nature; iii. the reversal from information scarcity to information abundance and; iv. the shift from the primacy of entities to the prima-

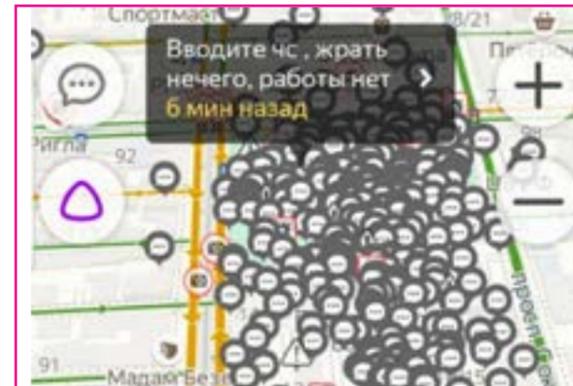


Fig. 1

Un'immagine dell'app «Yandex.Navigator» che mostra un apparente assembramento di persone nei pressi della sede della regione di Rostov sul Don. Tutti gli utenti sono transitati nei pressi dell'edificio singolarmente, ma l'impressione che emerge dalla mappa sull'app è quella di una manifestazione virtuale.

cy of interactions.<sup>5</sup>

Ma non solo. Se la dicotomia delle Scienze Sociali classiche, che distingueva e separava vita *off-line* da vita *on-line*, vita *reale* da vita *artificiale*, è stata ampiamente messa in discussione dalla rivoluzione delle tecnologie di comunicazione, l'uso massiccio e talvolta obbligato delle videoconferenze come strumento di partecipazione e aggregazione privilegiato durante la fase di lockdown configura lo spazio rettangolare dell'interfaccia come una «tecnologia dell'abitare digitale»<sup>6</sup> da arredare, vivere, personalizzare a piacere con sfondi, effetti luminosi e accompagnamenti musicali. In altre parole, si conferma più che mai il passaggio dal paradigma di Internet come spazio esterno al paradigma di Internet come spazio interno (o *ibrido* tra spazio fisico e spazio virtuale). In accordo con Ferrando, sarebbe invece utile considerare che in un presente postumano «la fisicità non rappresenta più lo spazio primario di interazione sociale: il decentramento del sé in corpi virtuali e in identità digitali ha trasformato il simulacro baudrillardiano in iper-realtà finalizzanti»<sup>7</sup>. La prospettiva imminente di visori a realtà aumentata a basso costo, come annunciato dalla famiglia Facebook Connect, metterà ancora più in crisi l'ontologia delle relazioni e degli spazi. Una delle ipotesi forti che ha mosso questa ricerca è l'idea che software come Teams, Zoom,

Discord e Skype, con le loro arricchite caratteristiche, possano essere studiati sistematicamente come social media e cioè «mettendo in luce alcuni punti di attenzione privilegiati come: le motivazioni all'uso [...]; le tipologie di utenti [...]; la presentazione del sé; l'attivazione e il mantenimento delle reti sociali; la privacy e il rapporto [...] con le imprese»<sup>8</sup>.

Un altro aspetto della socializzazione *onlife* di cui questa ricerca si è interessata è la dimensione legata all'*entertainment*, che le piattaforme social e le applicazioni per videochiamata hanno permesso di sperimentare in alcune interessanti forme anche a distanza. La domanda cui si cerca di dare seguito è, dunque, quali attività sociali sono state interamente digitalizzate, come immediata conseguenza della quarantena? Quali nuove forme d'interazione e aggregazione sociale potranno essere sviluppate attraverso tali strumenti? Se le comunità *geek* e gli appassionati di videogames non sono estranei alle modalità *multiplayer* online, l'incredibile affluenza di utenti registrata su *Board Game Arena* e *Steam* nei mesi di marzo e aprile, suggerisce che l'interesse verso il classico *gioco da tavolo* sia sopravvissuto illeso anche di fronte al divieto d'incontrarsi – e proprio grazie alle opportunità offerte dal digitale – mentre la comunità videoludica si è ampliata.

Infine, in un'ottica critica è emblematico che uno degli hashtag più diffusi su Twitter, Instagram e persino in televisione, sia stato *#distanti ma uniti*, in riferimento ai temi calcistici e sportivi e poi diffusosi in riferimento alle più differenti attività: dalle manifestazioni di piazza virtuali del 25 aprile e del primo maggio (tale tendenza non poteva che vedere i suoi albori in Russia, con un vero e proprio assembramento virtuale di protesta a Rostov. Vedi *fig. 1*) alle *videocall* a sorpresa di celebrità ai guariti da covid-19 (famoso il caso di Eros Ramazzotti).

Altri dati significativi provengono da YouTube, dove tutorial e sketch comici con argomento centrale *la video chiamata* sono moltiplicati rapidamente. Un limite è infine costituito dall'arco temporale della raccolta dati a cui è stato possibile attingere su *tools* per analisi sociologiche *freemium*, come SocioViz, Ninjalits o Talkwalker,

che restringono la raccolta dati all'arco massimo di una settimana. Effettuare confronti tra diversi intervalli di tempo, per esempio andando indietro di un anno nella ricerca di dati su piattaforme come Zoom e Houseparty, sarebbe stato utile per rafforzare alcune delle ipotesi più interessanti di questa ricerca.

## 2. Lo studio comparativo delle applicazioni come metodo di ricerca sociale.

L'affermazione del primato del video su altre forme espressive è un fenomeno in corso già da tempo, dalla diffusione della televisione ai primi social network sites basati su video brevi e di contenuto umoristico come *Snapchat*, sviluppatosi poi ulteriormente con il diffondersi, soprattutto tra gli utenti più giovani, di *TikTok* e *Instagram*. Per tali piattaforme, la possibilità di pubblicare brevi performance o *storie* ha costituito il punto di forza e di differenza rispetto ai più anziani Twitter e Facebook, caratterizzati ancora dalla parola e dall'immagine fissa della fotografia.

Un'ipotesi sorta durante l'analisi dei dati è che nell'epoca del coronavirus e del post-coronavirus, le possibilità di streaming simultaneo offerte dalle piattaforme per videochiamate, rappresentando in alcuni casi una estensione degli stessi SNS (*Instagram*, *Facebook*, *Whatsapp*), ne abbiano mantenuto e preso in prestito alcune caratteristiche, come ad esempio le modalità d'interazione like/dislike e di costruzione del sé. Naturalmente, siamo su un terreno speculativo, ma come avrò modo di mostrare i dati sembrano indirizzare l'interpretazione in questa direzione.

Per dare maggior forma a questo fenomeno, lo schema della stratificazione dinamica ha costituito un buon punto di partenza teorico. Secondo questa impostazione teorica, la società contemporanea è costruita su tre livelli distinti che interagiscono e si influenzano reciprocamente: *persone*, *tecnologie* e *informazioni*. Concentrare l'analisi sullo strato costituito dalle informazioni e dalle tecnologie digitali, queste ultime viste nella loro duplice funzione di «strumenti abilitanti»<sup>9</sup> e «artefatti vincolanti»<sup>10</sup>, consentirebbe di risalire al primo livello, quello delle persone e dei comportamenti collettivi<sup>11</sup>.

Su indicazione di Rogers, alla raccolta dati sui principali social e sul web in generale, è stato af-

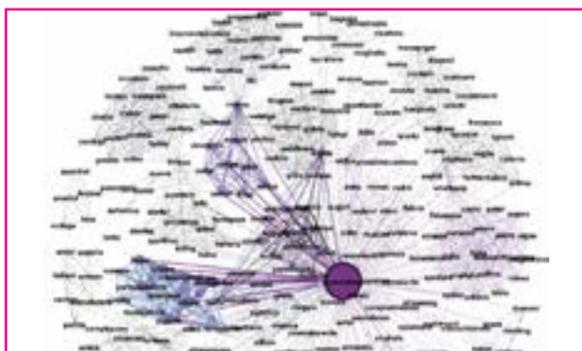


Fig. 2

fiancato «un approccio comparativo allo studio dei media»<sup>12</sup> che ne prendesse in considerazione «l'analisi delle funzionalità», chiedendosi se «un particolare insieme di funzioni dia come risultato maggiori utenti e maggiore attenzione»<sup>13</sup>. Detto altrimenti, l'ipotesi è che le funzionalità delle piattaforme per videochiamate, sia quelle proprietarie che quelle *open source*, siano state decisive nell'influenzare le scelte degli utenti, privati e non. Inoltre, queste ultime possono fornire indicazioni non banali sui bisogni affettivi e le abitudini delle persone e delle Istituzioni in una fase storica in cui la vicinanza fisica e i momenti d'aggregazione sono stati negati.

Il corpus di dati testuali è stato interrogato per testare l'ipotesi critica con domande ben precise e definite: quali discorsi emergono in riferimento alla parola «videochiamata» e «quarantena»? Quali piattaforme sono menzionate più di frequente e in connessione a quali topic?<sup>14</sup>. I dati per questo studio sono stati raccolti in un intervallo di tempo che va dal marzo 2020 a maggio 2020 circoscrivendo, quando possibile, la ricerca al solo territorio italiano (filtro lingua). Prediligendo un approccio *data-driven*, gli oggetti di studio isolati nello sterminato panorama delle applicazioni, delle piattaforme e dei software, sono stati presi in considerazione tra quelli più spesso associati al lancio delle *query* «videochiamata» e «videochiamate» su Google Trends e Talkwalker – che per questa ragione sono stati ritenuti i più influenti sul territorio italiano – ma anche quelli che presentano minori differenze strutturali (piattaforme come *Discord* e *Twitch* sono state escluse a priori dalle misurazioni, essendo utilizzate per lo più dalla comunità dei gamers). Una iniziale considerazione riguarda quindi un

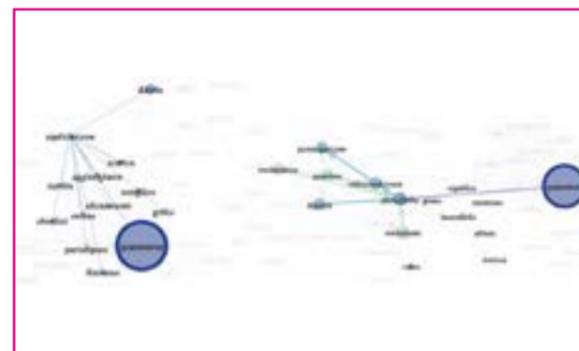


Fig. 3

improvviso picco di attenzione rivolta a questo tipo di servizi, alcuni dei quali esistenti e attivi già da molti anni, reso evidente dall'andamento delle ricerche su Google per la *query* «videochiamata» a marzo 2020 (fig. 4). Mettendo ulteriormente a fuoco un intervallo di 90 giorni che va da febbraio a maggio, scopriamo che l'apice di maggior attenzione da parte degli utenti si concentra in corrispondenza con la fine della prima settimana di quarantena (14 marzo), per poi decrescere gradualmente con l'avvicinarsi di maggio (fig. 5).

Sembra ragionevole concludere che l'interesse sia diminuito man mano che gli utenti hanno effettuato il download dei servizi e familiarizzato con le applicazioni web e i software per le loro attività lavorative e private, stabilendo altresì una preferenza. Il picco, concentrato nel fine settimana che va dal 14 al 15 marzo, può suggerire un iniziale uso prevalentemente privato della videochiamata, d'intrattenimento e d'aggregazione, in sostituzione ad altre attività di svago svolte generalmente in presenza. Ciò è confermato dal risultato delle *query* associate, con le prime posizioni occupate da parole come *amici*, *gioco* e *gruppo*. Inoltre, è interessante notare come nella data del 14 marzo si attestò anche il primo record di giocatori attivi su *Steam*, la celebre piattaforma dedicata al *gaming* (19.728.027 giocatori connessi contemporaneamente).

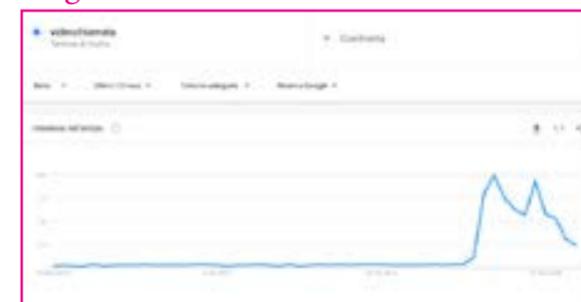
Altri dati a sostegno di questa interpretazione giungono dalla lente d'ingrandimento di Twitter, dove emerge l'aspetto ricreativo e aggregativo della videochiamata (aperitivi, feste di compleanno, giochi di società, incontri tra amici, programmi televisivi sono citati spesso nei post degli utenti. Vedi fig. 2 e 3).

Come si può osservare in fig. 6, dove le piattaforme interessate da questa analisi sono state

messe a confronto nelle ricerche su Google Trends, a un iniziale ascesa di Skype fa seguito un calo che corrisponde, di contro, a un aumento di interesse per l'avversaria Zoom, mentre le ricerche per Google Meet, Jitsi e Facetime rimangono sostanzialmente stabili, con cali costanti registrati durante i fine settimana, per tutta la durata della quarantena (con un leggero vantaggio di Google Meet nella seconda settimana di maggio). Dati demografici raccolti tramite SimilarWeb suggeriscono inoltre che a livello mondiale l'utente ideale di tutte queste piattaforme sia lo stesso: maschio e appartenente alla categoria dei cosiddetti Millennials – tranne Facetime, che pare fare proseliti tra le donne appartenenti alla Generazione X. Dati, questi, confermati anche in Italia da un confronto incrociato con TalkWalker (fig. 7).

Lo *switch* improvviso tra Skype e Zoom, che si manterrà costante per tutta la durata della quarantena, corrisponde alla data del 19 marzo e può essere spiegato intuitivamente in vari modi. In primo luogo, una volta effettuato il download di Skype non è più necessario cercare su Google per usufruirne – anche se è possibile accedere alla versione per web. In secondo luogo, se la popolarità di Skype può vantare una storia di lungo corso, e quindi su utenti già fidelizzati, quella di Zoom si concentra proprio nei mesi di lockdown, essendo stata anche al centro di numerose accuse legate alla scarsa tutela della privacy al cosiddetto *zoombombing*. Non dobbiamo dimenticare che sono i media a costruire l'agenda di ciò che sappiamo del mondo in cui viviamo<sup>15</sup> e che «i motori di ricerca, principali porte d'accesso al web, sono macchine epistemologiche»<sup>16</sup>. Questi due fattori hanno un peso non indifferente nella costruzione della realtà, nella diffusione di un brand e nel successo di un'impresa, orga-

Fig. 4



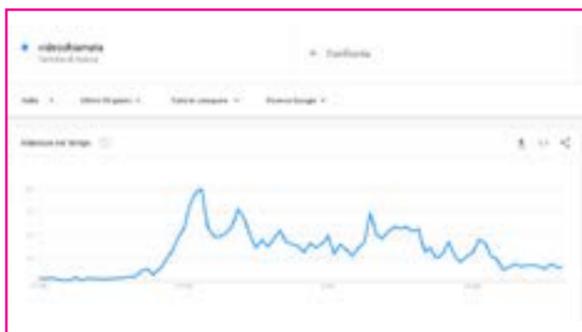


Fig. 5

nizzando gerarchicamente i contenuti e così influenzando le conoscenze e le preferenze degli utenti (i primi risultati di una *query* sono anche quelli più popolari). Infine, è probabile che fattori legati ai contesti d'uso e alle funzionalità delle applicazioni possano anche aver influito, almeno da principio, sulle preferenze delle persone – come ad esempio la scelta di Zoom come piattaforma per la didattica a distanza in molte università europee e di Google Meet da parte delle Istituzioni scolastiche, vista anche la facilità con cui, tramite un semplice link, è possibile invitare a partecipare alle videoconferenze fino a 100 persone.

Per ciò che riguarda le caratteristiche delle piattaforme a colpire è l'omogeneità dei servizi offerti, fatta salva qualche particolare *plug-in* per Google Meet che, ad esempio, possiede l'estensione Classroom attraverso la quale è possibile creare e gestire una classe virtuale e condividere materiali e documenti con estrema facilità. A interfacce grafiche molto simili tra loro (Zoom, Jitsi, Google Meet sono praticamente identici dal punto di vista del design minimale che permette l'interazione senza quasi accorgersi della mediazione della piattaforma) si accostano messaggi homepage altrettanto uniformi, quasi l'uno la copia dell'altro, tanto da rendere tali servizi altamente intercambiabili tra loro. I cambiamenti e le novità più significative si sono concentrati principalmente a livello della gratuità e apertura orizzontale del servizio (su esempio di Zoom) e del numero di connessioni in contemporanea durante un meeting (Zoom è passata da un limite di 100 a un massimo di 150 utenti, Whatsapp ha raddoppiato le sue possibilità, così come Google Meet e Duo, che è passata a 38 partecipanti su esempio della gemella FaceTime), compresa la quantità di schermi visualizzabili contempo-

aneamente in una stessa interfaccia. Sul fronte della privacy, Zoom è stata al centro di numerosi scandali che si sono però rivelati, come cercherò di dimostrare, una delle armi del successo vincenti per l'azienda.

Lo scraping dei dati testuali è stato effettuato con l'ausilio di alcune librerie avanzate di Python e alle API di Twitter. Attraverso tali librerie è possibile specificare data e orario d'inizio raccolta e/o il limite massimo di *tweets* da scaricare (per questa ricerca il criterio è stato la data). L'analisi testuale del contenuto dei post ha preso in considerazione la frequenza relativa delle parole chiave *Zoom*, *Skype*, *Google\** e *Facet\** (l'asterisco è servito a unificare tutte le diverse accezioni con cui le piattaforme sono state declinate dagli utenti), suddividendo il corpus (ripulito da rumore e *stopwords*) in intervalli omogenei. Questo ha evidenziato alcuni andamenti oscillanti nell'utilizzo della parola *Skype*, spesso associata ad appuntamenti, consulenze, contatti telefonici e generiche espressioni di tempo. Sorprendentemente, la parola *Zoom* è presente con più costanza in connessione a notizie di cronaca, attività di gruppo, famiglia e istruzione (grafico delle frequenze relative distribuite nel tempo in *fig. 8*).

### 3. Caso studio: Houseparty, tra successi e fake news.

Houseparty è un social network *all-in-one* già diffuso negli USA da qualche anno, emerso in Italia durante i primi mesi di lockdown. Consente di accedere ad altre app gratuite come Facetime e Skype, oltre alle app di messaggistica classiche come WhatsApp e Facebook Messenger. Inoltre, è possibile utilizzarla per giocare con gli amici e con una connotazione di *social networking*<sup>17</sup>, tramite la funzione di video-chat casuale sul genere del vecchio *Chatroulette*. È possibile inviare

Fig. 6

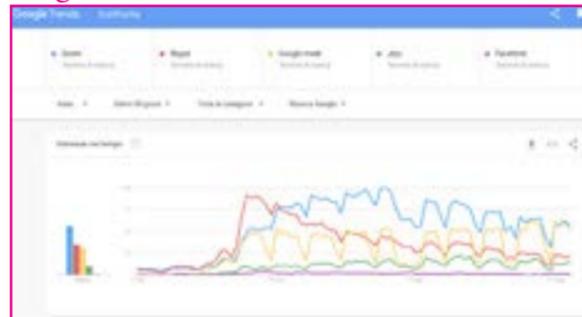


Fig. 7

e ricevere foto, messaggi vocali, video, condividere posizioni gps, adesivi, GIF e registrare delle storie. Altre funzionalità interessanti riguardano il *filtro di genere*, per tutelare in particolare le donne<sup>18</sup> dagli incontri generati casualmente e il *filtro di posizione*, che consente di circoscrivere il campo degli incontri casuali alla propria città (meccanismo tipico delle *date app*). Tutte le informazioni e le chiamate sono crittografate con tecnologia *end-to-end* affinché le informazioni e i dati delle chiamate siano suddivisi in più percorsi casuali, assicurando altresì che le chiamate non possano essere monitorate o salvate dai server. Secondo il sito *Apptopia*, i download di Houseparty sono passati da una media di 130mila a settimana prima del mese di marzo a 2 milioni a settimana alla fine dello stesso mese. Un incremento significativo, se consideriamo che la concorrenza sul fronte delle applicazioni per videoconferenze non è mancata: questo dato ci rivela come Houseparty, così come è stato per Instagram, abbia inaugurato nuove frontiere nella socializzazione digitale.

Per capire come l'informazione, anche quando in formato digitale, scandisca ancora l'agenda epistemica degli utenti del *web 4.0*, il 30 marzo 2020 una catena circolata su WhatsApp ha diffuso la notizia di un cyber-attacco alla piattaforma Houseparty. La catena sosteneva che degli hacker avessero acquisito i dati degli utenti per accedere ad altri servizi come Netflix o Spotify, sfruttando la forte probabilità che gli utenti utilizzassero le medesime credenziali d'accesso. Tutto falso, secondo quanto dichiarato da *Epic Games*, azienda proprietaria della piattaforma social, sottolineando che non esistono prove evidenti in rete di una possibile associazione tra Houseparty e gli account di altri servizi. *Epic Games* ha subito dichiarato di essere stata vittima di una campagna di diffamazione industriale e

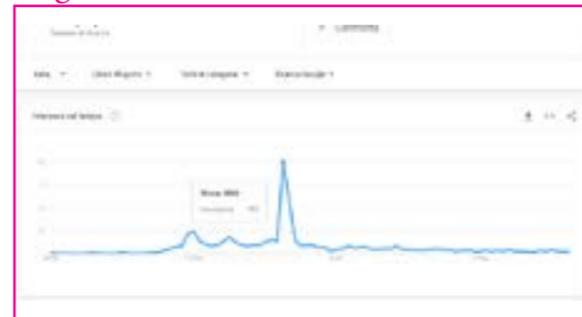
su Twitter ha offerto un premio di un milione di dollari alla prima persona che sarebbe riuscita a fornire una *prova inconfutabile* di tale furto d'informazioni<sup>19</sup>. Malgrado le funzionalità interessanti e l'originalità della piattaforma, questa non ha mai conosciuto un effettivo decollo in Italia, dove gli utenti hanno preferito continuare a usare piattaforme per usi meno specifici come Zoom e Google Meet, senza alcuna distinzione netta tra servizi scelti per usi ricreativi o lavorativi. Fatta eccezione per la data in cui la notizia del premio in denaro è stata pubblicata su Twitter e si è diffusa nelle principali testate giornalistiche, Google Trends evidenzia un andamento sempre piuttosto scarso delle ricerche italiane (*fig. 9*). Inoltre, dopo il 31 marzo, tra le *query* associate ad Houseparty su Google Trends figura la frase «eliminare account houseparty».

È importante segnalare come durante il lockdown episodi di attacchi hacker si siano diffusi a macchia d'olio sulle principali piattaforme d'intrattenimento, social e videoconferenze. La minaccia rivolta alla propria privacy e alla circolazione dei propri dati non ha dissuaso gli utenti dall'uso massiccio di tali mezzi di comunicazione. Alcune aziende, tuttavia, hanno saputo sfruttare la propria popolarità in "negativo" per crescere e affermarsi su competitors più solidi e longevi.

### Conclusioni: l'ingrediente segreto è lo scandalo

In conclusione, i dati sembrano indicare come si prediliga un uso mirato della videochiamata, ristretto a una cerchia di legami forti che comprendono famiglia, amici e coniugi, su occasioni d'incontro eterogenee che vanno da eventi mondani e riunioni lavorative a usi più privati e intimi. Almeno per il caso italiano, le piattaforme predilette sono ancora quelle dove la condivisio-

Fig. 8



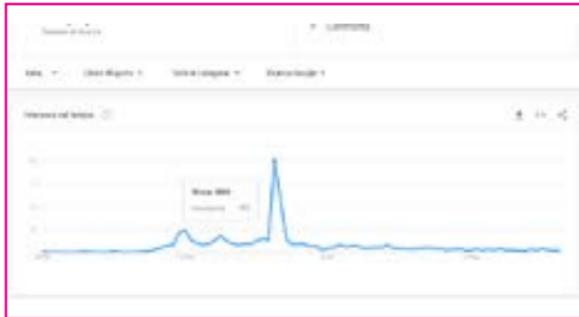


Fig. 9

ne della propria immagine virtuale può essere gestita e controllata maggiormente a dispetto di quelle utilizzate per scopi di social networking caratterizzati da incontri faccia a faccia con sconosciuti. Come per i SNS, la costruzione del sé è attiva e centrale: la si realizza tramite sfondi accattivanti<sup>20</sup>, librerie fornite, t-shirt simpatiche, animali domestici, alcolici e cibi in bella mostra. A pensarci, scorrere la home di Instagram non è poi così diverso. Si cerca di attirare l'attenzione o di scomparire dentro il mucchio di persone connesse allo stesso momento, mentre chi si espone ha più che mai la sensazione di essere sorvegliato da poteri invisibili e giudicanti, come in un modello sinoptico della sorveglianza<sup>21</sup>. Un aspetto importante dello studio riguarda la ricerca sulla costruzione dell'identità. Esistono forme di autorappresentazione anche nel contesto della videochiamata, quando si penserebbe a una comunicazione non filtrata, caratterizzata da un alto grado di continuità tra identità online e offline, in cui se ne sfumano i confini. Al contrario, la visibilità del corpo, che è già centrale nei Social Network a prevalenza testuale, non ha evitato che si sviluppassero forme nuove di creazione di identità digitali. Cosa accade al sé digitale, quando improvvisamente assiste all'esplosione di un fenomeno che si potrebbe definire di *collasso dei confini*, in cui l'osservatore-osservato oltre lo schermo può accedere in ogni momento al suo ambiente? È soprattutto qui che l'individuo esperisce l'attrito tra il desiderio di apertura del proprio interno e l'esigenza di controllo della propria dignità sociale. In un certo senso, possiamo ipotizzare una trasformazione simile a quella avvenuta nella produzione artistica contemporanea, da una produzione statica come quella dell'immagine pittorica, alla performance aleatoria, mo-

mentanea e del tutto dipendente dal contesto. Lo studio delle culture materiali ci invita inoltre a riflettere su come gli artefatti d'uso quotidiano, in questa cornice, si siano caricati di nuovi significati sociali. Alla luce di questo, dal un punto di vista simbolico, quali valori veicolano il bicchiere di Martini tra le dita di Maryl Streep o la libreria alle spalle dello scrittore di successo? In Rete, come nella vita di tutti i giorni, il singolo impara a esprimersi secondo uno standard condiviso, apprende quali sono i comportamenti legittimi, riesce a dar forma e senso a certi atti ed esperienze per il semplice fatto che ci sono dei testimoni che li riconoscono, studia e acquisisce strategie per riuscire a presentare e a promuovere al meglio la propria personalità.<sup>22</sup>

Dai dati ottenuti su Twitter è stato osservato come anche la dimensione temporale del quotidiano abbia assunto un peso importante per gli individui. Le persone dichiarano di preferire trascorrere poche ore di fronte a uno schermo, comunicare l'indispensabile e con individui a loro più prossimi. Infine, due gli ingredienti segreti che hanno reso centrale il ruolo di alcune delle piattaforme per videoconferenze durante il periodo di lockdown: gli scandali e le celebrità. Se il discrimine principale per l'uso delle piattaforme non risiede in qualche specifica unicità o competitività sul mercato (data la gratuità garantita, chi più chi meno, da tutti i più grandi servizi di videoconferenza, a cominciare da Skype), il numero di volte in cui una piattaforma si è trovata al centro di un polverone giornalistico ha contribuito a catalizzare l'attenzione su di sé, anche al prezzo di una macchia sulla reputazione – del resto, se l'onda da cavalcare ha una durata limitata, dal punto di vista del marketing è certamente meglio scommettere il tutto per tutto.

E così è stato per Houseparty e per Zoom, le rivelazioni di questo lockdown. Il titolo di un articolo del The Guardian del 25 marzo 2020 recita, infatti, *Zoom: the \$29bn video-call app you'd never heard of until coronavirus*<sup>23</sup> e tra le varie riflessioni rimanda a un articolo in cui la popolarità di Zoom è spiegata proprio a partire da avvenimenti disturbanti, il cosiddetto *zombombing* e scelte politiche ed etiche molto discutibili come quella di disattivare, su richiesta

del Governo cinese, gli account degli attivisti per i diritti umani a Hong Kong<sup>24</sup>. Malgrado la possibilità di utilizzare servizi simili, più sicuri o open source, come Google Meet, Skype o Jitsi, aziende, Istituzioni e soprattutto privati hanno continuato, almeno in Italia, a usufruire del servizio. Questo non può che sollevare interrogativi molto seri in merito all'importanza che le persone assegnano al rispetto della propria privacy e al corretto trattamento dei dati personali.

### Note

<sup>1</sup> G. Boccia Artieri, *Gli effetti sociali del web*, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 45.

<sup>2</sup> «Il "mappare" si basa su attività di ricerca e analisi che fanno riferimento alle tradizioni del *data mining* [...] della *textual analysis* e della *Social Network analysis*». (Id., p. 22).

<sup>3</sup> «L'idea di tracciare, seguire, implica un riposizionamento dello sguardo e del punto di osservazione verso il basso. Se l'atto del mappare implica una visione dall'alto, una prospettiva aerea [...] quello del tracciare implica una visione "ad altezza uomo"». (Id., p. 26).

<sup>4</sup> R. Rogers, *Metodi Digitali. Fare ricerca sociale con il web*, (Digital Methods, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 2013), trad. it. V. Partesotti, Il Mulino, Bologna 2016.

<sup>5</sup> L. Floridi, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer International Publishing, 2015, p. 7.

<sup>6</sup> N. Vittadini, *Social Media Studies*, FrancoAngeli, Milano 2018, p. 50.

<sup>7</sup> F. Ferrando, *Postumanesimo, Alterità e Differenze*, in «La camera blu. Journal of Gender Studies», Special Issue *Gender and the Posthuman*, Vol. 11, N. 12, dicembre 2015.

<sup>8</sup> N. Vittadini, *Social Media Studies*, cit., p. 71.

<sup>9</sup> D. Bennato, *Il computer come macroscopio. Big data e approccio computazionale per comprendere i cambiamenti sociali e culturali*, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 21.

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

<sup>11</sup> «Le piattaforme codificano le attività sociali in protocolli e presentano questi processi attraverso interfacce *user friendly*. In questo modo suggeriscono, abilitano, alcuni modi di comunicare, entrare in relazione con gli altri, esprimersi di fronte a terzi, insomma rendono possibili alcune forme della socialità (a discapito di altre)». (N. Vittadini, *Social media*

*studies*, cit., p. 86).

<sup>12</sup> R. Rogers, *Metodi Digitali. Fare ricerca sociale con il web*, (Digital Methods, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 2013), trad. it. Vega Partesotti, Il Mulino, Bologna 2016, p. 60.

<sup>13</sup> Id., p. 59.

<sup>14</sup> Vedi fig. 2 e 3., grafo creato a partire da un dataset costituito da *tweets* in cui è presente la parola *quarantena*. La fig. 2 mostra un *Giant Component*, ovvero il cluster del grafo che contiene la frazione significativamente più alta di tutti i nodi. Il GC di un grafo è unico, distinguendosi da tutti gli altri più piccoli, periferici e sparpagliati attorno al nodo centrale. In fig. 3 un focus sui *paths* con un peso maggiore all'interno del GC, corrispondenti in questo caso alle parole che è possibile incontrare più frequentemente come collocati del nodo principale *quarantena*.

<sup>15</sup> D. Bennato, *Il computer come macroscopio. Big data e approccio computazionale per comprendere i cambiamenti sociali e culturali*, cit.

<sup>16</sup> R. Rogers, *Metodi digitali. Fare ricerca sociale con il web*, cit., p. 62.

<sup>17</sup> G. Boccia Artieri, *Gli effetti sociali del web*, cit.

<sup>18</sup> L'home page dell'app riporta la seguente dicitura (traduzione dall'inglese mia): «adatto alle donne - Sicuro al 100%. Alcune persone potrebbero essere un po' titubanti di fronte all'idea di parlare con estranei durante le videochiamate casuali. Houseparty è un'app adatta alle donne, che utilizza un sistema di reportistica della comunità per eliminare gli utenti ambigui».

<sup>19</sup> <https://www.wired.it/internet/web/2020/04/01/houseparty-hacker/>.

<sup>20</sup> <https://www.theguardian.com/fashion/2020/may/13/why-were-obsessed-with-zoom-backdrops-from-anna-wintour-to-meryl-streep>.

<sup>21</sup> «La sorveglianza sinoptica, il contrario di quella panoptica, è usata per descrivere le forme di osservazione, sociali e non, che riguardano i molti che osservano i pochi». (D. Lupton, *Sociologia digitale*, Pearson, Milano-Torino 2018, p. 35).

<sup>22</sup> G. Boccia Artieri, *Gli effetti sociali del web*, cit., p. 76

<sup>23</sup> <https://www.theguardian.com/technology/shortcuts/2020/mar/25/zoom-the-29bn-video-call-app-you-d-never-heard-of-until-coronavirus>.

<sup>24</sup> [https://www.theguardian.com/world/2020/jun/12/zoom-admits-cutting-off-activists-accounts-in-obedience-to-china?fbclid=IwAR1dc\\_0AMkOfTF4829WOC9Jmf3an95EyXUz5d5pPDJ7H95tS-3mXHX8IjxU](https://www.theguardian.com/world/2020/jun/12/zoom-admits-cutting-off-activists-accounts-in-obedience-to-china?fbclid=IwAR1dc_0AMkOfTF4829WOC9Jmf3an95EyXUz5d5pPDJ7H95tS-3mXHX8IjxU).

## SULLO STATUTO DEL PRESENTE: ONTOLOGIA E STORIA di ALBERTO GIOVANNI BIUSO

### I Il presente: ontologia

**E**sse *cognoscere aude*. Metafisica vuol dire anche coraggio, il coraggio di conoscere l'essere, di non fermare il corpomente né alla concretezza dell'empiria né alle consolazioni della trascendenza, per volgere invece la persona verso l'universale che emerge, traluce, abita gli enti. L'universale che sta prima e dentro di loro senza costituire un assoluto, una volontà, un mistero. Un'ontologia coerente oppone anzitutto la ovvia precedenza dell'essere rispetto alla conoscenza dell'essere, il quale è conoscibile anche attraverso l'intuizione intellettuale, che invece l'empirismo, Kant e il pensiero postkantiano escludono. Uno dei fondamenti della tesi che la realtà nella sua struttura non dipenda da alcuna mente (realismo ontologico) e che nel modo in cui appare sia conoscibile (realismo epistemologico), è la compresenza di essere e nulla nel *divenire*. Infatti il divenire intrama l'intero universo, accade nei gangli stessi della materia atomica e molecolare, la cui struttura non dipende da una mente percipiente ma al contrario forma la mente capace di percepirlo. E lo fa in modalità temporali. La materia è dunque *dialettica*, poiché risulta complessivamente dalle forze plurali e cangianti che le appartengono; ed è *differenza* poiché tutto ciò che le appartiene muta in essa costantemente. Lo stesso vale per quella parte di materia che chiamiamo corpomente. Il corpomente muta e perciò può distinguere un prima e un dopo rispetto al suo stato presente, ovvero cosa resta complessivamente di se stesso, cosa c'è ancora, cosa non c'è e cosa non ci sarà più. Sia nella dimensione ontologica sia in quella epistemologica, il niente non è mai semplice negazione ma è la differenza che scaturisce da tali processi. Ogni determinazione

non è negazione ma è questa differenza. Gli enti non sono l'essere non perché l'essere sia una volontà/persona che li abbia voluti e creati (è questo uno dei limiti maggiori e costanti di ogni filosofia ispirata al monoteismo creazionista, compresa la Scolastica) ma perché la loro struttura è fatta di parzialità, finitudine e oscurità rispetto all'essere come trasparenza, attrito, differenza che rende possibile gli enti senza coincidere con nessuno di loro, né come enti singoli né come universali logici e ontologici. La realtà è fatta di enti, eventi e processi. Tra i secondi possiedono uno statuto specifico gli eventi *storici*. Uno statuto specifico ma anche enigmatico, per numerose e complesse ragioni. Quando inizia e quando si conclude un evento? Qual è la sua relazione con ciò che precede e con gli eventi a esso successivi? Un evento è qualcosa di autonomo o dipende sempre da chi lo osserva, lo vive, lo studia? Una definizione che è già una risposta ad alcune di queste domande è che un evento consiste in «un cambiamento percepito» e che dunque «perché vi sia un evento occorre quindi che il cambiamento si produca veramente nel mondo e che sia accessibile a una pluralità di osservatori virtuali, contemporanei e in grado di comunicarsi a vicenda i risultati delle proprie osservazioni»<sup>1</sup>. Importante, in tale plesso, è la condizione per la quale un evento «si produca veramente nel mondo», a garanzia della indipendenza del reale da una qualsiasi coscienza che lo osservi. Una delle condizioni di una metafisica realistica e plurale, cioè in grado di seguire i cangianti contorni della realtà e non di imporre alla realtà i propri schemi concettuali, è che il livello ontologico non venga ricondotto e ridotto a quello soltanto epistemologico, che l'essere non venga identificato con la percezione. Che cosa significa dunque

‘esistenza reale’? L'esistenza non è riducibile alle sue espressioni fisiche e chimiche, agli atomi e alle molecole. Questa forma ingenua di materialismo si scontra con la possibilità stessa del linguaggio, il quale consiste sia nel suono fisico sia nel suo significato concettuale, senza il quale il suono fisico sarebbe del tutto *insignificante*, alla lettera. Ora, se le logiche di primo ordine ammettono come variabili soltanto strutture individuali e quelle di secondo ordine ammettono anche le classi, le conseguenze logiche e ontologiche di tale presupposto conducono all'*esistenza degli universali*. Siamo infatti realisti ogni volta che enunciamo una proposizione che riguardi un numero di enti superiore a 1 e non sia possibile tradurre tale proposizione in una proposizione di primo livello, in una espressione della logica del primo ordine che riduca tutto a un solo elemento. Ma è esattamente questo ciò che succede quasi ogni volta che formuliamo enunciati, quasi ogni volta che apriamo bocca. Il limite del realismo platonico, come Aristotele comprese, non sta nel postulare un'esistenza che vada al di là dell'esperienza empirica ma nel separare tale *al di là*, μετά, dall'esistenza empirica. L'universale non è un individuale separato ma è ciò che permette agli enti individuali di esistere in relazione a ciò che come individui non sono, e che permette di conoscere tali enti nella loro identità con se stessi e nella differenza con ciò che non sono. Differenza che assume gradi, livelli, espressioni molto diverse tra loro. Differenza che è quindi un altro nome dell'essere.

L'esistenza empirica, come argomenta Meinong, è una forma soltanto particolare della consistenza ontologica. La quale non *sta* in un altrove ma costituisce la struttura stessa del qui e ora, dove il qui sono tutti i luoghi – lo spazio – e l'ora sono tutti gli istanti passati, presenti e futuri – il tempo. Nel tempo si esiste, nello spazio si è estesi. Questo è un buon punto di partenza per tentare di comprendere come sia fatta la realtà. Essa si compone infatti, come accennato, di enti, eventi e processi, i quali occupano uno spazio e accadono nel tempo. Ci sono tuttavia degli enti che non esistono, come i numeri e i divini. I primi non occupano spazi, i secondi neppure accadono nel

tempo se al divino associamo la caratteristica dell'eternità. Un'altra espressione della differenza tra lo spazio e il tempo è che gli enti *durano* nello spazio (endure) e gli eventi *accadono* nel tempo (perdure). Gli enti dunque *esistono*, gli eventi *persistono*, vale a dire esistono in tempi diversi.

Ma anche tali differenze vanno molto attenuate, sino anche a dissolverle, se osserviamo che sia gli enti sia gli eventi sono sottoposti a *mutamenti*, vale a dire a trasformarsi mentre la loro identità persiste. In caso contrario non si tratterebbe infatti di mutamento ma di *distruzione*. Un ente persiste quando vi sono vari tempi nei quali esiste e muta quando – come suggerisce Russell – «una proposizione che concerne un'entità *x* è vera in un tempo e falsa in un altro tempo»<sup>2</sup>. Quell'entità infatti rimane la stessa, tanto che è possibile riferirsi sempre a essa nell'attribuirle predicati diversi, e tuttavia se i predicati attribuiti sono per l'appunto diversi significa che essa non è più esattamente quella che era prima, non è esattamente la stessa.

Se riflettiamo con attenzione su quanto abbiamo appena detto intuiremo che la differenza tra enti ed eventi permane, certo, ma si assottiglia sempre più. Gli enti infatti *continuando* a esistere nel tempo, in realtà anche perdurano. E gli eventi non sono localizzati soltanto nel tempo; per esistere e persistere devono essere individuati anche nello spazio.

Gli eventi possono essere puntuali se esistono in un *istante* e possono essere estesi quando persistono in un *intervallo*. Questa seconda categoria di eventi può essere ulteriormente distinta in eventi statici, che chiamiamo *stati*, e in eventi dinamici, che chiamiamo *processi*.

Ma anche queste distinzioni/separazioni si mostrano troppo rigide e quindi inadeguate poiché di fatto tutto ciò che sembra statico è in realtà dinamico a un qualche livello della sua struttura, molecolare o atomico. E questo significa che l'immobilità non sta negli enti e negli eventi ma sta in chi li osserva. La stasi è una prospettiva epistemologica, non è una struttura ontologica del mondo.

Gli enti, gli eventi, i processi che *appaiono* statici sono esattamente ciò che chiamiamo *presente*, sono lo *spazio*. Il quale non è quindi qualcosa di diverso dal tempo ma costituisce uno dei suoi modi, il modo presente. Esserci significa certamente essere *presente*, sia nel senso di esistere *ora* sia nel senso di persistere *ancora*. Quando un ente cessa di persistere, allora finisce anche la sua esistenza, finisce la sua presenza. Non si dà quindi dualismo tra gli enti e il tempo, come invece sembrerebbe evincersi dall'ipotesi *transcendentista* per la quale l'esistenza temporale è una relazione tra un ente e il tempo. Questo implicherebbe infatti che enti e tempo siano due strutture diverse, il cui elemento mediatore sarebbero appunto gli eventi.

Una seconda forma di dualismo che caratterizza il trascendentismo è dunque quella tra tempo ed eventi, con un primato ontologico dei secondi sul primo. Infatti il trascendentismo pur non aderendo interamente alle ipotesi riduzioniste sul tempo, certamente le privilegia, riducendo il tempo sempre ad altre 'entità' o ad aspetti di altre entità.

Il dualismo transcendentista finisce quindi con il ricondurre e ridurre il tempo agli eventi, laddove invece tempo ed eventi non sono due forme dell'essere ma costituiscono esattamente l'unico essere che è e che accade, che esiste e che persiste. Tempo ed eventi costituiscono due aspetti della stessa realtà. Il trascendentismo ha a suo fondamento una ben precisa versione degli universali, per la quale essi non sono localizzabili nello spazio – soltanto gli enti lo sono – e hanno una relazione con lo spazio soltanto in quanto istanzati in oggetti che abbiano una localizzazione; un dispositivo concettuale che si ripete per quanto riguarda la relazione tra gli enti e il tempo, che non sarebbe diretta ma mediata dagli eventi, la cui natura è proprio di essere mediatori tra il

tempo in quanto tale e le cose che sono *nel* tempo. In realtà, il tempo non è una dimensione che precede gli eventi ma è generato dal movimento stesso degli enti e dà loro senso. Il tempo è *il mutamento*. Il tempo *sono gli eventi*. Il tempo è *il divenire* che intesse semplicemente tutto, sia l'intero sia ciascuna delle sue espressioni. Il tempo-eventi-divenire è l'identità della linea generata dagli eventi – linea certamente non uniforme ma rizomatica e vibrante – e la differenza degli eventi generati: diversi, stratificati, infiniti, indeterminati. Dato che tutti gli enti sono in realtà degli eventi, questo vuol dire che la realtà è intrinsecamente temporale e di essa è parte fondante l'ora, l'adesso presente, lo spazio.

### II Il presente: storia

«Ideologia» è una delle più importanti parole polisemantiche del nostro vocabolario. La molteplicità dei suoi significati rende ogni volta necessario esplicitare in quale significato la si usa. Qui la si intende come il mare stesso nel quale i pesci sociali nuotano, senza naturalmente rendersi conto che è proprio in quel mare che



P. Interlandi, *Respiri notturni-Oltremare*, olio su tela, 40x30cm, 2020

stanno nuotando, tanto è loro familiare l'acqua. Un'ideologia è infatti un insieme articolato e connesso di valori, credenze e simboli comuni al corpo collettivo, un'identità nella quale individui diversi e società anche lontane nel tempo e nello spazio si riconoscono sino a dare per assolutamente ovvio che quei valori, quelle credenze e quei simboli siano di fatto non soltanto positivi e da accogliere/praticare ma anche indiscutibili e veri *sempre*. L'ideologia «è l'unità della rappresentazione, una unità che peraltro non esclude la contraddizione o il conflitto»<sup>3</sup>.

In questo senso l'ideologia di gran parte delle società contemporanee è l'individualismo. Un termine che va inteso non nell'accezione empirica della *singola persona con il suo corpomente*, con la sua volontà, con la sua soggettiva vicenda esistenziale e relazionale ma come *principio etico-teologico* supremo, al quale commisurare ogni norma giuridica, ogni legittimità dei comportamenti, ogni riferimento al bene e al male, ogni destino.

L'individuo così inteso e l'individualismo come paradigma ontologico ed etico non esistevano nelle civiltà antiche, comprese quella greca e romana. Le quali avevano dei *tratti* individualistici ma il cui paradigma era *olistico*, così come lo sono state sino a tempi recenti – e in gran parte lo sono ancora – società come quella indiana, cinese, giapponese e altre. Il dato di fatto, anzi, è che la gran parte delle società e civiltà sinora esistite hanno condiviso sino a tempi recenti – vedremo tra poco quanto recenti – la convinzione che il corpo sociale costituisca un tutto unitario, nel quale l'individuo esiste, nasce, viene accolto, opera all'interno di uno spaziomondo che trascende la propria persona e nel quale la persona può esprimere le proprie potenzialità, solidali o conflittuali che siano; uno spazio nel quale ciascuno viene dunque sostenuto, guidato e anche controllato e punito, in quanto la società non è la semplice somma degli individui che la compongono ma costituisce un tutto del quale l'individuo è una variabile.

Queste società non negano di certo – e come potrebbero? – l'esistenza di individui con le loro

peculiarità e irriducibilità al gruppo. Declinano però tale consapevolezza in un individualismo debole che è atteggiamento e paradigma assai diverso rispetto all'individualismo forte della più parte delle società contemporanee, certamente di quelle europee ed anglosassoni ma sempre più anche delle altre, le quali ritengono invece che l'individuo costituisca da solo la sintesi dell'intera specie e che quindi, ad esempio, tutti i corpi intermedi tra l'individuo e la specie siano degli ostacoli al pieno dispiegamento dell'umanità come umanità del singolo.

Questa idea, così singolare e controintuitiva – dato che nessun cucciolo umano ha la minima possibilità di sopravvivere da solo, fuori dalla comunità e dai corpi intermedi che gli danno sostentamento, formazione, risorse, difesa, garanzie – ha avuto una lunga storia, come è inevitabile che sia, prima di apparire e dispiegarsi in tutta la sua potenza nel presente. Questa storia si genera con il paradigma cristiano della *sacralità* di ogni essere umano che viene al mondo in quanto figlio dell'unico Dio, il quale ha inviato il suo unico Figlio a redimere l'umanità peccatrice in ciascuno dei suoi membri. Cristo è venuto per salvare *te*, proprio *te*.

L'individualismo, una delle più straordinarie novità del cristianesimo, è stato per molti secoli contenuto – nel molteplice senso di questa parola – nella e dalla prospettiva gerarchica dell'età che chiamiamo Medioevo, per dispiegarsi poi in tutta la sua potenza a partire dalla Riforma luterana, la quale ha voluto esplicitamente contrapporsi alla Chiesa Romana, giudicata una semplice ed evidente, per quanto nascosta, prosecuzione del principio olistico latino, a favore invece del dialogo a tu per tu del cristiano con Dio, dissolvendo la mediazione del corpo ecclesiastico e della stessa struttura *cattolica*, vale a dire universale. Il luteranesimo, tuttavia, liberò l'individuo soltanto nella sfera religiosa. La nascita dell'individualismo moderno non sarebbe stata possibile in una società, come quella tedesca e, appunto, luterana, dove l'elemento politico era invece ancora plasmato secondo la mentalità e i paradigmi medioevali. L'individualismo si

impone, e lo fa in modo inarrestabile, in altre società, come quelle inglese e francese.

L'individualismo nasce, in sostanza, quando muta radicalmente il significato della *relazionalità* umana che da rapporti tra corpimente diventa il rapporto dei corpimente con le cose, da relazionalità *politica* diventa quindi relazionalità *economica* e *soltanto* economica. Se per i fisiocratici e per Quesnay la fonte della ricchezza è ancora la terra, l'agricoltura, i campi e le rendite che dalla terra possono ricavarsi; se l'elemento centrale dell'economia è ancora il *valore d'uso* dei beni – l'aria e l'acqua, ad esempio, non sono *ricchezze* ma *beni* naturali e inalienabili–, per Adam Smith invece «la situazione dello scambio è la situazione fondamentale da cui emerge il valore della merce. E una volta dato l'individuo, bisogna farlo allontanare dal valore d'uso»<sup>4</sup>.

L'individualismo è il fondamento ontologico del paradigma economico del liberismo, per il quale il valore di un bene consiste nella quantità e natura di altri beni con i quali si è disposti a scambiarlo; il valore di un bene consiste nel suo prezzo; il valore di un bene consiste nel suo *valore di scambio* e questo valore è a sua volta radicato nella *quantità* di lavoro necessario a produrre quel bene. Il valore di un bene consiste quindi nel *tempo* necessario a produrlo e nella *quantità* di merce prodotta e disponibile allo scambio.

Tempo di ogni singolo produttore. Quantità discreta, separata, autonomizzata. Se questa è l'ontologia dell'economico, è chiaro che qualunque ente ed evento può diventare occasione di scambio, qualunque ente ed evento – compreso il corpo umano – può diventare e diventa una *merce*. L'individuo mette sul mercato se stesso e compra il lavoro e il tempo degli altri individui. Allo stesso modo, ogni singolo individuo nascendo e da solo rimanendo debole, isolato, destinato a una vita «solitary, poor, nasty, brutish, and short»<sup>5</sup>, si unisce agli altri e si subordina a un governo *soltanto* per sfuggire a tale condizione.

La naturale politicità dell'animale umano, l'essere il *Dasein* sempre anche un *Mitsein* sono

da Hobbes esclusi in partenza e alla radice. All'ontologia olistica di Aristotele e del suo allievo Heidegger, l'individualismo anglosassone sostituisce un'ontologia soggettivistica il cui luogo supremo e *naturale* è il mercato. In altre parole, e come anche l'aristotelica-heideggeriana Hannah Arendt ha osservato, la dimensione politica diventa semplicemente succedanea e conseguente a quella economica, la quale determina in tutto e per tutto la vita degli individui e delle collettività alle quali gli individui danno vita. Per Arendt, infatti, la modernità è caratterizzata anche e specialmente dalla politica ridotta a tecnica e amministrazione, mentre invece presso i Greci essa costituiva il modo globale di esistere<sup>6</sup>. L'individualismo economico, vale a dire il paradigma sotto il quale sta e dentro il quale abita il XXI secolo, nasce dunque e si esprime nella linea che da Locke e Hobbes perviene a Marx, passando per Hume, Mandeville, Smith. La contrapposizione marxiana fra struttura *economica* e sovrastruttura giuridica, culturale, religiosa, *politica* ha come radice il fatto che «ogni uomo [...] diventa in qualche misura un mercante»<sup>7</sup>. Con Marx la dimensione economica transita da elemento tecnico/finanziario della produzione e degli scambi a elemento antropologico e ontologico. La prospettiva di Adam Smith trova dunque il suo apogeo nella filosofia di Karl Marx. È anche per questo che il Novecento e il nostro presente sono caratterizzati dal fatto che «l'economico come categoria fondamentale rappresenta il culmine dell'individualismo e, come tale, tende a essere supremo nel nostro universo»<sup>8</sup>.

La modalità nella quale il paradigma individualistico si esprime dentro la cultura e società francese consiste in una forma analoga e insieme molto diversa di rimozione della centralità del politico. Se il liberalismo e il liberismo britannici pongono al posto della dimensione politica quella economica e mercantile (il valore di scambio, appunto), l'ideologia francese pone l'universalismo dei Diritti dell'uomo, sintetizzati nello slogan rivoluzionario che, al di là della sua ricezione ormai del tutto passiva e semplicemente retorica, pone problemi insolubili. Fin dal governo giacobino e poi soprattutto con i

governi comunisti del Novecento, il conflitto tra *Liberté* ed *Egalité* ha mostrato la strutturale incompatibilità tra i due elementi: essere liberi significa anche essere liberi di volersi diseguali rispetto agli altri; essere eguali implica una quantità più o meno consistente ma in ogni caso rilevante di repressione rispetto a ogni tentativo di mettere in atto una libertà che rende differenti. Per quanto riguarda la *Fraternité*, si tratta dell'ammissione esplicita delle radici cristiane dell'universalismo rivoluzionario: gli umani come fratelli, al di là di ogni differenza di luogo, di tempo, di pensiero, di credenze. Vale a dire quanto ci sia di più lontano dalla complessità e dalla semplice *realtà* della condizione umana, che è fatta di identità, certo, ma anche di differenze, è fatta di continuità ma anche di scarto, è fatta di relazioni sia pacifiche sia violente. A ogni livello. Non a caso la Francia, che sino al XVIII secolo era costituita da un complesso reticolo di autonomie e poteri, divenne uno Stato realmente unitario soltanto con il governo giacobino e a costo, come sempre, di massacri delle minoranze antirivoluzionarie.

Si tratta di una dinamica che mostra l'apparentemente paradossale continuità tra individualismo e totalitarismo in quanto «il totalitarismo è interno al mondo moderno, all'ideologia moderna. [...] Il totalitarismo risulta dal tentativo, *in una società in cui l'individualismo è profondamente radicato e predominante, di subordinarlo al primato della società come totalità*»<sup>9</sup>.

Essendo l'individualismo una forma dell'utopia, tanto da costringere *sempre* le società che lo adottano a contemperare i suoi elementi distruttivi con interventi pubblici nell'economia e interventi burocratico-statali che si configurano nei corpi stessi degli individui (la *biopolitica* che nella recente epidemia Covid19 ha visto il suo trionfo), essendo dunque utopico, l'individualismo si alimenta di un'altra potente radice cristiana: il volontarismo opposto all'Ἀνάγκη; una posizione che nella teoria politica si chiama più tecnicamente *artificialismo*. Il quale costituisce una chiara, per quanto tranquillamente accettata e praticata, espressione della tracotanza del moderno, della ὑβρις che si esprime in forme

numerose e diverse.

Due esempi tra di loro solo apparentemente estranei:

– il transitare dalla giusta richiesta di gestione della propria sessualità all'idea che non esistano generi sessuali e che essere maschio o femmina sia frutto dell'educazione ricevuta e della *volontà* di essere, appunto, femmina o maschio. Una forma, questa, di artificialismo estremo, che ritiene davvero possibile e reale un abito sessuale in tutto costruito dalla mente, indossato sempre e soltanto a propria scelta e desiderio e, in generale, il negare che «si dia un *abito sociale* – *mos, ethos* – che gli individui non indossino a propria scelta, ma di cui in una certa misura nascono già 'vestiti', sia pure affidato al genio personale del loro 'portamento'»<sup>10</sup>;

– la debolezza, l'impopolarità e l'impossibilità della Repubblica di Weimar imposta alla Germania sconfitta dopo la I Guerra mondiale. La Costituzione di Weimar si rivelò infatti fragile sino all'inapplicabilità poiché in profondo conflitto con la dimensione olistica dell'intera storia tedesca. Questi e altri eventi mostrano che la possibilità dell'ideologia di trasformare le società è profonda ma è anche parziale e limitata, tanto che quando il volontarismo/artificialismo spinge a forzare gli elementi costitutivi del corpo sociale la conseguenza è un rimbalzo che produce il contrario di quanto si vorrebbe imporre. Esistono dunque dei «limiti all'artificialismo moderno oltre a quelli che ha cominciato a additarci l'ecologia, limiti che attengono alla natura sociale dell'uomo come essere pensante. Sarebbe ora di cominciare a prendere coscienza di questa specie di necessità, che ci sfugge proprio perché ci sembra in contrasto con i nostri sogni più cari degli ultimi secoli»<sup>11</sup>.

### III Il presente: filosofia

Goethe è un grande scrittore anche per la ragione che nonostante fosse immerso nell'individualismo romantico nutriva in sé una natura talmente greca da sapere e sentire che la molteplicità è inseparabile dall'unità, che la differenza è inseparabile dall'identità. E viceversa. E che, come disse con grande

chiarezza Tommaso d'Aquino, «ordo autem massime videtur in disparitate consistere»<sup>12</sup>, che la ricchezza delle differenze rinvia sempre a un ordine e che l'ordine consiste nella misura delle differenze dentro l'ordine stesso.

Il paradigma olistico è questo. Molte delle inquietudini interiori e delle violenze pubbliche del presente nascono dall'averlo dimenticato a favore invece di un artificialismo frutto solo di *wishful thinking*, di fantasie culturaliste, di prospettive lontanissime dalla salute del materialismo. La filosofia è invece un *modo di vivere* all'interno di una comunità, nel dialogo, nel confronto, nel sentirsi esistere in una relazione continua con altri umani animati dalla stessa forma, passione, interesse, intenzione, vita.

La filosofia si radica in ogni possibile presente in almeno tre modi: consapevolezza dei limiti umani, della nostra infima misura dentro lo splendore e l'immensità dell'intero; disincanto nei confronti della condizione di dolore e di morte non soltanto dell'umano ma di tutto ciò che è vivo; metamorfosi di questo consapevole disincanto in azione, in opera, in trasformazione della vita propria e delle relazioni, dei legami, della politica.

Esistere nel presente significa esserci non nel semplice presente fisico e matematico, infinitamente divisibile e anche per questo di fatto insussistente, ma nel presente come percezione della durata e suo significato. Un presente semantico prima di tutto. L'esistere ha una struttura *asintotica*, sempre aperta e mai definitiva. Vivere significa precisamente questo incompiuto che in ogni suo momento è sempre realizzato.

Una sentenza attribuita a Metrodoro (la n. 10) esprime con chiarezza la potenza del pensare il presente e nel presente all'interno del flusso senza fine del divenire: «Ricorda che nato mortale, con una vita limitata, tu sei assurto, grazie alla scienza della natura, fino all'infinito dello spazio e del tempo e hai visto ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu».

La filosofia è quindi conoscenza e pratica del tempo infinito dentro il tempo limitato che siamo, è la consapevolezza che una parte della materia

universale ha di esistere per un arco, una parabola, un percorso sempre limitati ma non per questo meno densi, filosofia è diventare l'infinito che si è. È quanto Ernest Renan definisce il «punto di vista di Sirio», la stella più luminosa che i nostri occhi di terrestri possano scorgere. È vedere il mondo come lo percepirebbe una roccia, in uno sforzo di oggettività che liberi il presente dal suo limite e dia al qui e ora la solidità della durata.

#### Note

[Ringrazio Lucrezia Fava ed Enrico Moncado per la loro attenta lettura del testo e per i consigli che lo hanno migliorato]

<sup>1</sup> K. Pomian, «Evento», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Einaudi, Torino 1978, p. 978.

<sup>2</sup> D. Costa, *Esistenza e persistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 118.

<sup>3</sup> L. Dumont, *Homo Aequalis. I Genesi e trionfo dell'ideologia economica II L'ideologia tedesca (Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard 1977 e 1991), trad. di G. Viale e M. Valensise, Adelphi, Milano 2019, pp. 42-43.

<sup>4</sup> Ivi, p. 249.

<sup>5</sup> «solitaria, povera, sporca, bestiale e breve» (T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13).

<sup>6</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana (The Human Condition*, 1958), trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1996.

<sup>7</sup> A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, I, cap. IV, § 1.

<sup>8</sup> L. Dumont, *Homo Aequalis*, cit., p. 91.

<sup>9</sup> Ivi, p. 32; il corsivo è di Dumont.

<sup>10</sup> E. Mazzarella, *Luomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 28.

<sup>11</sup> L. Dumont, *Homo Aequalis*, cit., p. 154.

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 3.

## UN CAPITOLO DILEMMATICO DELL'AFRICANISMO: LA POORNOGRAPHY

di  
SANTO BURGIO

Ci sono momenti e fasi, nella storia della cultura, in cui la ricerca dell'originalità può risultare stucchevole, o proterva, o finanche ingiuriosa. Fasi in cui l'ascolto è l'atteggiamento più sano: sia sotto il profilo della comprensione, che, insieme e inscindibilmente, sotto quello etico e politico. L'Europa ha già conosciuto una straordinaria epoca di ascolto, il Rinascimento, quando le voci dell'antico – che in verità non si erano mai perse del tutto – ritornarono in maniera potente, fluviale, pervasiva e, oggi lo sappiamo, conducendo con sé un senso tragico dell'esistenza ben lontano da ogni classicismo pacificato e aulico (e questo senso tragico riportarono nei paesaggi di pensabilità che furono chiamati a dipingere per dar ragione dell'età moderna). Certo, in quel caso si trattò di riconoscere antenati e padri, di rinnovarsi alle fonti antiche del Medesimo – è sufficiente pensare alla storia urbanistica di Roma fra Quattro e Cinquecento per capire quanti pontefici di cultura raffinatissima fossero poco disposti a resistere al fascino del pagano; mentre poco più a nord, la strategia filosofica di Marsilio Ficino si provava a legittimare la continuità teorica tra ragione pagana e pensiero cristiano.

Oggi, agli inizi di un nuovo millennio, non si tratta più di ascoltare il Medesimo, anzi meglio: solo il Medesimo; ma di ascoltare voci 'altre' in una fase in cui il termine 'tragedia' investe il cuore di processi storici che hanno mutato, sconvolto e anche distrutto le vite di milioni di uomini. A quei processi si è dato il termine complessivo di 'colonialismo', e di 'decolonizzazione' alla lunga e ancora aperta fase di fuoriuscita politica, economica e culturale dall'età coloniale; così aperta che talvolta appare ancora da iniziarsi, a fronte di fenomeni che rivelano piuttosto dinamiche opposte, neocoloniali, che impediscono un confronto necessario e

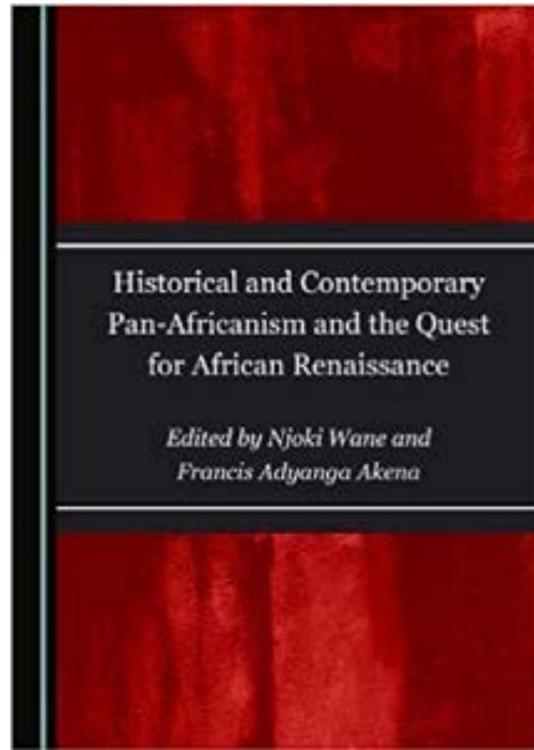
autentico con una storia puntellata di crimini collettivi (e che la storiografia ci insegna come da tre secoli di tratta atlantica e da decenni di tratta interna – quest'ultima legata alle grandi trasformazioni ottocentesche nella fase del cosiddetto commercio 'lecito' – abbiano tratto profitto pezzi di società africana specializzata nella razza e nel commercio degli schiavi, non ci rende affatto protagonisti meno colpevoli di una spartizione violenta e disumana).

Logiche neocoloniali che trovano il loro pendant interno nella marea montante di nuove forme (la mia *pars* storicista non crede che ci possa essere mai nulla di 'vecchio' nella storia) di pensiero razzista, e di relativi fenomeni sociali, nell'Europa contemporanea – in uno con l'incapacità statunitense di porre realmente rimedio alla questione del razzismo; e con il corollario insidioso di un linguaggio, nella politica e nella comunicazione di massa, di spaventosa semplificazione, di devastante portata conflittiva, di riduzione del pensiero a parole d'ordine contro, volta a volta, l'ideologia immigrazionista, la cultura filoislamica, il 'buonismo'. L'armamentario dottrinale del partito della fortezza-Europa è purtroppo noto, ed è completamente escluso che abbia il benché minimo senso approntare un contro-vocabolario che risponda ad un regime di semplificazione opposta - né, mentre il razzismo demolisce senza scrupoli i fondamenti sociali del vivere democratico, può essere la deriva del *politically correct*, che sterilizza la giustizia delle differenze nella paralisi astiosa delle minoranze armate, la risposta. Piuttosto, si possono cercare di cogliere alcuni recenti segnali positivi di natura politica: le scuse formali del governo tedesco per il genocidio degli herero, il riconoscimento da parte belga della ferocia belluina del Congo di Leopoldo II, la commissione istituita da Macron

in Francia per la restituzione delle opere d'arte africane sottratte durante l'occupazione coloniale.

Cosa può dunque fare oggi un intellettuale occidentale (anche quelli provinciali e di provincia, com'è il caso di chi scrive) per contribuire alla decolonizzazione culturale? Una delle risposte potrebbe essere: organizzare all'università corsi sulla filosofia africana contemporanea (lo ammetto, questa è un po' troppo *pro domo mea*, però sarebbe davvero utile che nella ancor timida apertura italiana alla filosofia interculturale, oltre ai latinoamericani e al buddhismo, si iniziassero a leggere gli Eboussi Boulaga, gli Hountondji, i Serequeberhan). Un'altra delle risposte possibili, che ha certamente a che vedere con la prima, è ascoltare. Ascoltare le voci degli intellettuali africani – non solo nelle università, ma in circuiti di comunicazione e di divulgazione più ampi. D'altronde non si tratta affatto, quando si parla di ascolto, di una operazione neutrale: proprio i filosofi e gli eruditi del Rinascimento ci hanno insegnato che scegliere da un archivio per selezionare un florilegio di brani o seguire un filone tematico tra le fonti è un'operazione che risponde ad una precisa volontà selettiva. Si tratta solo di esserne il più consapevole possibile, e di chiarire anzitutto a se stessi i binari su cui quella volontà si muove: in questo caso l'ansia di un giudizio storico adeguato, il salutare richiamo – dopo anni di cosiddetto riflusso – a grandi temi civili per l'impegno intellettuale, la scoperta, anche, di mondi culturali di straordinaria ricchezza e intensità di pensiero. Perciò si può scegliere di partire dalle questioni di vasta portata (la dibattutissima questione dell'identità della filosofia africana, ad esempio); oppure si può scegliere un caso peculiare – e non solo perché lo consiglia il contesto editoriale – e, per scelta di metodo, vedere quanto di istruttivo può rivelare. In effetti, la *poornography*, e la sua *Africa povera*, sono un caso comprensibile solo all'interno della versione africana dell'orientalismo (Said), ossia delle dinamiche della *invention of Africa* (Mudimbe).

La concezione e la pratica della *poornography*, in Occidente, presuppongono anzitutto e in generale un regime di separatezza fra carità e giustizia, così come, in primo luogo, si è venuto



realizzando nelle democrazie moderne, fondate sulla separazione di Chiesa e Stato. La carità, in forma di assistenza umanitaria ispirata al messaggio evangelico, si configura come missione ecclesiale; la giustizia, invece, rimane terreno occupato dalla sovranità statale. Laddove il nesso fra democrazia e giustizia – intesa come giustizia *sociale* – si indebolisce, come mostra l'arretramento contemporaneo dello stato sociale, lo spazio della carità si espande in forme di supplenza. In secondo luogo, e più di recente, la distinzione fra carità e giustizia è centrale nel capitalismo contemporaneo, nella misura in cui essa marginalizza l'economia del dono e produce uno spazio che risulta marginale nella sostanza del concetto – dal punto di vista della logica del profitto – ma che pure riveste grande rilievo nel confezionamento di un immaginario sociale funzionale e addomesticato. In questo caso, sono la filantropia e i bilanci 'sociali' delle imprese e delle banche a costruire l'immagine di una carità laica, quella dei benefattori (*do-gooders*). In entrambe i casi, comune è l'effetto: la natura sistematica, sotto il profilo delle cause reali e strutturali, delle emergenze di cui la carità e la filantropia si occupano viene occultata; sicché il

soccorso non è anche, come dovrebbe essere, una richiesta di cambiamento. Il caso del continente africano è esemplare, in questo senso. Se ne mostrano tutte le tragiche debolezze, mentre si evita di mettere in mostra tutti quegli aspetti che quell'immagine di un'Africa povera, desolata, disperata, potrebbero contraddire; e si occulta ogni ragionamento strutturale sulle cause di quelle emergenze. Anche nel caso africano, la logica filantropica dei benefattori è orientata al soccorso individuale o legata ad una specifica e circoscritta emergenza. Essa chiede soccorso ma non chiede comprensione.

La logica della *poornography* si muove entro questa cornice di separatezza fra giustizia e carità: mostrare la nudità dei poveri, la *nuda* povertà, al fine di raccogliere denaro in Occidente. La *poornography* diventa uno strumento per massimizzare il guadagno, una «compassion usury» per mobilitare la coscienza e il supporto finanziario del pubblico, soprattutto televisivo: le *aid agencies* richiamano l'attenzione sulla povertà, ma rischianone una «simplistic moralization» mossa da un «headless heart»[1]. Per poter reggere, il richiamo deve perpetuare il suo incastonamento in un contesto stereotipato e funzionale, quello per il quale «Africans are backward, primitive, unintelligent, dirty, hungry, poor, desperate, violent, and perpetually at war with themselves»[2]. Nella genealogia dei costruttori dello stereotipo dell'Africa e degli africani come privi di storia e di civiltà, preda degli istinti ineducati della natura, il primato consueto spetta a Hegel; ma Raymond Aina ricorda debitamente come anche Thomas Jefferson sostenesse il dogma dell'inferiorità nera, in virtù del quale neri e caucasici risultavano eguali solo nella capacità mnemonica, mentre del raziocinio logico solo ai bianchi si attribuiva la capacità astrattiva, lasciando i neri preda di una immaginazione abnorme, anomala, persino *noiosa*. Una collezione di stereotipi che la *poornography* assume nell'immagine dell'Africa continente della povertà per antonomasia. Per funzionare, lo stereotipo ha bisogno vitale di una povertà dell'informazione: meno informazione è disponibile, più l'opinione pubblica occidentale può confermarsi

nell'immagine semplificata dell'Africa povera. Il paradosso della *poornography* sta qui: nella necessità di alimentare, mantenere e consolidare l'immagine dell'Africa povera ed 'arretrata' per potere avere accesso alla beneficenza occidentale e mantenere progetti di sviluppo e i relativi esperti.

Alla logica monolitica dello stereotipo non si può che rispondere in primo luogo con la diversificazione delle informazioni, a misura della reale diversità del suo oggetto. Aina cita diverse indagini condotte negli Stati Uniti che illustrano la clamorosa, endemica e diffusa ignoranza del cittadino statunitense medio sull'Africa; difficile pensare che una indagine condotta in Europa, o in Italia, darebbe risultati troppo differenti, che il cittadino europeo o italiano medio sappia nominare almeno dieci paesi africani, o che non leghi le sue esili informazioni sul continente africano ad una minaccia epidemica (Aids o Ebola) o a episodi di genocidi (Ruanda, Sudan), informazioni che per loro natura hanno un evidente legame di causa-effetto circolare con lo stereotipo dell'Africa continente povero e pericoloso. Non è la falsità delle immagini o delle condizioni veicolate in discussione: nessuno dubita delle enormi difficoltà in cui si dibatte il continente africano, né invenzioni sono le estese aree di povertà, di instabilità politica e sociale, né il proliferare di necropolitiche (Mbembe) e di efferate strategie neocoloniali. La questione è la natura unidimensionale dell'immagine dell'Africa: il processo riduzionista in atto che ne governa produzione e circolazione. Una ignoranza di cui da un lato è difficile negare la radice razzista, del razzismo come sistema 'politico' dell'ignoranza (e farebbe parte di una più consapevole ed efficace comprensione individuare il razzismo come elemento purtroppo non monopolizzato dai caucasici: elencando i razzismi inter-africani o inter-asiatici); dall'altro al deficit di conoscenza corrisponde una strategia fondata sull'emotività che muove la «compassion usury», ossia su una «inundation of collective emotionalism – to mobilise the public conscience's and support»; una strategia che implica una rendita di «positionality», per la

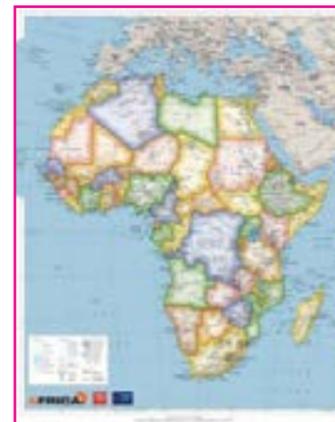
quale «development experts, Africanist scholars, and African collaborators in development fund campaigns all have authority in perpetuating dominant African images in the West»[3]. L'immagine è il mezzo funzionale al fine, calibrata sul numero degli acquirenti: l'Africa della povertà, in altri termini, è prigioniera dei suoi benefattori.

Tutto ciò reclama, evidentemente, la necessità di una pedagogia. Già più di venti anni fa, Solorzano aveva proposto un processo articolato in cinque punti per lavorare in controtendenza rispetto all'immagine dell'Africa dei benefattori. Il ragionamento è riferito all'educazione degli studenti, ma esso serba certamente un valore anche rispetto all'opinione pubblica dei paesi occidentali, nella misura in cui fenomeni come la *poornography* raggiungono una platea vastissima di spettatori o navigatori della rete. La riflessione, in questo caso, andrebbe fatta sui soggetti cui imputare una azione di decostruzione del regime riduzionista in cui è costretta l'immagine dell'Africa; una riflessione, anzitutto, sull'etica della comunicazione nella promozione del beneficio. Che è questione con caratteristiche differenti da quello che può riguardare i docenti di scuola o i professori universitari, pur risultando evidente che il perno comune su cui gira il problema è quello della conoscenza. Perciò Solorzano, in primo luogo, faceva riferimento alla necessità di presentare e analizzare contenuti riferibili ad immagini alternative dell'Africa. La dimensione metropolitana, ad esempio, risulta regolarmente assente dalla comunicazione della *poornography*. In tal senso, ed è il secondo punto, proprio perché si è in tema di comunicazione di massa, un approccio qualificato al cinema africano – al cinema dei registi africani sull'Africa – fornirebbe elementi di miglior comprensione della realtà africana, pur con la cautela dovuta ad una fonte che in quanto fonte *colta* può essere fortemente coattiva nei confronti dei contenuti. Il terzo punto, muovendo come il secondo dalla necessità di leggere l'Africa a partire dal punto di vista degli africani, invita ad una strategia di comparazione che metta a confronti produzioni testuali sull'Africa di esperti non africani e testi

prodotti dagli africani – con l'ulteriore elemento di interesse, si potrebbe aggiungere, dell'analisi delle faglie di conflitto interne. Quarto e quinto punto sono intimamente correlati: in un comune esercizio di pensiero critico, fare riflettere nel contesto occidentale gli africani sulla natura e i limiti delle tradizioni africane come fonte complessa – e storica - di identità, e gli occidentali sulla costruzione degli stereotipi razzisti come anch'essa, purtroppo, complessa e non meno storica costruzione di identità[4].

Poi, la *poornography* può avere anche un impiego tattico, non meno micidiale e dannoso, direttamente connesso a concrete dinamiche politiche. Un caso interessante è quello segnalato da F. Adyanga Akena a proposito di *Kony 2012*, un video di trenta minuti creato da una organizzazione non governativa californiana, la Invisible Children, attiva, fra l'altro, in Uganda settentrionale. Il video mostra i risultati di una serie di atti di violenza compiuti ai danni soprattutto di bambini, perpetrati dai ribelli della LRA (Lord Resistance Army) nel corso della guerra contro l'esercito della UPDF (Uganda People's Defence Forces). Nel video si esortavano gli spettatori statunitensi a fare pressione sull'amministrazione Obama affinché gli Stati Uniti intervenissero militarmente in Uganda per catturare il leader dei ribelli, Joseph Kony, e portarlo dinanzi alla Corte Penale Internazionale dell'Aja. Diffuso in televisione e sui social media ai primi di marzo del 2012, il video ricevette il supporto immediato di numerosi personaggi del mondo del giornalismo e dello spettacolo. In un mese circa, undici milioni di spettatori lo guardarono: numeri che la politica non poteva ignorare. Si attiva persino il merchandising, con poster, t-shirts, braccialetti, stickers. Per Akena, il video *Kony 2012* costituisce un caso esemplare di costruzione sociale della verità, e precisamente di «neo-colonial truths» che «ignore and silence African agency and the struggles of the Acholi people to confront the conflict and strive for peace on their own terms»[5].

L'esercito di Kony, formatosi nel 1987, lotta fino al 2006 contro l'UPDF nel nord dell'Uganda e nel Sudan meridionale, vagheggiando uno Stato teocratico retto sul Decalogo e sulle credenze



Acholi. La strategia di guerra del LRA prevedeva il rapimento di bambini e ragazzi tra i sette e i sedici anni. Si arriva così alla stupefacente e tragica composizione di un esercito composto per più della metà da soldati-bambini: «this vulnerable age-group is often afraid to escape the LRA, for many reasons, including a desire to demonstrate respect to one's elders and because of various psychological indoctrinations and intimidations they are subjected to, including sexual slavery and being forced to murder»; al tempo stesso, i campi di rifugio approntati dal governo ugandese per dare ricovero agli sfollati interni nel corso del conflitto si rivelano rimedi non dissimili dal male: «lacking the most basic social services, the NGO Civil Society Organization for Peace in Northern Uganda (CSOPNU) reports that each month in the IDP camps, more than 3.500 people died from easily preventable diseases, extreme violence and torture. Meanwhile hundred of childrens were being abducted, abused and killed in battle»[6]. Questo è l'immane disastro umanitario entro cui va collocato il video *Kony-2012*. A cui si accompagna, dopo il 2006, il secondo disastro dell'*Operation Lightning Thunder*, quando il governo ugandese, con l'appoggio di truppe congolese e sudanesi, lancia una operazione militare contro i soldati del LRA rifugiati all'interno del Garamba National Park, nel Congo nord-orientale. L'operazione si rivela un fallimento e provoca subito dopo la reazione del LRA: novecento civili massacrati in poche settimane, 160 bambini rapiti e migliaia di civili spinti verso i centri urbani.

Questo il paesaggio martoriato nel quale il

video *Kony 2012* invitava nuovamente alla guerra; il video dichiarava guerra all'esercito del LRA, un esercito composto per la maggior parte da bambini rapiti, contro i quali si sarebbe in sostanza dovuta dirigere l'azione militare. La realtà più tragica del conflitto ugandese veniva celata: bambini e ragazzi al tempo stesso massacratori e vittime. Una semplice constatazione cronologica avrebbe permesso inoltre di verificare – altra omissione di palese stranezza – che le formazioni LRA non erano attive in Uganda settentrionale ormai da sei anni; mentre quando, fra il 1990 e il 2000, il conflitto civile aveva vissuto i suoi momenti peggiori, gli Stati Uniti non avevano espresso alcun interesse ad un coinvolgimento nel conflitto. Akena nota lo strano tempismo con la scoperta di nuovi giacimenti petroliferi nel nord e del sud dell'Uganda; quello che suona macroscopico è certamente il puntuale rivitalizzarsi della coltre africanista, della necessità dell'intervento bianco e occidentale (di un'altra gioventù armata) rispetto ad un'Africa non in grado di governare i propri conflitti, consegnata passivamente alla violenza endemica.

#### Note

[1] La formula *compassion usury* è di Ch. Quist-Adade e A. van Wyk, ed è citata da Raymond Olusesan Aina, *Populorum Progressio's Vision in an Unequal World: A Theological Ethical Evaluation from the Global South*, in «Journal of Moral Theology», vol. 6, n. 1 (2017), p. 107.

[2] Raymond Olusesan Aina, *Images of Africa and the Resilience of Ignorance*, in «ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik», 37 (2014) 4, p. 26.

[3] Ivi, pp. 28 e 29.

[4] Cfr. D. Solorzano, *Images and Words that Wound: Critical Race Theory, Racial Stereotyping, and Teacher Education*, in «Teacher Education Quarterly», 24 (1997), pp. 14-15.

[5] F. Adyanga Akena, *Poornography and the entrenchment of western hegemony: deconstructing the Kony 2012 video*, in «Socialist studies», 10 (1) 2014, p. 52.

[6] Ivi, pp. 53-54.



P. Interlandi, *Dentro - Da zero a nove*, olio su tela, 80x80cm, 2017

## TIME FLIES OVER THE CUCKOO'S NEST

di  
MAURIZIO CANDIOTTO

“À Bruno  
*Certes pas deleuzeuze (deleuziste? Un zeste)*  
*Tout le temps hors de second*  
[pluriel(s) spacé(s)]

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.23 - Novembre 2020

0. **T**wo theses: Time-driving desire is productive, not representational; Desire-driven world as a non-totalizing horizon explains something like psyche (and humanity), not vice-versa. One double task: In an age in which the post-human, after long looming, is appearing, philosophy and ‘human’ sciences need each other in order to step toward temporal errantry in its post-human configuration; and to get able to have fruitful exchanges with arts.

Several goals: to gain insight into how the pathologies of dead time – accurately described but poorly understood by psychiatry – can be traced back to the seizure of its errantry by the capital; into how its counter-seizure by the expropriated can take place in an age when fighters have to rally without any unifying identity (but that of underemployed); into how the productive erring of time can escape the numerous traps into the *servitude volontaire* set along the way of the so often rewritten psychic Formation Novel. The junction between philosophy, post-human sciences and arts is intended to write another time.

1. As psyche stems from the very core of traditional western metaphysics, philosophy is now called to rework profoundly its own notions while interacting with human sciences, on the edge of the post-human; which can but be post-psychic. Psyche has nowadays got a technical implementation in the production cycle to which not only experimental psychology, cognitive sciences, AI, but also so many therapies, together with psychology-driven cultural industry, are bound to contribute. The challenge, then, is to think and re-frame the errancies of time, even those that seem so suitable to be incorporated into a psy-

che, without having recourse to the latter to explain them, the direction of explanation having instead to be reversed. However unpleasant rephrasing Margaret Thatcher may sound, there is no such thing as psyche – minus psychology bringing about one, no one will undergo it.

Such a strain of thought stems from the *Anti-Oedipus* which shakes, at once, both the metaphysical architecture (psychology, cosmology, theology) and the entire apparatus that makes it come true, at each stage of the Western history. In front of an entire world striving to put in place psychic subjects, the key move is to conceive of minds as broken though by the world (a «chaosmotic» world). Of course many time errancies *are* indeed endured as pathologies by those on or around the cuckoo’s nest; however, flying over it requires one to recognize in them the urge of a psyche-free desire. Such a perspective reversal is itself two-sided: it prompts a turn opening onto the post-human but also draws on the unsubmission of those whose lives are expropriated by timely subjectors and wisely advised about by ‘psychefiers’.

2. This seems to be well-timed in a moment when so many *indignados* people are fighting against the expropriation of their lives. This expropriation is by no means unprecedented: more than one time capitalism had to destroy entire life-worlds in order to get a row human matter to work on and to put at work. Nowadays the disqualification of work, while destroying identities, does also provide a wretched one – rather ‘in dust’ than «liquid» – as an underemployed; which has far-reaching consequences on the way time is lived (which psychiatry does describe but scarcely insight into). Errancy is constantly under the threat of being seized by the capital.

Underemployed, however, are reacting; are they attempting to counter-seize their lives for an uncrookedly erring time? Here some questions arise:

1. a) How time is in play in the fight over identities? How compulsions, depressions, anxieties are being induced by time expropriation? What can we learn from them in view of how that expropriation can be countered? Both Melville's *Bartleby* and Kafka's *K.* provide some clues.

2. b) How to fight in an age when there is no unifying identity between all the members gathering together in the fight? Nor any precise identity is defined for each of them, let alone between them. At the very least: no identity – if any – is playing a role in making up and preserving their rally. So: What is it like to be a member of one, today? How can it succeed?

3. c) Why does subjugation tend to occur again and again – up to the *servitude volontaire*? And: how can time turn unfit to be seized and taken advantage of by the capital? Here Deleuze and Guattari provide explanations of that subjugation of subjects that Michel Foucault carefully describes, namely the mechanisms of subjection, on the one hand, and the resistance opposing them on the other. Deleuze and Guattari's bold explanations are worth to be further developed; and forwarded to the fighters of today. Far beyond all Judith Butler styled analyses of the 'Psychic Life of Power' that hinge, *à la* Freud, precisely on the psyche, on the dynamics taking place first of all within individual mind, their suggestion is that psychology does need 'cosmology', but not vice versa. Minds are constitutively open to the world: their errancy is first of all a breakthrough by the world. While Butler recognizes that the subject is hailed, and thereby performatively formed, by an interpellation coming from outside, the direction of the explanation, nonetheless, remains fundamentally Freud's, from the psyche to the (outer) world – whereas Deleuze-Guattari's suggestion is that psyche needs to be explained by the world, at once in its dynamics and in its

very being. The world being always outer, no psyche can keep within.

3. Two main theses (widely argued for in the *Anti-Oedipus*) are to be followed as directories throughout philosophy and sciences in the post-human: desire is productive rather than representative; it is the world that explains something like a psyche, not vice versa. Such two clues lead to investigate the worldly time as a multifarious net with open horizons where each entry – from whatever no-more-human science – is in principle suitable to connect away, allowing philosophy to construct local and though drifting concepts at each crossing point. The erring of time on the vanishing lines of a productive desire must be taken on by scientific and philosophical approaches to it so to make their exchanges fruitful, avoiding both the misconstrual of philosophy as a 'representative', leading epistemologist and the totemic meal by (too human) sciences with its (alleged) spoils.

The two theses are in facts intertwined: desire, just because productive, does always perform within a cosmic network, in a world-sized chaosmosis. Inasmuch it is productive, desire is world, a strain of the world running its entire span long, rather than a psychic entity with its mental representations (*maman et papa*, of course). This 'antimentalism', tracing back to Heidegger's irreducibility of the world to any intra-worldly entity, including minds, also inherits from Sartre's consciousness «exploding» toward the world: this explosion will become desiring production flowing all along the edge of the world as its moving and propelling limit. Deleuze and Guattari rework Heidegger's idea that the world is the non-totalizing horizon of any entity, which has now become the moving limit of its own production. Being is world which is time, a no less productive than exploding becoming – such as desire can be. Desire, throughout the *Anti-Oedipus*, is the drive leading the production of the world – of no less than the world, far more than any item in it. Its objects are always partial, indeed, but this is just the way for the world to take place from one of them to the other. The world is as fragmented in partial objects as one as a limit to be pushed forward at each item of any produc-



Delphi - Tempio d'Apollo

tive series of entities.

Thereby, desire is immanent to such a world as its moving horizon – moving because becoming, productive. By its excursion – painful as it may be – through them, desire is immanent to the field where they to take place or are «exploded toward». Now, such a field is nothing less than the world. Desire is then immanent to the world as its becoming and propelling horizon. It is because of this involvement 'in' the world – because of an involvement precisely of this kind, which is not the one pertaining to an intra-worldly entity – that desire is not representative (*je ne crois ni à maman ni à papa*).

To fulfil any representational task would be, for it, to fix on less than its own productive power leads it to – on entities; which is what Deleuze and Guattari call «opinion», the routinely death of thought. There is a tie – and a bond – between mentalism as to desire (understood as an attribute of a psyche) and the representational notion of it, according to which the desiring psyche represents its objects – so to put in place the theatrical representation of a scene (desired as is being played). In facts, psyche – i.e. something, when anything, like a psyche – is indeed representational; only, desire is not psychic.

00.

How the post-human is being accessed to by arts and how can philosophy and post-human sciences take advantage of artists' achievements? (And vice versa, maybe).

How will they then handle such political issues as bio/temporal politics; ecology in the age of Gaya's alleged allergy to biped parasites; time and space of migrants, of merchants, and of warlords?

The political consequences of the 'deconstrual' of psychology require a manifesto for a secession from psyche within social life. Quite unsociable a sociality will ensue when the mouldering action

by the authorised 'psychists' is eventually being countered – and dropped by many.

## Appendix

### Greek *Psykhé* No Psyche Needed

The dreary mythology of our time speaks of the subconscious or, what is even less lovely, of subconsciousness. The Greeks invoked the Muse...  
(J.L. Borges)

From Homer to late Ancient Age: must the Greek *psykhé* really be understood in terms of modern psyche? Is psychology a suitable tool to understand the ways in which the Greeks, over centuries, thought and experienced feeling, thinking, willing, wishing?

This can be doubted. No matter how different from each other these conceptions may be, they can and will all be showed to be recalcitrant to a psychological approach (be it Freud's or other). Scattered as they are in time and literary genres, the challenge is to grasp what, in each case, makes any approach of that kind unsuitable.

We can experience this incompatibility whenever we try to rephrase what the Greeks said of mental life in terms of the properties and actions of something like a psyche as described by modern psychological theories. Of course one can (and some do) decree that whatever is said of mental life should be understood as referring to a psyche; and thereby replace the Greek *psykhé* with the latter.

What is at issue, however, is whether we thereby miss the genuine content of the Greeks' conception(s) and experience(s) of the mental.

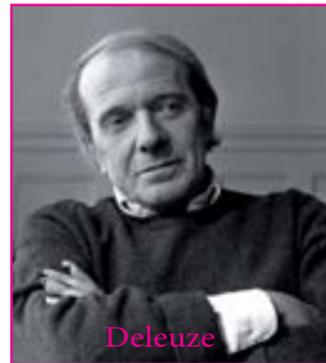
While it would be hopeless (and beside the point, for that matter) to strive to attain a unified notion of *psykhé* – or even some positive continuity throughout the whole Greek civilization – it would be worth investigating the reasons why psychology is, anyway, no use here. This may possibly lead to discover a certain leading thread connecting the different Greek conceptions of *psykhé*, yielding a common feature shared by them.

In short, two questions are being raised:

1) How many and which notions of *psykhé* did the Greeks have? And: How – and to what extent

– were they connected with each other?

2) What does, in each case, make it so that a psychological approach to *psykhé* turns out to be unfit? Is there a common trait shared by those conceptions that reveals itself precisely in their common resistance to such an approach? Or else this resistance takes place each time for barely different reasons? Poets, physicians, philosophers, orators, were long investigated to make their respective notions of *psykhé* explicit: from Erwin Rhode through Bruno Snell, Jean-Pierre Vernant, Michel Foucault; more recently Jan Bremmer. On the second issue, however, the work must somehow start from zero. The final challenge will be to find one or more translations for the Greek word 'psykhé' dispensing from using it in italics (though not from mentioning it in quotation marks).



### References

- Berardi, Franco [1997<sup>2</sup>]: *Dell'innocenza. Interpretazione del '77*, Ombre corte, Verona.
- Butler, Judith [1997]: *The Psychic Life of Power. Theories in Subject*, Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles:  
[1956]: «La conception de la différence chez Bergson», *Etudes bergsoniennes*, 4.  
[1962]: *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.  
[1966]: *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris.  
[1968]: *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris.  
[1969]: *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris.  
[1993]: *Critique et clinique*, Editions de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix:  
[1972]: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris.  
[1975]: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Editions de Minuit, Paris.  
[1991]: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions de Minuit, Paris.
- Fink, Eugen:  
[1960]a: *Das Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart.
- [1960]b: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Foucault, Michel [1976]: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris.
- Heidegger, Martin:  
[1927]: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.  
[1938]: «Die Zeit des Weltbildes» in *Holzwege* (1950), Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Patočka, Jan [1992]: «Pour une phénoménologie subjective», in *Philosophie, phénoménologie, politique*, Jérôme Million, Grenoble.
- Sartre, Jean-Paul  
[1936]: *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 1992.  
[1938]: *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 2010.  
[1939]: «Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité» *Situations I*, Gallimard
- Virno, Paolo [2002]: *Esercizi di esodo*, Ombre corte, Verona.
- Read in Madras (India), under the title «Over the Nest. Time to Fly»*, at the 2018 Deleuze and Guattari International Conference at Chennai on 17<sup>th</sup> of February 2018.

## LIMITI DEL COSMOPOLITISMO E RITORNO AL CONCETTO DI NAZIONE

di

LUCIA GANGALE

**L**a concezione “nobile ma imperfetta” del cosmopolitismo, come l’ha chiamata Martha Nussbaum nel suo ultimo lavoro<sup>1</sup>, deve farci riflettere sul perché un modello nobile, nato in epoca stoicista allo scopo di promuovere la pace ed utilizzato in epoca contemporanea per arginare il ripetersi dei conflitti bellici, abbia invece affossato la sovranità nazionale e fatto perdere di vista quella considerazione della sovranità popolare, così tanto necessaria per lo stare insieme come società. La pandemia in atto, come dicono molti osservatori, oltre a far crollare i falsi miti della globalizzazione, sta spingendo verso un recupero dei concetti di sovranità e di nazione, al posto di entità sovranazionali. Dal canto suo, l’epidemiologo Frank Snowden, intervistato dal “Manifesto” e dal “New Yorker”, evidenzia che la maggiore fragilità del mondo globalizzato è proprio la sua iperconnessione, perché ciò determina ripetuti spillover, cioè il passaggio dei virus da una specie all’altra del pianeta. Durante e dopo il Coronavirus, l’atto più politico che si pone in essere è quello del distanziamento sociale e della delimitazione di uno spazio, al posto delle frontiere aperte per tutti dappertutto. Ciò, evidentemente, non significa certo un’affermazione della nazione come identità escludente, ma una critica radicale al sistema che abbiamo creato sì. Nato con Democrito ed allargatosi con gli Stoici, il concetto di cosmopolitismo nel mondo contemporaneo si combina con quello che Norberto Bobbio chiama il pacifismo attivo, cioè una conquista non scontata dell’evoluzione dell’uomo. Cioè cosmopolitismo e pacifismo sono tematiche continuamente intrecciate, nonostante la poliedricità del concetto stesso.

Spinelli e Rossi, nel loro manifesto *Per un’Europa libera e unita*, rilevano che quando dallo Stato si è passati alla statolatria, lo Stato che assume i

connotati di una «entità divina» passa dall’essere «tutelatore della libertà dei cittadini» all’essere «padrone di sudditi tenuti a servizio, con tutte le facoltà per renderne massima l’efficienza bellica»<sup>2</sup>.

Difficile contestare che il totalitarismo novecentesco abbia reso lo Stato una presenza invasiva e pervasiva di tutti gli aspetti della vita dei singoli, e che per altro l’esaltazione dello Stato sia stata la risposta ai processi di denazionalizzazione che erano storicamente in atto. Per dirla più chiaramente, il ritorno allo Stato nazionale fu la risposta a quanto si era verificato nel corso dell’Ottocento, una fase storica che aveva creato un mercato autoregolato, governato unicamente dai prezzi e atto a contenere la sovranità nazionale, che invece gestiva la distribuzione in maniera socializzata, attraverso una autorità centrale oppure attraverso la reciprocità fondata sul dono. Questa, almeno, la lettura dei processi di rinazionalizzazione che fornisce Karl Polanyi<sup>3</sup>. Polanyi, del resto, documenta come tale volontà di denazionalizzare fosse frutto di una volontà tesa ad assicurare pace e prosperità ai popoli. Ora, questo processo di risocializzazione del mercato, da un lato ha attecchito su un terreno democratico, col *New Deal*, dall’altro ha trovato espressione col fascismo in Europa, che ha affossato l’ordine politico democratico.

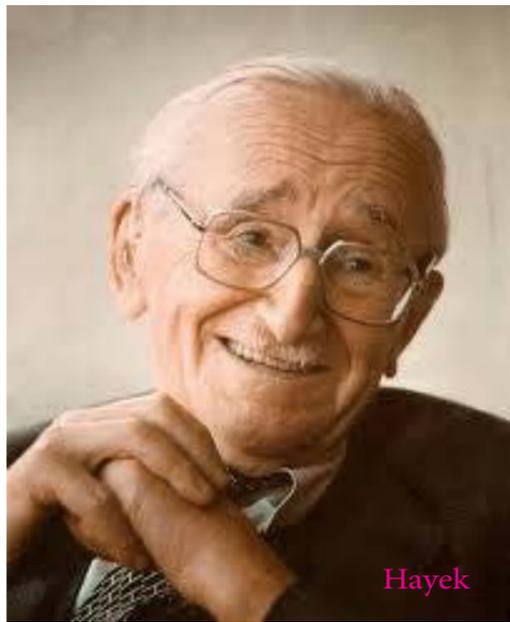
Gli estensori del *Manifesto di Ventotene* erano ben convinti che le forze produttive non dovessero dominare sull’uomo, ma il limite della loro analisi stava proprio nella speranza di raggiungere l’obiettivo della giustizia e della pace sociale attraverso il superamento della dimensione nazionale. Una previsione ampiamente smentita nel corso dei Trenta gloriosi, cioè gli anni dal 1945 al 1973, anni che avrebbero dimostrato che proprio in ambito nazionale era

possibile combattere il mercato autoregolato e preservare i diritti sociali nel rispetto dell'ordine democratico. Proprio la sovranità nazionale può essere il terreno nel quale convergono le lotte per l'emancipazione sociale e costituire la base per l'ordine politico ed economico. Mentre, invece, limitare la sovranità degli Stati, è stata un'arma per neutralizzare qualsiasi forma di dialettica e frustrare le istanze sociali. La nascita del Consiglio d'Europa alla fine del secondo conflitto mondiale fu fortemente voluta dagli Stati Uniti per fare blocco comune contro i Paesi socialisti. In quel preciso momento storico la borghesia elevò il cosmopolitismo a faro e guida della sua azione politica, dopo secoli passati a difendere la nazione e i confini come baluardo dei suoi interessi economici. Certo, i tempi erano cambiati, e la classe borghese si trovava in difficoltà, in quanto nell'Europa occidentale era indebolita e pertanto non in grado di conciliare il profitto capitalistico con il garantire un tenore di vita decoroso alle classi popolari, che intanto facevano pressione perché avevano acquistato coscienza dei propri diritti. Questo cambio repentino dal vecchio esasperato nazionalismo al cosmopolitismo si spiega in questo modo. Le classi meno abbienti dovevano inserirsi nel tessuto della vita nazionale per sottrarne alla borghesia il monopolio.

Si andava nel contempo diffondendo appunto la retorica di un cosmopolitismo quale unico baluardo al ripetersi delle tragedie belliche del "secolo breve" e quella della sovranità nazionale come fonte di nazionalismo e "odio razziale". Difatti, nel corso del dibattito per la ratifica dello Statuto del Consiglio d'Europa, i repubblicani, fervidi sostenitori della causa federalista, sostenevano con forza che soltanto una società universale e aperta avrebbe potuto assicurare la pace. Si ribadiva la necessità di togliere sovranità agli Stati<sup>4</sup>, andare ben oltre la costituzione di un'organizzazione internazionale e promuoverne invece una di carattere sovranazionale.

2

L'intento dell'unificazione europea era quello di favorire la circolazione di merci, capitali e



Hayek

lavoratori, sottraendo terreno alla sovranità statale come ostacolo alla mobilità degli stessi. La politica di bilancio voleva l'unificazione monetaria e l'incentivazione dell'equilibrio di bilancio teso a favorire la libertà degli scambi. Con tali manovre si ribaltava Bretton Woods, l'accordo che, se da una parte promuoveva il libero scambio delle merci, dall'altra limitava quello dei capitali, sotto la supervisione degli Stati di riferimento. Ciò in nome della pace, in quanto la circolazione dei capitali avrebbe esposto pericolosamente il mondo a una nuova e devastante crisi economica come quella che si era verificata negli anni Venti e foriera, a detta di molti, dell'avvento del fascismo e dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Era pertanto indispensabile assicurare agli Stati la possibilità di controllare il movimento dei capitali<sup>5</sup>. Era necessario anche istituire la Banca mondiale, avente la funzione di drenare capitali a basso interesse verso i Paesi più poveri, sottraendoli così alle incerte dinamiche della libera circolazione dei capitali.

A ben guardare, laddove c'è libera circolazione di capitali, gli Stati hanno tutto l'interesse ad attirare investitori internazionali, cioè proprio quelle figure espressione di una realtà economica cosmopolita. Questo nuovo ordine economico planetario ha così messo in crisi il compromesso

keynesiano, studiato perché l'offerta di lavoro fosse assorbita dalla domanda, dando così potere ai lavoratori. Lo ha rovesciato, a partire dagli anni Settanta, proprio perché la libera circolazione dell'economia era incompatibile col mantenimento dell'ordine keynesiano, che riguardava i salari, le pensioni e il risparmio. Le politiche di piena occupazione avevano interessato i cosiddetti Trenta gloriosi, come abbiamo già detto, gli anni che vanno dal 1945 al 1973.

Keynes, dal canto suo, era ben lungi dal sostenere una qualche forma di «nazionalismo economico» ma si rendeva però conto che la pace internazionale non era garantita dalle fluttuanti politiche economiche degli altri Paesi e che quindi veniva a crollare il presupposto economico del cosmopolitismo<sup>6</sup>. In tal modo, Keynes anticipava e di molto la fine di un ordine che si fondava sul presupposto teorico di essere garante della pace, mentre invece avrebbe aperto la strada ai conflitti del "secolo breve".

Quello che ha minato alle fondamenta il compromesso keynesiano è stato, alla fine del secondo conflitto mondiale, il massiccio impiego di manodopera straniera, il che ha favorito l'abbassamento dei salari per i lavoratori reclutati a buon mercato da Paesi esteri<sup>7</sup>, con tutti i risvolti ben noti che questo fenomeno ha avuto nelle strategie di delocalizzazione delle imprese, consentendo ai datori di incrementare gli utili, a caro prezzo, risparmiando sui propri dipendenti.

3

L'affermazione dello Stato neoliberale, originatosi alla fine degli anni Trenta<sup>8</sup>, era caratterizzato per un verso dal valorizzare l'iniziativa individuale, dall'altro dalla visione olistica dell'ordine economico, entro il quale l'individuo era costretto, allo scopo di disinnescare la lotta di classe, in quanto vista come trasgressione dell'ordine morale e giuridico vigente.

In questa cornice si colloca, così, il richiamo al cosmopolitismo che si rifà ai fautori del mercato autoregolato. La legge dettata dall'ortodossia

neoliberale ridimensiona la sovranità statale in nome della libera circolazione dei beni, con l'appoggio teorico di quanti ritengono che andare oltre la sovranità nazionale sia la premessa indispensabile per promuovere la causa della pace. L'aspirazione è quella di costruire un'Unione europea dove, superando le differenze tra Stati, uomini e merci possano circolare liberamente. In questo tipo di democrazia sovranazionale, la sovranità appartiene alla comunità comprendente entità diverse, anche tra loro contrapposte, in quanto aventi tutte il diritto di concorrere alla gestione delle linee politiche fondamentali e rispondente all'esigenza di costruire un'economia più forte e più ricca per tutti. Insomma, la prospettiva è che abolendo le frontiere e aprendo i grandi mercati il livello di vita di tutta la collettività non potrebbe che beneficiarne. In questo scenario sarebbero abolite le divisioni nazionali e anche la lotta di classe non avrebbe più ragione di esistere, in quanto prodotto, proprio, di un ordine incentrato sulla sovranità nazionale. Con tutto il bagaglio retorico che queste idee portavano con sé, come quello del «popolo europeo erede di una comune civiltà, legato a un destino di comune rinascita o di comune decadenza»<sup>9</sup>. Tuttavia, la deriva a cui è andata incontro la costruzione dell'Europa unita sta proprio nell'aver realizzato un mercato autoregolato, ma nel non avere prodotto quella unione di popoli interessati alla redistribuzione della ricchezza al di là della propria specifica appartenenza etnica e territoriale. È cioè stato ingenuo credere che le leggi di mercato avrebbero dato vita a un unico popolo ideale, come dice anche W. Streeck nel suo libro *Tempo guadagnato*<sup>10</sup>.

A tale proposito va anche ricordato che F. von Hayek affermava che se il prezzo da pagare per lo sviluppo di un ordine democratico è la diminuzione del potere e delle funzioni del governo, è comunque un prezzo non troppo alto<sup>11</sup>. In effetti, l'Unione europea, di matrice neoliberale, ha replicato lo schema proposto da Hayek. La sua costituzione fu voluta per evitare il ripetersi dei conflitti che avevano funestato la storia del Novecento. Pertanto, la convinzione da cui prese origine questa costruzione, era



P. Interlandi, *Scorrimento*, olio su tela, 50x47 cm, 2020

che la politica economica e soprattutto la sovranità nazionale dovessero essere trasferite a un organismo sovranazionale europeo. Dalla nazione alla Comunità. Ma che cosa è successo, invece? È successo che tutti gli Stati aderenti hanno dovuto allinearsi alle direttive volute dall'Unione economica e monetaria, e che tutte le scelte inerenti questi campi siano condizionati dalle rigide direttive comunitarie. Il primo input verso questa unificazione politico economica è stato il piano Marshall, mentre di recente si è affermata la necessità di salvaguardare la stabilità della Zona Euro nel suo complesso. In che modo? Agli Stati viene imposto di contenere le uscite (intervenedo sulla spesa pensionistica e sociale, sulla sanità e l'istruzione, sul ridimensionamento della Pubblica Amministrazione) e di favorire le entrate (attraverso un piano di liberalizzazioni nei settori dell'energia, dei servizi pubblici, delle assicurazioni e telecomunicazioni), nonché di liberalizzare il mercato in toto, compreso quello del lavoro (introducendo una elevata libertà contrattuale che porta con sé un mercato flessibile e precarizzato). Ciò comporta un ampio mercato delle riforme in cui tutto deve convergere verso una politica di coordinamento europeo di tutto quanto venga intrapreso a livello nazionale.

A questo punto è lecito chiedersi se l'unico esito possibile del cosmopolitismo europeo fosse la diffusione del neoliberalismo come ortodossia, soprattutto perché se l'unico esito è quello della

libera circolazione monetaria e produttiva, non si riesce a capire dove sia la tenuta della giustizia sociale. La giustizia sociale richiede redistribuzione della ricchezza, difficilmente riconducibile a un mercato concorrenziale, e per l'appunto, quelle misure, per attuarsi, richiedono un presupposto fondamentale: la sovranità dello Stato<sup>12</sup>. Richiede dunque il radicamento nella volontà popolare. Del resto, l'invasione del mercato sugli equilibri democratici era già stata rilevata da Jurgen Habermas in *Questa Europa è in crisi* (2012), perché esso combatte anche le prerogative dei poteri statali, sviluppando un ordine economico insidioso per la sopravvivenza della società.

Insomma, il sistema delle libertà economiche va a configgere con il sistema delle libertà politiche, perché l'ambito nazionale diventa privo di valore prescrittivo e perfettamente allineato alle decisioni politiche sovranazionali. Anche i diritti, invece di essere tutelati dal cosmopolitismo, vengono da esso frustrati. Vi sono oggi, anche in Italia, costituzionalisti che, alla luce di quanto sopra esposto, invocano non un ridimensionamento dei poteri nazionali, bensì un loro riorientamento<sup>13</sup>. Studiosi molto critici verso la globalizzazione, i quali salutano con favore il ritorno a una dimensione statale dei diritti e dell'azione politica ed economica, ben differenziandosi, ovviamente, da coloro che invocano confini e chiusure a scopo diremmo nazionalista

(o sovranista, vocabolo che oggi va tanto di moda), svelando i limiti del cosmopolitismo e riscattando il concetto di sovranità statale, come indispensabile per affermare la sfera della politica rispetto alla sfera economica, e non come concetto «odioso perché», come dice Gianni Ferrara, «presuppone uno stare sopra» implicando «che altri, ed altre, stiano in posizione tale da comportare subordinazione, soggezione, obbedienza nei confronti di chi disponga della sovranità». Di qui la necessità che l'attuale ordine economico voluto dal cosmopolitismo torni ad armonizzarsi con la sovranità popolare, quale base imprescindibile della convivenza civile. Ci piace concludere citando Martha Nussbaum, ricordata al principio di questo saggio, per il suo essere al di sopra di ogni sospetto in un mondo diviso tra cosmopolitismo ed appropriazione sovranista del concetto di nazione:

La responsabilità verso i governati – dice la filosofa statunitense – è già difficile per lo stato-nazione, ed è evidente che una globalizzazione del potere creerebbe difficoltà enormi in tal senso, come la questione assai seria della/e lingua/e e quella, più generale, della tutela dell'accesso al processo politico. L'esempio dell'Onu dovrebbe farci sicuramente riflettere, viste le gravi carenze di questa istituzione in termini di responsabilità verso le nazioni che pretende di rappresentare. E l'attuale crisi dell'Unione europea ci indica che le persone non si accontentano di un governo che avvertono distante ed elitario.

Il richiamo alla lingua solleva una questione morale ancora più profonda: il sacrificio della pluralità all'unicità sembra violare un aspetto della socievolezza umana giustamente apprezzato da Grozio [autore dalla Nussbaum esaminato dopo Cicerone e prima di Smith, *Ndr*]. [...] Non esiste un solo modo giusto di costruire uno stato; piuttosto, la legge morale suggerisce l'esistenza di una zona di liceità morale aperta a molti possibili esiti. Eliminare questa varietà sarebbe di per sé una perdita per gli esseri umani<sup>14</sup>.

#### Note

1 M. Nussbaum, *La tradizione cosmopolita. Un ideale*

*nobile ma imperfetto*, Bocconi Editore, Milano 2020.  
 2 *Per un'Europa libera e unita. Progetto d'un manifesto*, Roma 2014.  
 3 K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino 1974, p. 5.  
 4 Su questo basti vedere gli Atti della Camera del luglio del 1949.  
 5 La precisazione è nello Statuto del Fondo monetario internazionale, all'articolo 6: «Gli Stati membri possono esercitare gli opportuni controlli per regolamentare il movimento dei capitali».  
 6 J.M. Keynes, *National Self-Sufficiency*, in "Yale Review", num. 22, 1933, pp. 755 ss.  
 7 Il fenomeno è noto come *dumping salariale*.  
 8 M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017, pp. 35 e ss.  
 9 A. Spinelli, *Il Manifesto dei federalisti europei*, Genova e Ventotene, 2016, p. 69.  
 10 Feltrinelli, Milano 2013.  
 11 in *The Economic Conditions of Intensive Federalism*, in *New Common Quarterly*, 5, 1939.  
 12 A tale proposito si ricordi l'articolato saggio della fenomenologa Edith Stein, che ravvisava la caratteristica fondamentale dello Stato proprio nella sua sovranità: si veda E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, edito in Italia da Città Nuova, Roma 1999, con una prefazione di A. Ales Bello.  
 13 Si vedano, ad esempio, G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Bari 2013; G. Ferrara, *La sovranità popolare e le sue forme*, consultabile su [www.costituzionalismo.it/la-sovranita-popolare-e-le-sue-forme](http://www.costituzionalismo.it/la-sovranita-popolare-e-le-sue-forme); A. Morelli, *La riscoperta della sovranità nella crisi della globalizzazione*, in Consulta Online, 2018, su [www.giurcost.org/studi/morelli3.pdf](http://www.giurcost.org/studi/morelli3.pdf).  
 14 M. Nussbaum, *La tradizione cosmopolita*, cit., p. 119.

## ANNOTAZIONI SUL PRESENTE

di  
ENRICO MONCADO

### I Che cosa significa pensare?

La domanda è la partitura fondamentale del pensiero filosofico occidentale: dal socratico *ti esti* al *dubbio* cartesiano, dalla critica genealogica nietzscheana all'heideggeriana *Frage nach dem Sein*, la filosofia si è sempre posta domande. Alcune di esse sono rimaste insondate, ancora cariche di preziose prospettive. All'interno di questa storia non sono però i nomi o i contenuti filosofici di ciascun pensatore a contare in ultima istanza; così come non contano i molteplici orientamenti filosofici di cui oggi tanto si dibatte.

Ciò che conta è invece la domanda. Essa è l'atteggiamento metodologico fondativo del pensare, di un pensare che, di fatto, domandando comincia sempre daccapo. Si può convenire sul fatto che è proprio questo uno degli aspetti decisivi del pensare, specie di quello filosofico. Ovvero il saper ricominciare, il saper fare breccia entro lo statuto stesso dell'atto di pensiero, il saper tentare un altro, un nuovo inizio. E fa ciò, la filosofia, con lo sguardo rivolto contro ogni dogma e imposizione, contro ogni violenza che non sia il metodo proprio del suo pensare.

La domanda è anche lo spazio e insieme l'elemento linguistico dell'agire del pensiero. Quest'ultimo agisce pensando la questione, interrogando le questioni fondamentali. Fondamentali non perché siano più importanti di altre, ma perché pensano il fondamento, svelano – agendo – la fondatezza, la dignità, la verità della domanda. La domanda è anche e soprattutto esercizio di verità, della parola che è nella verità del discorso, nel dipanarsi quindi dello spazio di pensiero che si estende fra *logos* e *aletheia*, fra la parola e lo svelarsi di essa nella verità.

È questo, forse, il più grande insegnamento

dell'*agire pensante* di Martin Heidegger: il saper porre la domanda, la questione. Si può anche essere d'accordo o meno sulla importanza del nome 'Heidegger' nel tracciato storico della filosofia, e tuttavia la cifra decisiva del suo saper pensare e insieme della filosofia intera è e rimane una profonda spregiudicatezza della domanda di pensiero. Pensare, già in *Sein und Zeit*, è un agire ermeneutico gettato e violento, dimodoché il pensiero nel suo comprendere il mondo, quale tessuto di rimandi che intesse l'esserci, e nella sua parola, che si fa comprensione esistenziale, è violento, è in un certo qual modo *feroce*. Il *denken* non ricomponne dunque le maglie del reale, bensì abita già da sempre nella violenza di ciò che si impone; alla quale violenza non *re-agisce* ma a essa fa rispondere un'altra violenza. Tuttavia, *il pensiero non è qualcosa di affatto scontato*. In *Was heisst Denken?* leggiamo di fatto quanto segue:

*Il più considerevole è che noi ancora non pensiamo, continuiamo ancora a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante. Questa situazione sembra invero esigere piuttosto che l'uomo agisca, anzi che agisca subito, invece di parlare in conferenze e congressi, muovendosi nella semplice rappresentazione di ciò che dovrebbe essere e di come lo si dovrebbe realizzare. In questa prospettiva, ciò che manca non è certo il pensiero, ma l'azione<sup>1</sup>.*

Non manca una certa ironia nell'ultima battuta del testo appena riportato: ciò che viene

meno, «in questa prospettiva» dell'oggi, non sono il pensiero e il suo pensare, ma è l'*azione*, la *prassi*. Il parlare, infatti, il tenere conferenze e seminari, l'incontro corporeo fra maestro e allievo sembrano ciò che è privo di azione, ciò che non risponde bene alla situazione attuale, nella sua preoccupante necessarietà. Il *denken*, ove realmente praticato, è con ciò cosa minore rispetto alla produzione concreta di risultati e insieme di dati di fatto che rispondono a un profitto certo o a una *situazione reale*. Ma, al di là delle secche dualistiche che ragionano sul binomio 'teoria-prassi', la questione qui in tema è soprattutto questa: *che cosa significa pensare?* Pensare, potremmo concludere, è un agire che opera attraverso la domanda e in grazia del saper questionare. Per Heidegger, nonostante ciò, l'uomo occidentale – pur avendo pensato molto attraverso la scienza e la filosofia – non pensa ancora in modo corretto, non è ancora in grado di *imparare a pensare*: «L'uomo non è propriamente in grado di pensare, finché ciò che va pensato si sottrae<sup>2</sup>. Una sottrazione di ciò che va realmente pensato mette quindi l'uomo nell'impossibilità di pensare, tant'è che l'uomo non pensa ancora o comunque lo fa in modo *inessenziale*. Aggiunge il filosofo: «La scienza non pensa, che non può pensare; per sua fortuna invero, perché ne va delle garanzie del suo modo di procedere<sup>3</sup>. È questo uno dei momenti più discussi dell'intero testo se non dell'intero *Denkweg* heideggeriano. Cosa vuol dire che la scienza non pensa? Forse che la scienza sia da meno rispetto alla filosofia? Seguita il testo:

La scienza non pensa. Questa affermazione è scandalosa. Lasciamo all'affermazione il suo carattere scandaloso anche se aggiungiamo subito che la scienza ha comunque, sempre e in una sua maniera peculiare, che fare con il pensiero. Ma questa sua maniera è autentica e carica di conseguenze solo quando l'abisso che sta tra il pensiero e le scienze diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Qui non ci sono ponti, ma soltanto il salto<sup>4</sup>.

Muovendoci sui margini concettuali dei passaggi appena citati, possiamo notare che sono molteplici i modi attraverso i quali comprendere e giustificare la scandalosa affermazione heideggeriana: dal presunto anti-tecnicismo del filosofo, alla sua lettura della storia della metafisica come storia di un ritiro dell'essere motivato da un sempre più pervasivo assolutismo soggettivistico; dal rapporto privilegiato che la scienza intrattiene con l'ente a discapito dell'essere, all'idea di una macchinazione calcolante che fa del reale un fondo di produzione e di profitto. Così come sono realmente innumerevoli e allo stesso tempo ben motivabili le strategie mediante le quali aggredire e decostruire l'affermazione '*la scienza non pensa*'. Ma un aspetto – ed è ciò che più ci interessa – di questa affermazione rimane realmente preoccupante, potente, *scandaloso*, sia per la scienza che per la filosofia. Invero, la 'scandalosità' inclusa nell'affermazione *la scienza non pensa* induce, per molti motivi, a chiedersi quanto segue: *se la scienza non pensa, perché non pensa? Che cosa significa, più in generale, pensare?* La domanda apre uno spazio di convergenza che riguarda e la filosofia e la scienza, soprattutto se tale spazio, nel presente, si è fatto sempre più stretto, asfissiante e allo stesso tempo più confuso, dilatato, dilazionato. La domanda, infatti, ha il pregio di scuotere la convinzione di un operare certo, ultimo e insieme definitivo. La domanda di pensiero spinge il comprendere dello scienziato e del filosofo a un'apertura verso l'intero contro il particolare, contro un esserci di pensiero che sia soltanto specialistico/prospettivistico. La domanda in questione – *che cosa significa pensare?* – pone la necessità, sia in senso epistemologico che euristico, di un interrogarsi sull'agire scientifico/filosofico che di volta in volta comprende non soltanto l'ambito oggettuale dei diversi saperi, ma anche la *physis*, la totalità esistenziale, sociale e politica in cui tali saperi necessariamente si radicano in un determinato momento storico. La provocazione heideggeriana, da questo punto di vista, può anche risultare una guida preziosa, una *frattura di pensiero* che reclama un comprendere che sia misurato rispetto alla sua provenienza, al suo elemento originario. Porsi, come un mantra, la domanda *che cosa*

*significa pensare?* implica la necessità di un pensare che mediti sul fatto che ciò che va realmente pensato, come sostiene Heidegger, è che il pensiero in alcuni *attimi* della storia può venire a mancare, può celarsi sottraendosi. La sottrazione di pensiero si fa palese specie quando le scienze, le filosofie e, in senso più ampio, i diversi saperi perdono la loro proprietà e dignità di domanda sciogliendosi in un calcolo feroce che crea gerarchie e punti di vista autoritari. La filosofia e la scienza, dunque, non pensano quando si trasformano in *fede, norma e credenza*; dimodoché il pensare, in tal guisa, non è più un agire che domanda mettendo in crisi lo statuto ontologico del dato di fatto, ma agisce confermando, giustificando il reale senza una concettualità che lo delimiti e lo racchiuda nella prassi del pensare. Filosofia e scienza, seppure e correttamente da prospettive *autonome*, condividono lo stesso destino, la cui forma storica è il sottrarsi del pensiero nell'attimo in cui la morsa del tempo si fa più stringente. Tale destino, dunque, non afferisce soltanto alla scienza ma anche alla filosofia, in quanto la *misura* che registra lo svanimento del pensiero è interna al *denken* e al suo *fragen*, e non a una e a una sola delle due discipline. La sottrazione è con ciò un venire meno della domanda di pensiero che, proprio per la sua generalità, convoglia tutti i saperi; sicché l'affermazione di Heidegger, che è tacitamente una domanda, si fa preziosa e insieme violenta se praticata di volta in volta come parametro di comprensione del proprio tempo: *la scienza non pensa? Che cosa significa pensare?*

## II A che punto siamo?

Il pensiero nella sua molteplicità di saperi e scienze non è soltanto incardinato, per suo intimo rigore, entro una comunità scientifica di riferimento, ma è anche puntualità, è tempo che si fa materia 'attimale' ed è perciò pensiero che si contamina necessariamente con la storicità a lui prossima. Secondo la nota affermazione hegeliana *la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero*, ciò significa anche che il tempo nella sua forma più rara e sfuggente, e altresì più carica di conseguenze, è *attimo*. Quest'ultimo è



Biuso

una puntualità di coalescenze di vario tipo che reclama e chiama il pensiero a *decidersi*: «Si tratta di interventi puntuali, a volte molto brevi, che cercano di riflettere sulle conseguenze etiche e politiche della così detta pandemia e, insieme, di definire la trasformazione dei paradigmi politici che i provvedimenti di eccezione andavano disegnando»<sup>5</sup>.

Le parole appena riportate sono di Giorgio Agamben, le quali aprono il suo recente libello: *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Tali passaggi figurano nell'«Avvertenza», che ha lo scopo di introdurre il lettore, di guidarlo nel cuore della riflessione, nel cuore dell'attimo della domanda: *a che punto siamo?*

In quale *punto*, in quale *attimo* di pensiero e di esistere storici ci troviamo?

Ammesso che le domande che si possono trarre dal testo di Agamben siano quelle appena indicate, un dato di fatto che riguarda il *pamphlet* è l'accanimento con il quale è stato accolto e recepito. Una furia di *iureconsulti* e di filosofi lo ha prima triturato e poi compreso – *in silenzio, senza farne parola pubblica*. Al di là di un siffatto dramma mediatico, il testo ha il pregio di esercitare – cosa che può sembrare un paradosso – una genealogia dell'attimo, del *punctum*. Un pregio che non è distante da un esercizio di pensiero profondo e acuto, da un pensiero *stretto nella morsa* della situazione, dell'attimo. La tesi di Agamben è più o meno nota e la sintetizziamo con le sue parole: «Possiamo chiamare 'biosicurezza' il dispositivo di governo

che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale con il suo stato di eccezione»<sup>6</sup>. Che cos'è la «nuova religione della salute»? Che cos'è «il potere statale con il suo stato di eccezione»?

La nuova religione della salute si manifesta e appare come il fenomeno decisivo degli ultimi mesi pandemici. Essa è infatti un accentrimento ontologico e insieme eccezionale di uno dei tanti tratti attraverso i quali si esprime non soltanto la vita sociale ma anche e soprattutto *la vita*. La salute diventa religione nei termini in cui la 'vita' è rimessa a rispettare non una semplice norma, ma un dogma o una norma di tipo dogmatico; e ciò implica che la salute si impone, come accade adesso, in quanto assoluta protezione della vita biologica, della vita che preserva se stessa nel suo semplice esserci. Una simile disposizione normativa non può di certo sussistere senza un contesto politico, statale, sociale che la renda legittima. Stiamo quindi parlando di ciò che Agamben definisce «il potere statale con il suo stato di eccezione».

Un'eccezione, per definizione, è qualcosa di *raro e temporaneo*, un qualcosa che nel suo nascere scompare, ma non senza sortire effetti concreti. Agamben, più nello specifico, parla di uno «stato di eccezione permanente», cosa che è giustamente una contraddizione in termini. Lo stato di eccezione o è temporaneo oppure non è tale. Va osservato, però, che i termini e le definizioni non sempre producono una situazione di fatto, oppure che è la situazione di fatto a non essere tale. Come definire, più dappresso, l'eccezione e con essa lo stato di eccezione? Lo stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) – strumento di per sé poliedrico – è una commistione extra-normativa e parimenti politica, attraverso la quale si produce sovranità sulla base di un dispositivo endogeno e insieme esogeno al diritto, quale è *la decisione sul caso di eccezione*.

L'eccezione non è qualificabile *ex lege* – ciò comporterebbe, anche in questo caso, una contraddizione – ma è quanto chiama in causa l'origine della sovranità: un'origine che sta dentro e fuori il diritto attraverso una doppia cattura fra ciò che è e non è diritto.

L'eccezione crea altresì un rapporto fra vuoto e pieno, fra vuoto normativo e iperattività normativa. L'eccezione non è qualcosa che accade *ex abrupto*, è invece un sancire, a partire da una situazione non 'normabile', che *si dà eccezione, che ci è eccezione*.

L'eccezione, nel suo essere decretata, determina anche e soprattutto *un nuovo ordine dal disordine* – senza che quest'ultimo venga però 'superato'.

La biopolitica si inserisce in questo luogo fatto di pieghe e ripiegamenti *tra* ordine e disordine, vuoto e pieno, origine inaccessibile e accessibilità fondativa dell'origine, comportando irrimediabilmente una riconfigurazione dello spazio nel quale il potere reagisce e si ricostituisce. L'eccezione, ed è questo il 'dato biopolitico' più importante, media lo spazio *interno* nel quale *potere e vita* interagiscono, nel quale dunque la sovranità – decidendo – si appropria del suo *originario diritto al comando di vita e di morte*. Il disordine mediante il quale l'eccezione si produce non è un accadere anomico ed esterno allo spazio sovrano (un nemico pubblico, ad esempio, che mette a rischio l'esistenza di un popolo), bensì è un disordine interno alla sovranità, è un'incompiutezza principiale che deformando dà forma a una restaurazione di ordine o a una nuova configurazione di ordine. Il nemico non è perciò fuori, ma è dentro, è dentro di noi e ci fa lottare un «*polemos epidemios*»<sup>7</sup>, una guerra civile che decostruisce o preserva un ordine di fatto.

Nello spazio liscio che intercorre fra vita e potere in *una situazione eccezionale permanente*, è il *bios* che, ricevendo una nuova forma, subisce una striatura *biopolitica* destinata a far parte irrimediabilmente del corpo sociale. La permanenza dell'eccezione non è infatti soltanto, nella sua forma più nota, una rottura costituzionale evidente e permanente (si pensi alla Repubblica di Weimar), ma è altresì una pressione che diviene costante nell'esistere sociale, politico e giuridico di un corpo collettivo. Sulla scia di Agamben e oltre, basti fare alcuni esempi: l'assenza di bilanciamento fra i diritti costituzionali e con essa una particolare

Heidegger e Agamben



gerarchizzazione degli stessi, il 'distanziamento sociale' – anch'esso un dispositivo eccezionale sia in termini che di fatto –, la 'socializzazione virtuale', la didattica a distanza, la 'mascherina'. Sono questi tutti strumenti totemici del potere destinati a permanere per un lungo periodo, e che emergono proprio dalla piega *tra* ordine e disordine, dallo spazio *kenotico* che crea un nuovo ordine mobilitando il precedente.

A *che punto* siamo, dunque? Siamo nel punto in cui una epi/pandemia – decisa e stabilita – trasforma in modo radicale l'essere politico, o almeno un essere politico tradizionale: «Che cos'è una società fondata sul distanziamento sociale? Si può ancora chiamare politica una tale società? Che tipo di relazioni si possono stabilire tra persone che si devono mantenere a un metro di distanza, col viso coperto da una mascherina?»<sup>8</sup>. Agamben domanda, esercita la domanda, scaglia domande che genealogizzano l'attimo storico, lo scavano *pensandolo*. A queste domande si può rispondere per partito preso, oppure le si possono lasciare lì con tutta la loro violenza di pensiero. La domanda, come è stato detto sopra, sta anche alla base di un esercizio del discorso vero, del *logos* parresiasistico che dica il vero e che lasci spazio all'apertura, alla verità: «L'umanità sta entrando in una fase della sua storia in cui la verità viene ridotta a un momento del falso». Il mulinare mediatico, l'acclarato divenire della società in *société du spectacle*, la caduta del

vero in assoluto momento del falso, indicano che «è il linguaggio stesso come luogo della manifestazione della verità che viene confiscato agli esseri umani»<sup>9</sup>. Una confisca che è più costosa della perdita di qualunque bene materiale, di qualunque esistenza soltanto biologica. È una confisca che sottrae il mondo, ed è, a tutti gli effetti, *una perdita di mondo*. Una perdita che è tale in quanto presuppone l'illusoria scissione della parte dal tutto, del singolo dall'intero sociale, politico, esistenziale.

Eppure, nello scenario presente, la vita biologica, la fede nella *nuda vita*, la credenza in una corporeità fatta soltanto di spirito legittimano un accentramento ontologico e, parimenti, *oscillatorio* dei saperi atti a interrogare e guidare l'attimo storico. Ciò appare chiaro quando il rapporto secolare fra scienza, fede e tecnica assume gravidanza teologica in senso trinitario, dimodoché è proprio questo trinomio a divenire un *katechon* paolino, un freno che salva; ciò che trattiene la vita e la morte in una dimensione di speranza che custodisce il corpo negandolo, negando il *volto dell'altro* con la sua esistenza individuale. Come è evidente, l'esercizio anti-corporale della fede in ciò che salva – ovvero nella tecnica – trasforma l'intero, l'*olos*, in un diorama di irradiazioni conflittuali e allo stesso tempo legittime: «La tecnica raggiungerà vertici tali che noi potremo ammantarci di aloni di luce e calore. Mirabile. Ma ancor più. Noi

trasformeremo la materia del nostro stesso corpo in irradiazione»<sup>10</sup>. Irradiazioni ora tecniche, ora virologiche, ora medicali che – con le parole di uno Schmitt quarantato nella cella di *Ex Captivitate Salus* – faranno del corpo soltanto un alone di luce, di gelido calore elettrico; irradiazioni che trasformeranno il corpo in *non corpo*. Siamo, infine, a questo punto?

### III Che cos'è il potere?

Il punto è che «quando la vita non si deve contare, non so cosa mi dire»<sup>11</sup>. Così Don Abbondio giustifica il suo rifiuto a celebrare il noto matrimonio letterario fra Renzo e Lucia. E ha le sue buone ragioni per farlo, ché sono le ragioni di chi non solo sente fra i muscoli, le ossa e il cervello una paura atavica, ma anche di chi accoglie acriticamente in se stesso la forza del comando, del potere. Quando appunto la vita non la si deve *contare*, enumerare, catalogare, scindere in infinite frazioni (appetati asintomatici, appetati sintomatici, deboli, fragili) fino a farla disperdere nel terrore più profondo, cosa ne rimane? Quando non si obbedisce al potere, cosa rimane? Ciò che resta è lo spazio aperto di chi resiste sentendo il proprio *esserci di pensiero* come domanda costante: di chi sa che esserci significa praticare l'esercizio del vero, del domandare nell'ora e qui dello spazio-tempo che si è. Don Abbondio, come suggerisce Alberto Giovanni Biuso, non è quindi soltanto l'«anima nera»<sup>12</sup> del romanzo di Manzoni, ma è il punto di inizio di una fenomenologia del potere e delle sue ragioni, è un modello e insieme un paradigma. Il «paradigma Don Abbondio»<sup>13</sup> è infatti una possibile guida epistemologica per scavare nel fondo melmoso del potere e della sua ricezione inconsapevole, ed è anche uno strumento che induce il pensiero alla domanda, alla serena violenza della domanda. Anzitutto, dove agisce il potere? Qual è il suo *Zentralgebiet*? È senza ombra di dubbio la vita nella sua complessità e nella sua dimensione materica, sociale, politica e soprattutto corporea a dare fondamento ai dispositivi del potere. È nei corpi che il potere si esprime in tutta la sua forza. Nei corpi che vengono minacciati di morte improvvisa. Nei corpi che sentono l'angoscia di una

perdita imminente: «Il dispositivo fondamentale dell'autorità tirannica, di ogni regime dispotico, è infatti ed esattamente la paura della morte che diventa pensiero ossessivo del decesso»<sup>14</sup>. Quando il terrore e l'angoscia dilagano nel tessuto dell'essere *al* mondo, il mondo perde di significato insieme ai suoi rimandi simbolici; perde la *potenza* di linguaggio attraverso la quale il mondo stesso risponde con la pienezza di senso, fatta di caduta e ascesa, che intride l'umano. Il pensiero ossessivo della morte – intesa, quest'ultima, come vita che diviene cadavere – fa sì che ogni appiglio e aggancio di pensiero critico svaniscano nel vortice libidinoso di chi comanda e di chi esercita un totalitarismo mediatico. Il potere, nella sua forma più feroce, è quindi e per lo più *comando terroristico e poliziesco* che si fa carne nel corpo di chi al potere è sottoposto, di chi al potere non è in grado, per paura e terrore, di sottoporre la domanda di pensiero che è in se stessa una prassi: *Che cos'è il potere? Chi è il potente che al potere obbedisce praticandolo?*

Queste domande, che in verità sono una, operano sul piano inclinato del tempo. Come Agamben, Biuso, nell'attimo e nella necessità della domanda, s'interroga su che cosa sia la vita, la nuova vita in relazione ai dispositivi di controllo che spengono la *luce materica della vita* nella tenebra di chi comanda. La *nuova vita*, se così la si vuole chiamare, è la *nuda vita* di chi, assuefatto dalla televisione e ammalato di infodemia, educa la *potentia* dei corpi all'*auctoritas*: all'esercizio del controllo, del potere reciproco, della sorveglianza permanente.

Perché dunque, a causa di una minuscola e poco mortifera forma di 'vita' chiamata Covid-19, i corpi sociali, individuali e collettivi, hanno risposto e rispondono (ancora per poco, forse), nell'oggi, con tanta obbedienza al comando del potere *con il suo stato di eccezione permanente*? Quali sono le ragioni, al di là di quelle già indicate, che hanno dato fondamento a questa prima e riuscita *mobilitazione totale* da Covid-19? Perché i tanti don Abbondio (intellettuali, docenti, *studenti*) hanno rinunciato allo spazio e ai luoghi nei quali la vita, la loro vita, prende senso? Perché è stata accettata una gerarchizzazione dei diritti fondamentali della Costituzione

italiana? Se «l'esistenza umana è incompatibile con il comando della separazione»<sup>15</sup>, perché è accaduto tutto ciò? Biuso dà molteplici risposte a partire dalle quali è necessario interrogarsi: la paura, il terrore, la dittatura televisiva, la scissione del *bios* dall'intero (la *physis*). Ai primi tre punti abbiamo dato una possibile 'risposta', l'ultimo punto rimane invece non interrogato. Difatti, che uno dei motivi per i quali è stata accettata la mobilitazione totale sia una scissione del *bios* dalla *physis* vuol dire che l'umano si è creduto e si crede una parte autonoma rispetto all'intero, una parte che può essere l'intero. Nel primo senso, l'umano – in quanto individuo *rarefatto* – ha perciò la pretesa di poter esistere e agire al di là di una totalità che lo riguarda, una totalità animale, materica, sacra. Una totalità che sia mediazione fra *olos* e *oikos*. Nel secondo senso, invece, l'umano crede di rappresentare di per sé il tutto dell'essere e crede, per dirla con Nietzsche, che la sua sia la storia del mondo. L'insieme di queste credenze è ciò che porta alla *hybris*, alla perdita di misura attraverso la quale si ritiene sia possibile separare l'umano dalla sua esistenza prassica. Ed è la stessa perdita di misura mediante la quale si perpetra un'indiscriminata ferocia ai danni dell'ambiente, degli animali, del sacro che è la convergenza dei divini e dei mortali. I quali specchiandosi nel cielo e nella terra abitano in comunione, nel rispetto della comunione in cui parte e tutto si attraversano reciprocamente. Se questi sono alcuni dei motivi fondamentali attraverso i quali l'oggi è almeno in parte comprensibile, *credere*, dunque, di poter essere degli atomi isolati e isolabili che socializzano attraverso connessioni a distanza, *credere* di poter imporre al tutto lo scopo della parte, *credere* di poter sancire il senso dello stare al mondo senza uno sguardo che comprenda l'intero-*physis*, significa per ciò stesso sposare l'atteggiamento e il presupposto dell'agire indiscriminato del potere e del potente, che è un decretare, *iusta causa*, privo di domande e insieme ricolmo di azioni criminose.

Che cos'è, dunque, il potere?

A che punto siamo?

Che cosa significa pensare?

Infine e sopra tutto: «A che cosa si è ridotta la *vita*, della quale tutti si ergono a difensori?»<sup>16</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* [Was heisst Denken?, 1954], a cura di G. Vattimo e trad. di U.M. Ugazio, Sugar&Co, Milano 1996, p. 38.

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

<sup>3</sup> Ivi, p. 41.

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

<sup>5</sup> G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 11.

<sup>6</sup> Ivi, p. 13.

<sup>7</sup> Ivi, p. 81.

<sup>8</sup> Ivi, p. 84.

<sup>9</sup> Ivi, p. 67.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47* [Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, 1950], trad. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 2019, p. 88.

<sup>11</sup> A. Manzoni, *I Promessi Sposi* [1840], a cura di G. Getto, Sansoni, Firenze 1985, cap. XXV, p. 606; citato da A.G. Biuso, in id., «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», in Aa.Vv., *Krisis. Corpi, Confini e Conflitto*, Catartica Edizioni, Sassari 2020, p. 27.

<sup>12</sup> A.G. Biuso, in Aa.Vv., *Krisis*, cit., *ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, p. 35.

<sup>15</sup> Ivi, p. 50.

<sup>16</sup> Id., «Il volto, la morte, i giovani» in *Corpi e politica*, 23.10.2020.

\* Colgo l'occasione per ringraziare Enrico Palma, i cui suggerimenti stilistici e formali sono stati assai preziosi per la definizione di alcuni momenti del testo.

## KANT E IL PROGETTO FILOSOFICO DI UN EWIGEN FRIEDEN

di  
STEFANO PIAZZESE

**I**l diritto degli uomini dev'essere tenuto come sacro, per quanti sacrifici ciò possa costare al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti uguali e immaginare il mezzo termine di un diritto pragmatico-condizionato (a metà strada tra l'utile e il diritto), ma davanti al diritto ogni politica deve piegare le ginocchia e solo così essa può sperare di pervenire, sia pure lentamente, a quel grado in cui le sarà dato brillare di durevole splendore<sup>1</sup>.

Il progetto filosofico kantiano - *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795-96)<sup>2</sup> - da cui prendiamo le mosse per lo sviluppo del nostro argomento è radicato, come ogni filosofia, nella storicità di chi lo ha posto in essere. Il presente lavoro non ha la pretesa di trattare in modo esaustivo la dottrina politico-giuridica in Kant a partire da un punto, ovvero il testo a cui facciamo riferimento - bisognerebbe dedicare una trattazione ampia solamente al titolo dell'opera in questione, oppure alla differenza tra *Articoli provvisori* e *Articoli definitivi* -, ma ci concentreremo su un'affermazione tratta dall'*Appendice I* della *Seconda sezione* per porre una domanda fondamentale che aprirà la strada all'elaborazione della tesi che qui vogliamo affermare: il pensiero kantiano, considerato uno dei pilastri dello stato liberale, non legittima dinamiche etico-giuridiche che hanno luogo a partire dal distacco della politica dalla morale - sentiero che in molti casi gli stati liberali anche contemporanei percorrono, sia in materia di politica interna quanto in materia di politica estera -, e mette in guardia nei confronti di un potere esercitato senza il vaglio della ragione critica. Vedremo anche alcune problematiche insite nelle tesi kantiane.

Iniziamo da una precomprensione storica che sta a fondamento della nostra lettura: la Rivoluzione francese e la Guerra d'indipendenza americana comportarono per Kant la necessità di un ripensamento della questione politico-giuridica europea e non solo, in quanto, come avremo modo di approfondire, il ripensamento di cui parliamo si esplica nei termini di un ampliamento anche geografico di tale questione. Siffatta necessità è dovuta al pericolo, sempre incombente, di una guerra di sterminio - *bellum internecinun* - tra due Stati, in tal senso il quinto articolo preliminare afferma: «La guerra è infatti solo il triste mezzo necessario nello stato di natura (dove non esiste tribunale che possa giudicare secondo il diritto) per affermare con forza il proprio diritto»<sup>3</sup>. Da qui l'idea di una relazione universale e pacifica come principio di diritto e non di pura filantropia. Anche nei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), viene ribadito il suddetto principio: «Questo diritto, in quanto riguarda la possibile unione di tutti i popoli, in vista di certe leggi universali del loro possibile commercio, può essere chiamato diritto cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*)»<sup>4</sup>.

Il progetto politico di una relazione universale e pacifica di tutti i popoli della terra si declina nel seguente movimento: partendo dal *diritto pubblico nazionale* (*Staatsbürgerrecht*), verso il *Diritto cosmopolitico* (*Weltbürgerrecht*), per mezzo del *diritto internazionale* degli stati in rapporto tra loro (*Ius gentium*), così come leggiamo anche dalla sez. II §61 in *Die Metaphysik der Sitten* (1797), dove gli interlocutori di Kant sono principalmente «gli operatori del diritto e della morale, vale a dire i giuristi ed educatori, o in generale tutti coloro che hanno il compito di formare le coscienze»<sup>5</sup>. La dimensione cosmopolitica - che verrà, appunto, affrontata da Kant nella sezione seguente *Das Weltbürgerrecht* §62

- è un momento successivo alla dimensione internazionale declinata nei termini di rapporti fra Stati, il cui fondamento risiede nel concetto di *congresso* come sua forma etico-giuridica:

Per congresso si intende qui però soltanto una coalizione cui liberamente aderiscono diversi Stati, revocabile in qualsiasi momento, e non una unione che (come quella degli stati Americani) è fondata su una costituzione statale e perciò irrevocabile. Esclusivamente grazie a un congresso può essere realizzata l'idea di un auspicabile diritto pubblico dei popoli che decida le controversie in modo civile, mediante un processo per così dire, e non in modo barbaro (alla maniera dei selvaggi), con la guerra<sup>6</sup>.

È chiaro come il progetto di una pace duratura fra i popoli sia un'idea fondante del diritto secondo Kant, e abbiamo sentito l'esigenza di dare uno sguardo più ampio in apertura per cogliere meglio questo aspetto di cui parliamo, poiché è necessario che quest'ultimo sia collocato e compreso attraverso una lettura unitaria del pensiero politico kantiano. Difatti, il *Progetto per una pace perpetua* va letto non solo all'interno della vicenda storica da cui ha scaturigine - la pace di Basilea viene comunemente indicata come causa principale dello scritto kantiano -, altresì va inserito all'interno di una speculazione politico-giuridica che si manifesta nel pensiero di Kant, seppur con sfumature diverse, già da molti anni prima.

Cosa significa che *ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale*?<sup>7</sup> Da questa domanda fondamentale, e dalla risposta che ne segue, è possibile individuare l'*articulus stantis aut cadentis* della dottrina politica e giuridica di Kant. Nel *Progetto* il filosofo afferma l'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico<sup>8</sup>:

Tale procedura è favorita dall'ambiguo atteggiamento della politica in rapporto

alla morale, per cui di quest'ultima la politica utilizza ai propri fini l'una o l'altra delle due specie di massime. [...] Con la morale nel primo significato (cioè come etica) la politica si dichiara facilmente d'accordo, abbandonando il diritto degli uomini alla mercé dei loro capi; ma con la morale nel secondo senso (cioè in quanto dottrina del diritto), davanti alla quale dovrebbe inchinarsi, la politica trova opportuno non accordarsi affatto e preferisce negarne ogni realtà e ridurre tutti i doveri a puri obblighi di benevolenza. Ma quest'insidia propria ad una politica che teme la luce del sole verrebbe dalla filosofia facilmente smascherata mediante la pubblicità di quelle massime, se la politica avesse solo il coraggio di permettere al filosofo di dare pubblicità ai di lei principi<sup>9</sup>.

Va precisato che il vincolo della pace di cui parla il filosofo nella sua forma storico-istituzionale è la costituzione di una federazione di Stati che faccia valere il *diritto internazionale*: essa è da intendere come una federazione di popoli liberi - *Volkerbünd* - il cui fine è quello di un *foedus pacificum* - da non confondere con il patto di pace *pactum pacis* -, e mai, come erroneamente spesso s'intende, nei termini di uno stato unico - *Völkerstaat*. Difatti, leggiamo dal *Secondo articolo definitivo* per la pace perpetua - *Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di stati liberi*: «I popoli [...] si ledono a vicenda già per il solo fatto della loro vicinanza e ognuno dei quali, per la propria sicurezza, può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale può venire garantito ad ognuno il proprio diritto. Questa sarebbe una *federazione di popoli*, che non dovrebbe essere però uno Stato di popoli»<sup>10</sup>. Nessuno *Stato di popoli* potrebbe essere garante delle premesse giuridiche poste dal filosofo in quanto esso, *ipso facto*, lederebbe la possibilità di garantire a ciascun Stato il proprio diritto. Possiamo affermare che il carattere repubblicano della dottrina politica kantiana trova qui la sua estensione su scala globale, ovvero in termini di politica internazionale e in merito al comune perseguimento, da parte di tutti i popoli della terra, del proget-

to di una pace duratura di cui, ricordiamo, non deve importare la sua piena realizzabilità come presupposto razionale - *è un disegno pienamente realizzabile?* - quanto il suo costituirsi come tensione morale e prassica che guida i rapporti tra gli Stati per non ricadere nella barbarie. Da qui la necessità di creare nuovi istituti giuridici come garanti e custodi del progetto, ovvero un campo di dispiegamento e di applicazione dei principi morali, un nuovo orizzonte trascendentale.

Perché il progetto di una pace perpetua tra i popoli della terra è sempre attuale? Norberto Bobbio risponde alla luce della stretta correlazione che lega i concetti di *pace* e di *guerra*, una correlazione presente nello scritto kantiano - «il trattato di pace può ben porre fine alla guerra attuale, ma non allo stato di guerra (cioè alla possibilità di trovare pretesti per una nuova guerra): il quale stato di guerra nemmeno si può a sua volta definire semplicemente come ingiusto, poiché in esso ognuno è giudice in causa propria»<sup>11</sup>-, prospettiva costituente la chiave ermeneutica adeguata a una lettura del progetto politico-giuridico, poiché esso non è esente dal disincanto e dalla consapevolezza che la guerra e la violenza sono espressioni che ineriscono alla natura umana e che però, in forza della ragione, l'uomo può - *Können*- e deve - *Muß* - impegnarsi a respingere ed evitare:

Il concetto di pace è così strettamente connesso a quello di guerra che i due termini «pace» e «guerra» costituiscono un tipico esempio di antitesi. [...] È stato osservato più volte che è sempre esistita una filosofia della guerra, mentre è ben più recente la filosofia della pace, di cui il primo grande esempio è Kant. Gran parte della filosofia politica è stata una continua riflessione sul problema della guerra. [...] Il tema della pace o, che è lo stesso, dell'ordine (interno) è sempre stato trattato di riflesso rispetto al tema della guerra o del disordine; la pace come lo sbocco, uno dei possibili sbocchi, della guerra [...], giacché è il fenomeno della guerra, di una guerra sempre più distruttiva e sempre meno comprensibile nei suoi fini e nei

suoi effetti [...] che richiede una qualche spiegazione e una giustificazione: la guerra, non la pace. Di fronte alla guerra sempre più percepita come evento tragico eppure immanente alla storia umana, ecco nascere i vari tentativi di dare una risposta alla domanda: perché la guerra e non la pace?<sup>12</sup>

La domanda di Bobbio dice la tensione utopistica - *non-luogo*, o *luogo non-ancora-realizzato* ma la cui necessità morale di realizzazione incombe come presenza costante - presente sin dal primo articolo dell'opera di Kant, dove il filosofo afferma che la pace tra i popoli della terra non appartiene allo stato di natura, e che bisogna istituirla, infatti, nella forma di un progetto politico-giuridico. Va precisato che, a tal riguardo, Bobbio (e non solo) respinge totalmente e sconsiglia di leggere lo scritto kantiano in termini utopistici<sup>13</sup>, citando lo stesso Kant nel saggio *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), dove viene formulata una severa critica da parte del filosofo all'utopia. Ma se per *utopia* intendiamo proprio una fase della teoresi filosofico-politica, ovvero un momento della progettualità o la progettualità stessa che può esser tale solo se indica un *luogo* non ancora realizzato<sup>14</sup>, non si può negare che nell'*Entwurf* kantiano sia presente questo *indicare*: «lo stato di pace deve dunque essere istituito»<sup>15</sup>; leggiamo ancora, dalla chiusa del progetto: «allora la pace perpetua, [...] non è una vuota idea, bensì un compito che, assolto per gradi, si avvicina costantemente al proprio scopo (poiché i periodi di tempo nei quali si compiranno simili progressi diventeranno sperabilmente sempre più brevi)»<sup>16</sup>. Il fatto stesso che la realizzabilità di questo fine non possa esser garantita non comporta la sua impossibilità, in quanto esso è un orizzonte verso cui protendersi: la razionalità ci obbliga ad agire secondo questo fine, e siffatto agire considera possibile la pace perpetua tra i popoli anche se nel momento stesso dell'agire tale progetto dovesse mancare di realtà sensibile - *Ding oder Unding*. Il diritto razionale, dunque, trova la pienezza del suo scopo nel progetto

filosofico kantiano – espressione della dottrina applicata del diritto, *Ausübende Rechtslehre* – da perseguire storicamente per mezzo della volontà morale degli uomini: questo è il senso utopico sia del progetto etico-giuridico in questione quanto dell'intera filosofia kantiana della storia.

L'imperativo morale manifesta come sua possibilità realizzabile, come sua estrinsecazione nelle forme storico-istituzionali, l'uscita dallo stato di natura - aspetto molto complesso se si pensa che è lo stesso sviluppo delle disposizioni naturali, secondo il filosofo, a permettere il conseguimento di un *ewigen Frieden* – dove non vi è via di scampo alla guerra, dimodoché «per gli Stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non può esservi altra maniera razionale per uscire dallo stato di natura senza leggi, che è soltanto lo stato di guerra, se non rinunciare, come singoli individui, alla loro libertà selvaggia (senza leggi)»<sup>17</sup>. Ai sovrani e agli Stati è consentita un'alternativa alla guerra - stato di natura -, ovvero la tensione verso un progetto cosmopolitico, la cui possibile realizzazione può avvenire solo «sottomettendosi a leggi pubbliche coattive e formando uno *Stato di popoli (civitas gentium)* che si estenda sempre di più, fino ad abbracciare alla fine tutti i popoli della terra»<sup>18</sup>.

L'inclinazione bellicosa - *Furor impius intus fremit horridus ore cruento* -, che inerisce alla natura umana, è contraria al diritto e costituisce una costante minaccia del suo sussistere nella forma dell'*Entwurf* kantiano; ne consegue che il progetto in esame si esplica prima di tutto nei termini di un impegno morale. Da qui il legame politica-morale in Kant: l'imperativo morale è l'insieme «di leggi incondizionate imperative secondo le quali noi dobbiamo agire»<sup>19</sup>, e una volta riconosciuta l'autorità propria di *questo* concetto di *dovere* è impossibile, secondo il filosofo, non poterlo attuare in quanto esso, in tal caso, e per tale ragione, sconfinerebbe dall'ambito della morale, - *ultra posse nemo obligatur* -, al quale invece indissolubilmente appartiene al punto tale da sancire che «non può esserci dunque alcun conflitto della politica come dottrina pratica con la morale come dottrina del diritto, [...] a meno che non s'intenda per morale una universale dottrina della prudenza»<sup>20</sup>. Qual è la concezione

di *guerra* che qui viene espressa?<sup>21</sup> Rispondere brevemente a questa domanda è essenziale per comprendere quanto sia stato interpretato in modo errato questo scritto, come se si trattasse di una totale condanna e/o ripudio dello stato di guerra in nome di una fiabesca condizione cosmopolitica ingenua nei riguardi dell'umana natura. Alberto Burgio afferma che «il fondamento ultimo della posizione kantiana è la condanna della guerra da parte della ragione legislatrice, il suo perentorio imperativo di considerare la pace – come leggiamo nella *Pace perpetua* - alla stregua di un dovere immediato»<sup>22</sup>.

Kant traccia qui una linea di demarcazione tra il *politico morale* che corrisponde all'imperativo di cui abbiamo già dato definizione, e il *moralista politico* che applica una pura *dottrina della prudenza* intesa come «teoria delle regole per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile»<sup>23</sup>, e che dunque, in nome della sua ragion d'essere, negherebbe l'esistenza della morale come principio primo di ogni agire politico.

Qual è il ruolo del filosofo all'interno del contesto teorico e prassico delineato da Kant? La risposta a questa domanda ci viene dal secondo supplemento, *Articolo segreto per la pace perpetua*, aggiunto alla seconda edizione dello scritto (1796), dove si delimita uno spazio entro cui il filosofo può e deve esercitare la propria libertà critica di pensiero nei confronti dello Stato e dei rapporti fra gli Stati. Le parole di Kant, però, non sono da intendere semplicisticamente come tentativi di 'ritagliare' uno spazio di inalienabile libertà di espressione, in quanto tale spazio è accompagnato dall'invito a tenere in considerazione «le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica»<sup>24</sup>, poiché esse possono scaturire solo dall'ampiezza di prospettiva e dalla profondità di veduta che attengono allo *sguardo* del filosofo. Alla base dell'enunciazione kantiana vi è certamente una precomprensione positiva della figura del filosofo, una *fides* secondo cui quest'ultimo apparterebbe a una classe «per sua natura immune da spirito fazioso, ed incapace di cospirare»<sup>25</sup>, e da qui la differenza con il giurista - rappresentante della potenza

dello Stato - che invece tende a riflettere e a lavorare concettualmente solo in riferimento alle norme vigenti. La motivazione che spinge Kant a formulare e a evidenziare la suddetta diversificazione la si può evincere dal fatto che il lavoro del giurista richiede in sé e per sé gli strumenti della *bilancia* e della *spada* - simboli, ovviamente, della teoria/prassi giuridica -, riconoscendo a quest'ultimo simbolo un ruolo di preminenza di fronte a una situazione conflittuale in cui il peso della spada - *vae victis*-, per l'appunto, ha il potere di *abbassare uno dei piatti della bilancia*. Ecco la grande tentazione del giurista - Kant specifica: di quel giurista che non sia ad un tempo anche filosofo -, estranea alla *ratio philosophandi* che anche nel caso delle leggi date e definite non rinuncia ancora e sempre a *intelligere* per verificare se tali leggi *abbiano bisogno di essere migliorate*<sup>26</sup>.

Qui risiede la superiorità reale del ruolo del filosofo che consiste, come stiamo vedendo, nel custodire ed esercitare una funzione di vigilanza critica della ragione - *libertas philosophandi* - soprattutto nei riguardi dell'autorità, contro la falsa superiorità di quel potere ritenuto tale solo per mezzo dell'accompagnamento della *potestas* all'esercizio delle proprie funzioni - tale discorso va esteso anche alle altre funzioni dello Stato. L'utilizzo da parte di Kant degli aggettivi *superiore* e *inferiore* non deve fuorviarci verso un'ermeneutica di trionfalismo filosofico a spese dell'attività giuridica, in quanto tali aggettivi esprimono una constatazione *de facto* che pone l'esercizio critico del pensiero come il bene più grande a cui l'umanità sia giunto; bene da esercitare e da difendere in ogni ambito della vita, in particolar modo della vita politica incarnata nelle istituzioni in cui essa si sviluppa. La presunta funzione ancillare, servile, della filosofia nei confronti delle altre funzioni dello Stato è una distorsione *lato sensu* che nasce dal non vedere «se essa porti la fiaccola avanti alle sue graziose signore o ne regga lo strascico»<sup>27</sup>: pertanto le massime del filosofo non devono, per forza, essere preferite alle decisioni del giurista, nondimeno esse devono incontrare sempre la possibilità di essere espresse e ascoltate. Kant chiarisce i termini della posizione che il

filosofo deve assumere non solo entro i confini del proprio Stato, altresì in vista del tentativo, che ha scaturigine dal dovere morale, di instaurare una pace tra gli Stati per evitare l'orrore della guerra, tentativo che assume la sua forma storica nel *Volkerbund*: «che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, non ce lo dobbiamo attendere e anzi neppure desiderare, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione»<sup>28</sup> - ricordiamo che queste parole costituiscono una clausola segreta che ha lo scopo di ricordare l'importanza che gli argomenti dei filosofi possono avere in riferimento «alle condizioni che rendono possibile la pace pubblica»<sup>29</sup>, e che devono essere prese in considerazione dagli Stati che sono sul punto di armarsi per la guerra. Va precisato che quando Kant afferma che *il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione* bisogna sempre tenere a mente quanto prima è stato detto a proposito della differenza tra il ruolo del giurista e quello del filosofo. Ebbene, l'invito è solenne: «Ma che i re o popoli sovrani (cioè popoli che si reggono secondo leggi di uguaglianza) non lascino perdere o ammutolire la classe dei filosofi, ma la lascino parlare pubblicamente, questo è indispensabile agli uni e agli altri per avere luce sui loro propri affari»<sup>30</sup>. Sia contestualizzando la frase kantiana, sia astraendola da quel contesto politico, che sebbene sia relativamente lontano cronologicamente dal nostro ci è allo stesso tempo vicino in quanto lo stato di guerra che inerisce alla natura umana e alla vita di uno Stato è un impulso che non può essere mai annichilito, mostra una consapevolezza che si estende a tutti i tempi e a tutti i luoghi dove gli individui hanno edificato le strutture del potere.

Per quanto concerne *il possesso della forza* vogliamo domandarci ancora il perché del suo contrasto inevitabile - *corrompe* - con *il libero giudizio della ragione*. La risposta kantiana a questa domanda è la seguente: il possesso della forza ha in sé la legittimazione del proprio agire che può, in alcuni casi, non tener conto dei giudizi della ragione e del dovere morale. L'ascolto prestato alle massime dei filosofi ha lo scopo di placare il possibile contrasto. Risulta

problematica, certo, la tesi kantiana se si pensa che il filosofo pur non esercitando il potere del sovrano o dello Stato, nel momento stesso in cui gode dell'ascolto di questi ultimi, vive una dinamica interna all'esercizio del potere. Infatti: godere del privilegio che le proprie massime vengano ascoltate dai sovrani o dagli Stati non è forse un *esercitare e/o un avere potere*? Volendo ampliare l'affermazione kantiana - come prospettiva politica per comprendere anche il nostro tempo - possiamo affermare che il rapporto tra il possesso della forza e il libero giudizio della ragione può manifestare una *Krisis*, una separazione/frattura, irrecuperabile al punto tale che il secondo venga del tutto censurato e sopraffatto dal primo: la storia, e non solo quella dei regimi totalitari del Novecento, ha manifestato e manifesta questa realtà. Su questo problematico e necessario rapporto, il filosofo è chiamato, ieri come oggi, a vegliare, interrogarsi, formulare problemi e a indicare possibili strade da percorrere.

#### Note

<sup>1</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, 1795-96*), a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 37.

<sup>2</sup> Il titolo potrebbe essere reso in italiano anche nel seguente modo: *Alla pace perpetua*. Si trattava infatti anche della ironica citazione di un'insegna di osteria nella quale era dipinta un cimitero.

<sup>3</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, cit., p.7.

<sup>4</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797*), trad. di F. Gonnelli, Laterza 2005, p. 287.

<sup>5</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi* (*Die Metaphysik der Sitten, 1797*), trad. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. VIII.

<sup>6</sup> Ivi, p. 313.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, nota 1.

<sup>8</sup> Si ricorda al lettore l'appendice I *Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua*.

<sup>9</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, cit., pp. 41-42.

<sup>10</sup> Ivi, p. 13.

<sup>11</sup> Ivi, p. 15.

<sup>12</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, p. 467.

<sup>13</sup> N. Bobbio in I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, cit., p. XVII.

<sup>14</sup> Cfr. a tal riguardo M. Cacciari, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 63: «L'utopia contrasta realmente con la realtà in atto? Dovremmo allora intendere come utopica ogni teoria rivoluzionaria o, più precisamente eversiva. L'utopia non si pone il problema della realizzabilità delle idee che propugna? Ne afferma tuttavia la piena desiderabilità - e come non tendere alla realizzazione di ciò che si desidera, di cui si avverte prepotente il *bisogno*? L'utopia rappresenta un *alter mundus*? Qualsiasi progetto tende a farlo, almeno nella misura in cui non voglia apparire semplice ri-forma di un Ordine precedente - e la stessa ri-forma, poi, se realmente opera per ri-attualizzare un sistema decaduto o scomparso, progetta qualcosa che rispetto all'oggi apparirà comunque un *novum*».

<sup>15</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, cit., p. 9.

<sup>16</sup> Ivi, p. 42.

<sup>17</sup> Ivi, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 27.

<sup>20</sup> Ivi, p. 28.

<sup>21</sup> Per un approfondimento sullo *stato di natura* in relazione al progetto kantiano e al giudizio di valore sull'utilità della guerra come *mezzo* per raggiungere il *fine* della pace, argomenti presenti anche negli altri scritti del filosofo che abbiamo già citato, si rimanda a A. Burgio in I. Kant, *Per la pace perpetua*, trad. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 132, 150.

<sup>22</sup> A. Burgio in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 132.

<sup>23</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, cit., p. 28.

<sup>24</sup> Ivi, p. 26.

<sup>25</sup> Ivi, p. 27.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 26.

<sup>30</sup> Ivi, p. 27.



Pablo Interlandi, *Le ragioni del no*, olio su tela, 65x90 cm, 2016

## PRESIDE BUROCRATE. L'UMANITÀ DELLE CARTE di GIUSY RANDAZZO

Quando si diventa Dirigenti Scolastici in tempo di Covid, sottrarsi al trauma è quasi impossibile. Al preesistente si aggiunge lo scenario della pandemia con tutte le conseguenze nell'ambiente scolastico e sulla didattica. Fronteggiare il Covid-19 significa lottare anche con chi vive la crisi emergenziale nei modi più svariati: dalla fobia alla negazione. Accanto a questi ultimi, ci sono schiere di persone che processano l'evento in altro modo: avvertono le limitazioni come sottrazione delle libertà costituzionali.

Dalla filosofia ho appreso che la libertà di per sé è un'illusione umana bellissima. Le nostre azioni sono la conseguenza di una serie infinita di rimandi causali che ci spingono nel verso che siamo necessitati a "scegliere". Sentirsi liberi è come dire che tutto ciò che noi facciamo sia un atto di deliberazione personale assolutamente svincolato dagli eventi. Il che è una falsità evidente. Come ogni umana questione anche questa ha l'apparenza dell'opinione con risvolti eventuali in grado di confermarla o di smentirla. Sono qui a scrivere e lo sto facendo in modo volontario, per esempio. Non è questa libertà di azione? Certamente. È anche vero che se non fossi diventata dirigente scolastica, se non ci fosse attualmente la pandemia, se io non sentissi come prioritario il dovere intellettuale di esprimere quel che penso e se non fossero presenti tutti gli altri "se" che mi stanno consentendo di scrivere e che mi stanno spingendo a scrivere – temporali, spaziali, caratteriali, personali, situazionali, professionali, esistenziali –, io non starei scrivendo.

Che siamo condotti verso la decisione – che riteniamo di aver assunto in modo totalmente autonomo e deliberante – dagli eventi che

precedono e che *questa* decisione sia una conseguenza, una necessità, che scaturisce da quelli è evidente. La libertà non è mai libera, essa è sempre determinata da una causa. Per dirla con Schopenhauer, ogni divenire ha una causa originaria, ogni atto conoscitivo ha una giustificazione a monte, ogni realtà trova luogo nel sistema spazio-temporale di tutte le cose, ogni azione è motivata da un fine che si trova nella volontà<sup>1</sup>. Nulla avviene senza una ragione che ne giustifichi l'esistenza. È questo il principio di ragion sufficiente. Anche se siamo nello spazio del contingente – ovvero di ciò di cui il contrario è sempre possibile –, nel momento in cui il contingente si dà, accade, avviene, esso è riconducibile al sistema causale, che è lo spazio del necessario. Diviene necessario, insomma, e in quel momento è lapalissiano che esiste un collegamento all'ordine causale e razionale che ne spiega l'esistenza perché nessuna azione sarebbe esistente fuori da questo sistema di rimandi causali. C'è sempre una ragione in grado di dar conto del perché di un evento, insomma.

In una rivista di filosofia come la nostra, il linguaggio che sto usando in questo articolo dimostra che la mia intenzione è di rivolgermi a un pubblico più ampio di lettori: filosofi, sì, ma anche non filosofi. È questa la ragione per cui mi attardo a spiegare un principio che i filosofi conoscono molto bene e che spinge da sempre a considerare la libertà come una questione aperta su cui è impossibile dare una risposta definitiva.

Che si possa scegliere è indubbio ma che la scelta sia causata da una ragione precedente che almeno "ci obbliga" verso quella direzione è altrettanto indubbio. Che la nostra scelta sia determinata da chi siamo, dalla nostra cultura, dalla nostra esistenza e persino dal nostro conto in banca è altrettanto indubbio.

Che i morti che ogni giorno ci sono in Italia di patologie differenti dal Covid-19 siano un numero notevole è indubbio, ma che nessuno di noi ne sia – almeno all'apparenza – la causa diretta è altrettanto indubbio.

I morti di Covid-19 invece hanno una causa direttamente collegata a ciascuno di noi. Ogni singolo umano è chiamato in causa con una conseguenza che potrebbe generare la preoccupazione di ritrovarsi in una società che si dia a una sorta di caccia all'untore. Senza scomodare la peste di Milano, rimane di tutta evidenza che un atteggiamento persecutorio verso chi involontariamente si fa veicolo del virus è insensato. L'esercizio del buon senso però non può essere normato; è un invito che taluni non prendono neanche in considerazione.

Di certo, se alle persone di buon senso si chiedesse di limitare la propria libertà per evitare che un umano muoia, non si tirerebbero indietro. Non si tratta di scambiare la propria vita con quella del possibile malato. No, la richiesta – nel caso specifico del Covid-19 – è di sacrificare parte di questa illusoria libertà per evitare che i contagi aumentino e che quella persona, con nome e cognome, con una famiglia alle spalle, con affetti importanti, con una vita da vivere, muoia o viva la tragica esperienza della terapia intensiva o della rianimazione.

Che poi è la ragione per cui io sono qui a scrivere: la ragion sufficiente di questo articolo che liberamente ho deciso di scrivere. Ma la mia è davvero una libera decisione? A scuola ho ascoltato tanti genitori spaventati e tanti docenti consapevoli del rischio giornaliero che corrono. Io ho agito applicando le norme, i DPCM, le ordinanze, le indicazioni. Ho fatto il mio dovere. Kant ci ha insegnato però che il *tu devi* prevede la libertà. Un imperativo infatti prevede necessariamente la possibilità che esso sia violato, altrimenti non avrebbe alcuna ragione di essere proferito. Il *tu devi* che mi si rivolge presume che io potrei anche agire diversamente. Volendo altro. La libertà è la *ratio essendi* della legge morale e la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Di conseguenza, solo attraverso il *dovere* scopro di essere libero; scopro

di poter agire seguendo ciò che la mia sfera etica mi costringe inevitabilmente a scegliere. Io mi scopro libero quando agisco in modo eticamente responsabile perché scelgo volontariamente di seguire il mio dovere che potrebbe essere differente da quello che mi si impone dall'alto.

Nel mio caso, pare si tratti del dovere di un burocrate, come spesso veniamo definiti noi presidi. Eppure il burocrate che io sono ha deliberatamente deciso di seguire il dovere che gli è stato imposto dall'alto perché quelle carte che ho vergato, documenti con in calce la mia firma, sono umani. Un'umanità che a volte ha la passione dell'umana indecisione. Quelle norme hanno preso vita e si sono avvicinate senza sosta, con un grado di restrizione sempre maggiore perché sempre maggiore è stato il numero di contagiati e di ricoverati e di decessi. E quelle carte parlano di noi. Parlano di ciascuno di noi. Parlano di me come Dirigente Scolastica e di me come cittadina. Certo, essere presidi al tempo del Covid è come trasformarsi in un tirassegno che anziché avere le misure standard è grande quanto un'intera parete, per di più con un centro che si trova ovunque. Facile colpirci. Facile ridurci a burocrati, facile sfogarsi, facile mirare quando il bersaglio è enorme e ti si para davanti senza alcuna volontà di fuggire. Sono qui. Tira.

Io però non sono un mero esecutore. Io credo in quel che faccio. Io credo che la volontà del legislatore sia stata giusta pur quando essa è apparsa contraddittoria, persino incompatibile, persino inconciliabile rispetto a quella di qualche giorno prima. E ogni volta che ho messo una firma su un documento che andava nel verso del contenimento della diffusione del virus SARS-CoV-2 ho pensato all'umanità di quelle carte, alla saggezza di quel linguaggio burocratizzato rispetto al linguaggio isterico di chi risolve con l'insulto ogni questione che si rifiuta di comprendere o di accettare, di chi pur consapevole di poter essere la causa della morte dell'altro, urla contro il misfatto di una limitazione alla libertà o di un possibile nuovo confinamento.

Forse per comprendere bisognerebbe ascoltare l'abisso che abita chi ha un caro in terapia intensiva

o in rianimazione. Di chi vede tragicamente gli effetti del Covid-19. Considerando che qui si parla di scuola, in questo lungo appello giornaliero c'è purtroppo anche il mio nome.

Presente.

Io so che cosa significhi. Qualcuno mi ha chiesto che malattie pregresse avesse mio fratello, come se il Covid-19 fosse una questione riguardante gli anziani o i malati di altre patologie. Questa domanda è un po' simile a quella che si fa a una persona che perde un genitore anziano: "Quanti anni aveva?". Ma sanno queste persone che quando la carne è sacra non importa più quanto sia vecchia o malata? Io comunque rispondo sempre dicendo che mio fratello ha sì una patologia, per di più rarissima, e di cui era assolutamente consapevole: era felice.

Ha una moglie da più di vent'anni che lo ama riamata, dei figli splendidi con cui trascorre il suo tempo libero, una casa che è il rifugio dalla settimana di lavoro, un bar che ha messo su con grande sacrificio e grande soddisfazione, due genitori del cui affetto può ancora godere, dei fratelli sempre pronti all'ascolto, dei nipoti che ne apprezzano l'ironica saggezza, dei dipendenti che lo stimano e dei clienti affezionati come fossero familiari. Questa era la sua unica patologia prima di essere intubato: la felicità e la consapevolezza di viverla.

Così adesso scrivo liberamente, ma scrivo consapevole che di questa libertà avrei fatto volentieri a meno. Avrei preferito non essere diventata DS in tempo di Covid, avrei preferito non vivere la tragedia di un parente intubato, avrei preferito che la pandemia non ci fosse, avrei preferito tanto altro. Dato che però non si sceglie nulla, accetto gli eventi e da essi sono spinta ad agire. Agisco a scuola con le mie carte da burocrate e agisco qui scrivendo ancora.

È questa una scelta?

No, perché altro non saprei fare per aiutare la mia scuola e mio fratello e tutti gli altri italiani che stanno male a causa di un effetto farfalla e a causa di coloro che non credono nell'effetto farfalla. Sono questi ultimi untori? Il termine esiste perché utilizzare un vocabolo desueto che risale al tempo della peste? Non si chiamano

untori, si chiamano cretini. Sono dannosamente e dannatamente cretini. E io scrivo.

Scrivo solo per te, Diego. Scrivo per quando ti sveglierai pensando che siano passati pochi minuti. I tuoi pochi minuti sono per noi un tempo dilatato. Quando riaprirai il bar, pretendo il miglior caffè che tu abbia mai fatto.

E infine scrivo per voi, anzi contro di voi. Voi chi? Voi che state fondando le ragioni della vostra libertà sulla pelle di un fratello, di una sorella, di un nonno, di una nonna, di una madre, di un padre, di una moglie, di un marito, di una compagna, di un compagno, di una figlia, di un figlio, di un amico, di un'amica, di chiunque egli sia. Scrivo perché sappiate che per essere rivoluzionari bisogna avere il coraggio di mettere in gioco la propria vita e non quella degli altri. Scrivo perché ho visto piangere altri presidi burocrati che non sapevano più come frenare la follia di genitori che non vogliono far indossare la mascherina ai propri figli. Scrivo perché ho visto altri presidi burocrati ricevere diffide da avvocati avvoltoi che aizzano la gente a rendere ancora più difficile e complessa una gestione già difficile e complessa. Scrivo perché è davvero insopportabile ascoltare i complottisti e i negazionisti e i permissivisti che sono la peggior specie di italiani esistente. Scrivo perché la mia voce è quella del dissenso.

Io dissento da voi che sarete la ragion sufficiente che giustificherà un ulteriore malato in terapia intensiva, in rianimazione o un ulteriore decesso. Io dissento e vi dico che sono orgogliosa di essere un preside burocrate, perché le carte che sottoscrivo sono più umane di voi.

#### Nota

<sup>1</sup> Cfr. F. Modugno – A. Longo, «Dialogo minimo sulla ragione dialogica. Alcune suggestioni (e qualche controversia) tra modernità e postmodernità», in *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, Anno XLIII, n. 2, Cangemi Editore, Roma 2009.

## VITA, MORTE, CORPOREITÀ TRA FILOSOFIA E ARTE

di  
NOEMI SCARANTINO

### 1 Atarassia della morte

«La vicenda della nascita e della morte – e, in generale, il divenire del mondo – è sempre stata *imprevedibile*. Anzi, per l'uomo è l'imprevedibile stesso. E l'imprevedibile è la radice dell'angoscia. L'angoscia riguarda il futuro»<sup>1</sup>.

L'essere umano cerca sempre di trovare il senso del vivere, tanto da dimenticare, in molte circostanze e culture, che al vivere segue inevitabilmente il morire poiché il vivere è sempre un morire. E questo accade specialmente nelle società produttivistiche e laiche come la nostra. Cerchiamo di aggrapparci alla vita credendo di poterla possedere in eterno e consideriamo la morte come un tabù da tenere lontano dal proprio immaginario collettivo. Eschilo racconta di Prometeo, amico degli uomini, che afferma di esser stato l'unico a curarsi delle sofferenze umane: «io preservai le umane vite dall'Orco. [...] Io che sentii de' mortali pietà [...] La prevedenza del futuro fato io nell'uomo cessai. Ad abitare in lui posi cieche speranze»<sup>2</sup>. Prometeo donò l'oblio agli uomini, concesse loro una vita lontana dal tormento della conoscenza del giorno della propria morte. Il dono dell'oblio ha consentito agli uomini di liberarsi dalla consapevolezza dell'incombente del momento della fine, cionondimeno non li ha liberati dal tormento della morte, la quale continua a essere percepita come una minaccia, come la dissipazione di ogni sogno, progetto e ideale futuro. L'angoscia della perdita spinge l'uomo a voler superare Prometeo, obliando anche il pensiero della morte. Ciò che rimane è l'ossessione per la vita, che ogni giorno gli uomini si affannano di prolungare e perfezionare, imprigionando la morte nell'essenza di un evento sbiadito.

Heidegger afferma che

il fittizio e dominante «sapere» o «non-sapere» circa il più proprio essere-alla fine è solo l'espressione della possibilità estensiva di tenersi in questo essere in maniere diverse. Che in effetti molti in prima istanza e per lo più non sappiano della morte, non va addotto a prova che l'essere-alla morte non appartenerebbe «generalmente» all'esserci, ma solo che l'esserci in prima istanza e per lo più, fuggendo *davanti-a* esso, vela a se stesso il suo più proprio essere-alla morte<sup>3</sup>.

Il dono di Prometeo non ha sconfitto la morte, ne ha solo obliato l'incombente. L'uomo *sa* comunque che deve morire, questo è inevitabile; l'unica cosa che gli resta è la fuga. L'uomo fugge dalla morte ma la morte non fugge dall'uomo; essa è infatti sempre presente in ogni momento. Ogni giorno, in ogni luogo, in ogni istante qualcuno muore e chi sopravvive al defunto è spettatore della sua fine. Quotidianamente si è spettatori della morte, quotidianamente *si muore*. Tuttavia,

in quel modo di parlare, lo intendiamo come un qualcosa di indeterminato che, prima o poi, da qualche parte deve pur avvenire, ma che intanto *non è ancora sottomano* per noi, e quindi non rappresenta una minaccia. Il «si muore» diffonde l'opinione che la morte colpisca, per così dire, il *si*. La spiegazione pubblica

dell'esserci dice «si muore» perché, così, ciascun altro e ciascuno di noi può continuare a dire a se stesso: come ogni volta, non proprio io; infatti questo *si* è il *nessuno*. Il «morire viene appiattito e ridotto a un'occorrenza che colpisce bensì l'esserci, ma non appartiene propriamente a nessuno»<sup>4</sup>.

La morte viene banalizzata, nullificata, considerata un evento che normalmente accade ma in maniera vuota, non incidente. Qualcuno muore, ma ciò non mi appartiene; qualcuno muore, ma ciò è talmente generale da non appartenermi. Ogni uomo vede la morte e tuttavia l'evento della morte viene elaborato come un nulla di fatto, come un qualcosa di troppo lontano dalla propria vita e dalla propria esistenza. In generale, nasce un'atarassia del morire che ha la conseguenza di rendere l'uomo estraneo alla propria condizione mortale. La morte degli altri non riguarda chi è in vita: è *appunto degli altri*. Dinanzi la morte degli altri lo spettatore non riflette su ciò che gli si presenta, ma si consola e si rallegra con il non-ancora: la morte non è-ancora giunta, non è qualcosa di cui ancora ci si deve preoccupare. In questo modo l'uomo non pensa alla morte, neanche quando la vede negli altri, *proprio perché capita agli altri*; crede di essersi liberato dalla paura e dall'angoscia, senza accorgersi che sono proprio paura e angoscia a determinare la fuga, l'oblio e il rifiuto della morte come possibilità più propria di ogni essere esistente nel mondo.

L'uomo che sconfigge la paura, l'angoscia, il dolore diviene immortale, ma queste convinzioni non sono altro che un tentativo consolatorio e un volontario accecamento di fronte alla consapevolezza, difficilmente accettabile, della propria finitudine e del proprio essere-per-la-morte. L'uomo sa di essere votato alla morte, sa che la morte gli appartiene, eppure si illude che non sia così, si rifugia nell'effimero tentativo consolatorio di aver per sempre superato l'angosciosa mortalità. L'indeterminatezza dell'evento-morte, il non-ancora, che sembrano allontanare la morte,

possiedono tuttavia un altro lato: seppur avviene per altri e per me non-ancora, la morte è comunque possibile sempre, in ogni momento. Di fronte alla consapevolezza dell'ignoto la fuga è l'anestetico per il dolore, la paura, l'angoscia, ma l'anestetico attutisce solamente, non elimina la presenza della fonte dei disturbi. La morte fa parte della vita, ogni uomo ne è in qualche modo consapevole e fugge per non soffrire; «*la morte come fine dell'esserci è la possibilità più propria, irrelativa, certa, ed è, come tale, indeterminata e insuperabile competenza dell'esserci*. La morte, in quanto fine dell'esserci, è nell'essere-(di questo ente)-*alla propria fine*»<sup>5</sup>.

## 2 Corpo che si ha o corpo che si è?

Gettando uno sguardo al presente ciò che è possibile notare è «una società malata [...] in cui ogni iniziativa risulta avvelenata dalla paura della morte, una paura che impedirà a chi la prova di gustare qualsiasi gioia umana stabile, e che trasforma i suoi membri in schiavi striscianti di maestri religiosi corrotti»<sup>6</sup>. La paura della morte spinge gli uomini a rifugiarsi in sogni di salvezza di natura religiosa o tecnica, dacché la fiducia riposta in entrambe le credenze ha il fine di creare la falsa speranza o certezza di un possibile prolungamento della vita. Religione e tecnica diffondono promesse di eternità, l'una profetizzando la resurrezione, l'altra garantendo la perfezione del corpo, che sconfiggerebbe aspetti indesiderabili come la malattia, l'invecchiamento, la perdita delle funzioni cognitive. La paura della morte nasce dalla ferma *non accettazione* della finitudine e dalla mancata comprensione dei limiti, che conduce a una visione macchinica del corpo, composto da ingranaggi che possono essere aggiustati e modificati sino a non corrompersi più. Il rifiuto della morte consiste nel non concepire il corpo come composto materico caratterizzato dall'unione di vita e morte ma solo come elemento che vive e a cui la morte non appartiene necessariamente.

È possibile individuare nelle filosofie del passato il lento processo di svalutazione del corpo. Sulla scia delle dottrine orfico-pitagoriche Platone

nel *Fedone*, tramite Socrate morente, dimostra che l'uomo saggio, che pratica le virtù dell'anima e dedica la sua vita alla ricerca della vera conoscenza noetica, accetta il momento della sua morte dacché ha prima di tutto accettato i limiti del suo corpo. «Se la vita corporea ostacola la visione della verità, la morte del corpo è allora la condizione della pura contemplazione del vero, giacché la morte è il distacco dell'anima contemplante dall'impedimento del corpo»<sup>7</sup>. La morte concede che l'anima si salvi dalla condizione mortale e che il corpo paghi per essere stato vivo; tutti i viventi alla fine «pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»<sup>8</sup> (DK 12 B 1).

Aristotele sembra abbattere il dualismo anima-corpo affermando che non c'è alcuna punizione, ingiustizia o unione forzata nel congiungimento di anima e corpo, dacché essi sono in armonia tra loro e contribuiscono assieme a rendere vivo ogni vivente. Nonostante ciò, anche in Aristotele, alla fine, si scorge la possibilità d'esistenza di una parte umana capace di sopravvivere alla morte: l'intelletto attivo, che è «separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto [...]». Esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente»<sup>9</sup>. Al di là dei dibattiti interpretativi che seguono tali affermazioni, è possibile notare che di fatto anche per Aristotele esiste una parte incorruttibile che sopravvive al corpo.

Le uniche posizioni fortemente anti-dualiste, che vedono nell'umano corporeo l'unione di anima e corpo, sono rintracciabili in Democrito, che considera l'anima diffusa in tutto il corpo, fatta di atomi come il corpo, corruttibile e destinata a morire con la morte del corpo; nei Cirenaici, che non fanno mai riferimento a nessuna entità che non sia unicamente materiale; in Epicuro e negli epicurei. Se da un lato parte della filosofia greca considera il corpo come prigioniera, tomba e impedimento per la vera vita, dall'altro lato ne accetta però la finitudine, ne comprende i limiti, che sono al contempo i limiti stessi dell'uomo, quale essere mortale fatto della stessa materia di cui è fatto

il mondo in cui vive e di cui è parte assieme agli altri esseri viventi. L'accettazione della morte dei saggi greci deriva dunque dalla comprensione della propria finitudine, anche se spinta dalla considerazione del *corpo come cosa che si ha* e dal quale ci si separa per abbracciare la vera vita. In questo senso la morte è liberazione. Se la salvezza dell'anima era sufficiente a eliminare la paura e il dolore e ad accettare i limiti della propria condizione umana, con l'avvento del cristianesimo questo non basta più. Gli uomini, diversamente da quanto auspicavano i greci, sono fortemente legati al loro corpo, alle esperienze corporee e, in generale, alla vita terrena, tanto da desiderare non soltanto la salvezza dell'anima ma anche la salvezza del corpo. Il dogma cristiano contempla infatti la resurrezione come la possibilità di tornare totalmente alla vita: sulla scorta di quanto accadde a Gesù di Nazareth, che resuscitò anima e corpo tre giorni dopo la sua morte fisica, i cristiani credono, seguendo i vangeli, che alla fine dei tempi, dopo il Giudizio Universale, i vivi e i morti verranno giudicati e le anime redente del paradiso si ricongiungeranno al corpo, che stavolta sarà perfetto e incorruttibile. Il corpo è per i cristiani sia qualcosa che si possiede, ovvero il mezzo di cui l'anima dispone per realizzare gli insegnamenti delle Scritture, sia il fulcro dell'intera storia della Salvezza, che ha inizio con la creazione divina del mondo, seguita dall'incarnazione del Verbo, dalla sua morte e resurrezione e dall'atteso Giorno del Giudizio. Per i cristiani l'uomo è una struttura diversificata che ha l'anima, ha il corpo e ha lo spirito, ma allo stesso tempo è anima, è corpo, è spirito ed è dunque una struttura unitaria donata da Dio, la sola capace di risorgere alla fine dei tempi. Con la dottrina cristiana l'uomo accetta la sua finitudine, ma soltanto perché crede in una fine relativa, parziale, temporanea, dacché alla fine dei tempi risorgerà a nuova vita e finalmente per sempre. Se la dottrina cristiana venisse in qualche modo a decadere l'uomo si ritroverebbe solo al mondo, il suo corpo smetterebbe di sembrare così invincibile e la paura della morte connessa alla perdita totale della propria vita terrena tornerebbe a dilagare. Oggi domina ancora in larga parte la credenza

nelle promesse di resurrezione della religione cristiana. Infatti «l'idolatria contemporanea della vita non è indipendente dal cristianesimo, poiché è a partire da esso che si è potuta sviluppare»<sup>10</sup> per poi giungere a una estremizzazione del concetto cristiano e a una sua desacralizzazione. L'ideale di salvezza del corpo che perde la sua spiegazione sacra si trasforma in psicosi e ossessione di vita eterna, rendendo più difficile alla società presente l'accettazione della morte come momento della vita.

Poiché la carne è così importante, è di essa che bisogna occuparsi, e occuparsene al meglio implica che bisogna fare di tutto per rendere il mondo più sicuro, confortevole e accogliente. Da un lato abbiamo il cristianesimo che si perverte quando, dalla carità, si passa all'amministrazione della carità, dall'altro lo gnosticismo moderno, che intende sottomettere interamente la materia alla volontà. I due fanno coppia. [...] Con questa esplosiva combinazione, siamo entrati in un mondo che alcuni propongono di definire postcristiano. Ma una simile denominazione è ingannevole, perché presuppone che il cristianesimo, pur avendo svolto un ruolo nell'avvento del mondo così come lo conosciamo, avrebbe smesso di essere pertinente per comprenderlo. Strana conclusione, sebbene il cristianesimo avesse previsto, sin dai suoi inizi, ciò che sta accadendo: non la realizzazione della fede cristiana sulla terra, né il suo oblio, ma la sua imitazione usurpatrice, la sua parodia demoniaca<sup>11</sup>.

La visione del mondo e dell'uomo offerta dal cristianesimo ha invaso e condizionato la vita umana fino al Rinascimento, momento dopo il quale la fede nelle promesse cristiane di salvezza cominciò sempre più a essere vista lontana e poco certa, tanto da spingere gli uomini a cercare riparo altrove, in un mondo in cui gli ideali cristiani possano concretamente essere realizzati, il mondo delle scienze fisico-matematiche, che

verrà implementato dal mondo della tecnica.

Oggi la tecnica è la nuova fede, o meglio è la realizzazione della storia della Salvezza. Essa si fonda sulla separazione tra spirito e materia, sul desiderio di controllo e perfezione, sulla volontà smisurata di sottomettere la materia e dunque il mondo, la natura, il corpo. La società presente tecnicizzata non riconosce i propri limiti, non accetta i limiti del corpo e promuove l'illimitato. Seguendo Olivier Rey è possibile mostrare l'inesistenza di un rapporto con il limite e con la morte a partire dall'invasione della tecnica nella medicina e nell'ideale di salute. Negli ultimi anni si diffondono sempre più fenomeni di mania di salute e ipertrofia medica e «qualunque cosa, ormai, dal finanziamento di un sincrotrone agli studi sulla transgenesi, dalla crescita delle potenze di calcolo [...], allo sviluppo delle nanotecnologie [...], viene giustificata con la promessa di nuovi medicinali e nuove terapie»<sup>12</sup>. La salute si è trasformata in un bene incontestabile che va costantemente tenuto sotto controllo, tanto da rendere la medicina la giustificazione di ogni esagerata tecnicizzazione. La tecnica ha eliminato il limite, allena l'uomo a non morire, allontana dall'uomo la morte sia biologicamente, riducendo il tasso di mortalità, sia idealmente, dissolvendo il concetto di morte naturale. Ogni morte, compresa la morte di vecchiaia, difficilmente viene dichiarata naturale e, attraverso autopsie e analisi mediche, se ne ricercano cause atte a provare «che non è una manifestazione del nostro carattere mortale, ma un improvviso cedimento che si sarebbe potuto prevenire o che si potrà curare domani»<sup>13</sup>. L'umanità rifiuta la mortalità, ignora il limite, si crede onnipotente e coagula il tutto nell'incessante tecnicizzazione medica, quale arma contro la mortalità e soluzione di salvezza per una incorruttibilità del corpo e un allungamento infinito della vita. Alla base delle angosce umane c'è la mancata comprensione del fatto che

il corpo umano non costituisce una fortezza chiusa che da sé si genera e a sé sola attinge la vita, ma è un progetto

dialogico e mondano. [...] Un corpo che *si è*, non che *si ha*. Un corpo che è tempo germinato dalle memorie e dai geni e costituito di quella palese transitorietà che si chiama finitudine e morte. [...] La morte è un fatto vitale, come la vita è mortale. Morte e vita sono inseparabili<sup>14</sup>.

### 3 Damien Hirst: lo spettacolo del terrore

È proprio sull'unione di vita e morte e sull'abbattimento dei confini tra le due realtà che si concentrano in particolar modo numerose espressioni dell'arte contemporanea. Presentare l'unità di vita e morte in un'unica opera d'arte significa porre le due realtà non come separate ma come co-appartenenti e come possibilità. Lo scopo dell'artista è condurre più che mai lo spettatore ad accettare tutte le possibilità che la vita gli offre, anche la più tragica e dolorosa, ovvero la morte. L'artista, che tramite l'opera d'arte unisce vita e morte, stimola lo spettatore, lo coinvolge, tenta di generare in lui un qualche effetto che possa condurlo alla comprensione della propria condizione umana. Tuttavia, spesso, lo sforzo dell'artista di indagare il significato dell'unione di vita e morte e il conseguente effetto e coinvolgimento generato negli spettatori, porta a una banalizzazione del concetto che in realtà vorrebbe esaltare, come avviene nelle opere di Damien Hirst.

L'opera artistica di Hirst si presenta come indagatoria e desiderosa di trovare e offrire un senso all'esistenza umana, offrendo crude rappresentazioni della nascita, della vita e della morte. Soprattutto il tema della morte costituisce un momento di grande interesse, dacché Hirst si serve della morte di esseri viventi per rivelare ad altri esseri viventi che la morte è l'inevitabile momento di ogni essere corporeo. L'analisi di un'opera del 1991 può essere sufficiente a mostrare il tentativo di Hirst e le ambiguità che ne derivano: *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* (L'impossibilità fisica dell'idea di morte nella mente di colui che vive). Già dal titolo è possibile osservare quanto Hirst sia puntuale nell'osservare e comprendere il tempo presente, dal quale è infatti stata eliminata

l'idea di morte fisica a causa della folle volontà di eternità che sfocia nell'ossessione medica. Damien Hirst, presentando uno squalo morto in una teca, vorrebbe installare nuovamente nella mente degli uomini vivi l'idea di morte, mettendoli davanti alla nuda e cruda realtà della morte del corpo, inevitabile per ogni essere vivente. La corporeità è l'elemento centrale del lavoro di Hirst, poiché è nel corpo che Hirst individua il punto d'intreccio di vita e morte ed è nel corpo che si verifica l'inevitabile evento della morte. Hirst vuole affermare la naturalità della morte, mirando a coinvolgere lo spettatore non soltanto emotivamente ma soprattutto fisicamente.

*The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*, al di là dell'intenzione e del significato artistico che possiede, è un'opera controversa, protagonista di numerose critiche e contestazioni. In effetti le sue origini non sono particolarmente felici: Hirst inaugurò la sua ricerca dello squalo partendo da numerose chiamate agli uffici postali australiani in località costiere, che interessati alla sua causa appesero dei volantini col suo numero di telefono e la sua richiesta. Vic Hislop, un pescatore di Hervey Bay, accolse la sua richiesta e lo squalo tanto desiderato venne catturato per 4000 dollari e fu imballato nel ghiaccio per la spedizione per 2000 dollari. La stessa sorte toccò ad altri cinque squali protagonisti di altre cinque opere (*The Immortal*, *The Wrath of God*, *Death Explained*, *Death Denied*, *The Kingdom*), a uno squalo martello (*Fear of Flying*) e a uno squalo elefante (*Leviathan*). Dal 1991 al 2013, alcuni squali vennero catturati e uccisi per l'esposizione, altri vennero trovati morti e preparati per l'esposizione; la stessa sorte toccò ad altri animali impiegati in altre opere.

L'opera di Damien Hirst vuole senza dubbio superare lo scarto tra vita e morte, offrendo una visione dell'imminente incombenza della fine e dell'impossibilità di un suo allontanamento; Hirst vuole avvicinare l'uomo che osserva alla morte che, in quanto uomo, lo riguarda, intende aiutare gli uomini a superare il generico *si muore* per condurre la società all'accettazione della propria caducità fisica; ciononostante, le sue opere presentano una terrificante

spettacularizzazione della morte che finisce per essere banalizzata decadendo a mero evento consumistico. Inoltre, è evidente il paradosso insito nella produzione di Hirst: volere esaltare la corporeità mortale di ogni vivente e la naturalità della morte servendosi della mercificazione del corpo di altri esseri viventi, finendo per offrire la visione dell'innaturalità della morte.

Gli animali impiegati nelle opere di Hirst decadono a esseri viventi di secondo livello, il cui corpo può anche essere brutalmente abbattuto e la cui vita meno importante può essere innaturalmente interrotta. Hirst non esalta il ciclo naturale della vita e della morte ma lo desacralizza e banalizza, e ciò che dal suo lavoro emerge è l'idea che la specie umana può arrogarsi il diritto di decidere sia della vita degli altri viventi sia dell'utilizzo del loro corpo; l'atteggiamento di Hirst è dunque poco coerente alle sue intenzioni, in quanto ha alla base il declassamento della *ζωή*, della vita nella sua totalità. Hirst da un lato vuol elevarsi al di sopra della società massificata offrendo una visione fuori dagli schemi di comprensione dell'essenza del vivente, dall'altro lato porta a termine il suo obiettivo comportandosi da figlio del suo tempo, considerando la specie umana al di sopra delle altre specie animali. In questo senso la posizione di Hirst appare fortemente specista, dacché dimentica che

l'umano rappresenta una delle molte identità che abitano il mondo, con le sue proprie caratteristiche, limiti e potenza. Né superiore né inferiore alle altre identità ma in relazione costante con tutto ciò che è diverso da sé e la cui esistenza lo rende possibile e contribuisce a qualificarlo. [...] L'altro è l'animale, l'altro è la macchina, l'altro è il dio. Gli animali, le macchine e gli dèi sono le dimensioni dalle quali è emersa l'antroposfera<sup>15</sup>.

La comprensione di Hirst della condizione umana si dimostra, nella pratica, fortemente limitata. Mercificando e mortificando la vita e il corpo degli altri viventi Hirst porta a galla

la sua incapacità di comprendere totalmente l'umano, in quanto, focalizzandosi sul *βίος*, non comprende che la *ζωή* è l'essenza più propria della vita presa indistintamente, comune a tutti gli esseri viventi e non soltanto a una loro parte. La *ζωή* è la vita animale che abbraccia tutti i viventi, compreso l'animale umano, e che sta a fondamento della relazione che i viventi hanno con il mondo di cui sono parte. Comprendere la *ζωή* conduce al rispetto della vita e del corpo di ogni vivente, dacché è nella *ζωή* che si verifica la vicenda di nascita e morte di ogni vivente preso singolarmente. Solo da una corretta comprensione della *ζωή* è possibile accettare la morte e la caducità del corpo, in quanto la morte non è contraria alla *ζωή* ma ne è parte, giacché appartiene a tutti i viventi dotati di corpo, il cui principio di vita è la *ζωή* stessa, la vita animale nella sua totalità che determina il ciclo naturale.

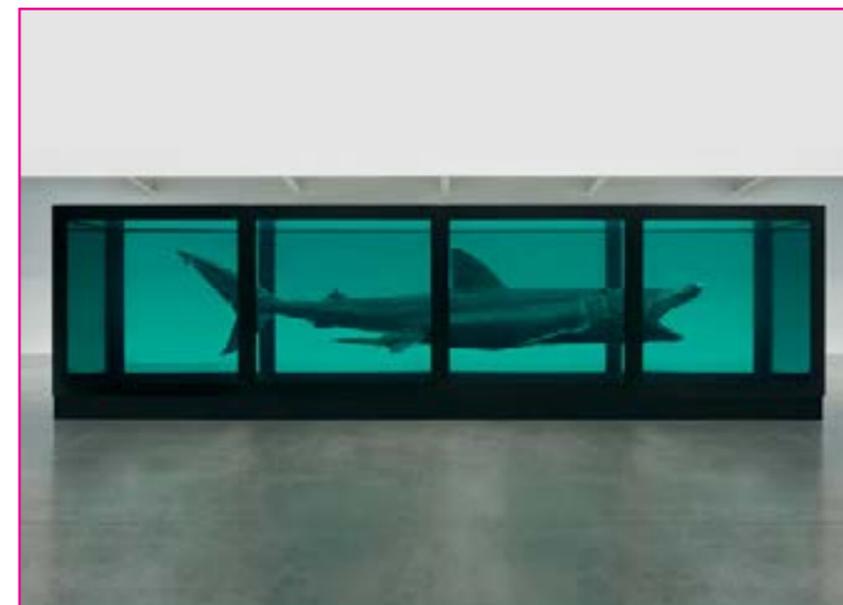
Non concependo tutto questo Hirst, con le sue opere, non conduce gli uomini all'accettazione della morte come momento della vita, visto che non fa altro che allestire uno spettacolo del terrore che ha come unico risultato la dimostrazione della pretesa umana di poter usufruire degli altri viventi per soddisfare i propri scopi.

È ora di porre fine a questa dismisura antropocentrica, all'infantile pretesa che il mondo sia fatto per l'uso esclusivo di una specie [...]. L'animale non è il lato oscuro, lo specchio deformante dell'umano e neppure rappresenta l'età dell'oro della nostra specie. La vita si esprime in una molteplicità di forme tutte legate tra loro e tutte distinte. [...] Una maggiore consapevolezza della continuità nella differenza tra la nostra specie e le altre aiuterebbe a porre fine a millenni di errore antropocentrico e a secoli di sterminio degli altri animali in nome degli interessi umani<sup>16</sup>.

## Note

- 1 E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, BUR, Milano 2004, p. 41.
- 2 Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Eschilo. Tutte le tragedie*, trad. di Felice Bellotti, Rusconi Libri, Milano 2007, vv. 249-265, pp. 107-108.
- 3 M. Heidegger, *Essere e Tempo*, (*Sein und Zeit*, 1927), trad. di A. Marini, Mondadori, Milano 2017, § 50, pp. 355-356.
- 4 Ivi, § 51, pp. 357-358.
- 5 Ivi, §52, p. 365.
- 6 M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria pratica nell'etica ellenistica (The Therapy of Desire)*, 1996), trad. di N. Scotti Muth, Vita e pensiero, Milano 1997, p. 113.
- 7 E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La*

- filosofia antica e medioevale*, cit., p. 138.
- 8 *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 197.
  - 9 Aristotele, *Dell'anima (Περὶ ψυχῆς)*, trad. di Renato Laurenti, RBA, Milano 2017, Libro III, 5, 430a18-24, p. 378.
  - 10 O. Rey, *Dismisura. La marcia infernale del progresso (Une question de taille)*, 2014), trad. di G. Giaccio, Controcorrente, Napoli 2016, p. 210.
  - 11 Ivi, pp. 212-213.
  - 12 Ivi, p. 209.
  - 13 Ivi, p. 50.
  - 14 A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki Editore, Firenze 2013, pp. 33-34.
  - 15 Id., *Animalia*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2020, p. 57
  - 16 Ivi, pp. 149-155.



Hirst, *The Physical Impossibility Of Death In the Mind Of Someone Living*, Leviathan (2006-2013)

## FRAMMEZZO DI TEMPO. ALCUNE NOTE SU PRESENTE E PRESENZA TRA GEGENWART E ANWESENHEIT

di

SIMONA VENEZIA

Il rapporto tra tempo e presenza è uno dei *Leitmotiv* della domanda sul tempo con cui Heidegger ha cercato durante tutto il percorso del suo pensiero di inseguire la domanda sull'essere. Se *Essere e tempo* non significa nient'altro che *essere è tempo*, tutti gli sviluppi successivi sono stati orientati a dare una risposta sempre alla stessa domanda, ovvero a strutturare teoricamente questa coappartenenza differenziale, fino a giungere alla tematizzazione dell'*Ereignis/evento*. Partendo dall'analitica dell'esserci che pensa la temporalità come interazione aperturale ed estatica di passato, presente e futuro, Heidegger arriva alla temporalizzazione dell'evento, sempre nel tentativo di superare tutte le resistenze aporetiche che nella metafisica della sostanza caratterizzante la filosofia occidentale avrebbero reso il concetto di tempo nient'altro che un *fundamentum inconcussum*.

Nell'ambito di tale questione il rapporto tra tempo e presenza si impone come dirimente, così come si impone come dirimente il rapporto tra presente [*Gegenwart*] e presenza [*Anwesenheit*]. Con il termine *Gegenwart* si intende propriamente il presente nella sua presenzialità tematizzata come attualità: infatti in *Sein und Zeit* (e anche in testi sia precedenti che successivi) non è possibile comprendere e pensare il *Gegenwart* senza l'azione del *Gegenwärtigen*, che non è, seppur tradotto anche in siffatto modo, un semplice "presentare", ma indica un vero e proprio "presentificare", ovvero ricondurre l'essere dell'ente e degli enti alla presenza stabile di un presente inteso come alternanza lineare e continua di attimi rispetto a un passato e a un futuro[1]. Tuttavia, dal momento che *innanzitutto e perlopiù* l'esserci conduce l'esistenza in maniera espropriata rispetto a se stesso e alle proprie effettive possibilità vivendo nell'*Uneigentlichkeit*, decentrato di

conseguenza in una improprietà che lo priva della centralità dell'*Eigentlichkeit*, ovvero della comprensione di una finitezza irredimibile che è un tutt'uno con il proprio essere-per-la-morte qualificante la sua stessa esistenza, il presentificare diviene il modo privilegiato per relazionarsi con gli enti intramondani, un modo impersonale e ordinario e che impedisce al Si-stesso di diventare Se-stesso: «il presente improprio contrapposto all'attimo come presente autentico, lo chiamiamo *Gegenwärtigen*. Inteso formalmente, ogni presente è presentante, ma non ogni presente è "attimo". Quando usiamo l'espressione *Gegenwärtigen* [...] intendiamo sempre il presente inautentico, privo di attimità e indeciso [*augen-blicklos-unentschlossene*]»[2]. In questo modo il presente rischia di ridursi a mero correlato dell'azione di un soggetto nel suo essere continuamente presentificato nell'*essere-preso*[*Seinbei*] degli enti che in quanto *Vorhandenes*, ovvero semplici-presenze sottomano, diventano individuabili e disponibili per un'indagine di tipo teoreticistico.

Nell'azione del pensare il *Gegenwart* come attualità, la presentificazione diviene rappresentazione che rende accessibile per l'approccio speculativo qualcosa tramite la sua obiettivazione e quindi come un oggetto del proprio stesso speculari. L'obiettivazione presentifica e si presentifica l'ente e gli enti, è una prestazione soggettivistica che si relaziona all'essere accessibile della cosa nell'ambito del presente che diventa un parametro di dati primario della cosa percepita. La supremazia della percezione soggettivistica – quella che secondo Heidegger aveva raggiunto un'apoteosi teoreticistica nell'approccio fenomenologico husserliano nonostante la scoperta dell'intenzionalità e un supporto inaggrabile alla critica contro un rigido rapporto soggetto-oggetto

– intende la realtà come *Vorhandenes*, come presente conoscibile solo tramite la percezione dell'io trascendentale: «la percezione costituisce il presente» [*Wahrnehmung konstituiert Gegenwart*][3], non esiste presente senza una coscienza che lo individui percettivamente. La percezione della realtà dipende inscindibilmente dallo sguardo teoretico del soggetto che vede questa realtà e la riconduce al proprio presente e alle proprie categorie speculative articolate anch'esse in un determinato presente. Il rapporto tra percezione e realtà è dunque finalizzato alla costituzione del presente come ciò che può essere percepito nell'obiettivazione implicante ogni presentificazione: *Gegenwart* nomina dunque un tempo che è tutt'uno con il pensarlo come tempo.

Il vincolo soggettivistico-percettivo proprio del pensare il presente non esaurisce tuttavia la questione della presenza, considerato il fatto che essa si rivela fin da subito domanda di matrice ontologica fondamentale. È per questo che Heidegger ha bisogno anche del concetto di *Anwesenheit* con cui per esempio in *Sein und Zeit* viene pensata la presenza essenzialmente come *esser-presente* [*Anwesen*], ed è proprio questo concetto di presenza come *Anwesen* e *Anwesenheit* a essere identificato come la «determinazione del senso dell'essere come *parousia* e *ousia*, che ha il significato ontologico-temporale della "presenzialità". L'ente è concepito nel suo essere come "presenzialità", cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente*»[4]; questo implica che l'«ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l'ente autentico, viene dunque interpretato in riferimento al presente, cioè viene concepito come presenzialità (*ousia*)»[5]. La questione dell'*Anwesenheit* come presenza che diventa "presenzialità" viene dunque riconnessa all'ideologia della metafisica della presenza che stabilizza il tempo appiattendolo di fatto sul presente, cercando di vincolare ciò che sfugge e si dilegua a un fondamento saldo, che possa schivare l'inquietudine e ridimensionare l'angoscia che sempre affliggono l'uomo quando tenta di pensare qualcosa di immenso come il tempo.

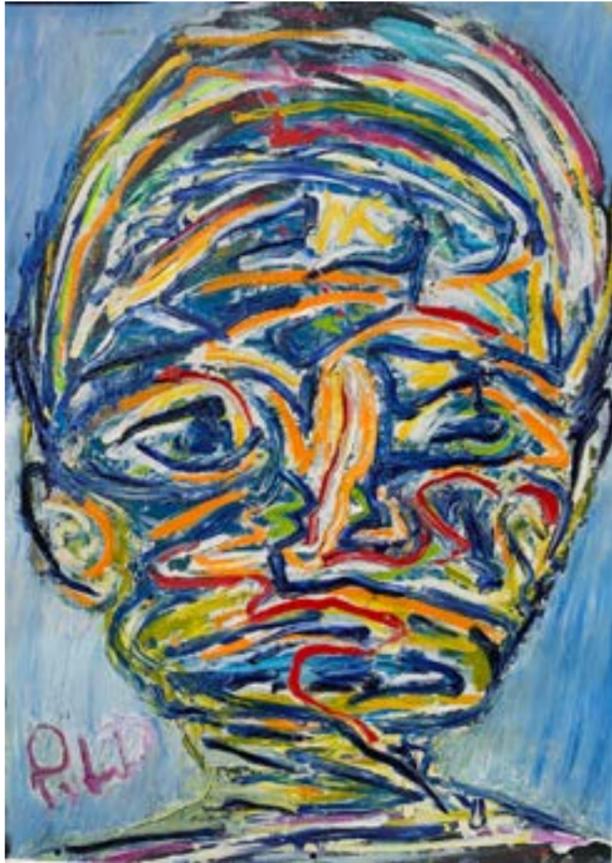
Vincolare il tempo al presente significa pensare

anche passato e futuro come dimensioni presenziali, il passato come un presente che non c'è più e il futuro come un presente che non c'è ancora, significa dare anche a passato e futuro caratteristiche riconducibili alle proprie certezze e convinzioni che puntano tutto su un presente in fin dei conti sempre raggiungibile, riuscendo finalmente a gestire una domanda da sempre impossibile da domare se collocata in una inaggrabile indecidibilità. Tuttavia, proprio contro questa sedimentata attitudine si scontra il tentativo di *Sein und Zeit* di considerare l'estaticità del tempo come costitutiva dell'esserci stesso pensato non come soggettività, ma come apertura progettuale al mondo, ovvero come *Dasein*: l'«unità estatica della temporalità [*Zeitlichkeit*], cioè l'unità del "fuori di sé" delle estasi del futuro, dell'esser-stato e del presente, è la condizione di possibilità di un ente che esiste essendo il suo "ci"»[6].

L'estaticità di passato, presente e futuro impedisce la pretesa di incardinare la soggettività in un vincolo presenziale, nel momento in cui per presenzialità si intende un presente fisso e stabile del quale non può essere contestata alcuna difettività ontologica. Un presente che c'è sicuramente, che è sempre lì per noi e di cui non dobbiamo preoccuparci, se non per come riempirlo e definirlo. Del presente come un terreno saldo su cui poggiare il nostro passo incerto non può esserci dubbio: è proprio questa concezione del presente come certezza presenziale che Heidegger rifiuta e tenta di superare. Il ruolo dell'*Anwesenheit* in *Sein und Zeit* è proprio questo: presente e presenza sono ricondotti a un'*ousia* come *parousia* che ne rendono impossibile l'eventualità e che ne decretano l'inscalfibile e salda sostanzialità. Questa esigenza si riverbera nell'individuazione di una sorta di elemento unificatore così come prospettato nella *cura* [*Sorge*][7], concetto centrale inteso infatti come quell'«unità ontologica di esistenza e fatticità»[8] che caratterizza l'essere più proprio dell'esserci e il cui senso autentico [*Sinn der eigentlichen Sorge*][9] è la temporalità/*Zeitlichkeit* stessa, che solo può tentare di pensare a sua volta gli esistenziali dell'esserci, *Existenzialität*, *Faktizität*, *Verfallen*, in una

prospettiva di unità senza ricadere tuttavia in un'unità pensata metafisicamente come un fondamento sostanzialistico e quindi deliberatore di verità assolute. Proprio perché la *cura* viene pensata in quanto dimensione che «include cooriginariamente» i tre modi esistenziali originari dell'essere (l'*Existenzialität* in quanto «insieme [*Zusammenhang*] delle strutture ontologiche dell'esistenza»[10] –, la *Faktizität* in quanto «effettività [*Tatsächlichkeit*] di quel fatto che è l'esserci, effettività che ogni esserci costantemente è»[11] – e il *Verfallensein* in quanto «quel modo fondamentale dell'essere della quotidianità» caratterizzato dal «decadimento» inautentico di «chiacchiera, curiosità ed equivoco»[12]) e proprio perché la temporalità si rivela come abbiamo appena visto «come il senso [ontologico] della *Sorge* autentica»[13], la *cura* stessa unisce i tre momenti temporali strutturali dell'esserci, ovvero l'«esserci-già-in» [*Schon-sein-in...*] che contraddistingue il passato, l'«essere-preso» [*Sein-bei*] che contraddistingue il presente e l'«essere-avanti-a-sé» [*Sich-vorweg-sein*] che contraddistingue il futuro[14].

In *Sein und Zeit*, dunque, Heidegger avverte ancora il bisogno di pensare a una sorta di unità, seppur aperturale e non programmatica, in riferimento al tempo, non come uniformazione e indistinzione, ma come connessione della temporalità all'esserci e al suo *essere-nel-mondo*, come continua esperienza osmotica che nei rapporti e nelle relazioni che definiscono l'esistere identifica il *Dasein* come apertura al mondo, costituzione di mondo che a sua volta lo costituisce nel suo essere ininterrottamente sollecitato e chiamato in causa dai significati



P. Interlandi,  
Uno sguardo  
sulla società  
umana, olio  
su cartone  
preparato,  
50 x 70 cm,  
2016

che già segnano la nostra esistenza nel mondo. Questa necessità scaturisce dal dover garantire all'«analitica dell'esserci» di non ricadere in una «analitica esistenziale» – che poi è proprio la traduzione che quasi sempre viene proposta per *Daseinsanalyse* –, ovvero nel soggettivismo e nell'antropocentrismo tipici delle varie filosofie della vita e delle scienze che condividono l'impossibilità di pensare la differenza ontologica e che quindi vengono osteggiate da un testo come quello del '27 che si batte contro ogni forma di teoreticismo categoriale e funzionalistico. Alla luce di questi che pure sono solo accenni, risulta di certo interessante come Heidegger riprenda il discorso sulla presenza/presenzialità come *Anwesen/Anwesenheit* in *Zur Sache des Denkens*, il testo della maturità che non solo ha il compito di riproporre le grandi domande di *Sein und Zeit* alla luce dell'*Ereignis*, ma anche quello di proporre risposte che possano risultare coerenti ed efficaci dopo oltre trentacinque anni di indefesso esercizio filosofico intorno alla *Seinsfrage*. Nel *Protokoll* di *Zur Sache des Denkens* Heidegger

colloca la *Anwesenheit* al centro della sua domanda sul tempo, evidenziandone allo stesso momento la stratificata complessità:

Esser presente [*Anwesen*], presenza [*Anwesenheit*] parla in tutti i concetti metafisici dell'essere, in tutte le determinazioni dell'essere. Il fondamento stesso come quel che già pre-siste, che giace al fondo, conduce, considerato in se stesso, all'indugiare [*Weilen*], al permanere, al tempo, al presente [*Gegenwart*]. Non solo nelle determinazioni greche dell'essere, ma anche per esempio nella «posizione» kantiana o nella dialettica hegeliana come il movimento di *tesi*, *antitesi* e *sintesi* – dunque anche qui posizione – parla il presente [*Gegenwart*], si annuncia un primato dell'esser presente [*Anwesen*][15].

Heidegger parte dunque dalla constatazione che *Gegenwart* e *Anwesenheit* sono paradigmi temporali della metafisica del *fundamentum inconcussum* per poi proporre, come vedremo, un modo differente di pensare l'*Anwesenheit* in quanto modo differente di pensare l'essere. E non senza stupore da parte di chi ha seguito il percorso heideggeriano. È anche vero che nel frattempo in diversi testi risalenti al periodo che separa *Sein und Zeit* e *Zeit und Sein* si trovano riferimenti espliciti a questo nuovo modo di concepire l'*Anwesenheit*[16]. Non potremo in queste brevi note – che fungono più che altro da invito all'approfondimento – seguire le tracce di tali occorrenze, ci soffermeremo solo sul salto che avviene tra questi due testi così lontani anche temporalmente tra di loro, ponendo attenzione proprio sul fatto che di *salto* [*Sprung*][17] si tratta.

E partiamo proprio dalla *Sorge* e da quell'elemento unificatore di cui Heidegger sembrava aver bisogno in *Sein und Zeit* per tenere insieme il tempo del pensiero e il tempo della vita, senza che quest'ultimo scadesse nell'asetticità categoriale del teoreticismo. In *Zeit und Sein* sembra attuarsi una riscrittura del concetto di *cura* proprio in riferimento al suo essere un elemento unificatore nel momento in cui viene introdotta una «quarta

dimensione» che come è noto anche per la fisica quantistica è connessa al tempo e che Heidegger riconosce nell'eventizzarsi dell'*evento* stesso, ovvero nel *Reichen*[18]. La tridimensionalità – non solo caratteristica della tradizione filosofica ma anche determinante per il pensare ordinario e comune – propria dell'alternanza lineare di passato, presente e futuro, già superata in *Sein und Zeit* a favore di una *Gleichursprünglichkeit*[19], di una coappartenenza estatica e differenziale, viene infatti sostituita dalla quadrimensionalità del passaggio, ovvero del «gioco reciproco [*Zuspiel*]» articolantesi nell'«autentico recare e arrecare che gioca [*spielendes Reichen*] nel più proprio del tempo»[20]. L'interazione aperturale delle tre estasi temporali non può più bastare a salvaguardare l'ontologia da tentazioni soggettivistiche e referenzialistiche: il passaggio da compiere è quello di pensare l'interazione stessa, ciò che le tiene unite e che soltanto in questa unità può sottrarre il tempo alla mera calcolabilità e programmabilità. Alla luce di ciò Heidegger può affermare che «il tempo autentico è quadrimensionale» e che è proprio «l'arrecare – liberantesi nell'aperto [*lichtendes Reichen*]» a instaurare «la regione quadrimensionale»[21]. Il *Reichen* si profila dunque come l'emersione del recare dell'unità del tempo e non il suo risultato: così come la *Sorge* esso non è semplicemente un elemento unificatore, ma la sottrazione di ogni riferimento soggettivistico a favore di un orizzonte ontologico, e di conseguenza l'unico accesso a una meditazione dell'*Ereignis*. È per questo che nella conclusione del protocollo seminariale della conferenza del 1962 Heidegger ha bisogno di pensare proprio la finitezza sempre connessa al concetto di *Ereignis*: «la finitezza dell'*Ereignis*, dell'essere, della quadratura [...] si differenzia [...] in quanto essa non è più pensata a partire dal rapporto all'infinità, ma come finitezza in sé [*Endlichkeit in sich selbst*]: finitezza, fine, limite, il 'proprio' – l'esser albergato nel 'proprio'. In questa direzione – cioè a partire dall'*Ereignis* stesso, dall'idea dell'appropriatezza come intima forza appropriativa ad esso propria – è pensata la nuova idea di finitezza»[22]. Così come la *Sorge* si trasforma in *Reichen*, così l'*Eigentlichkeit* smette di essere mera opposizione dell'*Uneigentlichkeit* e

diviene *Eigenes*: l'*Ereignis* non è una dimensione onnicomprensiva e sostanzialistica che giustifica la matrice ontologica del tempo, ma è irriducibile finitudine, poiché il tempo stesso è inaggrabile finitudine. *L'evento*, difatti, non indica il fondamento metafisico di un'infinità ontologica, né di una qualche eternità, ma un'*Endlichkeit in sich selbst*, finitezza in quanto frammento di tempo, che vedremo essere frammezzo di tempo. Come riuscire a pensare ciò? Proprio tramite il concetto di *Anwesenheit*, e questo diviene chiaro in *Zur Sache des Denkens*:

L'uomo – la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione l'esser presente [*Anwesen*], che grazie allo *Es* si dà, percependo ciò che appare nel lasciar- l'essere-ostendersi-nella-presenza [*im Anwesenlassen*]. Se l'uomo non fosse colui che costantemente riceve e accoglie la donazione recata dallo *Es* nel “si dà presenza”, se ciò che è recato e porto nella donazione non giungesse all'uomo, allora in mancanza di questa donazione l'essere rimarrebbe non solo nascosto e non solo chiuso, ma l'uomo stesso resterebbe escluso dalla portata dello: *Es gibt Sein*. L'uomo non sarebbe uomo. Sembra che con questo accenno all'uomo ci siamo allontanati dal cammino ove vorremmo meditare su ciò che è più proprio del tempo. In un certo modo è così. Nondimeno siamo più vicini di quanto pensiamo alla ‘cosa’ che si chiama tempo e che deve espressamente mostrarsi a partire da ciò che è *Gegenwart* inteso come *Anwesenheit*[23].

Partire da *Gegenwart* per pensare *Anwesenheit*: questo è il cambio di prospettiva che fronteggia *Zeit und Sein* sulla base dell'*Es gibt*, ovvero di un «cè» nel senso del «si dà»[24], un offrire, un donare che non implica nessuna produzione e nessuna trasposizione. Solo nell'ambito della critica alla metafisica della presenza può emergere l'occasione di giungere

davvero all'*Ereignis* elaborando il presente finalmente fuori da una mera successione di istanti che lo vedono provenire dal passato e anticipare il futuro: «*Gegenwart* – lo abbiamo appena nominato per se stesso e già pensiamo passato e futuro, il prima e il poi in relazione all'ora. Ma il presente inteso a partire dall'ora non è assolutamente l'eguale di *Gegenwart* nel senso di *Anwesenheit*»[25].

Presenza è dunque *Zwischen* di *Gegenwart* e *Anwesenheit*: evento della finitezza come ciò che continuiamo ancora a essere del passato e ciò che già siamo del futuro. Soltanto con l'*Ereignis* Heidegger supera l'ansia delle opposizioni, la pretesa di un'autenticità antagonista dell'inautenticità. Soltanto nell'orizzonte dell'*Ereignis Gegenwart* e *Anwesenheit* non pretendono di fornire un senso all'essere, ma lo dispiegano nel darsi del tempo: «perciò ora abbandoniamo il tentativo di determinare per così dire da solo lo *Es* per se stesso. Teniamo tuttavia questo fermo: lo *Es* nomina, in ogni caso nell'interpretazione che innanzi tutto si dà, un ostendersi di assenza [*ein Anwesen von Abwesen*]»[26]. Lo *Es* dunque nomina lo *Zwischen* di *Gegenwart* e *Anwesenheit*, ovvero l'*Ereignis*. Che non è evento appropriante-espropriante nel senso di un'acquisizione o una sottrazione di tempo, ma evento nel senso della presenza di un'assenza, di una finitezza che nel suo essere frammento, ovvero frammezzo di tempo, si colloca all'intersezione di ogni significatività. La necessità di pensare l'*Es gibt* scaturisce dalla drammatica impossibilità del linguaggio della tradizione filosofica di rompere gli argini della predicatività così come della pretesa di originarietà della apofansi assertiva in quanto vera e propria utopia della definizione entificante e obiettivante. “Cè” nel senso del “si dà”[27]: pensare l'*Es* come donazione di senso non significa dunque pensare alcuna creazione né tantomeno acquisizione o trasferimento di senso e soprattutto non significa pensare il senso come un fondamento legittimante.

Già ai tempi di *Sein und Zeit* il *Sinn* si colloca in quel coinvolgimento ontico-ontologico che nell'essere sempre ci implica come tempo: perché il *sensu* come il ricercato [*Erfragtes*][28] della domanda ontologica finalmente riproposta nella

sua coappartenenza alla questione del tempo è proprio questo, non garanzia di legittimità, ma matrice temporale che coinvolge l'esserci e che non può essere pensata fuori da questo coinvolgimento. Heidegger individua la coappartenenza di *Sein* e *Zeit* come *Ereignis* nella struttura dell'*Es gibt* proprio perché il concetto di presenza della metafisica del *fundamentum inconcussum* viene messo definitivamente da parte nell'impossibilità che esso venga ricondotto a un'operazione coscienziale e infatti l'obiettivo è quello di riuscire a pensare il fatto che «si dà essere» così come «si dà tempo»[29].

Il grande progetto di *Zur Sache des Denkens* è quello di portare a compimento la svolta/*Kehre*, riuscendo a realizzare il superamento del tempo come fenomeno per pensarlo pienamente come evento. Questo passaggio da fenomeno a evento è superamento come *Verwindung*[30], un attraversamento che non esaurisce la propria spinta propulsiva in una contrapposizione, ma che si colloca in quella coappartenenza di dissonanza e di vicinanza, di identità e di differenza, di prossimità e di lontananza, e, in ultima analisi, di appropriazione [*Ereignen*] e di di-spropriazione [*Ent-eignis*] che si fa evento nell'*Ereignis* e che può essere meditata soltanto come quell'*evento* che in quanto tempo appropria a sé l'ente di-spropriandosi da esso.

Il fenomeno appare, si mostra, indica se stesso in quanto manifestazione dell'ente, ovvero come «ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto [*das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*]», quindi «ciò che si manifesta da se stesso [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*]»[31]; niente del genere attiene all'evento, che propriamente accade, si fa, ovvero «si fa evento», si eventizza [*das Ereignis ereignet*][32]. Questo passaggio nella *Gabe* dell'*Es gibt* – nel *si dà* di essere e tempo come superamento della predicatività dell'è a favore dell'accadere del disvelamento, in un disvelarsi dell'*aletheia* che impedisce che la fenomenologia husserliana che ancora agisce nel pensiero heideggeriano precipiti in una fenomenologia hegeliana che decreta l'apparire dello spirito come un farsi dello spirito in cui divenire nel pensiero e pensiero stesso giungono a coincidere –,

questo *farsi* è pensato essenzialmente come un disvelarsi aletheologico che non tradisce mai la sua coappartenenza al velamento stesso. L'*Enteignis*, la disappropriazione dell'essere intesa come ritrazione di ciò che si dà, non viene pensato come un attributo dell'*Ereignis*, un elemento accessorio e opzionale, ma come la sua costituzione fondamentale: è così che Heidegger intende abbandonare ogni concezione di tempo come dimensione temporale di appropriazione, concezione di tempo inteso come pienezza, sostrato materiale che nella sua lineare continuità e nel suo prevedibile movimento in avanti può essere calcolato, misurato, programmato, deciso.

L'evento si configura pertanto come la risposta di un modo non nuovo ma diverso di pensare l'*Anwesenheit*. Heidegger non teme più che *Anwesenheit* sconti la permanenza di *Gegenwart*, non teme più di parlare di presenza e di presente perché ha ritenuto necessario tentare di disinnescare in profondità questo dispositivo della metafisica del *fundamentum inconcussum* che riconduce *Anwesenheit* e *Gegenwart* a un tempo inteso come fenomeno che si manifesta e che nel suo manifestarsi si fossilizza come sostrato inamovibile e stabile.

Presenza è evento di un presente che viviamo come oscillante e incerto, eppure umano, pienamente umano nel suo essere frammento. Frammento non inteso come scheggia o brandello, come piccola parte strappata all'unità, come porzione deficitaria rispetto a un'unitarietà più ampia, ma come *Zwischen*, quella terra di confine, quel crocevia, quella «soglia che regge il frammezzo [*Die Schwelle trägt das Zwischen*]» in quanto «punto nel quale i due, l'esterno e l'interno, trapassano l'uno nell'altro»[33] e in cui vive l'uomo.

La soglia, infatti, non è soltanto «l'impalcatura che regge il complesso della porta»[34], supporto materiale che permette di compiere un determinato gesto, ovvero quello di uscire o di entrare da una stanza a un'altra. La soglia è lo spazio e il tempo in cui entrata e uscita avvengono. La *soglia* è luogo di sospensione ma anche momento indefinito in cui «i due si staccano e si incontrano»[35]: quel che entra – quel che è vicino, prossimo – nel suo star

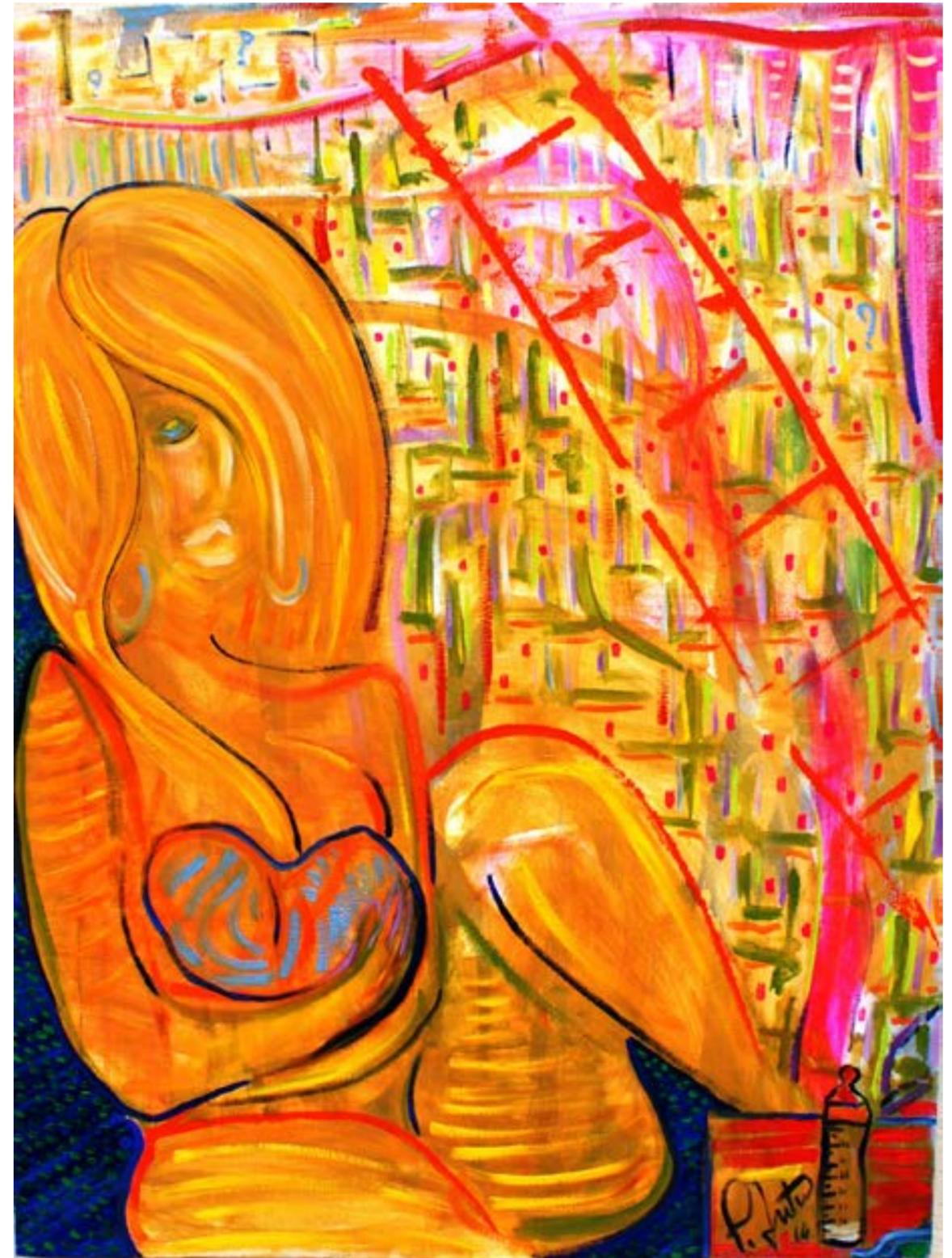
entrando si trova in realtà già uscito, e quel che esce – quel che è distante, lontano – nel suo star uscendo si trova in realtà già entrato. La soglia è dunque spazio e tempo, è *evento*. In essa la presenza non è permanenza, sostrato, ma apertura, attraversamento che avviene in un attimo pensato come unicità. Ed è per questo che nel frammezzo della soglia l'uomo non fa altro che vivere la propria esistenza anch'egli come frammezzo, frammezzo di tempo.

#### Note

- [1] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* (d'ora in poi *GA*) *Bd. 2*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008<sup>3</sup>, § 65.
- [2] Ivi, § 65, p. 448 (p. 401).
- [3] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, hrsg. von R. Boehm, «Husserliana», *Bd. X*, Nijhoff, The Hague 1966, p. 182; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 202.
- [4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 6, p. 34 (p. 39).
- [5] Ivi, § 6, p. 35 (p. 40).
- [6] Ivi, § 69, p. 463 (p. 415).
- [7] Sulla *Sorge/Cura* si cfr. almeno ivi, §§ 39-42.
- [8] Ivi, § 40, p. 181 (p. 227).
- [9] Ivi, § 65, p. 432 (p. 387).
- [10] Ivi, § 5, p. 13 (p. 29).
- [11] Ivi, § 12, p. 56 (pp. 78-79).
- [12] Ivi, § 39, p. 175 (p. 221).
- [13] Ivi, § 65, p. 326 (p. 392).
- [14] Ivi, § 42, p. 193 (p. 241).
- [15] M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“ (1962)*, in *Zur Sache des Denkens, GA Bd. 14*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, p. 42; trad. it. *Protocollo di un seminario sulla conferenza „Tempo ed essere“*, in *Tempo ed essere*, cit., p. 143 (tr. modificata).
- [16] Si cfr. T. Carman, *On Being Social: A Reply to Olafson*, in *Inquiry*, 37/1994, pp. 203-223; F. Olafson, *Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman*, in *Inquiry*, 37/1994, pp. 331-337; J.P. Hernández, *How Presencing (Anwesen) became Heidegger's concept of Being*, in *Universitas Philosophica*, 57/2011, anno 28, pp. 213-240; A. Novák, *Bleibendes Weilen' als Bestimmung des Anwe-*

*sens bei Heidegger*, in *Heidegger Studies*, 30/2014, pp. 159-176.

- [17] Non è un caso che il concetto di «salto» sia una delle «fughe», ovvero passaggi fondamentali, in uno dei testi più rilevanti che Heidegger dedica in maniera esclusiva al concetto di *Ereignis*, ovvero i *Beiträge*; cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, GA Bd. 65*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, pp. 227ss.; trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, tr. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 233ss.
- [18] Cfr. M. Heidegger, *Zeit und Sein (1962)*, in Id., *Sache des Denkens*, cit., p. 18; trad. it. *Tempo ed essere*, in Id. *Tempo ed essere*, cit., p. 117.
- [19] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 65, p. 436 (pp. 390).
- [20] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 19-20 (pp. 119-120).
- [21] Ivi, p. 22 (p. 122).
- [22] M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“ (1962)*, cit., p. 64 (p. 165).
- [23] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 16-17 (pp. 115-116).
- [24] Ivi, pp. 9 ss. (pp. 105ss.).
- [25] Ivi, pp. 14-15 (p. 113).
- [26] Ivi, p. 23 (p. 123).
- [27] Ivi, pp. 9ss. (pp. 105ss.).
- [28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 2, pp. 8-9 (pp. 17-18).
- [29] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 9 ss. (pp. 106 ss.).
- [30] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 70; trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, tr. e cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 46.
- [31] Id., *Sein und Zeit*, cit., § 7A, p. 38 (p. 43).
- [32] Id., *Zeit und Sein*, cit., p. 29 (p. 130). Presente, seppur non come tesi propriamente tautologica, anche in M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache (1959)*, in Id., *Unterwegs zur Sprache, GA Bd. 12*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, p. 249; trad. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p. 205.
- [33] M. Heidegger, *Die Sprache (1950)*, in Id., *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 24 (p. 38).
- [34] *Ibidem*.
- [35] Ivi, p. 24 (p. 39).



P. Interlandi, *Forme di precariato esistenziale*, olio su tela, 90x120 cm, 2014

## BEETHOVEN

di  
ENRICO PALMA

*Et pour ce sourd total, comme la perte d'un sens ajoute autant de beauté au monde que ne fait son acquisition, c'est avec délices qu'il se promène maintenant sur une Terre presque édenique où le son n'a pas encore été créé.<sup>1</sup>*

Beethoven è, prima di tutto, grandezza. È la potenza del suono, della materia che l'immaginazione artistica sa plasmare, dello spirito del mondo che assale il vivente e il pensatore. È un'interrogazione continua sui motivi di tale potenza, su come si possa riuscire a sopportarla ed eventualmente a dominarla. D'altra parte: «L'interrogare è la sola maniera legittima e appropriata di prendere in considerazione ciò che dalla sua posizione suprema mantiene il nostro essere nella sua potenza»<sup>2</sup>. La musica di Beethoven, dalle prime opere orchestrali alla grande stagione eroica fino al cosiddetto *terzo stile*, è un tentativo di interrogare appunto ciò che è supremo e che fa essere nella sua potenza, e come senza questa stessa potenza la musica e l'umano non potrebbero essere.

Beethoven è folgore, tuono e tempesta; è l'addensarsi delle nubi in un cielo sereno che promette luce e calore; è ergersi sul monte più alto per essere più vicino ai nembi e lottare fino al diradare di quelle nubi. Ma è anche pace, beatitudine, teologia, musica sacra, luogo in cui il divino trova espressione. Beethoven ha ascoltato il divino e ha messo in note il suo sibilo lì dove nessun altro è stato in grado di sentire. Egli visse in tale silenzio ed ebbe il vigore e la genialità per sentire e comunicare la musica che solo il silenzio poteva dischiudere.

**Tracce biografiche**

«La personalità di Beethoven, la sua umanità, sono troppo forti per poter essere completamente escluse dall'esame della sua musica, ed è difficile sottrarsi alla sensazione che l'uomo si affacci di continuo tra le note, per apostrofarci direttamente»<sup>3</sup>. È anche per questa ragione

che tra le numerose biografie beethoveniane si segnala il contributo di Maynard Solomon, il quale fornisce una prima definizione dello stare al mondo beethoveniano e del suo rapporto con gli altri e con la divinità mediato dalla musica: «Come artista e come uomo conosceva il potere terapeutico della comunicazione e l'effetto catartico del condividere con altri i propri timori»<sup>4</sup>. Sotto la parola *timori*, tuttavia, sono effigiati tutti i sentimenti dell'ampia gamma emozionale che il compositore tedesco era in grado di formare artisticamente. Tutta la sua opera, compreso lo scrostamento del classicismo a cui comunque rese un notevole contributo e forse la massima sistematicità, può essere intesa come una grande, solitaria e poderosa impresa di guarigione dalla sofferenza e dalla delusione costitutivi dell'esistenza. C'è dunque qualcosa di ineluttabile che l'arte deve contenere, come un'orda nemica che, organizzando la resistenza, si fronteggia nelle strettoie della riflessione. Resistere e, nella resistenza, persistere.

Il primo nucleo tematico a partire da cui ricostruire la sua biografia è quello che Solomon definisce il *romanzo familiare beethoveniano*. Come più di mezzo secolo dopo sarebbe successo a Vincent Van Gogh, Beethoven sembra aver ripercorso il dramma della *precedenza biologica esistenziale*. Difatti, con il pittore olandese, il piccolo Ludwig divideva un *secondo* Ludwig di qualche anno più giovane di lui, morto in fasce. Entrambi, pittore e musicista, avrebbero convissuto per tutta la loro vita con questo terribile fantasma, la presenza di un fratello morto al quale credere di aver rubato la vita e doverla rendere al più presto per ripianare il debito.

Beethoven apprezzava la madre Maria

Magdalena ma non nutriva sentimenti simili per il padre Johann; anzi, esattamente come suo padre prima di lui, ardeva dal desiderio di smarcarsi ottenendo quel successo che al genitore era mancato. Supplirà alla mancanza di una forte figura paterna con la fantasia di un'improbabile ascendenza regale. Questa storia attesterebbe la totale insoddisfazione di Beethoven nei confronti della propria famiglia. Consapevole della sua *millenaria* intelligenza, cercava di ravvisarne le cause in un'ascendenza a suo dire *adeguata*.

Il Ludwig adolescente non era brillante a scuola, né mostrava di essere particolarmente versato negli studi che per tradizione pertengono all'abilità musicale, specie alla composizione, ovvero aritmetica e geometria. La sua oscurità di carattere, il viso torvo e le movenze goffe e scostanti cominciarono a manifestarsi già in questo periodo, sebbene l'autore, ricostruendo alcune fonti coeve, aggiunga: «L'aspetto sporco e trasandato di Beethoven era probabilmente una silenziosa invocazione di aiuto, l'espressione di un'angoscia che egli non riusciva a dimostrare in parole»<sup>5</sup>. Tale angoscia sarà indagata da Beethoven in tutta la sua sterminata opera: un perpetuo struggimento, un altare artistico sul quale immolarsi bruciando se stesso come il *Faust* goethiano tanto adorato.

Pensando alla sua nascita come *incipit* del dolore, «ritornava angosciosamente col pensiero ad un eden irraggiungibile, a meno che non scambiasse la propria identità con quella del fratello maggiore più favorito dalla sorte»<sup>6</sup>. Il più sereno dei fratelli Beethoven era quello tornato alla pace, alla materia inerte; ma il più tormentato dei due, quello sopravvissuto, è stato una delle esistenze più memorabili della storia umana, che con la sua musica ha istituito nuove leggi alle sacre vibrazioni della materia, la quale è intimamente *musica*.

Era una personalità eccentrica, anche nella riluttanza verso gli illustri maestri che accettarono di seguirlo (Haydn su tutti). In brutale contrasto con la soavità della musica da lui prodotta, era un vero e proprio esemplare animalesco: intrattabile, indomito, duro, arcigno, arrogante, prepotente, un *rozzo orso*. La sua misantropia era paradossale se si tiene conto



della smania continua di ottenere gratificazioni, medaglie e blasoni con cui decretare, soprattutto socialmente, la sua superiorità. «Era dominato da un costante senso di "missione" e di "vocazione", e profondamente convinto del significato della propria opera e della propria arte. Tutto il resto era subordinato all'adempimento di tale missione. È chiaro che l'imperativo categorico non è assente, bensì riveste una forma nuova e *orgogliosamente esultante*»<sup>7</sup>. Non è del tutto peregrino considerare l'interpretazione dell'imperativo categorico kantiano come un'infaticabile spinta esistenziale ad assolvere al suo debito creativo, il dovere cioè di disporre della vita in modo da consacrarla all'arte e di esaurirsi in essa. I primi anni viennesi di virtuoso, amico dei potenti e allievo di Haydn, furono quelli del cosiddetto *periodo eroico*, la fase biografica e artistica in cui ravvisare il deciso cambio di passo nella produzione musicale. Testimoniando uno stato d'animo in una lettera all'amico Krumpholtz, il Maestro si diceva insoddisfatto del suo percorso artistico fin lì battuto e della necessità di intraprendere un nuovo cammino. Fu qui che il suo male iniziò a percuoterlo, quella sordità che, implacabile come un giustiziere sordo anche lui alle suppliche dell'infermo, lo fece sprofondare in una disperazione abissale, da cui solo l'arte – come scritto nella lettera ai fratelli passata alla storia come *Testamento di Heiligstadt* – riuscì a liberarlo. Le volontà di suicidio che presero il sopravvento nei suoi pensieri gli impedirono di comporre e di pensarsi

ancora come compositore. È per tale ragione che in più passaggi della sua produzione scritta, nonché nei celebri *Quaderni di conversazione*, Beethoven dichiara di comporre, più che per la sua immortalità, per la sola e semplice morte. Il *Tondichter* tedesco compone dunque in vista del silenzio eterno in cui ritrovare attraverso la musica la pace posseduta solo dai morti.

### Gli influssi sull'opera

«Non è esagerato affermare che l'opera di Beethoven costituisce nel suo insieme la più grande riflessione sul tempo nella storia della musica occidentale»<sup>8</sup>. L'opera di Beethoven, secondo l'indicazione di Bietti, è senz'altro una poderosa riformulazione del tempo come insieme di ritmo e di moduli stilistici della tradizione musicale occidentale. La musica è tempo, è divenire che si fa sensibile nella percezione, è il modo in cui il reale si dà all'umano in forma estetica. Beethoven componeva e ritmava in maniera radicalmente metafisica, prima di tutto in riferimento al tempo del cosmo riformulandolo nelle strutture del comprendere in cui l'umano può sentirlo. «Il lascito più straordinario di questo musicista è forse stato proprio quello di dialogare cercando una base di linguaggio comprensibile, comune, per trasmettere idee nuove e dirompenti; di avere conquistato la piena consapevolezza di ciò che aveva da dire e di aver trovato il modo migliore di farlo comprendere a tutti»<sup>9</sup>. Beethoven richiede all'ascoltatore pazienza, fatica, tenacia, ha un carattere così aspro che la vera comprensione sembra riservata ai pochi dotati di spirito e di intelligenza. Chi comprende, tuttavia, non può che concordare con tale visione universale. Chi all'ascolto della musica beethoveniana avverte che esiste qualcosa di universale che la intride, coglie allo stesso modo che tale universale è per tutti.

Attraverso la rilettura di passaggi fondamentali del *Tagebuch* del Maestro, soprattutto negli anni 1812-18, si apprende un Beethoven inquieto, consumato da dubbi tremendi e pavido dell'avvenire. Emerge l'angoscia, al modo del Narratore del *Temps retrouvé*, che dichiara di non avere tempo sufficiente per ultimare tutti i lavori che aleggiavano nel suo iperuranio creativo. Per far ciò e per ottimizzare la vita che

sentiva lentamente sfuggirgli di mano, decide che dalla risoluzione a comporre non avrebbe più avuto piaceri personali, amici e amanti. Tutto il suo tempo sarebbe stato consacrato alle «immense sfide artistiche» con cui decretare, «attraverso brutali conflitti interiori»<sup>10</sup>, la sua totale appartenenza alla musica.

La musica e la composizione come atto creativo sono produzione e azione. Può pensarsi un mondo visivo *immobile* ma non può concepirsi un mondo sonoro *senza movimento*. Il divenire degli enti ha infatti nella *non* immobilità la sua costanza. La presenza delle cose genera in una coscienza in grado di percepirla l'immagine; il riverbero generato dall'impatto degli oggetti in movimento crea in un soggetto percipiente il suono.

La prima fase di questo cammino verso la salvezza è evidente nella celeberrima *Quinta Sinfonia* in do minore, a cui il Maestro in persona avrebbe fornito, pensando all'esito teoretico della sua ennesima fatica orchestrale, la seguente premessa: «So pocht das Schicksal an die Pforte (Così il destino bussava alla porta)». Il tema destinale del primo movimento è domato e infine dominato nell'ultimo, in cui la voce dell'oboe soccombente si mescola a un destino ribaltato. Le note iniziali così tremende vengono smontate e attenuate in una soluzione moderata, monito per il *destinatario* che si risolve nel destino. Particolarmente interessanti sono tre aspetti del pensiero beethoveniano, che suscitano grande interesse nell'ascoltatore poco aduso a questa area ombrosa e *a latere* della sua produzione. Mi riferisco, in prima battuta, alle *Variazioni Diabelli*. Contrariamente a quanto si possa credere approcciando in superficie questo capolavoro del Maestro, le *Variazioni* sono tutt'altro che un gioco di prestigio o una semplicistica dimostrazione di abilità compositiva. La convergenza di diversi temi collaterali al tema principale di Diabelli – il pastorale, il primitivo e l'ancestrale nell'atto compositivo come nella dinamica esistenziale immanente all'arte – induce altresì a riflettere, per mezzo di formidabili condensati emotivi di breve durata, sull'opera d'arte in quanto coloritura fondamentale della «metamorfosi creativa», la quale costituisce una «promessa di sopportazione»<sup>11</sup>.

Un altro aspetto assai controverso è la vicinanza di Beethoven agli ambienti massonici così in voga alla sua epoca, avvalorata dalla contaminazione reciproca tra opera e circostanze biografiche e teoretiche. Molti personaggi dell'alta cultura tedesca, e germanofona più in generale, erano affiliati a una loggia o nutrivano simpatie più o meno manifeste. Il Maestro si sarebbe collocato in una posizione ambivalente, certamente attratto ma non al punto di iniziarsi. Tutto ciò per cercare di gettare luce sulla *vexata quaestio* dell'appartenenza di Beethoven alla *Romantik*, dalla quale, considerando il retroterra eroico-illuministico in cui era maturato come artista e la vicinanza ideologica ai circoli massonici, sembra a questo punto essere rimasto piuttosto distante.

Tuttavia il legame di Beethoven con la *Romantik* si fa stretto in ottemperanza alle dicotomie estreme (basti ricordare la più nota e frequentata *morte-resurrezione*) e al tentativo della loro risoluzione tramite l'arte. In più l'avversato misticismo che Beethoven riscontrava nei romantici viene accolto in virtù di una sua progressiva razionalizzazione in senso estetico-trascendente. Così come Dio-padre, principio benevolo che si incarna nell'Uomo-creatura, redime la *Menschheit*, allo stesso modo la scintilla divina può diventare pietra, fiume, pioggia e tutte le cose della natura<sup>12</sup>. Il procedimento beethoveniano è da leggersi invece all'inverso: il cammino di redenzione comincia dal divenire della natura che si fa suono e che il compositore coglie e riformula in vista della trascendenza. *L'anello che non tiene* in questa processione rovesciata ma comunque panteistica è la *sordità*, che interrompe tale flusso dal naturale al divino. Il cammino è sofferenza, agone, buio da luce e poi di nuovo reminiscenza luminosa e chiarezza. Tale è la *Sehnsucht* beethoveniana rettamente intesa, il divenire musicale che trascrive il sussurro divino e che si trasfigura in *Lichtung*.

L'effettivo influsso che ebbero sulla concezione esistenziale e musicale del Maestro le letture dei filosofi tedeschi del suo tempo, da Kant, a Fichte, a Hegel, è assai controverso. È ormai acclarato che leggesse con una certa destrezza le critiche kantiane, specialmente la *Ragion*

*pratica*, senz'altro convergente con l'exasperato rigore che Beethoven imprimeva alle sue opere, ma meno alla sua vita sregolata e scorbutica. La concezione teoretica di Beethoven si sarebbe per alcuni studiosi in seguito avvicinata al Romanticismo, essendo da lui condivisa una certa visione del cosmo come un tutto unitario e della natura come forma del divino di cui cogliere i segni e le manifestazioni<sup>13</sup>. A quest'altezza si colloca l'op. 96, la *Sesta Sinfonia* detta *Pastorale*, scritta in contemporanea della più nota ma non per questo più importante sinfonia in do minore. Il significato dell'opera è condensato nel finale della sinfonia, in cui, per non avere una fine o per cercare di ritardarla, il Maestro procrastina il movimento finale; essa inoltre, suggerisce Solomon, è tale per cui

non esiste una strada comoda che conduce l'umanità al di fuori del desolato stato di alienazione in cui è discesa. L'Arcadia e l'Eden non possono essere riguadagnati senza una serie di prove da superare, sono accessibili solo a coloro che hanno ottenuto la saggezza attraverso l'esperienza, che portano il ricordo dell'espulsione e dell'esilio a testimonianza del loro valore.<sup>14</sup>

Il sentimento pastorale sonda l'originario perduto cercando le tracce nella natura irredenta. Come lo stesso Maestro appunto nel suo diario si tratta, più che di una pittura sonora campestre, di un'emozione. Davvero degna di nota è l'*antichità* della *Settima Sinfonia*, in cui il ritmo e la strutturazione armonica poggiano su una solidissima rivisitazione degli elementi costitutivi della prosodia greca. L'andamento compositivo della sinfonia procede secondo dattili, spondei e tutte le altre unità metriche della poesia antica greca e romana. Beethoven attraverso una sapiente ricostruzione modula in musica l'antichità classica. Di essa ci restano templi, statue e testi, ma non i suoni, che Beethoven tenta dunque di restituire. Come nota molto argutamente Solomon, per il Maestro «il classico non era completamente perduto, ma giaceva sotto la cenere, aspettando

solo la forza di un atto creativo che lo risvegliasse e che mettesse in moto il suo potere di trasformazione»<sup>15</sup>, a cui è da aggiungere che il classico era l'emblema di «ciò che aveva resistito alle devastazioni del tempo e che dunque sarebbe sopravvissuto, anche dopo essere stato sepolto, affondato, demolito, guastato, ridotto in cenere e sparso ai quattro venti»<sup>16</sup>. L'ideale classico per Beethoven è la mediana della trasformazione che permane e della perdita come preludio alla sopravvivenza. La *Settima Sinfonia* diviene perciò una grandiosa metafora del ritmo delle stagioni, di vita e morte, della mobilità temporale dei suoni e della vita che viene alla luce dopo l'oblio storico del mondo.

Dal *Fidelio* fino all'ultimo movimento della *Nona Sinfonia* culminante in *An die Freude* di Schiller, i temi cari alla massoneria si farebbero assai evidenti. Florestano e Leonora (come i Tamino e Pamina di Mozart) attraverso prove iniziatiche, fatica e sofferenza, raggiungono nella gloria dell'amore la luce di un'esistenza redenta, il rischiaramento della virtù massonica. Il padre amorevole dinanzi al quale inginocchiarsi, il «Seid umschlungen, Millionen!», il messaggio di fratellanza universale che dai seni turgidi della natura conduce a un'umanità riscattata, l'invocazione della ragione e il canto di altri *Töne*, potrebbero costituire gli elementi di una possibile interpretazione para-massonica della *Nona*. I primi tre movimenti di disperazione, frivolezza e tenerezza, consentirebbero alla fine di approdare a uno «stato estatico d'illuminazione in cui l'umano e il divino si fondono»<sup>17</sup>.

### Mistero, metafisica, sacro

La musica come *benedizione* dello spirito sarà un'idea particolarmente cara al Beethoven della senescenza. Il Quartetto n. 15 op. 132 ne è una precipua dimostrazione: forse l'apice teoretico-artistico di tutta la produzione beethoveniana, il testamento spirituale oltreché il *magnum opus*, nel terzo tempo si giunge alla chiarificazione tanto anelata. Si tratta di un ringraziamento alla divinità non per un attimo di lucidità compositiva nel torpore fisico e intellettuale in cui l'ultimo Beethoven era sprofondata, ma un inno di lode al principio creatore di tutte le cose, all'essere che finalmente si svela e che viene colto dal commovente *Molto adagio*. È il

Beethoven redento dalla tragicità della vita che ringrazia la divinità per la *neue Kraft* incipiente e che sente nuovo vigore dal risanamento delle sue imperfezioni; è l'invocazione a risorgere di un uomo in quanto *morente* sulla soglia del trapasso. Di durata piuttosto anomala per un tempo in posizione centrale – diciassette minuti circa –, superati i tre quarti Beethoven ripropone il tema del risveglio del nuovo vigore, seguito da battute di una straordinaria levità sonora ed emozionale.

Beethoven approda, negli ultimi anni di vita in cui sentiva la forza ritrarsi progressivamente, a una concezione molto più intima, finanche *domestica*, per cui la magnificenza dell'apparato sinfonico cede il posto al raccoglimento della musica da camera, ai sibillini *Ultimi Quartetti*. Sono monologhi rivolti a un focolaio interiore, in cui il desiderio di condividere le emozioni fin lì esplorate dal Maestro si fa pressante e infine sensibile. Il quartetto è una forma universale dell'arte, è un genere *privato*, intimo, in cui il compositore dà il meglio di sé, esprime il suo segreto sentire. Beethoven svela il segreto della sordità e anche della sua arte, che da lì in avanti diviene svelamento della divinità<sup>18</sup>. La musica diventa danza bacchica, estatica, misteriosa, esoterica, metafisica. La tarda produzione *attarda* nel cammino verso la morte. È la musica fraterna dell'*altro* Beethoven, ciò che si ritroverà nella morte ritornando al tutto da cui il nascere aveva strappato.

Se della sua musica tarda, soprattutto dei Quartetti, Beethoven in persona sosteneva che fosse la trascrizione della parola divina che sentiva risuonare potente in lui, ascoltando questa musica ogni ragione per non concordare si dissolve. Anzi, questa costituisce una prova dell'esistenza di qualcosa assimilabile a una *Gottheit* più di qualsiasi prova logica, cosmologica e ontologica. Beethoven riscatta in senso pieno la sua esistenza. Credendo di essere stato dannato dalla sordità, in realtà la malattia gli si mostra come un dono divino: reso sordo ai rumori del mondo, il Maestro ha potuto prestare orecchio soltanto al Suono proveniente da ciò che è più alto. Il compito da accogliere *Mit innigster Empfindung* e da eseguire *Mit Entschlossenheit* è lo spirito risoluto che si decide per l'arte di luce e dovere, lo sforzo da celebrare con il motto *Es*

*muß sein*. Il Quartetto n. 16 op. 135 termina con un ritmo pizzicato, con una melodia che sembra richiamare un motivetto per bambini, riconducendo a un'infanzia da ritrovare il senso di tutta la sua musica: Beethoven *vede* il viso di Mademoiselle de Saint-Loup, l'Eterna Giovinezza.

Il suo carattere fu forte, deciso, burbero, scontroso, temibile, «scuro in volto come un temporale», dalle «labbra serrate, rivelatrici di una volontà di ferro»<sup>19</sup>, come i colpi di timpano e tamburi che con così tanta frequenza utilizzava in modo innovativo nei suoi lavori. Il «cesarismo dell'estetica beethoveniana»<sup>20</sup> non va affrontato e combattuto, va attutito come le orde destinali della sua *Quinta Sinfonia*. Ma alla sua musica ci si deve *sottomettere*, poiché la sacra verità della sua arte mostra il divino, mette in contatto con esso. «In un quaderno di conversazione del novembre 1823, il violinista Ignaz Schuppanzigh scrisse: «[Carl Maria von] Weber dice: "Come piace a Dio"; Beethoven dice: "Come piace a Beethoven!"»<sup>21</sup>. Colui che ha compreso, ma veramente compreso, la musica del *Tondichter* tedesco non può che affermare la totale coincidenza, a Dio piacendo, delle due frasi. «La musica dell'ultimo Beethoven è forse la più complessa espressione musicale nella storia della musica occidentale: conquistare passo dopo passo, ascolto dopo ascolto, la comprensione del senso profondo di questa complessità è una delle più grandi, straordinarie, appaganti esperienze fisiche e spirituali che si possa avere la fortuna di vivere»<sup>22</sup>. Il giudizio di Bietti rappresenta una delle migliori sintesi di ciò che è la musica beethoveniana ed è una frase dal contenuto di verità irrefutabile. Beethoven porta dunque a compimento il meraviglioso verso rilkiano: «Da schufst du ihnen Tempel im Gehör»<sup>23</sup>. L'opera di Beethoven è questo tempio, è un inno al vibrare della materia che nelle sue composizioni si fa udibile e comprensibile, è l'espressione di ciò che ci sovrasta, degli dèi che sono più potenti dell'umano e del tragico esistenziale che ne deriva. L'opera di Beethoven è questo tempio nell'udito di ciascun ascoltatore, in cui si ode il rimbombo dell'universo, il suo spirito. Da 250 anni Beethoven è il cosmo che vibra e che ascolta.

### Note

- 1 M. Proust, *Le côté de Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, a cura di T. Laget e B. Rogers, Gallimard, Parigi 2019, p. 805. «E questo sordo totale, siccome la perdita di un organo di senso aggiunge tanta bellezza al mondo quanta se ne acquisirebbe rientrandone in possesso, ora passeggia con delizia su una Terra quasi paradisiaca dove il suono non è stato ancora creato», trad. di M.T. Nessi Somaini, Rizzoli, Milano 2012, p. 93.
- 2 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica (Einführung in die Metaphysik, 1966)*, a cura di G. Vattimo, Ugo Mursia editore, Milano 2018, p. 93.
- 3 G. Bietti, *Ascoltare Beethoven*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. XIV-XV.
- 4 M. Solomon, *Beethoven. La vita, l'opera, il romanzo familiare (Beethoven, 1977)*, trad. di N. Polo, Marsilio editore, Venezia 2010, p. 4.
- 5 Ivi, p. 28.
- 6 Ivi, p. 33.
- 7 Ivi, p. 99. Il corsivo è mio.
- 8 G. Bietti, *Ascoltare Beethoven*, cit., p. 11.
- 9 Ivi, p. 58.
- 10 M. Solomon, *L'ultimo Beethoven. Musica, pensiero, immaginazione (The late Beethoven. Music, thought, imagination, 2003)*, trad. di N. Bizzarro, Carocci, Roma 2019, p. 15.
- 11 Ivi, p. 37.
- 12 Cfr. Novalis, *Opera filosofica*, Einaudi, Torino 1993, vol. 2, p. 753.
- 13 Cfr. E. Fubini, *Il pensiero musicale del Romanticismo*, EDT, Torino 2005, pp. 39-55.
- 14 M. Solomon, *L'ultimo Beethoven. Musica, pensiero, immaginazione*, cit., p. 107.
- 15 Ivi, p. 154.
- 16 *Ibidem*.
- 17 Ivi, p. 179.
- 18 Cfr. Ivi, p. 221.
- 19 P. Rattalino, *Celeste e infernale. Beethoven e la musica del Congresso di Vienna*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 129.
- 20 M. Solomon, *L'ultimo Beethoven. Musica, pensiero, immaginazione*, cit., p. 116.
- 21 Ivi, p. 116. A sua volta l'autore rimanda a L. van Beethoven, *Konversationshefte*, Deutscher Verlag für Musik, vol. 4, p. 268, seconda metà 1823 (quaderno 46, c. 34r).
- 22 G. Bietti, *Ascoltare Beethoven*, cit., p. 216.
- 23 R.M. Rilke, *Die Sonetten an Orpheus*, I, 1, v. 14. «Tu creasti per loro un tempio nell'udito», trad. di F. Rella, Feltrinelli, Milano 2017, p. 19.

## LA METAFISICA DEL TEMPO IN SPINOZA

di  
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

La storia della filosofia è per Yitzhak Melamed un'occasione critica di confronto, analisi e disvelamento delle credenze, dei pregiudizi, delle parzialità spesso insite nel senso comune, nella tradizione, nell'apparente evidenza dell'ovvio. Per chi così intenda anche il lavoro storiografico – e non soltanto quello teoretico – «Spinoza rappresenta una vera e propria fonte dell'eterna giovinezza» (p. 148).

La sua è infatti una «metafisica selvaggia» (108) che è assai più fecondo osservare nel suo habitat naturale piuttosto che costringere all'interno di gabbie precostituite. Spinoza, in altri termini, non va domato ma va compreso, al modo in cui Spinoza invita a comprendere le azioni umane e non a piangere su di esse, a ridere o a detestarle<sup>1</sup>.

Attraverso questo rispetto per la natura indomabile dello spinozismo, Melamed perviene a risultati ermeneutici molto interessanti. Il fondamento è il PRS, il *Principio di ragion sufficiente* assunto in modo radicale e posto all'origine e alla base delle più importanti tesi sostenute da Spinoza. Si aggiunge poi una definizione molto corretta e assai chiara dei tre concetti cardinali dell'*Ethica*, per la quale «gli attributi possono essere paragonati ai modi spinoziani, in quanto entrambi sono proprietà: i modi sono però proprietà mutevoli che non costituiscono l'essenza della sostanza, mentre gli attributi sono eterni (E1p19) e costituiscono l'essenza della sostanza» (20), la quale ha la caratteristica della eternità atemporale, mentre i modi esistono in una durata temporale infinita. *Modo* vuol dire dunque e alla lettera una *modificazione* della sostanza che in quanto modificazione/mutamento non può che avvenire nel tempo ed essere tempo, senza che però questo introduca mutamento in Dio, vale a dire nella



sostanza stessa.

Diventa subito evidente che se la questione temporale *sembra* porsi ai margini dello spinozismo essa in realtà abita nel suo cuore. Lo confermano alcune delle evidenze poste da Melamed a base della sua ricostruzione/interpretazione. Il rapporto tra la sostanza e i modi è una complessa e sempre dinamica relazione di inerenza, causalità, concezione,

predicazione, che può essere letta anche come una emanazione che di nulla priva la sostanza e però fa esistere le forme individuali, gli enti singoli, gli eventi parziali, i processi che durano. Gli attributi sono *aspetti* infiniti e tra di loro causalmente indipendenti dell'unica sostanza. Unicità panteistica che, afferma giustamente Melamed, va intesa non come struttura parti-tutto ma come panteismo di sostanza-modi. Quella di Spinoza non è un'ontologia mereologica ma una assai più complessa e ricca dinamica/struttura di Identità e Differenza. È qui che convergono le critiche di Melamed: all'interpretazione idealistico/acosmista di Spinoza sostenuta da Hegel e dai romantici; al suo fondamento ancora una volta cartesiano che identifica il pensare con l'autocoscienza; alle opposte tendenze materialistiche e, appunto, idealistiche, che impoveriscono lo spinozismo della sua apertura alare assai più vasta della parzialità con la quale si è sempre tentati di vedere e comprendere l'essere.

Non è vero che la conoscenza della propria mente (autocoscienza) preceda e fondi quella del proprio corpo; non è possibile che l'attributo del pensiero sia totalizzante poiché questo ridurrebbe ogni altro degli infiniti attributi al pensiero stesso rendendo impossibile il loro essere concepiti per sé e dissolvendo così la loro struttura di attributi per ridurli a modi del pensiero, per di più anch'essi immaginari e non reali; non è vero che lo spinozismo sia una forma di eleatismo, negante il tempo, il divenire, la trasformazione. E quindi se

secondo gli idealisti tedeschi Spinoza sarebbe stato il grande epigono della tradizione monista eleatica, che affermava l'esistenza esclusiva dell'essere e negava la molteplicità, gli enti particolari, ed il mutamento; questa lettura acosmista di Spinoza, malgrado sia supportata da *alcuni* elementi del pensiero spinoziano, è in contrasto con almeno due dei principi cardine del suo sistema, e va dunque rifiutata. Non vi è però alcun dubbio che Spinoza *sia* un monista radicale: un *monista della sostanza*, che afferma l'esistenza di un'unica *sostanza*,

Dio. Spinoza è però anche un pluralista radicale, in quanto afferma l'esistenza di un numero infinito di attributi della sostanza, irriducibili gli uni agli altri; ognuno di questi attributi costituisce un dominio, infinito tanto quanto il nostro universo fisico. Questo infinito pluralismo degli attributi è rinvigorito dalla barriera concettuale che li separa, e che esclude di fatto qualsiasi possibilità che essi siano riducibili l'uno all'altro; oltre ad essere un monista della sostanza, dunque, Spinoza è un *pluralista degli attributi*. Il fatto che sia riuscito a conciliare, con successo, queste due posizioni solo apparentemente opposte rappresenta uno dei risultati più affascinanti del suo sistema (304-305).

Il motore dello spinozismo è questo gioco infinito di unità e pluralità, di stasi e movimento, di eternità e durata, di identità e differenza. Gioco che si esprime nel concetto più complesso analizzato dal libro: la *multitudine* infinitamente infinita dei modi infiniti.

L'apparente oscurità della formula è in realtà implicita nella definizione stessa di Dio come 'ente assolutamente infinito' che esiste in una infinità di attributi e modi, i quali come emanazione/espressione dell'infinità della sostanza devono essere anch'essi infiniti.

Anche da questa struttura discende uno dei risultati ermeneutici più innovativi di questa analisi, il fatto che Spinoza avrebbe sviluppato non una ma due teorie del parallelismo: «il parallelismo tra idee e cose (E2p7) sarebbe dunque una teoria separata dal parallelismo degli attributi (E2p7s); inoltre i due parallelismi presenterebbero caratteristiche indipendenti e separate» (234). È il secondo parallelismo a impedire la riduzione dell'essere al pensare e della materia a un Dio pensato ancora una volta come esterno alla materia stessa. Sembra a volte, e si tratta di accenni estremamente interessanti, che in Spinoza sia implicita una qualche forma di animismo: «Che *ogni cosa* – il che include gli esseri umani, le pietre, le banane, ed anche ogni modo del ventisettesimo attributo a noi ignoto

– sia animata è una tesi che potrebbe sembrare assai controintuitiva, ma data la giustificazione spinoziana, non mi sembra che si possa evitarla. In Dio, infatti, vi è un'idea per ogni cosa; quest'idea è abbastanza per rendere quella cosa animata, o per fornirle una mente» (259-260).

L'essere è dunque uno ed è insieme plurale, è sempre uguale alla propria unità ed è sempre cangiante nei suoi aspetti, è eterno e dura, è sempre identico e sempre diverso. Ecco la natura selvaggia, sempre chiusa e sempre aperta della metafisica spinoziana. È chiaro che una metafisica simile si ponga di per sé al di là di ogni antropocentrismo, di ogni antropomorfismo, di ogni teismo, di ogni morale. La metafisica selvaggia di Spinoza è al di là del bene e del male perché è al di là dell'ἄνθρωπος.

È interessante il fatto che Melamed sembra a volte avere difficoltà a rimanere all'altezza di questi risultati e tenda a tornare a un più rassicurante – per molte tradizioni metafisiche e religiose – primato del pensiero. La questione è complessa ma è centrale e anche programmatica. Sin dall'inizio infatti l'autore dichiara che «l'uso del termine 'metafisica del pensiero', preferito a 'filosofia della mente', è intenzionale [...] il dominio del pensiero, per Spinoza, è molto più vasto di qualsiasi categoria che si associ alla mente umana» (23); Spinoza sosterrrebbe un dualismo non di mente e corpo ma di pensiero ed essere, dentro il quale «abbraccia la chiara priorità del pensiero senza cadere nell'idealismo che ridurrebbe i corpi a pensiero» (25). È significativo di questa lettura quello che a me sembra un vero e proprio lapsus. Analizzando infatti E2p7s, Melamed scrive che secondo Spinoza «le menti sono individui». E tuttavia lo scolio in oggetto non parla di 'menti' ma della loro unità, dei *corpimente*: «la mente e il corpo sono un solo e identico individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione» (131-132).

Pur criticando ripetutamente, come abbiamo visto, ogni lettura e conclusione idealistica, Melamed ritiene probabilmente altrettanto ingiustificata la tesi di chi, come Charles Jarrett, sostiene non esservi dubbio «che la sostanza unica spinoziana sia materia' e propone che forse

bisogna considerare 'il pensiero come composto di materia mentale o energia, nello stesso senso in cui i corpi sono composti di materia fisica'» (cit. nella nota 13 di p. 113).

La fascinazione verso «il dominio del pensiero», mutuata pur se in modo critico dal suo relatore di dottorato Michael Della Rocca, spinge Melamed a prendere in seria considerazione ciò che non si può non definire un *esse est concipi*, pericolosamente vicino a quello di Malebranche (si esiste solo perché Dio pensa a noi e a tutto il resto) e al, pur se di segno diverso, *esse est percipi* di Berkeley: «Per quanto mi trovi d'accordo con Della Rocca riguardo all'assoluta centralità del PRS all'interno del sistema spinoziano, e riguardo al suo slogan 'essere significa essere concepito', per quanto mi riguarda questo slogan deve tradursi in un equilibrio *non* riduzionista tra pensiero ed essere. Mi sento dunque di rifiutare la riducibilità dell'esistenza a mera concezione, dato che questa riduzione sovvertirebbe la barriera concettuale tra gli attributi. [...] Questo dualismo è piuttosto sorprendente, perché il pensiero non è altro che uno degli aspetti dell'universo; eppure, per quanto mi riguarda, è una posizione del tutto coerente» (302 e 305).

Talmente importante è nell'economia del testo questa tesi da essere ribadita, in modo più generale e condivisibile, nella conclusione del libro: «Spinoza, non è né materialista né idealista, e nemmeno il termine 'dualista degli aspetti' sarebbe capace di definirlo adeguatamente; la sua posizione, infatti, assegna al pensiero una chiara preminenza, *senza* però sconfinare nell'idealismo riduzionista. Qui, forse, possiamo osservare il vero genio filosofico di Spinoza» (307).

Come si vede, si tratta di uno studio molto serio, ricco e rigoroso. Qualche riserva va espressa sulla *forma* in cui questi importanti risultati vengono conseguiti. Yitzhak Melamed cerca infatti di conciliare il metodo storico con le modalità analitiche ma questo ha spesso come risultato di implementare gli aspetti più pedanti di entrambe le tendenze, quali un apparato di note francamente debordante, il confronto continuo e ossessivo con alcuni altri interpreti – in particolare Ed Curley e il già ricordato Della Rocca –, una generale complicata oscurità che

conferma il fatto che Spinoza risulti quasi sempre più limpido dei suoi interpreti, anche perché ciò che gli Scolastici fecero con Aristotele, gli analitici fanno con Spinoza e con ogni altro filosofo che affrontano, involvendolo in complicazioni linguistiche che rischiano di sconfinare nella illeggibilità.

Nonostante questi limiti formali, la *sostanza* del libro di Melamed è molto feconda, in particolare là dove mostra la realtà del mutamento e quindi del tempo in Dio, anche perché «per Spinoza le cose finite non sono pure e semplici illusioni: di conseguenza, la diversità e il mutamento sono reali» (139) e sono fondate sulla «distinzione tra eternità (*aeternitas*), durata (*duratio*), e tempo (*tempus*)» la quale «si situa al centro stesso della metafisica spinoziana» (162). In particolare la lettera 12 «suggerisce che la natura dei modi debba essere spiegata in termini di durata, mentre l'esistenza della sostanza debba essere spiegata in termini di eternità» (200).

Tutto questo conferma la dinamica tra eternità e durata, che è il tempo stesso del cosmo: «per Durationem enim Modorum tantum existentiam explicare possumus; Substantiae ver per Aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem», «con la durata possiamo infatti spiegare soltanto l'esistenza dei modi, mentre quella della sostanza richiede l'eternità, cioè una fruizione infinita dell'esistenza o, malgrado il latino, dell'essere»<sup>2</sup>. Anche sul fondamentale tema del tempo, Spinoza conferma dunque la struttura insieme unitaria e plurale della sua metafisica. Questa «differentia inter Aeternitatem, & Durationem», «differenza tra eternità e durata»<sup>3</sup> è infatti una delle risposte meglio argomentate e più feconde alla questione del rapporto tra materia e tempo. Se la sostanza spinoziana è certo in quanto *causa sui* fuori dal tempo, la sua struttura è tuttavia anche un procedere senza posa nelle infinite forme degli attributi e nel numero infinito dei modi. Lo spinozismo non può essere ricondotto e ridotto a una pura topologia matematica, in esso vive ed emerge piuttosto la sistole e diastole plotiniana dell'emanazione. In Spinoza tale processo è già tutto racchiuso nel gomito dell'essere che rimane sempre compreso e

perfetto nella sfera senza tempo della sostanza, e tuttavia la sua vera vita si svolge nel tempo che i modi degli attributi non soltanto producono incessantemente ma, assai di più, nei modi che essi *sono*. Il pensiero di Spinoza è una filosofia della pienezza dalla quale il tempo - materia universale e profonda di tutte le cose - non viene escluso. Fondamentale per comprendere la presenza e centralità del divenire nella metafisica spinoziana è la distinzione, ben argomentata lungo tutto il testo di Melamed, tra tempo, durata ed eternità. Il *tempo* è per Spinoza una nozione astratta e matematica, è un ente di ragione che serve come misura della *durata*, la quale è invece il modo in cui le cose finite esistono, è il continuare di tutto ciò la cui esistenza non è implicita nell'essenza, il permanere di tutto ciò che ha un inizio e una fine. Durata ed esistenza sono dunque per Spinoza sinonimi. Che cosa *accade* nella Sostanza spinoziana? Il tutto in cui consiste può stare fuori dal tempo se le parti di cui si compone sono evidentemente *conatus*, tempo in atto, materia che diviene? La metafisica della Sostanza non esclude il divenire e accoglie piuttosto la differenza ontologica tra l'essere e gli enti: temporali i secondi, onnitemporale il primo. La metafisica spinoziana si tende dentro la materia sino al punto da coglierne la struttura di fondo, la quale è *da sempre* ed è *per sempre*, ma che *intanto* nella complessità sconfinata delle sue modalità, è durata che diviene, è anch'essa tempo<sup>4</sup>.

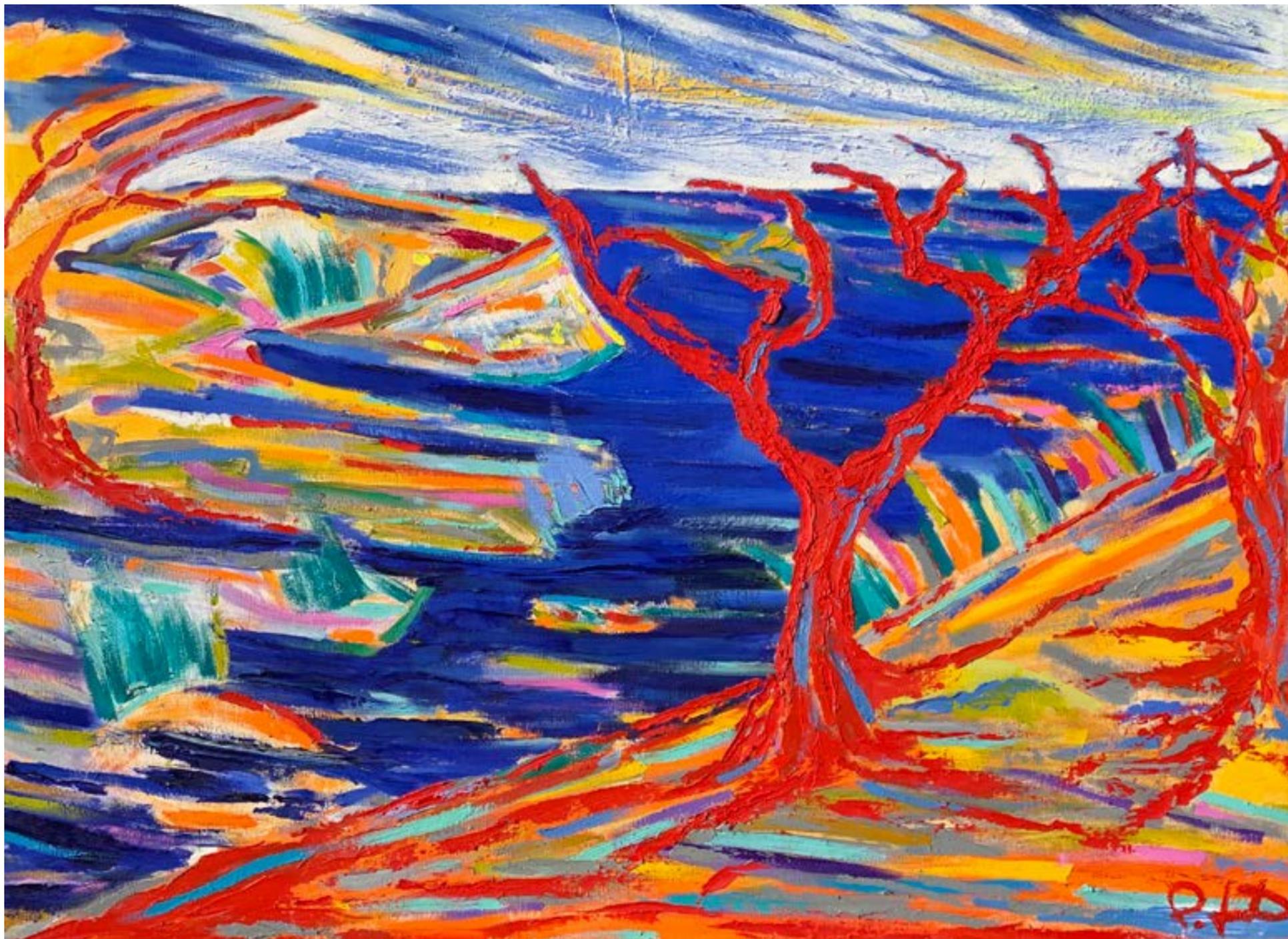
#### Note

<sup>1</sup> «Sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere», *Tractatus politicus*, cap. I, § 4, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, p. 1632.

<sup>2</sup> Lettera 12 a L. Meyer, 20.4.1663, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, cit., p. 1858.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Le riflessioni che chiudono questa recensione sono tratte dal mio «Necessità e tempo nella metafisica di Spinoza», in *InCircolo*, n. 8, dicembre 2019, pp. 53-68, al quale rimando per ulteriori argomentazioni.



Pablo Interlandi, *Radici*, olio su tela, 114,5 x 82,4 cm, 2020

## LA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA

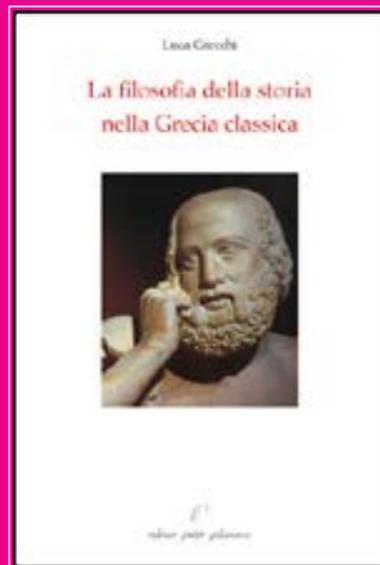
di

ALESSANDRO DIGNÖS

Lo studio di Luca Grecchi *La filosofia della storia nella Grecia classica*, pubblicato nel 2010 per i tipi di Petite Plaisance, si propone di dimostrare «come già nella Grecia classica fosse presente un pensiero che, in termini moderni, è possibile definire come “filosofia della storia”», intendendo con ciò «la teoria che si occupa di comprendere, mediante la riflessione filosofica sul passato e sul presente, il senso della storia umana, e di delineare gli scenari più probabili e più desiderabili per il futuro, nonché le modalità della loro attuazione» (p. 11).

L'idea che tale “teoria” o “disciplina” abbia un'origine greca, afferma l'autore, sorge dalla «constatazione che, poiché sia la filosofia che la storia sono nate nella Grecia classica, più o meno nel medesimo periodo (VI-V secolo a.C.), ben difficilmente la filosofia della storia, ovvero la disciplina che – costituendo una riflessione filosofica sulla storia – le compendia entrambe, potrebbe avere avuto un differente luogo di nascita» (p. 14).

Si tratta, a tutti gli effetti, di una tesi che può apparire bizzarra: secondo la maggior parte degli studiosi, infatti, le origini della “filosofia della storia” non possono essere rintracciate nel pensiero greco, bensì in quello giudaico-cristiano (Löwith, Schmitt) o in quello moderno (Blumenberg, Koselleck), entro il quale viene a caratterizzarsi «per l'autoaffermazione moderna di un movimento ideale trascendentale della coscienza storica, in grado di porre fine alle “illusioni” della trascendenza religiosa, ovvero alle attese di un evento escatologico» (p. 12). È questa, osserva lo studioso, la ragione per cui tale tesi interpretativa «ha avuto fino ad oggi solo uno sparuto gruppo di sostenitori tra gli antichisti, ed è stata sostanzialmente ignorata dai filosofi della storia moderni» (p. 13).



Luca Grecchi  
**La filosofia della storia  
nella Grecia classica**  
Petite Plaisance  
Pistoia 2010  
Pagine 208

Alla luce di ciò, è opportuno chiedersi: che cosa ha impedito – e tuttora impedisce – agli antichisti e agli studiosi di filosofia di comprendere che la filosofia della storia ha un'origine greca? Per quale motivo questa tesi appare minoritaria anche tra gli “esperti”? Grecchi mette in evidenza come la comprensione di tale genesi sia ostacolata da alcuni pregiudizi che, dando luogo ad una rappresentazione errata del pensiero greco – in quanto fondata sull'idea di un primato “culturale” della modernità sull'antichità –, «hanno fino ad oggi precluso la possibilità di comprendere le radici greco-classiche della filosofia della storia»

(p. 15). Allo scopo di dimostrare la presente tesi, occorre perciò svelare l'infondatezza di tali preconcetti: è così, infatti, che si può pervenire ad una migliore comprensione della Grecità, che consenta di fare luce sulle origini greche di tale teoria o disciplina.

Tra i principali pregiudizi alla base dell'idea che la filosofia della storia sia estranea al pensiero greco, vi è quello secondo cui esso avrebbe un carattere “atemporale” e “astorico”. Questa interpretazione si regge sulla constatazione che, in tale pensiero, sia assente un concetto equiparabile al moderno concetto di «storia». In considerazione di ciò, si deve ammettere che la cultura greca non sviluppa una «coscienza storica», come si evincerebbe anche dall'incapacità, connaturata nel pensiero storico, politico e filosofico greco, di valicare l'orizzonte “particolaristico” della *polis* e dell'identità ellenica.

Questa tesi si fonda, a ben vedere, sull'idea che la cultura ellenica sia dominata da una forma di “naturalismo fissista” che pregiudica una comprensione autenticamente storica degli avvenimenti, al punto da rendere impossibile la formazione di una «coscienza storica». Secondo tale prospettiva, uno dei limiti del pensiero greco è costituito dall'incapacità di distinguere tra “natura” e “storia”, ed è per ciò che il suo orizzonte non appare segnato dalla presenza di una concezione “lineare” del tempo, bensì da una visione “ciclica” che assume come modello la ciclicità della «natura» (*physis*).

Sulla base di questa rappresentazione, non può certo sorprendere che la tesi della genesi greca della filosofia della storia sia stata per lo più ignorata fino ad ora: infatti, se si parte dal presupposto che la cultura ellenica sia priva di «coscienza storica», è del tutto normale rifiutare l'idea che la filosofia della storia sia sorta in Grecia. Tale visione della Grecità, tuttavia, non collima con la realtà dei fatti, come si evince dal confronto con le opere di storici come Erodoto e Tucidide o di filosofi come Platone e Aristotele. L'analisi di tali scritti mostra infatti in modo chiaro come la tesi secondo cui il pensiero greco esprimerebbe una visione “atemporale” e “astorica” della vita umana, imperniata su una

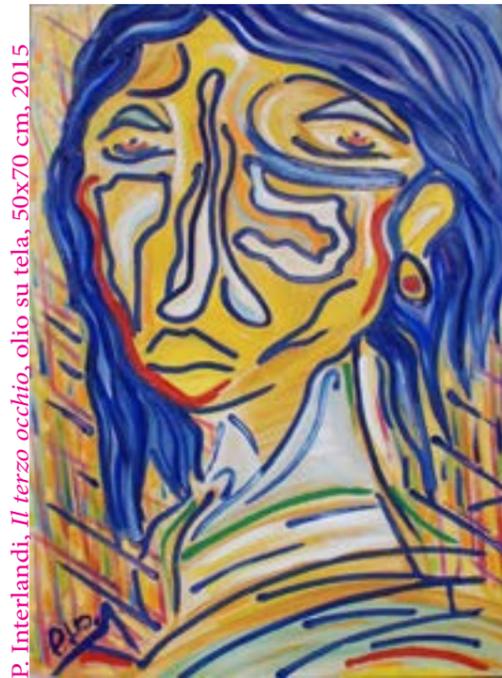
concezione “naturalistica” e “fissista” del mondo, altro non sia che un'idea priva di fondamento.

In opposizione a tale tesi, Grecchi mette in luce come l'assenza del concetto di «storia» nel pensiero greco non implichi necessariamente uno scarso interesse per la storia e l'assenza di una «coscienza storica»: «non sempre», infatti, «la mancanza del concetto di riferimento caratterizza anche una totale assenza di quei contenuti che pure il concetto medesimo sintetizza» (p. 18). Per chiarire questo punto, lo studioso fa riferimento alle parole dello storico Mazzarino, per il quale «appare assurdo, a priori, che proprio il popolo a cui dobbiamo le massime opere della storiografia mondiale venga considerato come fondamentalmente astorico»<sup>1</sup> (p. 22). Analizzando le opere degli storici greci, appare evidente come questi mirino non alla descrizione di particolari avvenimenti, bensì alla ricerca delle cause degli eventi e alla comprensione della trama che li lega l'uno all'altro; i diversi autori, inoltre, dall'epoca greca arcaica fino a quella bizantina, appaiono porsi in continuità tra loro, riprendendo la narrazione dal punto in cui, nelle opere dei predecessori, si interrompe. Tutto ciò, nota Grecchi, «si spiega solo all'interno di un progetto complessivo di storia “universale”» (*Ibidem*).

Dato questo carattere universale, è chiaro come anche la tesi secondo cui il pensiero storico greco si ridurrebbe ad una prospettiva “particolaristica” sia del tutto falsa. Pur assumendo il mondo della *polis* e l'identità ellenica come punti di riferimento centrali della loro indagine, gli storici greci non si focalizzano esclusivamente su tali realtà ma, «compatibilmente con le potenzialità demografiche e geografiche dell'epoca» (p. 49), nonché con i limiti connessi alle loro conoscenze e alla loro visione del mondo, si propongono di gettare luce sull'intero corso della storia umana, interrogandosi sul senso universale degli eventi. «La storia greca», sostiene lo studioso, «per note ragioni “geografiche”, si limitò a riflessioni su un'area circoscritta (non comprendente l'America, l'Oceania, e larga parte dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa), ma il suo spirito di fondo – che è quello che conta – fu sempre assolutamente universalistico, e come tale creatore di un ampio

grado di consapevolezza storica» (p. 144). Fin dai tempi di Omero, i Greci appaiono ben consapevoli di rappresentare una civiltà unitaria e composita che può pensarsi solamente attraverso il confronto costante con i popoli circostanti. Lo stesso orizzonte della *polis*, rimarca Grecchi, non è in alcun modo “particolaristico” ma “universalistico”, poiché si fonda sull’idea che gli uomini, attraverso la partecipazione politica, siano in grado di individuare quei principi e quelle leggi volti a favorire il benessere degli individui. Le diverse *poleis*, inoltre, non si determinano, a ben vedere, come un ambiente chiuso e ostile, poiché si formano e si sviluppano modellandosi sulle altre, nella consapevolezza che solo la cooperazione tra i Greci – e, più in generale, tra gli uomini – può essere il fondamento di una comunità stabile e felice.

A tal proposito Grecchi evidenzia che, se si pone l’attenzione sulla visione della storia che si delinea nelle opere di Erodoto, Tucidide o Senofonte, si può notare come «tutta la storia greca» rappresenti, ai loro occhi, «uno sforzo costante di elevazione culturale nei confronti della tradizione, in ricerca di una maniera più rigorosa di comprendere la verità delle cose, e dei valori morali più alti» (p. 51). Si tratta di una rappresentazione delle vicende umane che si distanzia dalla visione “ciclica” che, secondo la maggioranza degli studiosi, dominerebbe il pensiero storico greco. In verità, sottolinea l’autore, l’attribuzione a tale pensiero di una siffatta concezione è dovuta per lo più ad un fraintendimento, consistente nell’idea che la cultura ellenica, a causa dell’arretratezza delle condizioni materiali della Grecia antica, non saprebbe distinguere l’ambito della “natura” da quello della “società”, finendo così per interpretare la storia in termini naturalistici. La visione “ciclica” del tempo è certamente presente nel pensiero greco, ma non occupa affatto una posizione centrale. Un esame delle opere in nostro possesso mostra che i Greci distinguono in modo chiaro il “tempo della natura” dal “tempo della storia”, poiché sono consapevoli che «non è [...] il cosmo naturale che fa la storia [...], ma è sempre l’uomo che fa la storia, cercando di vivere nel cosmo in modo conforme alla propria essenza razionale e morale» (p. 57). La



P. Interlandi, *Il terzo occhio*, olio su tela, 50x70 cm, 2015

“ciclicità” della natura, nella prospettiva greca, non coincide con il corso delle vicende umane, ma incarna «semplicemente il sostrato naturale che rende possibile la vita umana» (*Ibidem*). Questo permette di capire perché tale dottrina sia «del tutto assente all’interno del pensiero storico classico» (p. 56) ed emerga per la prima volta con Polibio.

Alla luce di quanto esposto, le tesi a supporto dell’idea che la cultura greca sia “astorica”, incapace per ciò di partorire una concezione filosofica della storia, si rivelano infondate. Come argomenta Grecchi, esse appaiono come il «mero frutto di un pregiudizio “modernista” che sembra attribuire solo alla storia moderna un carattere “trascendentale”, “unitario” e “riflessivo”» (p. 141). La modernità, di fatto, tende a rappresentarsi ideologicamente come il coronamento di un processo storico progressivo che vede nel mondo antico un mero stadio embrionale. In forza di tale rappresentazione, la cultura moderna finisce per ascrivere delle qualità «pregiudizialmente ritenute assenti in quella antica» (p. 142), riducendo quest’ultima a una sorta di “preistoria della coscienza” in cui si può avere solo un’idea confusa di ciò che la modernità sa cogliere in modo chiaro e distinto.

A questo punto, chiarita la presenza di una

«coscienza storica» nel pensiero greco, così come di una teoria generale della storia, è possibile portare alla luce la visione della storia prevalente nella cultura ellenica. Secondo Grecchi, se si considera la «“linea filosofica” che inizia con Solone, si sviluppa con l’intero pensiero presocratico e raggiunge il proprio apice con Platone» e, «al contempo, la “linea storica” che inizia con Epimenide e Mimnermo, si sviluppa con Ecatèo ed Erodoto e raggiunge il proprio apice con Tucidide», si può comprendere come la concezione precipuamente greca della storia coincida con una concezione “aperta-progettuale”. Questa visione – di cui non vi è quasi traccia nel pensiero moderno e contemporaneo, eccetto che in alcuni scritti di carattere utopico, nella filosofia di Fichte, del giovane Marx e di alcuni marxisti “critici” – è imperniata sull’idea che la storia possa svilupparsi «in maniera più o meno buona, secondo il più o meno retto operare delle modalità sociali» (p. 59), cioè secondo il loro più o meno essere conformi alla natura dell’uomo. Per i Greci, dunque, la storia è strutturalmente “aperta” a due opposte possibilità. Quanto più le modalità sociali si allontanano dal modo d’essere dell’uomo, tanto più la storia manifesta un carattere “regressivo”; quanto più appaiono accordarsi alla sua natura, tanto più la storia assume i tratti di un cammino “progressivo”. Contrariamente a ciò che si sente talora affermare, Grecchi mostra come la nozione di «progresso» sia presente nel pensiero greco, sebbene non coincida con l’analogo concetto moderno.

A differenza del pensiero moderno, caratterizzato da una fede incondizionata nel «progresso», il pensiero greco concepisce l’idea di «progresso» non in senso deterministico e finalistico, bensì «in modo *problematico*, ossia tendente a valutarne l’impatto in termini di felicità collettiva» (p. 64). Agli occhi dei Greci, il «progresso» appare dunque non come una “necessità”, come una sorta di “pilota automatico” alla guida della storia, bensì come una “possibilità” che ha luogo solo là dove il cosmo sociale e valoriale in cui l’uomo vive risulta in armonia con la sua natura.

In un contesto storico-culturale come quello della Grecia classica, anche il compito dello storico si caratterizza in modo diverso da quello

dello storico moderno. Se infatti, in epoca moderna, egli indaga il passato allo scopo di spiegarlo, descriverlo e conservarlo, lo storico greco è spinto allo studio del passato e del presente «dalla ricerca di una prospettiva di senso che, prendendo spunto dal passato e dal presente, possa illuminare il futuro» (p. 27). In altri termini, lo storico, nel mondo greco, non deve solo comprendere gli eventi, ma anche «derivare da essi un orientamento per il presente e per il futuro» (p. 29). La storia ha dunque sia una funzione “descrittivo-narrativa” che “normativa”: facendo luce sulle vicende e sui comportamenti umani, nonché sugli effetti da essi prodotti, essa si pone come *magistra vitae* che indica all’uomo del presente e a coloro che verranno la via da seguire per realizzare se stessi. Lo «storico» greco assume così, nei confronti della realtà, un ruolo attivo, che è al medesimo tempo etico, pedagogico, politico e *filosofico*: il suo compito, sottolinea Grecchi, è «né più né meno che quello del filosofo, la determinazione della verità» (p. 27).

Alla luce di tutto questo, è evidente come la figura dello storico greco si avvicini, più che a quella dello storico moderno, a quella del «filosofo»: entrambi, infatti, conducono un’indagine (*historia*) incentrata sulla verità e finalizzata ad avviare gli uomini alla realizzazione di una vita buona. È per ciò che, secondo l’autore, è lecito sostenere che, nella Grecia classica, agire da storico equivalga, in un certo senso, ad agire da filosofo: *fare storia*, in tale contesto, significa infatti necessariamente *fare filosofia della storia*, ovvero riflettere sul senso delle vicende umane al fine di cogliere, in esse, dei veri e propri «messaggi di verità in grado di orientare la vita presente e futura degli uomini» (p. 30).

Sotto questo aspetto, lo storico greco che si rivela più capace di far emergere, attraverso la propria *historia*, il carattere “filosofico” della storiografia greca è per Grecchi Tucidide, che può per ciò essere considerato il più grande «filosofo della storia *ante litteram*» (p. 47). Indagando la storia «alla luce della immutabilità della natura umana» (p. 42) e portando l’attenzione sulla ripetitività di alcuni fenomeni nel corso del tempo, Tucidide cerca di “scoprire” le leggi generali che regolano l’accadere storico

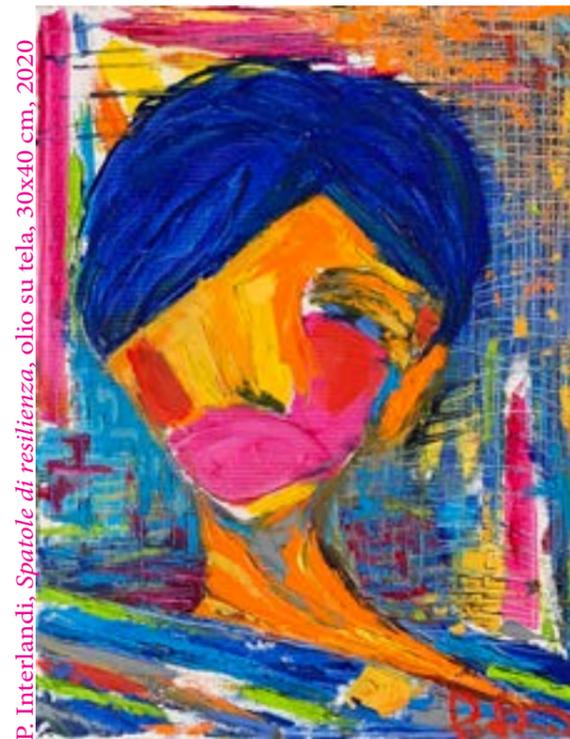
«all'interno di uno sguardo universale tenente conto anche delle speranze e dei desideri degli uomini» (p. 44), con l'obiettivo di rendere intelligibile – entro certi limiti – anche il futuro. «È in questo senso», osserva lo studioso, «che deve essere interpretata la sua affermazione secondo cui la sua opera sarebbe “un tesoro che vale per sempre”, in quanto “necessario ad investigare la realtà degli avvenimenti passati o futuri (I, 22, 4)» (*Ibidem*). Per le sue caratteristiche, la storiografia tucididea può essere interpretata come una “scienza dell'uomo” in un duplice senso: in primo luogo, per il fatto di avere come proprio punto di riferimento la natura umana; in secondo luogo, in quanto rappresenta una “conquista perenne” al servizio dell'intera umanità. È l'uomo, inteso come essere razionale, morale e comunitario, a essere riconosciuto dallo storico come il fondamento, il soggetto e la “misura” dell'accadere storico; ed è sempre all'uomo che egli rivolge la propria *historia*, concepita come una “guida” capace di orientarlo alla costruzione di legami sociali armoniosi. L'indagine di Tuciddide rivela così la propria valenza “umanistica”, “filosofica” e “onto-assiologica”, al punto che diviene impossibile



P. Interlandi, *Occhi e confini*, olio su tela, 52,5x72,5 cm, 2015-2018

ignorare la sua vicinanza alla filosofia platonica. Da questo punto di vista, lo storico ateniese -per Grecchi- può essere a ragione considerato un “anticipatore” di quella «rivoluzione» filosofica, politica e umanistica che si compie con Platone.

Lo studioso mette in luce come il filosofo ateniese rappresenti non solo l'esponente più significativo dell'umanesimo filosofico-politico dell'epoca classica, ma anche il più eminente filosofo della storia dell'antichità. La sua opera, il cui «contenuto principale è costituito da una filosofia politica che è, sul piano individuale, ricerca della cura dell'anima e, sul piano collettivo, ricerca del bene comune» (p. 74), si misura costantemente con il presente e con il passato, che, agli occhi di Platone, «di ogni presente costituisce la determinazione essenziale» (p. 75). «Le costituzioni e le loro trasformazioni, lo Stato ideale e le modalità di avvicinamento al medesimo, la rigida normazione delle modalità economiche, giuridiche e sociali», nota Grecchi, «sono in vari dialoghi trattati con la consapevolezza che è necessario, per fare una vera filosofia della storia, “capire le cause del divenire” (*Leggi*, III, 679 a-c); solo così, infatti, si potranno ben comprendere e ben indirizzare il presente e il futuro» (*Ibidem*). Sulla base di ciò, non si può negare la presenza di una filosofia della storia all'interno del *corpus platonicum*. Essa, nel pensiero di Platone, si caratterizza tanto come «una analisi storico-filosofica delle cause per cui la totalità sociale» è «divenuta preda della disordinata molteplicità crematistica», quanto come «una analisi delle possibilità filosofico-storiche per cui la totalità sociale» può «essere ordinata in maniera unitaria ed armonica» (*Ibidem*). La concezione della storia che appare prevalente nelle sue opere è dunque una concezione “aperta-progettuale” che individua nell'uomo «la base, il motore e il fine del processo storico» (p. 87) e nello Stato ideale (*kallipolis*), cioè nello Stato fondato sull'Idea del Bene, il fine dell'intera storia umana. Questo, per Platone, costituisce non una “necessità” ineluttabile, ma qualcosa di “possibile” o, per così dire, una “necessità morale”, ovvero sia qualcosa di necessario affinché gli uomini si realizzino nella giustizia e vivano felici. Si tratta, pertanto, di un «progetto universale» volto a «guidare



P. Interlandi, *Spatole di resilienza*, olio su tela, 30x40 cm, 2020

filosoficamente la storia verso la maggiore perfezione possibile» (p. 90) e «a rivoluzionare il futuro tramite il presente» (pp. 88-89). Stando così le cose, la ricerca di Platone può essere intesa come «un enorme sforzo, insieme teoretico e pratico, per dare alla storia un senso filosofico più stabile e più umano» (p. 89).

Dopo Platone, una concezione “aperta-progettuale” della storia può essere rintracciata secondo Grecchi nelle opere del suo allievo più noto, Aristotele. Come dimostrano i suoi studi dedicati all'evoluzione della comunità politica, le sue analisi delle costituzioni dei Greci e delle civiltà circostanti, nonché l'attenzione che egli rivolge alla comprensione filosofica dei fondamenti della *polis* giusta, l'interesse di Aristotele per la storia non ha a che fare con l'erudizione, ma è invece legato a un «progetto filosofico-politico» che costituisce «l'elemento centrale della evoluzione che il filosofo-politico deve cercare di ben indirizzare, con leggi e riforme volte a guidare la realtà» (p. 98).

In ogni caso, è innegabile che, dopo Platone ed Aristotele, l'attenzione verso la filosofia della storia venga progressivamente meno. Ciò risulta

evidente a partire dall'avvento di quel “mondo nuovo” che viene a crearsi con le conquiste di Filippo e Alessandro di Macedonia. In tale scenario, del tutto differente da quello dell'epoca precedente, lo studioso rileva come la filosofia della storia, ritenendo «impensabili progettualità universali alternative» e ormai «priva di un principio onto-assiologico valutativo», finisca per credere «di poter solo assecondare le modalità sociali del proprio tempo» (p. 95). Nel passaggio dalla Grecia delle *poleis* al mondo ellenistico-imperiale, tramonta così non solo l'idea che siano gli uomini a creare le leggi e le norme che regolano la convivenza civile, ma anche l'idea che l'umanità sia il soggetto della storia.

Lo studio di Grecchi ha il merito di portare alla luce, per quanto riguarda la civiltà ellenica, alcuni aspetti fondamentali ignorati dalla maggioranza degli studiosi del mondo antico, in quanto ritenuti assenti nella cultura e nel pensiero dei Greci. Attraverso lo smascheramento e la decostruzione di alcuni tra i più consolidati pregiudizi “modernisti” sul mondo antico, il presente saggio fa emergere una diversa rappresentazione del pensiero storico e filosofico greco, mostrando, nelle opere di storici come Tuciddide o di filosofi come Platone, la presenza sia di una «coscienza storica» che di una visione filosofica della storia. Dato il suo prezioso contributo alla comprensione del pensiero greco, l'opera di Grecchi rappresenta un primo passo e, insieme, un ideale punto di partenza per avviare nuove riflessioni e nuovi studi incentrati sulla filosofia della storia nel mondo antico. Essa, ad ogni modo, non si limita a fornire l'occasione per ripensare, su presupposti diversi, il pensiero greco antico, ma anche per cogliere i limiti della concezione filosofica della storia che domina il nostro orizzonte, indicando, nella visione “aperta-progettuale” che caratterizza il pensiero e la cultura dei Greci, un altro modo di pensare il passato, interpretare il presente e guardare al futuro.

#### Nota

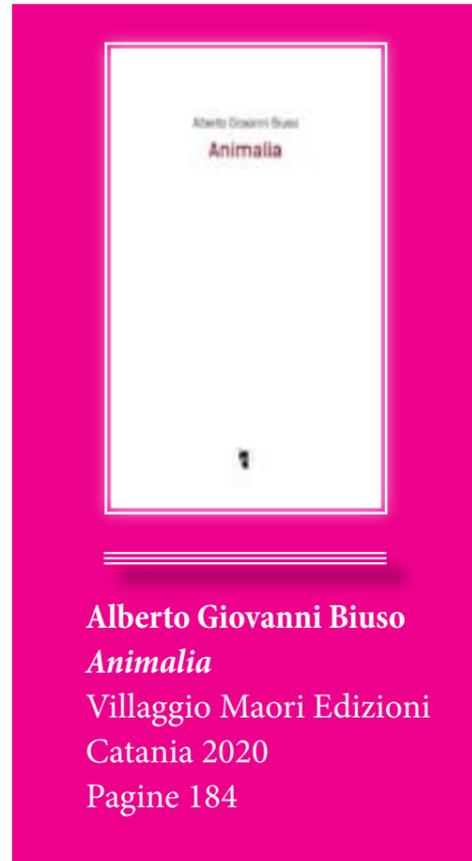
<sup>1</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 5.

## ANIMALIA

di  
LUCREZIA FAVA

**H**omo sapiens è una specifica vita animale in continuità con la vita degli altri animali. Ma noi non conosciamo abbastanza la nostra animalità e non sappiamo come prendercene cura. Riuscire ad averne cura – che in generale, concretamente, vuol dire «porre fine a millenni di errore antropocentrico e a secoli di sterminio degli altri animali in nome degli interessi umani» (155) – è l'obiettivo davanti a cui ci pone Alberto Giovanni Biuso nel suo lucido e filosofico, sfaccettato e agile *Animalia*. Com'è tipico dei volumi di filosofia e scienza, *Animalia* è composto principalmente da tre strati con cui l'autore vuole ridisegnare i confini della nostra identità marcandone i pori, la condizione di permeabilità, cioè ampliare e rendere più giusta la comprensione dell'animalità umana mostrando in che modo essa appartenga alla dimensione plurale e differenziata del regno animale e che cosa significhi e comporti tale appartenenza. «La zoosfera», scrive Biuso, «è una delle condizioni stesse dell'antroposfera; l'animale che siamo è in relazione osmotica e profonda con l'animalità che è» (34).

La superficie, lo strato più sottile di *Animalia*, contiene una sintesi filosofica dei principali risultati prodotti in ambiti di ricerca più o meno recenti. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della *Gestalt* hanno ridato vita, senso, centralità al corpo e all'unità del componente. Darwin «ha mostrato il comune fondamento bio-ontologico di ogni specie» (40), ovvero come *tutte* le specie *viventi* si adattino all'ambiente in cui risulta possibile la loro esistenza e come *tutte* presentino un proprio processo ontogenetico e filogenetico in risposta a fattori ambientali specie-specifici. L'etologia, l'ecologia, la paleoantropologia confermano che per definire il profilo umano è necessario



Alberto Giovanni Biuso  
*Animalia*  
Villaggio Maori Edizioni  
Catania 2020  
Pagine 184

studiare le analogie tra la nostra animalità e quella delle altre specie, quindi i processi tipici della vita animale nel suo rapporto con l'ambiente. La rivoluzione del DNA arcaico, oggetto dell'archeogenetica, ha dimostrato che *Homo sapiens* è una specie ibrida proveniente dagli incroci genetici tra *Sapiens* e *Neanderthal*, perciò potrebbe essere opportuno raggruppare anche gli esseri umani in razze diverse. L'ermeneutica filosofica di Heidegger, spiegando come la nostra identità consista nell'essere coscienti che il tempo è fondamento e limite universale di tutti gli enti, anche dell'ente umano, implica che non possiamo trovare alcuna giustificazione ontologica per le diverse gerarchie che noi stabiliamo tra gli enti.

Questi (e altri) risultati scientifici convergono nella tesi fondamentale di *Animalia* secondo la quale tra le forme d'esistenza del pianeta intercorre sempre un rapporto orizzontale; motivo per cui le gerarchie di valore tra gli enti non hanno alcuna ragion d'essere. *Tutte* le forme d'esistenza sono identiche nella comune condizione di essenti e più in particolare di viventi, e *tutte* differiscono l'una dall'altra sviluppando a modo proprio ciò che è comune. «La differenza è un fatto condiviso con tutte le specie, è un'identità che ci accomuna nella molteplicità» (39).

Restringendo il campo d'osservazione al regno animale, e approfondendo ulteriormente quel dispositivo concettuale fondativo della sua filosofia – il binomio Identità-Differenza –, Biuso può affermare che l'animalità «è il campo materico nel quale siamo tutti identici in quanto tutti animali e tutti differenti in quanto animali diversi tra di loro» (35) e che, pertanto, l'umano comprende davvero se stesso «soltanto a condizione di conoscere le radici biologiche dei comportamenti individuali e collettivi». A condizione di conoscere, per l'appunto, la vita animale in cui prendono corpo l'io e il noi; in cui si forma quella struttura unitaria che ci contraddistingue e che bisogna saper cogliere in un'unica parola: «naturacultura».

Saper pensare e definire tale struttura unitaria è il compito imprescindibile di ogni seria indagine sui rapporti interspecifici. Infatti, soltanto se uno sguardo scientifico e fenomenologico riconosce in essa non solo la forma propria dell'esistenza umana ma anche la condizione in cui si dà continuità, comunanza, parentela tra la nostra vita e la vita degli altri animali, allora una prospettiva come quella di *Animalia* risulta pienamente giustificata.

Biuso mette in chiaro, quindi, che la «naturacultura» emerge da una «soggettività non necessariamente coscientistica» e dotata della «profonda temporalità semantica che distingue l'animale dal macchinico» (25). Il senso delle sue indicazioni in proposito è ripensare lo statuto ontologico della soggettività, affinché essa, da principio di separazione e frattura tra

l'uomo e l'animale, da storico discrimine tra *res cogitans* e *res extensa*, da causa di dualismi (concettuali, pratici, comportamentali) che sono sempre controproducenti per la conservazione della stessa specie che li produce, diventi luogo di congiunzione e raccordo. Biuso perciò afferma che «al posto della soggettività coscientistica, elemento che separa l'umano dall'intero, va collocata la soggettività corporea e desiderante, elemento comune a ogni cosa viva» (50).

I risultati delle discipline che sono state elencate prima vanno proprio a costituire e corroborare tale visione non antropocentrica della soggettività. A essi aggiungo ancora tre dati, o meglio, autori la cui presenza in *Animalia* rende ancora più chiaro il carattere e il tono della sua visione non antropocentrica. Ernesto De Martino, Elias Canetti e Guido Morselli. In un suo articolo Giuseppe Frazzetto li ha giustamente definiti i numi tutelari di Biuso. Basandosi sul lavoro di De Martino si possono fare riflessioni originali sul rapporto tra animalità e tradizioni popolari di tipo folkloristico e rituale; con l'ausilio di Canetti si può ripensare a fondo il rapporto tra animalità e potere; da Morselli si impara a valutare con disincanto gnostico l'umano e il mondo animale.

In generale, nel contesto del pensiero di Biuso, questi autori ci insegnano ad avere una visione lucida e realistica della natura umana. Il che vuol dire: una visione decontaminata da concezioni tradizionali, antiche ma ancora vigenti, per le quali l'uomo è dotato o potrà dotarsi dei mezzi che assicurano il suo successo esistenziale, anche a danno delle altre specie viventi e del pianeta come tale. Si tratta di concezioni (ad esempio) creazioniste, umanistiche, speciste, il cui paradigma è ben espresso dall'immagine dell'uomo vitruviano di Leonardo da Vinci e il cui senso è credere nel perfezionamento e nell'eccellenza dell'ontologia umana, e quindi nelle varie forme (il progresso storico o la salvezza eterna) in cui perfezionamento ed eccellenza si compiono.

Al contrario, una visione lucida, realistica, fondata sulla natura umana riconosce in essa, insito nelle sue stesse dinamiche, il rischio del fallimento. In quanto umani, siamo destinati alla possibilità del fallimento, cioè della rovina

irrimediabile della nostra specie – rovina che trascina con sé, in qualche misura, altre realtà con cui *Homo sapiens* è in rapporto. Trovandoci in questa condizione ontologica, possiamo sì, frenare la caduta e imparare a rialzarci, ma non possiamo eliminarla e assicurarci la perfezione di un'esistenza senza limite, senza finitezza, senza corruzione, senza l'angoscia e il dramma per ciò che, inevitabilmente, ci manca.

Semmai, ciò che continuiamo ad assicurare con idee, comportamenti e produzioni sfrenate è «il sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e i nostri desideri» (42).

Questa filosofia disincantata e a tratti gnostica – l'idea che *Homo sapiens* sia una creatura corrotta ma possieda qualità e mezzi per contrastare il male in cui vive e che egli stesso riproduce – questa idea caratterizza costantemente gli scritti di Biuso, rendendoli affini e coerenti tra loro. Ad esempio, avvicina ad *Animalia* il saggio «Anarchia e antropologia. Per una politica materialistica del limite», apparso su *Libertaria* nel 2015 e poi edito nel 2016 presso Asinamali come monografia in lingua francese. Con le osservazioni già svolte sono stati anticipati i temi principali del sostrato più complesso di *Animalia*, quello sottostante la superficie. Sono i temi sulla necessità e l'urgenza di disfarsi del paradigma antropocentrico, dunque delle concezioni che lo rinsaldano: creazionismo, umanismo, specismo. Tutte quelle concezioni con cui l'uomo si autoqualifica signore del mondo e legittima qualsiasi azione serva a mantenere il suo regno. Sfondando ogni limite.

*Homo sapiens* infatti va sempre oltre. Un oltre che potrebbe infine significare dopo e senza l'umano. Perché il risultato provocato dalle sue azioni è non solo la conservazione, la riproduzione, il benessere della specie – fini naturali e necessari – ma è anche la dissoluzione delle condizioni da cui questa stessa specie si origina. Ormai abituato a indossare le lenti distorte dell'antropocentrismo, *Homo sapiens* non vede come l'ordinamento organico e inorganico dia corpo alla sua essenza e non vada quindi stravolto, se vuole restare umano.

Una diagnosi rigorosa dell'antropocentrismo

rivela come esso sia una potente e nefasta *negazione della comunanza* in cui ogni cosa avviene e si relaziona al mondo. Negazione che esercitiamo con il pensiero, riproduciamo con le azioni, automatizziamo con meccanismi pratici e comportamentali di gerarchizzazione che investono tutto. Il risultato è che l'umano vive come se fosse separato dal mondo animale, cioè ignorando o minimizzando la sua animalità, sentendosi estraneo alla realtà circostante la quale, a sua volta, gli appare estranea.

Infatti, se l'uomo prova a sottrarsi e immunizzarsi totalmente da condizioni che sono essenziali per/nell'intero; se prova a domare e a dissolvere nella propria esistenza certe leggi universali; se cerca fondamento in un altrove che non ha nulla del mondo manifesto, allora tutto ciò che lo circonda non può che sembrargli uno scarto, un corpo dissanguato che non ha senso se non quello d'essere disponibile a qualsiasi tipo di manipolazione e risultare adatto e utile unicamente alla vita della sua specie. Piuttosto, è fondamentale per la nostra stessa sopravvivenza «porre fine a questa dismisura antropocentrica, all'infantile pretesa che il mondo sia stato fatto per l'uso esclusivo di una specie, che il volgere delle galassie e della materia sia finalizzato al progresso della vicenda umana. La nostra specie non è l'apice, il fine e il senso di tutto ciò che è, non costituisce l'intenzione segreta verso cui la materia tende e non rappresenta certo il culmine della vicenda biologica sul pianeta terra (149). Il primo modo per disintossicarci dall'antropocentrismo è metterci nell'ottica opposta. Nella prospettiva antropodecentrica si risolvono infatti scissioni tenaci nella storia del pensiero come i dualismi uomo-animale, ragione-emozione, cultura-natura, mente-corpo, innato-appreso; si impara a pensare ogni cosa come un'identità in sé differenziata; si riconosce come la realtà sia ontologicamente unitaria mentre la sua fenomenologia è complessa e molteplice.

Cambiare nettamente prospettiva significa anche imparare a vivere con gli animali, cioè educare istinti, pulsioni, aggressività, comportamenti al fine non solo di convivere tra noi umani ma

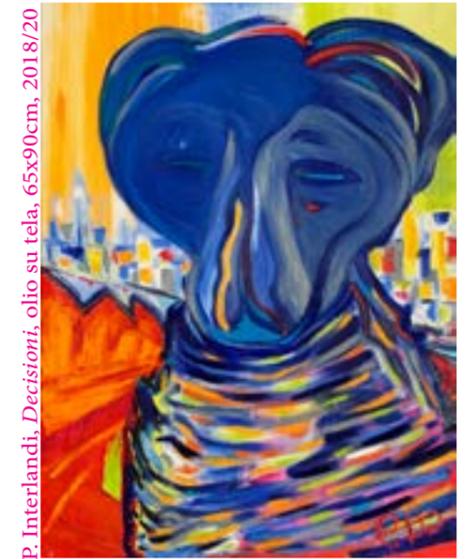
anche di conservare e migliorare la relazione tra la nostra specie e le altre. Significa comprendere come l'appartenenza a un regno comune limiti quanto una singola specie può fare delle altre specie e come rispettare il limite sia necessario per restare in questo regno. Significa rendersi conto che macellazioni, vivisezioni, biotecnologie risultano controproducenti pure per noi; che la cura della nostra identità specifica passa attraverso la cura delle relazioni interspecifiche.

In generale è attraverso la cultura che possiamo comprendere e imparare in che modo convivere con gli altri animali. La cultura che contraddistingue la nostra specie serve proprio a questo. Si sviluppa dalla storia genetica dell'umanità come mezzo con cui *Homo sapiens* può esprimere e preservare ciò che lo immette nella vita del pianeta: appunto l'animalità, l'animalità nell'insieme complesso e plurale delle sue forme.

La cultura deve riflettere cioè portare alla luce della coscienza e far comprendere al sé la sua natura predatrice; dev'essere vissuta «come direzione costruttiva immessa alle sue energie animali, come unità fra gli impulsi, i fenomeni e la riflessione» (57). Riconoscere il modo radicale, strutturale, dinamico in cui siamo congiunti agli animali non umani «non è soltanto questione di umiltà ontologica. È la condizione fondamentale per riuscire a sopravvivere ancora senza implodere nelle nostre stesse contraddizioni ambientali e politiche». (105-106).

Grazie a ogni contributo non antropocentrico alla conoscenza del mondo animale potremo saldare un nuovo paradigma funzionale alla vita umana. «Un paradigma etoantropologico» (141), che matura da una filosofia del limite e in generale «dall'abbandono del concetto di *centralità* e di *primato* attribuito a un qualunque ente nel mondo» (32), e che serve perciò da «antidoto alle azioni distruttive verso l'umano e verso il pianeta» (147).

Arriviamo così alle questioni di fondo di *Animalia*. Il limite come condizione necessaria di ogni forma d'esistenza. L'umano come specie tesa a sfondare il proprio limite finché non comprende pienamente se stessa. Il rapporto con



P. Interlandi, Decisioni, olio su tela, 65x90cm, 2018/20

gli animali come parametro della nostra capacità o incapacità di conoscere ciò che siamo e restare umani. Cosa significhino e comportino queste questioni essenziali continuerà a dirlo Biuso ai suoi lettori. Ma do un'ultima indicazione: sbarazziamoci della categoria di animale.

«L'animale, infatti, non esiste» (29). Questa parola fomenta l'illusione di un'estraneità insolubile tra due nature monolitiche che sarebbero l'uomo e l'animale. Il suo suono «unifica a forza l'eterospecifico, il quale viene appiattito, denigrato, semplificato e dissolto» (38); «chiude la molteplicità biologica dentro un segno che la sottopone al dominio di una sua parte, la parte umana. [...] apre le pratiche umane alla legittimità dello sterminio. Il risultato è che l'animalità diventa invisibile, prima di tutto l'animalità che noi stessi siamo» (29); scompare sotto il dominio dell'unica specie che se ne sente affrancata.

Animale è un dispositivo includente/escludente: «Includente tutto ciò che vivendo soffre ma non è umano e che, se ne deduce, può pertanto diventare strumento, sacrificio, cibo, vittima del signore umano. Escludente dal proprio perimetro semantico una sola specie, la nostra. Animale è un significante al quale non corrisponde un'accezione biologica ma un significato politico» (125-126). Per questo è anche un fatto politico, di lotta politica oltre che di emancipazione esistenziale, la gnosi con cui scopriamo noi stessi e disinnesciamo l'illusione.

## CORPI, CONFINO E CONFLITTO

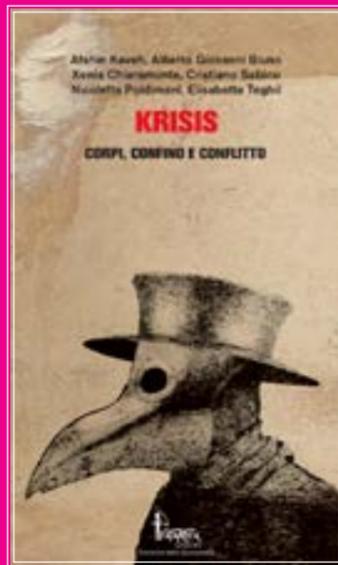
di  
FEDERICO TINNIRELLO

Il compito precipuo della filosofia è quello di non lasciarsi catturare dalle emozioni ma di comprendere ciò che accade nella realtà, sempre e dovunque. Questo importante lascito spinoziano necessita, però, di una precondizione, cioè la *libertas philosophandi*. Il filosofo deve essere libero quando scrive, parla, discute o pensa, e non deve avere remora alcuna nel sostenere le sue opinioni, soprattutto in un tempo in cui siamo dominati dal «politicamente corretto»<sup>1</sup>.

Sono questi gli strumenti intellettuali che hanno guidato gli autori del volume collettaneo, *Krisis. Corpi, Confini e Conflitto*<sup>2</sup>. L'opera si pone l'obiettivo di presentare delle riflessioni teoriche sulle conseguenze sociali, politiche e culturali causate dall'epidemia da Covid-19, e – partendo dalla critica unitaria al neoliberalismo – si propone come un laboratorio *prassico* di riflessione sulle possibili alternative al paradigma capitalistico, poiché

il liberalismo e il capitalismo sono i volti di una religione potente, la più potente religione di tutti i tempi. È per questo che le cose non cambieranno da sole, se non si muoveranno sul campo forze ed energie politiche e sociali con una strategia politica chiara di rovesciamento dei rapporti di forza<sup>3</sup>.

L'intento prassico che permea l'opera è confermato da tutti i testi che lo compongono. In particolare, il saggio di Alberto Giovanni Biuso analizza il paradigma della vita, la relazione fra



SA. Kaveh, A.G. Biuso, X. Chiaramonte, C. Sabino, N. Poidomani, E. Teghil

*Krisis. Corpi, Confini e conflitto*

Catartica Edizioni

Sassari 2020

Pagine 119

la corporeità e il potere, il disastro televisivo e i cambiamenti nell'insegnamento. Questi argomenti sembrano, apparentemente, irrelati fra loro, ma se analizzati da una prospettiva più profonda presentano un'unitarietà di fondo. Questo può essere spiegato tenendo presente che il dispositivo teoretico che anima la riflessione filosofica di Biuso è quello di identità e differenza, senza il quale sarebbe impossibile quel *comprendere* che guida ogni riflessione filosofica.

Riflettere in questo momento sui cambiamenti causati dal Covid-19 non è semplice: sia perché i mutamenti sono tuttora in corso sia per la velocità con cui tutto è successo, e infatti l'obiettivo del libro non è tanto quello di fare pura speculazione – come hanno fatto le testate giornalistiche – ma piuttosto di «rivendicare la legittimità e la necessità di spazi concettuali e prassici che cerchino di capire, pensare, di opporsi al sabba dei controllori, proibitori, puritani, moralisti, servi»<sup>4</sup>. Il volume deve essere dunque letto e studiato come una palestra di idee, come una zona franca di dibattito, il quale non può essere disciplinato da una autorità politica, ma deve essere sempre animato dalla continua propensione al dialogo.

Biuso inizia ad esempio la sua riflessione dando una definizione molto precisa di vita, ovvero come «un insieme di strutture metaboliche, vale a dire di organi tra di loro coordinati a formare un'unità capace di assorbire all'esterno ossigeno, luce, calore, nutrimento per trasformarli in parte di se stesse e continuare a vivere»<sup>5</sup>. Questa definizione esprime chiaramente le istanze biologiche che stanno alla base della vita di ognuno di noi, ma che non rendono conto, tuttavia, del fenomeno «complesso, plurale»<sup>6</sup> che è la vita.

La vita, infatti, non può essere né solo biologia né solo natura, poiché tutti gli esseri viventi sono «naturacultura»<sup>7</sup>, e dunque non si può vivere solo ed esclusivamente come se fossimo determinati dai nostri processi fisiologici o come se fossimo animati solo da «comprovate necessità». La vita è molto altro; è «scambio con i propri simili, relazione con lo sconosciuto, incontro dei corpi nello spaziotempo, nell'ambiente, nel mondo»<sup>8</sup>.

Insomma, la vita è consapevolezza *attiva* di essere nel mondo; è agire rivestendo di senso la realtà che ci circonda e ci intesse nel profondo; è avere un motivo valido per alzarsi la mattina.

Di tutta questa pluralità e complessità è rimasto molto poco durante i lunghi mesi dell'emergenza sanitaria; la vita è stata ridotta solo alla componente biologica, in continuità con il riduzionismo meccanicista che ancora domina – purtroppo – molti ambiti della nostra società. La definizione puramente biologica della vita ha determinato anche il rapporto fra la corporeità e il potere, il quale – forse mai come adesso – ha preso la forma della biopolitica<sup>9</sup>, cioè dell'«implicazione diretta e immediata tra la dimensione della politica e quella della vita intesa nella sua caratterizzazione strettamente biologica»<sup>10</sup>.

Gli organismi politici e sanitari hanno amministrato l'epidemia da Covid-19 esercitando un potere repressivo sui corpi: diffondendo la paura e il terrore che la morte fosse nel proprio vicino, nelle strade frequentate normalmente, nelle scuole ridotte a puro luogo di contagio, nella paura che «potrei esserci io dentro quei numeri»<sup>11</sup>. I corpi sono diventati solo dispositivi di sopravvivenza, pronti a ripararsi in qualunque modo da ogni contatto umano, nel quale non c'era altro che un possibile depositario del virus. Tutto questo ci ha resi dei morti pur essendo *vivi*, un ossimoro da cui non siamo riusciti ancora a liberarci<sup>12</sup>, e che ha animato l'obbedienza indiscussa degli scorsi mesi, poiché: «la paura del morire [...] sta a fondamento della pervasività del potere. Quando l'autorità prospetta il rischio della *morte* se si disattendono i suoi comandi, la probabilità di essere obbediti cresce esponenzialmente»<sup>13</sup>. L'obbedienza si è presto tramutata anche in delazione, nella ricerca ossessiva del deviante: verso coloro che non hanno rispettato i divieti imposti, e soprattutto verso le voci dissidenti, le quali sono state esecrate, derise e insultate dai cittadini e dai potenti in nome della salute collettiva, poiché, come afferma Elisabetta Teghil, «la retorica della salute e della difesa della solidarietà collettiva converge con la lotta a qualsiasi possibile alternativa al



P. Interlandi, *Personalità e Pensieri tra le sovrastrutture*, olio su tela, 60x45cm, 2013

progetto neoliberista attraverso la formazione della cittadinanza [...] [al] controllo e l'autocontrollo»<sup>14</sup>.

L'irrisione e l'accusa verso i dissidenti non è stata e non è tuttora un richiamo alla responsabilità per tutelare la salute collettiva, ma piuttosto un voler emarginare «l'anomalo, il recalcitrante»<sup>15</sup> affinché domini un pensiero unico: quello urlato a gran voce dai divieti imposti dal potere. La politica e le autorità sanitarie hanno trovato nell'informazione televisiva, nei quotidiani e nei social network dei preziosi alleati nel diffondere la paura, il terrore e il disciplinamento dei corpi. Dirette infinite sui nuovi casi, i numeri urlati in tutte le edizioni dei telegiornali e le ipotesi assurde e inventate dei giornali sulle nuove possibili misure, che non facevano altro che creare ansia e trepidazione in chi era stato privato della possibilità di incontrare o di assistere i propri cari.

Su questo aspetto si rivelano feconde le analisi contenute nel saggio di Xenia Chiaramonte<sup>16</sup>. L'autrice sostiene che durante l'epidemia le nuove tecnologie hanno mutato non solo la relazionalità umana, ma anche l'esperienza della morte dei propri cari. I funerali, a causa della «prevenzione del contagio»<sup>17</sup>, sono stati vietati, negando un ultimo saluto, un abbraccio o un gesto d'affetto

verso chi ci aveva generati, cresciuti ed educati. La morte – da sempre esperienza centrale nella vita umana – è stata confinata nell'anonimo e gelido spazio dei *bit*, relegata a fotografie o video degli ultimi istanti di chi stava per abbandonare la vita. Questi episodi lasciano tutti noi attoniti, e l'icastica domanda di Chiaramonte ci lascia degli interrogativi tragici: «[la] potenza trasformatrice del lutto globale odierno porta a una semplice questione complessa: [...] si può pensare altrimenti rispetto al *reintegrare* e *ripristinare* la vita che c'era?»<sup>18</sup>.

Questo conferma come i *media* abbiano avuto un ruolo centrale durante l'epidemia trasformando il nostro modo di relazionarci, di incontrarci e di concepire la morte. Ma è stata la televisione il mezzo che ha riacquisito una centralità che sembrava aver perduto; soprattutto perché ha assunto il ruolo di cassa di risonanza di tutti i divieti che venivano emessi, confermando, come dice chiaramente Biuso, che la televisione si presenta come «il bene per definizione, ciò che viene detto in televisione non solo è più verosimile ma diventa vero»<sup>19</sup>.

In questa epidemia, l'informazione, il diritto e i governi hanno mostrato di essere loro i veri depositari della verità assoluta, e il dubbio o il semplice esercizio critico non sono altro che *divertissements* inutili e insensati. E dunque, l'effetto più atroce dell'informazione a tutti livelli non è stato altro che diffondere il terrore, il quale «paralizza [...], trasforma gli umani in foglie tremule che temono di staccarsi da un momento all'altro dall'albero della vita»<sup>20</sup>.

Preda del terrore, paralizzati dalla paura della morte e della socialità e costretti a rimanere chiusi in casa, il pensare e l'apprendere diventano attività irrisorie a cui è meglio sostituire la preparazione di dolci. E infatti anche la scuola e, soprattutto, la didattica sono state vittima delle decisioni prese dai governi. Nonostante l'impegno dei docenti e dei ragazzi, la «didattica a distanza» è stato semplicemente uno strumento provvisorio per non impazzire durante le lunghe giornate di lockdown. Insegnare a distanza è un ossimoro, poiché, come spiega bene Biuso, «è chiaro che l'insegnamento consiste

nell'incontro tra persone vive, tra corpimente che occupano lo stesso spaziotempo non per *trasmettere* nozioni ma per *condividere* un mondo»<sup>21</sup>. L'insegnamento non è – al contrario di ciò che sostengono i cognitivisti vecchi e nuovi – un insieme di risposte date a certi stimoli, e non è neanche un fornire nozioni a dei contenitori vuoti. Piuttosto, «l'insegnamento è una pratica socratica»<sup>22</sup>, ovvero uno scambio continuo e vivace fra allievo e docente; uno scambio che si compone di sguardi, di dibattito sui temi trattati e della gioia che pervade tutti nell'apprendere o nello scoprire nuovi mondi leggendo i filosofi, i narratori e i poeti o studiando matematica.

Speriamo che la «didattica a distanza» sia solo un ricordo del passato, una parentesi provvisoria che faccia riscoprire in tutti la bellezza e l'importanza per ognuno di noi dell'apprendere insieme. Lo ricorda con forza Biuso, quando alla fine del paragrafo dedicato alla didattica scrive: «insegnare significa abitare un luogo politico fatto di dialoghi, conflitti, di confronto fra concezioni del mondo e pratiche di vita»<sup>23</sup>.

Da questo libro, però, non traiamo solo delle riflessioni su ciò che è accaduto e che sta accadendo, ma anche di ciò che andrebbe fatto in futuro, di quali debbano essere i «temi del nostro tempo» (Ortega y Gasset). In particolare, la questione ecologica e quella demografica.

La questione ecologica nasce dalla separazione della ζωή dal βίος, ovvero dal fatto che gli esseri umani ritengono di potersi emancipare dalla natura in cui essi stessi sono immersi. Da questa separazione si origina l'illusione – interamente umana, troppo umana – di «poter distruggere l'abitazione che gli dà senso, vita e riparo e poter però ancora vivere»<sup>24</sup>. Per gli esseri umani è impossibile vivere al di fuori della natura; è assurdo immaginare un mondo in cui si programmano la distruzione dell'ecosistema, l'inquinamento irreversibile dell'atmosfera o lo sterminio di miliardi di animali. Fenomeni, questi, che causano fame, povertà, disuguaglianze sociali e cambiamenti climatici. Bisogna, dunque, che avvenga un mutamento di paradigma, ovvero passare dall'antropocentrismo al biocentrismo e al policentrismo, i quali «costituiscono

categorie assai più coerenti, razionali e utili a comprendere»<sup>25</sup> il nostro posto nel mondo e il nostro rapporto con l'animalità che siamo.

Ed è per questo che, come scrive Biuso, è necessario dire «la verità, se abbiamo il coraggio, [...] che noi umani siamo diventati troppi su questo pianeta, che non può più sostenerci, in ogni senso»<sup>26</sup>. La questione demografica – come anche la questione ecologica – sono problemi che il Covid-19 ha accentuato, ricordandocene la necessità e l'urgenza. Ovviamente non sono problemi semplici, anzi, la loro complessità, come ci ricorda Afshin Kaveh, è forse dovuta principalmente al fatto che ci inducono «alla totale messa in discussione dell'organizzazione economica capitalistica e dei suoi ormai indubbi e incontrovertibili esiti epidemici»<sup>27</sup>.

L'epidemia di Covid-19 ci ha sicuramente cambiati: ci ha posto di fronte alla nostra fragilità ontologica, alla «servitù volontaria» e acritica verso il potere e ci ha portato a riconoscere – visto che qualcuno lo aveva messo in dubbio – l'importanza della scuola e delle università per un futuro migliore delle nostre società. Soprattutto, l'emergenza sanitaria ci ha affidato, come dice bene Nicoletta Poidomani, un compito molto importante per il nostro futuro, ovvero quello di «rifondare un'etica della relazione e della cura basata sulla solidarietà e la reciprocità, mettendo a fuoco delle pratiche "altre" rispetto alle relazioni gerarchiche e asimmetriche che informano gran parte della nostre esistenze»<sup>28</sup>. Se vogliamo sostituire il paradigma neoliberale non possiamo limitarci a una riforma puramente *politica*, ma dobbiamo costruire un'etica che impedisca di vedere nell'altro un nemico, un untore o un deviante; dobbiamo evitare che si ripeta – come è successo in questi mesi – la riduzione delle nostre esistenze a nude vite. Per fare questo, però, non dobbiamo più mostrare la codardia di un Don Abbondio, ma il coraggio di un Fra' Cristoforo.

## Note

<sup>1</sup> Sul tema del «politicamente corretto» rinvio a A.G. Biuso, «Contro il politicamente corretto», in *I linguaggi del potere. Atti del convegno internazionale di studi (Ragusa Ibla, 16-18 ottobre 2019)*, a cura di F. Rappazzo e G. Traina, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 25-35.

<sup>2</sup> A. Kaveh, A.G. Biuso, X. Chiaramonte, C. Sabino, N. Poidomani, E. Teghil, *Krisis. Corpi, Confini e Conflitto*, Catartica Edizioni, Sassari 2020.

<sup>3</sup> C. Sabino, «La rana e lo scorpione. O della pandemia della subalternità», *ivi*, p. 85. Sul valore religioso del capitalismo, rimando a W. Benjamin, *Il capitalismo come religione (Kapitalismus als Religion, 1921)*, a cura di C. Salzani, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013.

<sup>4</sup> A.G. Biuso, «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», *Krisis*, cit., p. 37.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Roberto Esposito – seguendo Michel Foucault, il primo che ha trattato il tema in maniera esaustiva – colloca la nascita della biopolitica nella modernità, e a questo proposito scrive: «Ma ciò che conta, per definire il concetto di biopolitica, è che fino a un certo momento, che si può datare tra il XVIII e il XIX secolo, quel rapporto è stato indiretto – e cioè mediato da una serie di filtri, di diaframmi che poi si sono rotti, determinando così una giuntura assai più stretta e vincolante tra politica e vita». R. Esposito, «Vita Biologica e Vita Politica», in *Termini della politica*, Vol. II, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 65.

<sup>10</sup> Id., «Biopolitica», in *Enciclopedia Italiana* Treccani - VII Appendice (2006), consultato in URL il 25/10/2020.

<sup>11</sup> A.G. Biuso, «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», *Krisis*, cit., p. 49.

<sup>12</sup> Albert Camus, nel suo famoso romanzo *La peste*, ha espresso in maniera limpida e chiara questo sentimento di morte dovuto alla reclusione dell'epidemia di peste scoppiata a Orano. Scrive Camus: «D'allora, insomma, ci si reintegrava nella nostra condizione di prigionieri, eravamo ridotti al nostro passato, e se anche alcuni di noi avevano la tentazione di vivere nel futuro, vi rinunciavano rapidamente, almeno per quanto gli era possibile, provando le ferite che la fantasia finisce con l'infliggere a coloro che hanno fiducia in lei». A. Camus, *La peste [La Peste, 1947]*, trad. it. B. Dal Fabbro, Bompiani, Milano 2016, p. 55.

<sup>13</sup> A.G. Biuso, «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», *Krisis*, cit., p. 36.

<sup>14</sup> N. Poidomani e E. Teghil, «Riflessioni femministe

sull'epidemia del nostro tempo», *Krisis*, cit., p. 110.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>16</sup> X. Chiaramonte, «Morte trionfata: lutto e metamorfosi al tempo del virus sovrano», *Krisis*, cit., pp. 55-74.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>19</sup> A.G. Biuso, «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», *Krisis*, cit., p. 39.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>25</sup> A. G. Biuso, «Dialettica dell'umanesimo», in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, n. 34, autunno 2018, p. 27.

<sup>26</sup> Id., «Vita e salute. Il paradigma Don Abbondio», *Krisis*, cit., p. 53.

<sup>27</sup> A. Kaveh, «A Peste, Fame et Bello. Capitalocene epidemico e confinamento dei corpi», *Krisis*, cit., p. 5.

<sup>28</sup> N. Poidomani e E. Teghil, «Riflessioni femministe sull'epidemia del nostro tempo», *Krisis*, cit., p. 104.



P. Interlandi, *Tubetti di resilienza*, olio su tela, 50x70 cm, 2019

«SE CI FOSSE LUCE, SAREBBE BELLISSIMO»

di  
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

**N**ei *Commentaires sur la Société du Spectacle* Guy Debord si occupa ripetutamente delle Brigate Rosse e del caso Moro. Lo sfondo della sua lettura è lo *Spectaculaire Intégré*, che allora e ancor più oggi s'impone ovunque, perfettamente coeso con ogni forma di discorso pubblico, struttura istituzionale, modo di produzione. Esso si caratterizza per l'effetto combinato di «cinq traits principaux, qui sont: le renouvellement technologique incessant; la fusion économique-étatique; le secret généralisé; le faux sans réplique; un présent perpétuel» (Gallimard, 1988, cap. V, p. 25). Una segretezza generalizzata e il falso senza risposta, un segreto pervasivo diffuso, incompiuto o manipolato, costituiscono quindi alcuni dei caratteri principali di una società all'apparenza trasparente, dove le informazioni arrivano incessanti, innumerevoli e sui più diversi argomenti. Ma sull'essenziale il segreto permane. Perché Aldo Moro sia stato ucciso dalle Brigate Rosse quando la sua liberazione sarebbe stata una formidabile arma contro lo Stato italiano, è un segreto sul quale si è edificata la storia dell'Italia dal 1978 a oggi. Molte sono le ipotesi – la più lucida sino allo splendore è quella di Leonardo Sciascia – ma credo che basti semplicemente leggere le centinaia di pagine che Moro scrisse dal giorno del suo rapimento, 16 marzo 1978, a quello della sua morte, 9 maggio 1978, per comprendere molto, se non tutto. Le *Lettere* di Moro e il suo *Memoriale*, vale a dire le risposte date ai brigatisti durante il processo che questi gli intentarono, diventano attraverso Fabrizio Gifuni il corpo di Moro, la sua carne, il suo dolore, la sua lucidità, la sua disperazione. La sua voce.

Una voce che parla ancora, che si è stesa sui suoi reali assassini come una coltre di maledizione negli anni. «Io ci sarò sempre» scrisse infatti ai dirigenti della Democrazia Cristiana mentre an-



**Piccolo Teatro Paolo Grassi**

**Milano**

**Con il vostro irridente silenzio**

**Studio sulle lettere dalla prigionia**

**e sul memoriale di Aldo Moro**

**Ideazione, drammaturgia e**

**interpretazione Fabrizio Gifuni**

**Ottobre 2020**

nunciava di voler uscire dal Partito. Ho scritto *reali assassini* perché gli uomini e le donne delle Brigate Rosse, qualunque cosa essi abbiano detto e dicano per conservare un senso alle loro vite e alle loro illusioni, furono strumento di ben altre potenze. Quanto accadde in via Fani a Roma quel 16 marzo 1978 non lo si deve certo a dei soggetti che mostrarono poi per intero la loro piccola sostanza. Immagini fotografiche e inchieste successive mostrano che in quella strada c'erano esponenti dei servizi segreti -vale a dire dello *Stato italiano*-, membri di organizzazioni mafiose, emissari di potenze straniere. E tutto questo per impedire che il più forte Partito Comunista



dell'Occidente potesse governare il Paese insieme alla Democrazia Cristiana. La data, il 16 marzo 1978, fu emblematica perché quel giorno un governo di soli democristiani, guidato da Andreotti ma con il fondamentale sostegno esterno del Partito Comunista, si sarebbe dovuto presentare alle Camere per ottenerne la fiducia. Gli statunitensi, in testa Henry Kissinger (ancora vivo, oggi ha 97 anni), avevano esplicitamente avvertito/minacciato Moro, se si fosse arrivati a tanto. E in quel caso non minacciarono invano. Dal Quattrocento in poi l'Italia è terra di guerre e di conquiste.

La voce di Moro/Gifuni riverbera sul palco del Piccolo Teatro soprattutto in due direzioni.

Per dire la struggente disperazione di un uomo che ha ormai compreso che non rivedrà più i propri familiari. Per ricapitolare la storia dell'Italia repubblicana e indicare con chiarezza alcuni dei suoi caratteri principali:

- i Partiti che furono finanziati in modo nascosto e illegale dagli Stati Uniti d'America;
- le istituzioni dello Stato che organizzarono la strage di Piazza Fontana con la manovalanza di gruppi neonazisti;
- gli industriali che riempivano anch'essi di soldi

i deputati di maggioranza e opposizione affinché si facessero portatori dei loro interessi, come continuano a fare oggi, basta guardare i due casi del *Treno ad Alta Velocità Torino-Lione* e della vicenda *Autostrade/Benetton*;

-la questione palestinese e l'insofferenza degli USA/Israele verso le scelte italiane in questo campo;

-il peso del banchiere mafioso Michele Sindona nei rapporti con gli USA e nelle scelte dei governi italiani;

-la distorsione della democrazia causata dalla concentrazione in poche mani dei giornali e dell'informazione.

Moro non si tira fuori da tutto questo e ammette di avere le proprie colpe ma si rifiuta di essere l'unico a pagare per tutta la Democrazia Cristiana e per lo Stato italiano. Così scrisse a Zaccagnini, Segretario del partito, alla fine di aprile:

Con il vostro irridente silenzio avete offeso la mia persona, e la mia famiglia, con l'assoluta mancanza di decisioni legali degli organi di Partito avete menomato la democrazia che è la nostra legge, irreggimentando in modo osceno la D.C., per farla incapace di dissenso, avete rotto

con la tradizione più alta della quale potissimo andar fieri. In una parola, l'ordine brutale partito chissà da chi, ma eseguito con stupefacente uniformità dai Gruppi della D.C., ha rotto la solidarietà tra noi. In questa cosa grossa, ricca di implicazioni io non posso assolutamente riconoscermi, rifiuto questo costume, questa disciplina, ne pavento le conseguenze e concludo, semplicemente, che non sono più democratico cristiano

[Fonte: [Archivi del Novecento - A Benigno Zaccagnini](#)]

Queste sono tesi, materiali e affermazioni che avrebbero potuto davvero colpire «il cuore dello Stato» come i dannunziani delle Brigate Rosse amavano dire. E invece tale ben di dio venne dai brigatisti tenuto nascosto -tranne poche pagine- e il *Memoriale* venne ritrovato 'per caso' solo nel 1990, quando il sistema costruito a Jalta da Churchill, Roosevelt e Stalin era ormai crollato. Tra gli elementi descritti da Moro il più grave è forse la condizione dell'informazione in Italia. Non può infatti esistere una effettiva democrazia senza una stampa libera, ma stampa e televisione in Italia non sono mai state libere e continuano a non esserlo, come conferma anche l'unanimità pressoché totale sulla questione dell'epidemia.

Di tale distorsione Moro capì subito gli effetti quando *tutta la stampa nazionale* attribuì i documenti che inviava dalla prigione a «un Moro che non è più lui; un Moro vittima della sindrome di Stoccolma; un Moro drogato; un Moro persino pazzo». Il timore non era che Moro uscisse morto dalle mani delle Brigate Rosse ma che ne uscisse vivo. E infatti ne uscì morto.

Le *Lettere* e il *Memoriale* si incentrano su alcuni nomi di capi democristiani: Taviani, Zaccagnini, Cossiga, Andreotti. Di quest'ultimo Moro delinea uno straordinario e realistico ritratto quando scrive:

Andreotti è restato indifferente, livido, assente, chiuso nel suo cupo sogno di gloria. Se quella era la legge, anche se l'umanità poteva giocare a mio favore,

anche se qualche vecchio detenuto provato dal carcere sarebbe potuto andare all'estero, rendendosi inoffensivo, doveva mandare avanti il suo disegno reazionario, non deludere i comunisti, non deludere i tedeschi e chi sa quant'altro ancora. Che significava in presenza di tutto questo il dolore insanabile di una vecchia sposa, lo sfascio di una famiglia, la reazione, una volta passate le elezioni, irresistibile della D.C.? Che significava tutto questo per Andreotti, una volta conquistato il potere per fare il male come sempre ha fatto il male nella sua vita? Tutto questo non significava niente. Bastava che Berlinguer stesse al gioco con incredibile leggerezza. Andreotti sarebbe stato il padrone della D.C., anzi padrone della vita e della morte di democristiani e no, con la pallida ombra di Zaccagnini, dolente senza dolore, preoccupato senza preoccupazione, appassionato senza passione, il peggiore segretario che abbia avuto la D.C. Non parlo delle figure di contorno che non meritano l'onore della citazione. On. Piccoli, com'è insondabile il suo amore che si risolve sempre in odio. Lei sbaglia da sempre e sbaglierà sempre, perché è costituzionalmente chiamato all'errore. [...]

Eravate tutti lì, ex amici democristiani, al momento della trattativa per il governo, quando la mia parola era decisiva. Ho un immenso piacere di avervi perduti e mi auguro che tutti vi perdano con la stessa gioia con la quale io vi ho perduti. [...]

Tornando poi a Lei, On. Andreotti, per nostra disgrazia e per disgrazia del Partito con o senza di voi, la D.C. non farà molta strada. [...] Si può essere grigi, ma onesti; grigi, ma buoni; grigi, ma pieni di fervore. Ebbene, On. Andreotti, è proprio questo che Le manca. Lei ha potuto disinvoltamente navigare tra Zaccagnini e Fanfani, imitando un De Gasperi inimitabile che è a milioni di anni luce lontano da Lei. Ma Le manca proprio il fervore umano. Le manca quell'insieme di bontà, saggezza, flessibilità, limpidezza che



fanno, senza riserve, i pochi democratici cristiani che ci sono al mondo. Lei non è di questi. Durerà un po' più, un po' meno, ma passerà senza lasciare traccia. Non Le basterà la cortesia diplomatica del Presidente Carter, che Le dà (si vede che se ne intende poco) tutti i successi del trentennio democristiano, per passare alla storia. Passerà alla triste cronaca, soprattutto ora, che Le si addice.

Che cosa ricordare di Lei? La fondazione della corrente Primavera, per condizionare De Gasperi contro i partiti laici? L'abbraccio-riconciliazione con il Maresciallo Graziani? Il Governo con i liberali, sì da deviare, per sempre, le forze popolari nell'accesso alla vita dello Stato? Il flirt con i comunisti, quando si discuteva di regolamento della Camera? Il Governo coi comunisti e la doppia verità al Presidente Carter? Ricordare la Sua, del resto confessata, amicizia con Sindona e Barone? Il Suo viaggio americano con il banchetto offerto da Sindona malgrado il contrario parere dell'Ambasciatore d'Italia? La nomina di Barone al Banco di Napoli? La trattativa di Caltagirone per la successione di Arcaini? Perché Ella, On. Andreotti, ha un uomo non di secondo, ma di primo piano con Lei; non loquace, ma un uomo che capisce e sa fare. Forse se lo avesse ascoltato, avrebbe evitato di fare tanti errori nella

Sua vita. Ecco tutto. Non ho niente di cui debba ringraziarLa e per quello che Ella è non ho neppure risentimento. Le auguro buon lavoro, On. Andreotti, con il Suo inimitabile gruppo dirigente e che Iddio Le risparmi l'esperienza che ho conosciuto, anche se tutto serve a scoprire del bene negli uomini, purché non si tratti di Presidenti del Consiglio in carica. [Fonte: [Archivio del Novecento - Memoriale Moro](#)]

La piena lucidità e la feroce ironia di tali parole testimoniano sino in fondo che cosa Aldo Moro fu e, con lui, la Democrazia Cristiana, che - metamorfizzata ma sempre potente - oggi vive in Forza Italia e nel Partito Democratico, nei suoi dirigenti cattolici, nella grande stampa che accarezza sempre questo Partito, qualunque politica esso decida di attuare.

Il *corpo* di Aldo Moro sulla scena del teatro milanese vibra nel suo ultimo gesto attraverso le parole inviate alla moglie quattro giorni prima di morire: «Vorrei capire, con i miei piccoli occhi mortali, come ci si vedrà dopo. Se ci fosse luce, sarebbe bellissimo» [Fonte: [Archivio del Novecento - A Eleonora Moro](#)]

Intanto qui è la tenebra, che tuttavia le parole riescono a squarciare. Le parole di un grande attore e della storia.

## PABLO INTERLANDI. LA FORMA DEL COLORE

di  
GIUSY RANDAZZO

L'artista è l'origine dell'opera. L'opera è l'origine dell'artista. Nessuno dei due sta senza l'altro. Tuttavia nessuno dei due, da solo, è in grado di produrre l'altro. Artista ed opera sono ciò che sono, in sé e nei loro reciproci rapporti, in base ad una terza cosa, che è in realtà la prima, e cioè in virtù di ciò da cui tanto l'artista quanto l'opera d'arte traggono il loro stesso nome, in virtù dell'arte<sup>1</sup>.

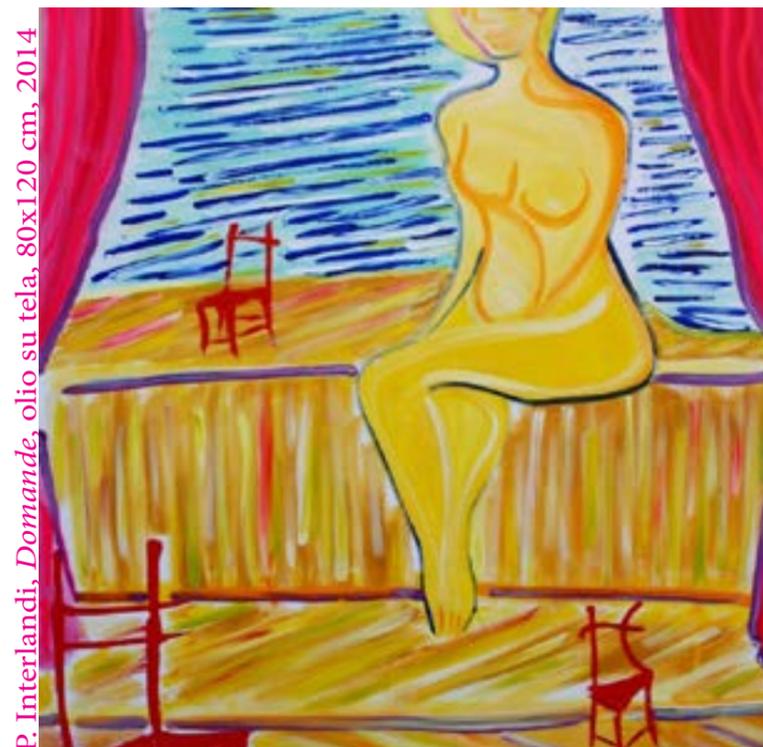
Così sosteneva Heidegger e appare chiaro in questo breve viaggio nell'arte di Pablo Interlandi, in cui l'esperienza della luce si fa colore e le linee sicure offrono un'idea che si fa forma e che intercetta la realtà ferendola e trascinandola fuori dalla banalità che la nasconde. Fasciano, avvolgono, bendano, rivelano, quelle linee mentre si trasformano in volti, in paesaggi, in persone, in azioni, in natura. Tra le curve dei pensieri esse si distorcono per dare vita alla figura ma senza mai agganciarla davvero alla concretezza del reale. Così trovi sempre lui: l'artista. In qualche modo ti è noto che quell'arte è da sempre la sua. La riconosci. Lui che sa come dire il mondo, come raccontarne il fondo e la superficie, dimenticando la verità e accogliendo che il fatto non sia altro che un'interpretazione. Chi guarda velocemente, non può non pensare al grande artista olandese. A Van Gogh. Per l'intensità cromatica, per le linee segmentate, piene, schiuse e conchiuse, che sono sempre pennellate sinuose. Poi ti accorgi che nella produzione di Interlandi lo stile non cambia, che è un segno indelebile che rende unica quell'arte e il suo autore. Ti accorgi che Interlandi restituisce volumi e colori unici che lo individuano indubitabilmente; ti accorgi che



P. Interlandi, *Sipario*, olio su tela, 50x70 cm, 2015

quelle linee piene, flessuose, ondulate, decise, abbandonate, accennate, sempre curve, sono pennellate di colori che illuminano la forma dandole sostanza senza a essa essere assoggettate e che lo fanno in un modo nuovo, originale, irripetibile e incomparabile. Così, se anche ti dovessi trovare in un altro tempo e in un altro luogo, non potresti che dire: "Sì, quello è un Interlandi!"

Dipinge la solitudine e il silenzio, e la realtà ma con un grado di illusorietà che la fa percepire più intensamente. Si sottrae alla dittatura della linea chiusa sospendendo però ogni mistificazione informale. La figura è lì, deformata dalla gravità dell'esistenza. Un'alterazione che non guasta la forma ma la informa di tutti i significati possibili. Il pennello danza sulla tela senza tentennamenti,



P. Interlandi, *Domande*, olio su tela, 80x120 cm, 2014

sicuro, certo di poter dire di più rinunciando alla fedeltà a un reale oggettivo, magari restituito magistralmente da un tratto ingegneristico e abile eppure muto. Interlandi padroneggia una tecnica colorista che non necessita dello schematicismo disegnativo perché è stendendo il colore che egli restituisce la realtà intensificata. C'è un atto creativo in questa abilità innata, sembra che non sia lui a scegliere il colore: è il colore che sceglie lui. Ma come si può affermare con certezza? Perché non c'è tempo. O almeno così pare. La pittura di Interlandi è un atto creativo che sembra segnato dall'apparizione. L'atto in sé è insomma un accadimento necessario che avviene senza trattenersi sull'esecuzione. Se lo si immagina dipingere non si riesce a pensare al tipico artista che riflette sulla tela, che se ne allontana per meglio osservarla, che medita sulla tavolozza, che si sofferma estatico sulla linea, che viene colto dall'immobilismo dell'indecisione. Insomma, non si riesce a credere che nella sua pittura possano esserci "tempi morti" perché nessuna di quelle linee può essere lasciata a metà senza il rischio della frattura, senza il collasso del ponte che dal reale giunge al visionario, senza il deragliamento dal binario che ci sta conducendo all'intimità della sostanza. Così chi pensa alla creazione di uno di questi dipinti non può che

farlo immaginando un filmato time-lapse. Una sequenza unica che dall'atto artistico giunge all'opera d'arte. Senza tentennamenti. Senza dubbio è un processo trasformativo intenzionale, il punto è però l'intenzionalità che in Interlandi è un'ispirazione che pur se proviene dalla sua genialità artistica sembra emanata da un altrove su cui neanche lui si interroga: sente, ascolta, agisce, produce. E l'opera d'arte appare. Valori e rapporti, che dalla forma sono nascosti, emergono qui attraverso il colore che non tradisce la figura ma la impreziosisce liberandola dal limite della precisione della linea disegnativa. Eppure c'è anche pace e lentezza, persino in quei paesaggi turbinosi in cui i colori sono violenti, intensi, matericamente potenti. C'è riposo in certi grumi di olio. Un pensiero sospeso. Come se l'artista facesse il punto della situazione umana riposando nella pittura di un paesaggio, di una natura aggredita dalla riflessione lucida di chi non vede la realtà ma la sente e sentendola se ne addolora. Qui nulla è silenzioso. C'è musica. Dualità, opposizione, dialogo, contrapposizione. Resistenza. Nulla è risolto. Tutto è esposto, mantenendo il nascondimento del vero affinché chi legge la tela possa interrogarsi da sé e possa giungere a una riflessione autentica e personale. Ci si guarda allo specchio ammirando i volti o

osservando le azioni. Le sbavature di una vita vissuta, l'incostanza di ogni emozione piena, la tristezza di un bilancio sempre in rosso, l'illusione di una svolta che non arriva, le storture di una gioia mai completa. Osservare le opere di Interlandi è un'esperienza di per sé già artistica, perché qui è l'arte l'altrove di cui prima dicevo che genera sia l'opera sia l'artista. Noi ci immergiamo in questo evento unico in cui opera la verità. E qui emerge la bellezza nella sua forma più pura perché le opere di Interlandi sono indubbiamente espressione di Bellezza.

La verità è il non-essere-nascosto dell'ente in quanto ente. La verità è la verità dell'essere. La bellezza non è qualcosa che si accompagna alla verità. Ponendosi in opera, la verità appare. L'apparire, in quanto apparire di questo essere-in-opera e in quanto opera, è la bellezza. Il bello rientra pertanto nel farsi evento della verità. Non è quindi qualcosa di relativo al piacere quale suo semplice oggetto<sup>2</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>M. Heidegger, *Sentieri interrotti (Holzwege)*, trad. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 3.

<sup>2</sup>Ivi, p. 64.



P. Interlandi, *La Fame*, olio su tela, 50x70 cm, 2015



P. Interlandi, *Visioni essenziali*, olio su tela, 65x90 cm, 2018



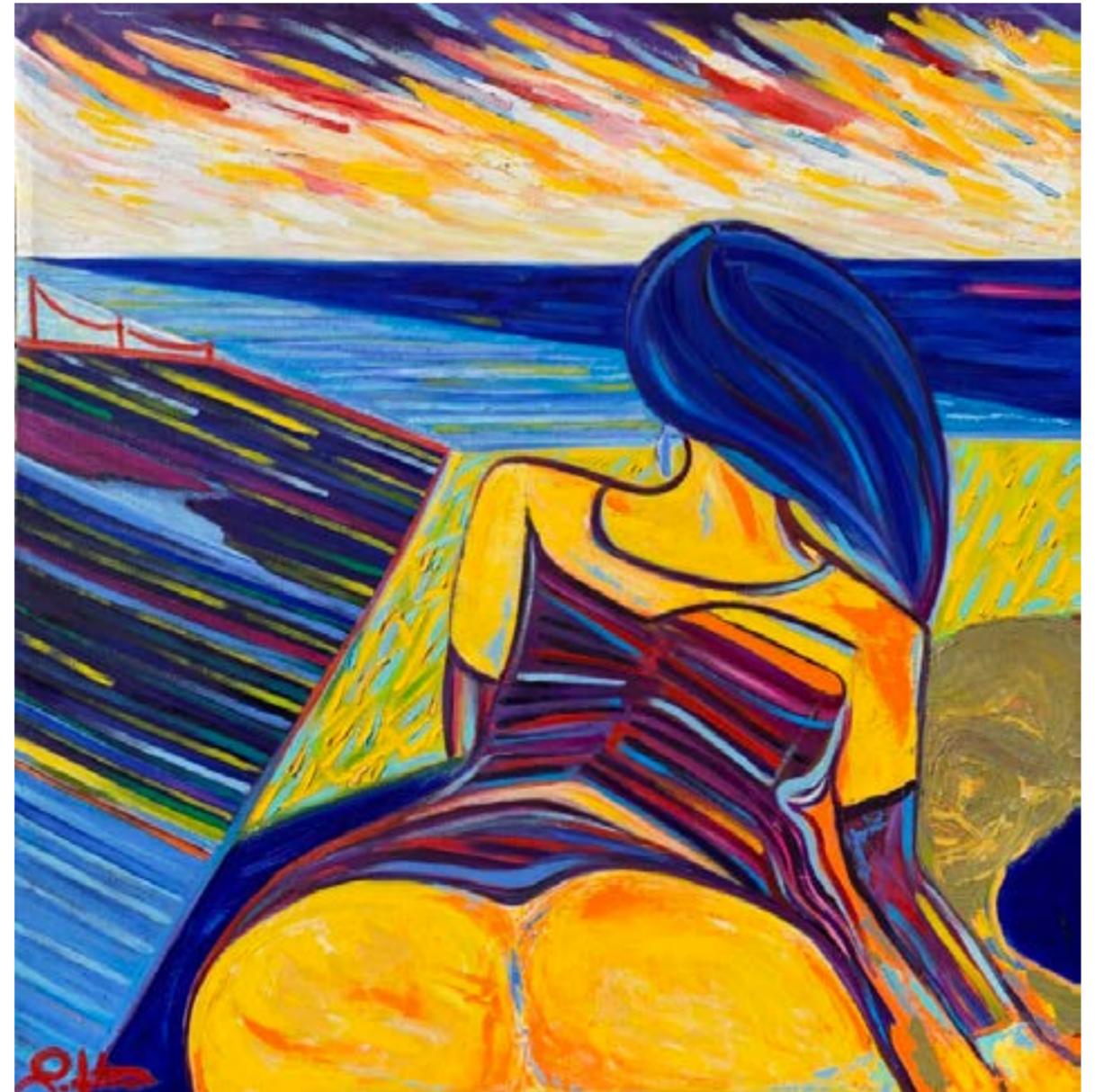
P. Interlandi, *Consapevolmente oltre*, olio su tela, 80x80 cm, 2020



P. Interlandi, *Sospensione*, olio su su cartone preparato, 38,8x50 cm, 2019



P. Interlandi, *Roma*, olio su tela, 65x90 cm, 2016



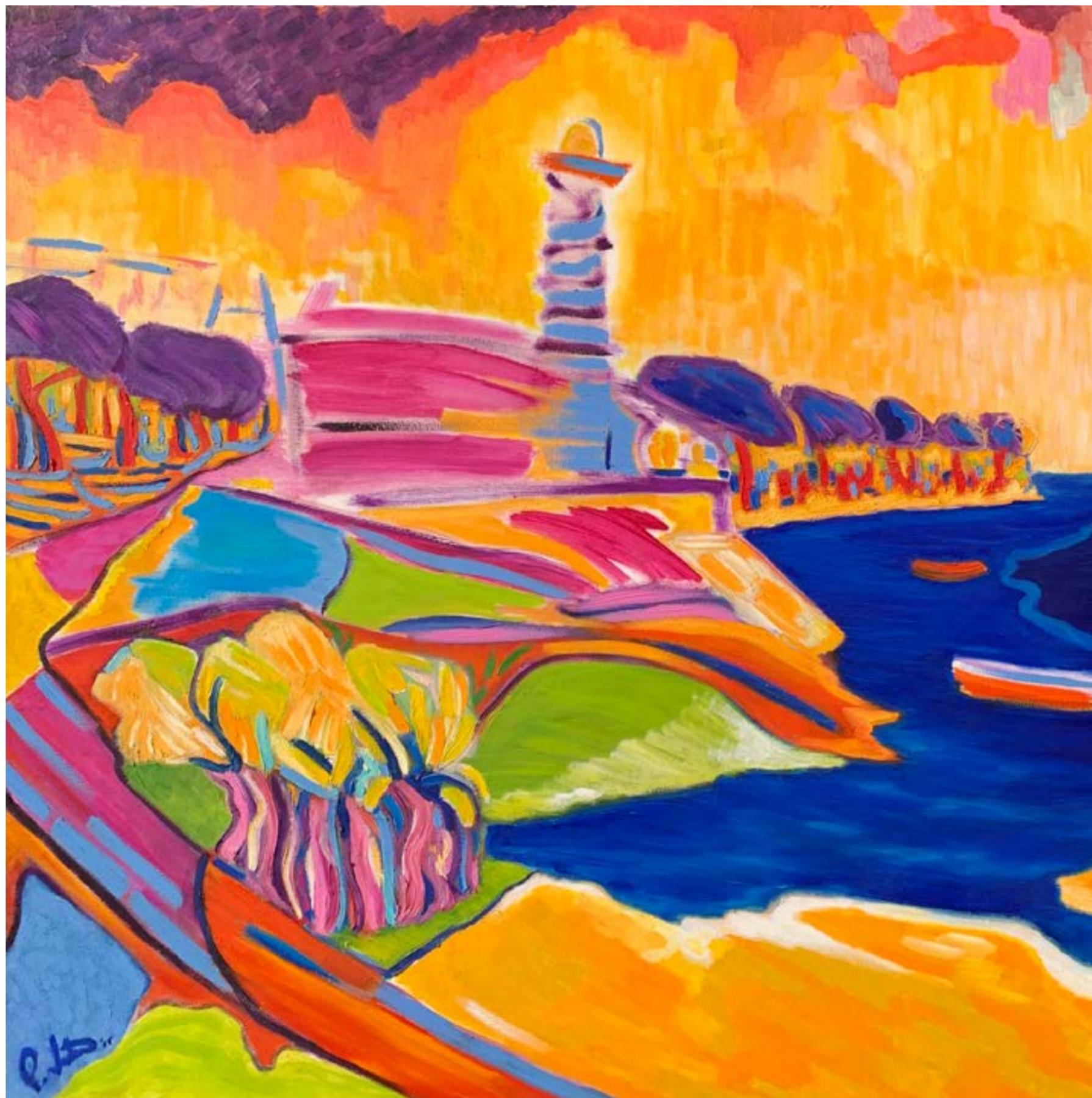
P. Interlandi, *Legami terra pelle*, olio su tela, 100x100 cm, 2020



P. Interlandi, *Diffidenza, i cattivi pensieri non riposano mai*, olio su tela, 40x50 cm, 2013



P. Interlandi, *Perplexità a colori*, olio su tela, 40x50 cm, 2012



P. Interlandi, *Il Faro*, olio su tela, 80x80 cm, 2015



P. Interlandi, *I Bikini di CopaKobane*, olio su tela, 65x90 cm, 2016



P. Interlandi, *Tra certezze e inganni*, olio su tela, 80x80, 2015



P. Interlandi, *QuaranDanni*, olio su tela, 40x50 cm, 2013

### Pablo Interlandi

È nato ad Agrigento nel 1983. Ha vissuto a Catania, Izmir, Ibiza e Torino, dove attualmente risiede. Il suo studio d'arte è in via Ormea, 79.

Ha cominciato a dipingere a olio nella primavera del 2012, a Catania, e ha proseguito la sua attività a Izmir, in Turchia. Ha compreso ben presto che il suo bisogno di esprimersi si appagava nel linguaggio del «colore puro, gettato sulla tela come insegnano i Fauves, usato anche per addolcire il sapore di una concettualità provocatoria» (dal sito dell'autore).

P. Interlandi, *Reazioni attonite*, olio su tela, 65x90 cm, 2018



P. Interlandi, *Rughe e Bellezza Domande e Saggezza*, olio su tela, 50x70, 2016

Nel 2016, un'altra personale dal titolo *Volti Nudi in Natura* al MAS di Catania: un percorso tra sedici opere, tre elementi e tre momenti di ricerca. Nel luglio del 2018, altra personale in Sicilia, stavolta sull' Etna, dal titolo *Pensieri in Natura Sguardi e Visioni*: «Una mostra 2.0, un'installazione e una proiezione che danzano in una sospensione tra le mura dell'antico palmento in pietra lavica al Museo della Civiltà contadina di Nicolosi».

Il suo sito Web: <https://www.pablointerlandi.com>

Nel 2013, a Ibiza, al Kumharas di Cala de Bou, ha installato le sue opere e dipinto in estemporanea. Il 30 maggio 2014 ha inaugurato la prima personale – *Forme di precariato esistenziale* – presso il Circolo Città Futura di Catania. A Pasqua del 2015, ha partecipato alla collettiva – *Nel Cuore di Eva... essere donna* – esponendo al *Trittico Art Museum* di Roma, a Campo de' Fiori. Nel settembre del 2015, ha realizzato un'installazione nell'ambito di un lungo processo di riappropriazione dello spazio pubblico in occasione del *Festival Internazionale di arti di strada "Ursino Buskers"*.

P. Interlandi, *Legami*, olio su cartone preparato, 50x70 cm, 2018



## I 90 ANNI DI ZIA SARA

di  
EVA LUNA TURINO

**A** novant'anni non è raro che le proprie orecchie si trasformino in vasi, vasi in cui peli lunghi e brizzolati decidono di porre radici come carote. A differenza degli ortaggi, però, i peli non vanno annaffiati, né potati, né curati: crescono orgogliosi e senza difficoltà, decisi a colonizzare tutti i territori disponibili, spingendosi fin oltre i lobi. Devi guardarti dai peli delle orecchie - nati dalla profondità dei timpani e protesi verso il cielo - perché senza che tu te ne accorga diventano possessivi, gelosi del proprio fertile terreno, e così decidono di non farci entrare più nessuno, non un singolo chicco di polvere, non un povero mignolo curioso. Si ostinano così tanto a difendere la propria tana da non lasciare neanche un misero spiffero per far passare i suoni, i quali rimangono bloccati sull'uscio del tunnel, costernati dalla consapevolezza che non arriveranno mai al destinatario. Proprio per questo la zia Sara - nel giorno del suo novantesimo compleanno, tanto agognato da nipoti e amici - non aveva risposto né allo squittante rantolio del citofono, né al fastidioso urlare del telefono, e neanche al bussare della porta, facendo temere a tutti il peggio: che la nonnina quasi centenaria fosse morta.

Ma la zia Sara, arzilla volpe nata in boschi ormai perduti, era ben lontana dall'essere morta; le sue orecchie erano adesso così pelose da non lasciar penetrare neanche il suono più ruggente, e così i nipoti e gli amici - spaventati dal silenzio ricevuto in risposta al loro bussare e chiamare - decisero di tornare a casa, desolati, pensando che la nonnina si fosse dissolta nel nulla da cui tutti proveniamo. Di certo può apparire curiosa, ad un occhio non abituato alle stranezze, la rassegnazione con cui tutte quelle persone se n'erano andate via, allontanandosi dal vialetto nella convinzione che non ci fosse più nulla da fare per la vecchina.

Ella viveva in una minuta villa di un ordinario villaggio non distante dalla metropoli e nemmeno dalla verde foresta; a questo, però, non dava molta importanza, perché da quando si era trasferita non era mai sorto in lei l'interesse di addentrarsi nel circondario, limitandosi a gironzolare per casa o per il villaggio, riparando orologi e, quando necessario, anche liti. Aveva i capelli lunghi, ondulati e grigi, che profumavano di salvia e legno e che ogni tanto, se mossi dal vento, sprigionavano una nube di polvere bianca colpevole degli starnuti di tutti gli sfortunati passanti. Quando camminava sembrava quasi levitare, leggera com'era, e non di rado abitanti della cittadina giuravano di aver visto l'ombra della sua gonna sulla strada non sorretta da alcun piede, accusandola di essere una strega, capace di volare; a turno il gelataio o il farmacista smentivano queste voci in modo gentile, affermando - in base alla stagione - che l'accusatore fosse stato colpito dal Sole cocente o dal freddo impervio, e che quindi la sua vista fosse stata corrotta dalle condizioni climatiche. In realtà, anche i suoi difensori non erano certi dell'infondatezza di tali dicerie, ma preferivano restare nel dubbio e non dare adito ad inutili, se non dannosi, pettegolezzi.

Sara non aveva figli, né fratelli. Eppure, non c'era anima viva che non la chiamasse "zia", o "nonna". Si era trasferita in quella casa sessant'anni addietro e la sua presenza nella vita del circondario aveva segnato uno spartiacque ben pronunciato, tanto che i più anziani del villaggio, nostalgici, collocavano le loro avventure giovanili sempre in un tempo imprecisato che poteva esser stato "Avanti Sara" o "Dopo Sara". In fondo non c'era poi molto che le persone sapessero di lei; non dimostrava un atteggiamento schivo, eppure aveva un talento innato nell'omettere, nascondere o semplicemente tacere tutto ciò che la riguardasse. Uno dei più anziani superstiti, Milo - il lentissimo giardiniere di tutto il lato Ovest della cittadina, che nessuno osava rimpiazzare nonostante la sua pronunciata artrite e la



destinati alla sofferenza mortifera a cui tutti gli altri sono invece condannati.

La zia Sara si trovava sempre nel posto giusto, al momento giusto: tirava giù la maniglia dell'ingresso ancor prima che i suoi ospiti suonassero il citofono, anche quando non l'avevano avvisata che sarebbero arrivati; se udiva da lontano la loro pancia brontolare si presentava alla porta con del pane al pomodoro e cipolle, se notava la siccità della loro lingua si affrettava a porgere loro un ghiacciolo all'amarena fatto in casa, e se sentiva che erano tristi, prima ancora di varcare l'uscio, era possibile coglierla con le braccia aperte e il carillon acceso, pronta alla danza; per questo furono tutti sorpresi nel non trovarla ad aspettarli sul varco d'ingresso il giorno del suo novantesimo compleanno, e si convinsero subito della sua dissoluzione, consapevoli che nulla in quella casa era lasciato al caso, nemmeno il silenzio.

Così, arrivati con le buste piene di regali e le teglie piene di cibi fino allo zerbino, per la prima volta in vita loro si ritrovarono a dover suonare il citofono, e lo sconcerto iniziò a farsi spazio tra i loro pensieri. Il citofono, strumento ancora vergine, si risvegliò dal suo lungo sonno, felicissimo di essere finalmente usato; la sua delusione - nel rendersi conto che la melodia che per anni aveva aspettato di suonare, udire, ed essere non era altro che un inutile ed inflazionato *dlin dlon* - non fu di certo superiore alla paura di tutti i presenti: la nonnina quasi centenaria era morta, non c'erano più dubbi. Consci degli ammonimenti di Sara sul modo in cui il suo corpo si sarebbe dissolto, decisero all'unisono di tornare a casa. Lungo il tragitto comprarono delle amarene ed una gelatiera.

[Il disegno è dell'Autrice del racconto]

# Proposte

# editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo [redazione@vitapensata.eu](mailto: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

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note; devono essere composti in carattere TNR, corpo 12, margine giustificato, interlinea singola.

## 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»<sup>1</sup>.

## 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 23

Selenia Anastasi	Lucia Gangale	Noemi Scarantino
Santo Burgio	Pablo Interlandi	Federico Tinnirello
Maurizio Candiotta	Enrico Moncado	Eva Luna Turino
Alessandro Dignös	Enrico Palma	Simona Venezia
Lucrezia Fava	Stefano Piazzese	Friedrich-Wilhelm von Herrmann

## GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy  
*Editor & Producer*

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:  
[www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu). Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

## RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

*“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 X N. 23 - **Novembre 2020**

### 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](mailto:redazione@vitapensata.eu)

RIVISTA ON LINE [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

Fax: 02 - 700425619

=====  
**La filosofia come vita pensata**  
=====

