

VOLUME 5-2020
ISSN 2531-6249

ARRETÉ

International Journal
of Philosophy,
Human
&
Social Sciences



Università degli Studi
Guglielmo Marconi

Areté

**International Journal of Philosophy,
Human & Social Sciences**

VOLUME 5 – YEAR 2020

Università degli Studi Guglielmo Marconi



Editorial Staff

Direzione scientifica / Scientific Direction: Sara Fortuna, Andrea Gentile, Tommaso Valentini

Comitato di redazione / Editorial Board: Giulio Battioni, Paloma Brook, Camilla Croce, Luca Mencacci, Giovanna Scatena

Comitato scientifico / Scientific Committee

Dario Antiseri (Università Luiss – Roma)

Brunella Antomarini (John Cabot University – Roma)

Adriano Ardivino (Università degli Studi “G.D’Annunzio” – Chieti – Pescara)

Paolo Armellini (Università di Roma “La Sapienza”)

Grazia Basile (Università degli Studi di Salerno)

Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg)

Rosa Maria Calcaterra (Università degli Studi “Roma Tre”)

Calogero Caltagirone (Università Lumsa – Roma)

Barbara Cassin (CNRS, Paris)

Sharyn Clough (Oregon State University – USA)

Astrid Deuber-Mankowsky (Ruhr-Universität Bochum)

Luca Di Blasi (Università di Berna)

Bernd Dörflinger (Universität Trier)

Andreas Eckl (Goethe-Universität – Frankfurt am Main)

Wolfgang Ertl (Keio University – Tokyo)

Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)

Günter Gebauer (Freie Universität – Berlin)

Christoph Holzhey (ICI – Institute for Cultural Inquiry – Berlin) Università degli Studi Guglielmo Marconi

Gina Gioia (Università della Tuscia)

Manuele Gragnolati (Université de Paris 4 – Sorbonne)

Alessandro Grilli (Università di Pisa)

Paul Guyer (Brown University)

Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova)

Marco Ivaldo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

Ted Kinnaman (George Mason University – Virginia)

Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)

Claudio La Rocca (Università degli Studi di Genova)

Davide Luglio (Université de Paris 4 – Sorbonne)

Francesco Maiolo (University College Utrecht)

Giancarlo Marchetti (Università degli Studi di Perugia)

Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”)

Stephen R. Palmquist (Hong Kong Baptist University – Hong Kong)

Rocco Pezzimenti (Università Lumsa – Roma – Direttore di “Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali”)

Claude Piché (Université de Montréal)

Riccardo Pozzo (Università degli Studi di Verona – Consiglio Nazionale delle Ricerche – Roma)

Rossella Saetta-Cottone (CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique – Paris)

Laura Scuriatti (Bard College – Berlin)

Jürgen Trabant (Freie Universität, Humboldt Universität – Berlin)

Paolo Vinci (Università di Roma “La Sapienza”)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig Maximilians Universität – München)

Michael Wolff (Universität Bielefeld)

Günter Zöllner (Ludwig Maximilians Universität – München)

Contatti / Contacts

Università degli Studi “Guglielmo Marconi”

Via Plinio, 44 – 00193 Roma (Italy)

//www.unimarconi.it/

Tel +39 06 37725 273

E-mail: aretejournal@unimarconi.it

Indice

Quaderno monografico

8

a cura di Maurizio Basili e Giovanna Scatena

La soglia. Prospettive multidisciplinari di scienze umane / The Threshold. Multidisciplinary Perspectives of Human Sciences

Introduzione

- Andrea Gentile, *Sulla soglia. L'io e il «limen» nel fluire del tempo* 12
- Giovanni Meledandri, *Soglia: divagazioni ai limiti del concetto* 22
- Diego Demurtas, *La soglia del «probabile»: confine epistemico tra Verità e Realtà nella filosofia di Gottfried Wilhelm Leibniz* 36
- Marco Demurtas, *La Mettrie, D'Holbach e i «confini» dell'anima: il concetto di «limite» nel materialismo e radicalismo filosofico del Settecento* 46
- Alberto Simonetti, *Labirinto, soglia e scrittura: Foucault interprete di Roussel* 60
- Stefania Montebelli, *La territorialità e i suoi confini elastici. Testimonianza odeporica e autoreferenzialità. Spunti di riflessione* 68
- Silvia Antonietta Curiale, *Soglie: dai processi percettivi al funzionamento della mente dell'io* 84
- Renée Uccellini, *Liminalità e trasformazione dell'identità del personaggio letterario nel mito epico: Achille, figura in limine nella poesia latina di Stazio* 96
- Giovanna Scatena, *The Concept of «Threshold» in Macdara Woods: From A One Way Ticket Poetry Collection* 104
- Fabio Luppi, *Soglie simboliche in due drammi irlandesi: W.B. Yeats e J.M. Synge* 118
- Maurizio Basili, *Narrare sulla soglia: Der Tunnel di Friedrich Dürrenmatt* 126
- Roberta Alviti, *Frontera religiosa, de identidad y de género en Dejar un reino por otro y mártires de Madrid* 140
- Isabella Proia, *Para una delimitación semántica de «fortuna» y «ventura» en el Cancionero de Baena* 148
- Roman Kolodii, *Cogito, ergo sum homo – Crossing the Thresholds between Human Beings, Cyborgs and Artificial Intelligence* 160
- Alessio Richichi, *Il confine tra uomo e macchina e lo sviluppo delle intelligenze artificiali: il caso dei motori scacchistici* 178
- Italia Amati e Ivan Dotto, *La preparazione mentale per il superamento della soglia dell'eccellenza in ambito sportivo* 186
- Massimo Frana, *Elegguá, il guardiano della soglia. Lo Zwischen dell'androginia nella santería cubana* 198

Studi e ricerche

- Daniele Fazio, *Ermeneutica del moderno. Un confronto tra Étienne Gilson e Augusto Del Noce* 214
- Giangiuseppe Pili, *The Wild Bunch is Enrolled to the Army: Sorites Paradox and the Problems for the Ontology of War* 234

- Tiziano F. Ottobri, *Può esistere una città di schiavi? Distopia storica della Doulopolis (Arist., Pol. 1283A18-19)* 254
- Riccardo Valenti, *Le «monnayage» come «falsificazione». Sul virtuale bergsoniano quale gradiente di trasformazione ontologica* 268
- Marisa Martínez Pésico, *La ciudad y el amor en Las flores del mal* 288
- Giuseppe Gatti Riccardi, *Escondidos, ausentes, lejanos. Invisibilidades y encierros en unas nouvelles hispanoamericanas del siglo XXI: los modelos de Gabriel Peveroni y María José Caro* 300
- Valentina Rossi, *«To give a Kingdom for a mirth»: spazio e identità nell'Antony and Cleopatra shakespeareano* 320

Note e saggi

- Vincenzo Parisi, *«Ragione e prassi in Antonio Rosmini»: note su un recente convegno presso la Camera dei Deputati* 330

Recensioni

- ISABELLA ADINOLFI – LAURA CANDIOTTO, *Filosofia delle emozioni*, il Melangolo, Genova 2019 (Enrica Izzo) 334
- CINZIA ARRUZZA, *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 2019 (Alessandra Trua) 342
- MAURO BONTEMPI (a cura di), *La politica moderna fra società, storia ed istituzioni*, Drengo Edizioni, Roma 2017 (Tommaso Valentini) 346
- EMANUELE CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Edizioni Glossa, Milano 2016 (Paola Maria Sala) 354
- ANDREA GENTILE, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel. Über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2018 (Marcello Pastori) 358
- LAURA LANGONE, *Nietzsche: filosofo della libertà*, Edizioni ETS, Pisa 2019 (Enrica Izzo) 364
- ANTONIO MASALA, *Stato, Società e Libertà. Dal Liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017 (Mario De Benedetti) 372



Quaderno monografico / Monographic issue

La soglia
Prospettive multidisciplinari di scienze umane

* * *

The Threshold
Multidisciplinary Perspectives of Human Sciences

a cura di / edited by Maurizio Basili¹ – Giovanna Scatena²

1 Professore incaricato di “Lingua e letteratura tedesca” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)

2 Ricercatore di “Letteratura inglese” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)



Introduzione

L'architrave sulla porticina del XVII secolo nella parte inferiore dell'antica chiesa di Canongate a Edimburgo ha un'incisione che recita: *Pax intrantibus, salus exeuntibus*, «Pace a quelli che entrano e salute a quelli che escono». È un modesto ammonimento che rimanda al concetto di «soglia», intesa come quella linea di demarcazione tra ciò che è conosciuto, familiare e sicuro e ciò che, al contrario, si trova oltre: l'ignoto, il non familiare, il potenzialmente pericoloso. Il monito ci ricorda anche che tutti i viaggi iniziano con l'abbandono di quella zona confortevole e con il conseguente attraversamento oltre la soglia di uno spazio più rischioso. La soglia così intesa è un limite che divide, separa e, allo stesso tempo, unisce, poiché la sua essenza rimanda ad un carattere bidimensionale, ad una tensione tra due spazi, tra il dentro e il fuori, tale che entrambi divengono pensabili solo in relazione a ciò che li mette in comunicazione, «a quel passaggio che non può non avvenire, a quell'attraversamento che permette l'accesso ad un orizzonte nuovo ed inaspettato»³. La soglia si costituisce, così, come una linea-limite di «distinzione-relazione» tra le due regioni sdoppiate al di qua e al di là di essa. La soglia sembra essere dunque vicina a concetti quali limite, confine, margine, frontiera, linea-limite, varco, estremità. In realtà, però, se ne differenzia nettamente e qualitativamente, in quanto questi concetti implicano qualcosa che dal concetto di soglia rimane escluso e, al contempo, non riescono ad esaurirne il senso⁴ poiché «la soglia è una figura liminare, uno spazio della transizione, un luogo di discriminazione. Espressione emblematica del limite, che non è il punto in cui una cosa finisce, ma, come per i Greci, ciò a partire dal quale una cosa inizia la sua essenza»⁵.

In questo orizzonte, nel campo morale, l'esperienza del limite e delle situazioni-limite determina la relazione semantica tra la compiutezza dell'autodeterminazione della ragion pratica – l'uomo divino che è in noi – e la fondazione radicale della finitudine e dell'imperfezione umana. Attraverso il riconoscimento dei propri limiti, l'uomo prende coscienza di se stesso e, allo stesso tempo, tende verso un potenziale, possibile, continuo miglioramento e superamento dei suoi limiti⁶. Parafrasando Kant, l'etica del limite è proprio la *moralitas*: l'etica profonda e autentica che si tiene nascosta nel fondo della coscienza dell'uomo e dipende solo dalla purezza e dall'autenticità delle intenzioni morali interiori. La coscienza e l'esperienza della soglia come limite e la correlazione tra etica del limite e situazioni-limite portano ad analizzare, citando Andrea Gentile, la nozione di limite nel rapporto semantico tra l'orizzonte cognitivo-razionale-teoretico ed etico-pragmatico-antropologico, aprendo il campo della ricerca verso un'antropologia del limite. In base alle riflessioni kantiane, in un orizzonte etico-antropologico con una visione cosmopolitica delle conoscenze, l'espressione più adeguata dell'esperienza del limite risulta essere la virtù, «come intenzione morale in lotta»⁷, il trascendersi dell'uomo da ciò che egli è, nel tendere verso quell'«uomo divino» che abita in lui: tale trascendersi in atto è l'esperienza concreta di come il limite congiunga ed insieme separi in sé perfezione e finitudine. Partendo dall'esperienza del limite si arriva al dinamismo della soglia, la quale fa sperimentare la costitutiva finitudine dell'esistenza e del pensiero; la tensione del

3 CLAUDIO TARDITI, *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, AlboVersorio, Milano 2012, p. 18.

4 Cfr. ANDREA GENTILE, *Sulla soglia. Tra la linea-limite e la linea d'ombra*, IF Press, Roma 2012.

5 MARTIN HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Ugo Mursia Editore, Milano 1954, p. 87.

6 ANDREA GENTILE, *Op. cit.*, p. 57.

7 IMMANUEL KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 104.

rapporto, per ricordare Kierkegaard, tra finito e infinito, «ossia la necessità di mettere in relazione la ragione, il concetto finito, con il bisogno di gettare lo sguardo su quel territorio che trascende la mera conoscenza oggettuale e scientifica alla ricerca di un terreno più originario»⁸. All'interno di tale rimodulazione cognitiva, è la creatività che emerge come capacità di esprimere ciò che si è mediante l'agire ed il pensare, dove l'«essere se stessi» viene inteso come una dimensione profonda ed autentica della soggettività, costituita dal proprio mondo vitale. La struttura della pluralità dell'Io coinvolge inevitabilmente il rapporto con l'alterità all'interno della quale sorgono i differenti «Sé» e che si presenta sempre come uno spazio – un territorio di soglia – che va mantenuto aperto e capace di prendere su di sé le difficoltà e i rischi della comunione con l'altro, sempre esposta a tramutarsi in conflitto.

In questo vasto orizzonte semantico, ed attinenti alla caratteristica basilare di complementarità del concetto di soglia, rientrano i ricchi contributi del presente volume. I saggi interdisciplinari che seguono, nascono da una riflessione polivalente delle interpretazioni del concetto e della natura di «soglia» – uno spazio di passaggio, di scambio, di contaminazione e in continua negoziazione, «is an attempt to “spatialise” the liminal position it represents; in other words, it gives a certain tangibility to the in-between space where hybridisation occurs, and from where hybrid designations emerge»⁹ – e analizzano, ognuno secondo la propria disciplina, determinati “spazi altri” che si sovrappongono alla tipologia tradizionale. Ogni saggio presente nel volume diventa difatti esso stesso passaggio, abitabilità, testimonianza, scenario, contaminazione, movimento, viaggio e cambiamento di percezione del concetto di «soglia» spalancandone i limiti, per affacciarsi su un “fascio di relazioni” interpersonali molteplici, in continua trasformazione, ed esperire nuovi spazi d'azione:

già dall'Antichità [...] alla luce della comprensione della soglia come sì magica atmosfera, Giano abitò e custodì quel luogo col suo essere bifronte, con la sua ambiguità. [...] In ogni soglia, l'uomo istituisce la presenza di sé e del mondo, di sé e dell'altro, attraverso una rappresentazione e una presentazione di un ambiente che non è limitato alla semplice contingenza spazio-temporale, ma che necessariamente, come fa Giano, aduna e comprende passato e futuro, notte e giorno, in un essere-presente dove, ogni qualvolta, pur muovendo, sostiamo in una soglia. [...] L'uomo esperisce la soglia, dopodiché essendo fabbricatore di segni, la definisce e la significa mediante un costrutto materico. [...] Il rapporto che intercorre tra la soglia e il relativo oggetto referente, è della stessa natura del rapporto che intercorre tra simbolo e segno¹⁰.

8 CLAUDIO TARDITI, *Op. cit.*, p. 19.

9 FELIPE HERNANDEZ, *Bhabha for Architects*, Routledge, London-New York 2010, p. 90.

10 MARCO BIRAGHI, *Porta multifrons. Forma, immagine, simbolo*, Sellerio Editore, Palermo 1992, p. 65.

Sulla soglia. L'io e il «limen» nel fluire del tempo

ANDREA GENTILE¹

Sommario: 1) L'essere dell'uomo come un «essere nel limite»; 2) Soglia «perceptiva», soglia «assoluta», soglia «terminale» e soglia «differenziale»; 3) Il limite come «soglia»; 4) Il concetto di «soglia» in Heidegger e Hölderlin; 5) Il problema del «doppio-limite». *Limes, terminus, Grenze e Schranke*; 6) Punto, linea, superficie; 7) Orientarsi al confine. La frontiera: «terra di nessuno».

Abstract: This article explores the philosophical meaning of «limen» in relation to the horizon of a «phenomenology of limit». The first part of this paper, from section 1 (L'essere dell'uomo come un «essere nel limite») to section 3 (Il limite come «soglia»), examines the meanings of «threshold» in connection to our experience of limit. The followings terms are analyzed: «perceptual» threshold, «absolute» threshold, «terminal» threshold, «differential» threshold. The second part of the article, from section 4 (Il problema del «doppio-limite») to section 7 (Orientarsi al confine. La frontiera: «terra di nessuno») is devoted to the philosophical problem of the «double-limit» and focuses on the following terms: *Limes, Terminus, Grenze, Schranke, Limit-phenomena, Surface, Border, Limit-line, Limit-point (Grenzpunkt)*.

Keywords: *Threshold, Limit-phenomena, Limen, Limes, Terminus, Border, Limit-line, Limit-point.*

1. L'essere dell'uomo come un «essere nel limite»

Il limite è connaturato in ogni singolo istante della nostra vita, nell'orizzonte più profondo della destinazione dell'uomo: l'essere dell'uomo si configura come un «essere nel limite». Il limite giace nella sfera dell'esistenza, nella dimensione più reale e autentica, nel santuario «ontologico» dell'uomo. Nel corso del fluire del tempo, la nostra soggettività fa continuamente esperienza della dinamicità e autenticità del proprio *limes*. L'esistenza dell'io come realtà di confine si configura così come luogo dinamico e diveniente per eccellenza: la condizione propria dell'uomo che vive il dinamismo della realtà non solo nella propria coscienza, ma anche e soprattutto nell'esperienza del limite e nel proprio «essere nel limite».

Il limite può assumere un significato negativo e positivo. Il limite significa «negazione di continuità», «negazione d'essere» oppure «negazione di permanenza». In questo orizzonte semantico, il limite indica sempre una mancanza, una negazione, una privazione, un bisogno, un'imperfezione, un'assenza: essere «limitati» significa essere imperfetti e/o essere privi di qualcosa.

¹ Professore Ordinario di Filosofia Teoretica e Direttore del Dipartimento di Scienze Umane presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

Ma il limite non “annuncia” solo la negazione di qualcosa, ma anche un significato autenticamente e profondamente positivo. Il limite non rimane statico o stazionario, ma è dinamico. In qualsiasi forma o grado di realtà, la funzione del limite è di produrre limitazioni; nel riconoscimento soggettivo e nella presa di coscienza immediata di ogni limitazione si radica la positività del limite.

L'esistenza si configura così come possibilità libera e aperta², il luogo entro il quale può accadere ogni cosa senza possibilità di previsione. Il carattere radicalmente diveniente dell'esistenza è la negazione più radicale dell'*epistème*, ovvero di ogni «sistema filosofico» che pretende di spiegare in modo certo e «incontrovertibile» ogni aspetto degli accadimenti: l'esistenza è il divenire e il divenire è ciò che si oppone contro ogni possibilità di concepire la realtà come un insieme di fatti che possono essere determinati da una qualsiasi legge certa, assoluta, definitiva e immutabile. La conoscenza umana è sempre intrisa e contrassegnata da un limite, è sempre parziale, fallibile, limitata, imperfetta e incompleta.

Pertanto, l'esistenza assolve il compito di essere l'orizzonte, la radice, la condizione del divenire: l'orizzonte che, da un lato, rende possibile il divenire e, dall'altro, gli conferisce quei caratteri di radicale finitezza, insicurezza, instabilità, problematicità, labilità, contingenza, che avvolgono la vita dell'uomo quando ci si rende conto che essa non può essere garantita da alcun riparo, rimedio, rifugio e che non può esistere alcuna *epistème* al cui riparo si possa affrontare e risolvere il problema della vita. L'esistenza è il divenire: secondo la definizione di Heidegger è «ex-sistere», ovvero ciò che è sottoposto ad un continuo mutare e ad un «continuo proiettarsi verso ciò che ancora non è». In questo orizzonte, nell'interpretazione di Jaspers, la filosofia autentica non è quella che intende matematizzare ed oggettivizzare un qualsiasi aspetto della realtà, sia fisicamente che metafisicamente, ma è la filosofia che si pone nei confronti della realtà come apertura alla possibilità dell'essere trascendente, ovvero apertura al divenire radicale e ad ogni accadimento del mondo, i quali non hanno alcun significato determinato e scientifico. L'essere è una «realtà di confine» che sfugge a qualsiasi definizione oggettiva e definitiva: rappresenta il «fondo oscuro» da cui ogni ente sembra emergere inspiegabilmente e venirci incontro nella forma degli oggetti, dei concetti e di tutto ciò che il mondo esprime, sia oggettivamente che soggettivamente: l'«essere dell'uomo» nel fluire del tempo si configura come un «essere nel limite».

2. Soglia «percettiva», soglia «assoluta», soglia «terminale» e soglia «differenziale»

In neurofisiologia e psicofisica, la soglia «percettiva» è la soglia di percezione al di sotto della quale uno stimolo sensoriale non viene avvertito. Lo stimolo minimo che può essere percepito viene anche chiamato «minimo discriminabile» e la più piccola «differenza discriminabile» tra due stimoli viene detta «soglia differenziale». La soglia percettiva è una misura di sensibilità; gli stimoli percepiti vengono detti «sovralliminali» (sopra la soglia), quelli non percepiti «infraliminali» (sotto la soglia). In generale, le soglie ritenute fondamentali in psicofisica sono:

Soglia «assoluta»: valore minimo per cui ad uno stimolo corrisponde una reazione.

Soglia «terminale»: valore massimo per cui, modificando l'intensità di uno stesso stimolo, si ottiene una differenza nella reazione.

Soglia «differenziale»: minima differenza di intensità tra due stimoli che consente di percepirli come distinti.

2 S. O. PROKOFIEFF, *The Guardian of the Threshold and the Philosophy of Freedom*, Temple Lodge Publishing, Forest Row, East Sussex 2011.

3. Il limite come «soglia»

I diversi campi semantici del concetto di soglia «perceptiva», «assoluta», «terminale» e «differenziale» aprono il campo di ricerca alla correlazione semantica e dinamica tra il concetto di «soglia» e il concetto di «limite». La soglia è il *limen*: il suo significato è profondamente diverso rispetto al concetto di *limes*. Il *limen* può essere identificato con una “soglia” o come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il necessario passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte: il “limine” è una fase o uno stato soggettivo di passaggio, di transizione, di trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità.

In questo orizzonte semantico, la soglia è qualcosa che si pone «tra» due «realtà». In quanto tale, essa equivarrebbe a uno spazio di transito, a un territorio di passaggio, ma anche di demarcazione, di differenziazione, di «distinzione-relazione»³. La soglia mette in comunicazione due luoghi, due territori, due ambiti distinguendoli. La soglia sembra così essere vicina a concetti quali limite, confine, margine, frontiera, linea-limite, varco, estremità. In realtà, però, se ne differenzia nettamente e qualitativamente, in quanto questi concetti implicano qualcosa che dal concetto di soglia rimane escluso e, al contempo, non riescono ad esaurirne il senso. Potremmo dire che la soglia è sia “confine” che “passaggio”. La soglia delimita e apre. La soglia di un luogo è altro rispetto al suo margine o perimetro, essa infatti permette anzitutto l'accesso; la soglia si contraddistingue anche rispetto ad un varco, in quanto il varco è costitutivamente possibile come varco di uno spazio chiuso. La soglia non ha invece bisogno di uno spazio predefinito. Non ha bisogno di confini netti, assoluti, determinati: gli spazi che connette sono spazi che essa stessa “apre”, nella prospettiva di una «distinzione-relazione» tra gli elementi interni ed esterni ad essa. Da un punto di vista quantitativo si dice che una soglia viene superata quando la variazione di un fattore produce improvvisamente un effetto globale nuovo e smisurato. La soglia è il termine con il quale, in varie scienze, si indica il «valore minimo»⁴ (detto talvolta «valore di soglia» o «valore soglia») che un determinato agente deve raggiungere perché si produca un certo fenomeno⁵.

La soglia implica un dinamismo, un attraversamento: quando ci dirigiamo da un luogo ad un altro, per un tratto ci si allontana, poi ci si avvicina, ma è decisivo il punto e il momento dell'attraversamento. È questo stare nel mezzo, questo luogo “terzo” (diverso dall'origine e dalla meta, diverso dalla partenza e dall'arrivo) quello che ci fa mancare il fiato, quello che ci fa tremare nella nostra interiorità, nel nostro tempo interiore. La riva abbandonata è alle spalle e quella verso cui siamo diretti ancora non si vede: la riva da raggiungere è nell'ombra. Questo crinale decisivo, e talvolta terribile, è quello che chiamiamo «essere sulla soglia»: è il luogo della paura e del naufragio, ma anche della sorpresa, della vita autentica, è il luogo dove la nostra soggettività è chiamata a fare delle scelte per dare un senso alla nostra esistenza nel fluire del tempo.

Chiunque nel corso della sua vita incontra una soglia, non può rimanervi indifferente, poiché la sua presenza impone alla nostra coscienza di dover prendere delle decisioni. Anche i numerosi modi di esprimersi del linguaggio ordinario testimoniano la consapevolezza della originarietà,

3 Cfr. A. THORESEN, *Experiences from the Threshold and Beyond. Understood Through Anthroposophy*, Temple Lodge Publishing, Forest Row, East Sussex 2019.

4 Cfr. A. K. DEWDNEY, *Beyond Reason: Eight Great Problems that Reveal the Limits of Science*, John Wiley & Sons, Hoboken 2004.

5 Per un'analisi di una «fenomenologia della soglia», cfr. V. F. HENDRICKS, *The Convergence of Scientific Knowledge: A View from the Limit*, Springer, Heidelberg-New York 2010.

strategicità, unicità e autenticità delle soglie: si prendano, ad esempio, espressioni come «superare il limite», «essere al limite», «essere sulla soglia», il «punto-limite», il «punto di non ritorno», le «situazioni-limite». L'estendersi delle soglie comporta il moltiplicarsi di «zone di confine»⁶ da definire o da superare. Già la sola presenza di una soglia è saliente sia simbolicamente sia fisicamente: rispetto ad essa le decisioni che si prendono hanno dei significati e dei valori che cambiano nei diversi contesti e campi di riferimento.

La soglia chiama in causa la nostra soggettività in tutta la sua complessità e autenticità; la soglia è sempre soglia «di» qualcosa «per» qualcuno. Ognuno di noi è un universo in cui «dormono forze ignote come re mai nati»⁷. Nella nostra soggettività sono connaturate delle potenzialità che nel corso dell'intero arco della nostra esistenza spesso rimangono ad uno stato potenziale, oscuro, implicito, latente. Interpretando la soglia nella sua complessità, nella sua realtà, nella sua autenticità e dinamicità possiamo riconoscere che ogni ordine che vige a partire da una certa soglia non può che pensarsi a partire dall'azione della soglia stessa. Non avendo però la soglia luogo se non all'interno di un movimento, non possiamo non analizzare l'essere sulla soglia se non in rapporto alla soggettività e all'individualità di chi la mette in atto. Ma in qualunque orizzonte siamo coinvolti, tre sono le azioni tra cui possiamo scegliere nell'incontro con la soglia: restare immobili, decidendo di non oltrepassarla; avanzare, scegliendo di superarla; oppure, si può optare per una «non scelta»: rimanere o transitare sulla soglia.

In questa prospettiva, si costituisce un aspetto essenziale e costitutivo del concetto di soglia: il movimento e la trasformazione che essa implica è anzitutto un cambiamento «dinamico»⁸. Il cambiamento non è tra due spazi o ambiti, bensì è quello interno alla soggettività di chi attraversa la soglia e modifica così se stesso. Sulla soglia avviene di fatto un cambiamento, una trasformazione dinamica che implica un prima e un dopo, un al di qua e un al di là. Questi ultimi aspetti non sono «oltre»⁹ quella variazione, ma essi si configurano invece a partire proprio dalla variazione, che corrisponde alla natura stessa della soglia nella sua autenticità.

La soglia è il confine visto nella prospettiva dinamica del suo superamento: la soglia è il luogo della nostra soggettività nelle «situazioni-limite» che coinvolgono il fluire inesorabile del tempo, nell'esperienza e nell'esistenza umana. La soglia, come luogo di passaggio, di transito, come uno spazio intermedio dove la «densità identitaria»¹⁰ si fa più leggera e dove il tempo sembra quasi rallentare e permette di soffermarci e di riflettere sulla nostra vita, sul nostro tempo interiore, sulle nostre scelte, sui nostri errori, sui nostri limiti, sulle nostre speranze.

La «liminalità» si delinea come una nozione qualitativamente diversa rispetto alla «marginalità». Lo stato di *limen* è uno stato intermedio tra due stati strutturali definiti e riconosciuti nella nostra soggettività. La «liminalità» incarna la coesistenza delle opposizioni. Per definizione il «limine» deriva dal latino *limen*, *liminis*, che indica la soglia o l'ingresso. Nel suo orizzonte semantico,

6 Sul significato di «zone di confine», cfr. L. BRISSON-W. F. MEYERSTEIN WALTER, *Puissance et limites de la raison*, Ed. Les Belles Lettres, Paris 1995 e P. O'HARA, *The Limits of Knowledge*, Xlibris Corporation, Bloomington 2010.

7 J. G. HERDER, *Über Thomas Abbts Schriften*, 1768, p. 258, in J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, XXXIII volumi, Weidmann, Berlino, 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1967-1968, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994-1995.

8 Cfr. B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, p. 58.

9 *Ibidem*.

10 Cfr. HANS ADLER (Hrsg.), *Synästhesie. Interferenz, Transfer und Synthese der Sinne*, Würzburg 2002.

l'aggettivo "liminale" si riferisce alla soglia, facendo specifico riferimento ad un fenomeno sulla soglia della coscienza e della percezione. Se riferito ad un fenomeno sensibile, "liminale" è usato in contrapposizione a "subliminale"¹¹. L'aggettivo "liminare" indica ciò che fa parte di un'entrata o si trova ad un'entrata. Per estensione esso indica il principio di un evento o i presupposti di una situazione, qualcosa che è preliminare o introduttivo. Differentemente dalla "marginalità", la "liminalità" è connotata da un orizzonte semantico di "neutralità" e "dinamicità": non è statica, ma è dinamica, implica un passaggio, una transizione, una trasformazione, una «distinzione-relazione», un dinamismo nel fluire del tempo.

4. Il concetto di «soglia» in Heidegger e Hölderlin

In questo orizzonte semantico, la soglia è il *limen*: il suo significato è profondamente diverso rispetto al concetto di *limes*. Il *limes* definisce una "de-limitazione", intesa però come "crinale" di una coappartenenza o incontro di due bordi. Il *limes*, in quanto crinale, favorirebbe il riconoscimento di figure diverse e aprirebbe la possibilità di comunicazione. Se il limite fonda la differenza, il limite e la differenza sono essenziali, nel senso che se viene a mancare la differenza, si viene a creare il rischio di un punto di "non ritorno". Il limite non è ciò che viene proiettato dal tracciato, cioè una linea che va da un punto ad un altro, bensì il prodotto di una relazione.

La correlazione tra *limes* e *limen* è particolarmente significativa, facendo riferimento al commento di Heidegger alla poesia *Der Rhein* di Hölderlin. Nel testo il poeta si trova alle porte di una foresta, in una posizione di "confine": un luogo a partire dal quale Heidegger vede «la possibilità sia di tracciare le linee del confine, sia di abitare un luogo al confine»: una striscia di terra che chiude e delimita ma, nello stesso tempo, stabilisce un rapporto e rende comunicanti i luoghi che separa.

A partire dal commento di Heidegger su Hölderlin, possiamo osservare che si profila una duplice ragione che consegna il poeta a questa terra di mezzo: da qui il suo sguardo può spaziare oltre il chiuso orizzonte della patria, «verso ciò che è straniero (*Fremde*) e lontano (*Ferne*), ed è ancora qui che può accogliere la venuta degli dèi per il suo paese natale. Solo abitando il confine e la frontiera è possibile infatti che l'accadere accada: esso è pertanto il luogo della decisione riguardo alle frontiere o alla loro assenza»¹².

È significativo sottolineare l'interesse di Heidegger per il confine in relazione alla poesia. Il poeta è un custode del confine: il guardiano di un luogo che, in realtà, è un "non-luogo" e su cui il poeta non ha alcun controllo logico-razionale. Chi come il poeta soggiorna in prossimità della frontiera, chi vive al limite, ai margini, sa meglio di chiunque altro che solo attraverso lo sconfinamento in situazioni-limite, si può fare esperienza di ciò che è più proprio e più autentico nella nostra esistenza¹³.

Il significato che caratterizza e contrassegna nella sua autenticità il concetto di *limen* come soglia è la presenza di una linea-limite o di un punto-limite che caratterizza un rapporto non di divisione, ma di «distinzione-relazione» tra gli elementi interni ed esterni ad essa. La soglia si

11 Sulla distinzione linguistico-semantica tra "liminale" e "subliminale", cfr. P. STAMBOVSKY, *Myth and the Limits of Reason*, University Press of America, Lanham 2003.

12 L. BONESIO, *Terra, singolarità, paesaggi*, in *Orizzonti della geofilosofia*, a cura di L. Bonesio, Arianna Editrice, Cesena 2000, p. 10.

13 Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Anfang*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.

costituisce come una linea-limite di «distinzione-relazione» tra le due regioni sdoppiate al di qua e al di là di essa. *Limes* è, invece, il cammino che circonda il territorio: pertanto, la sua linea può essere accidentata, ma essa costituisce pur sempre una difesa rispetto ai pericoli che possono provenire dall'entrata, vale a dire dal *limen*. Il *limes* rappresenta un *continuum*, mentre il *limen* è una sorta di porta aperta. «Il confine non è mai frontiera rigida. Non solo perché la città deve crescere (*civitas augescens*), ma perché non esiste limite che non sia rotto da *limina*, e non esiste confine che non sia “contatto”, che non stabilisca anche un'*ad-finitas*. Il confine sfugge ad ogni tentativo di delimitarlo univocamente, di confinarlo in un significato»¹⁴. Il *topos* – osserva Aristotele – «non è né materia, né corpo, né forma, né principio o fine del movimento». Pertanto, il confine si delinea come l'essenza del luogo, mentre il luogo stesso è l'orizzonte in cui la nostra soggettività fa esperienza della dinamicità e autenticità del proprio *limes*.

5. Il problema del «doppio-limite». *Limes, terminus, Grenze e Schranke*

Nelle *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* Kant afferma: «Limes (*Schranke*) ist unterschieden von terminus (*Grenze*)»¹⁵. *Grenze*, che traduce il latino *terminus*, implica uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimita o racchiude. Al contrario, *Schranke* che traduce il latino *limes*, indica nella sua immediatezza qualcosa di semplicemente negativo, che si esaurisce di fatto nel segnalare la «non compiutezza» di una grandezza.

Durante il Settecento questa terminologia venne a far parte del lessico filosofico tedesco proprio grazie alla traduzione dei termini latini *limes* e *terminus*, adottata prima da Leibniz per la sua rilevanza nel metodo infinitesimale e ripresa successivamente da Kant. Nella lingua latina, la nozione di *limes* indica sempre una negazione, un non-essere, una mancanza, un'assenza, un'imperfezione, mentre definiamo qualcosa. Al contrario, la nozione di *terminus* è spesso connessa al concetto di *ratio primitiva* e *completudo*: così il *terminus* di una serie è il primo membro della medesima, le cui condizioni di possibilità sono implicite nel *conceptus terminator* che si identifica con il significato del termine *Grenzbegriff* (concetto-limite)¹⁶. In questo contesto semantico, i limiti (*Grenzen*) sono «der erste Grund, die *omnitude* des verknüpften und das letzte subjectum»¹⁷. Pertanto, mentre *limes-Schranke* sembra indicare la semplice mancanza nella determinazione del molteplice e/o della totalità, al contrario *terminus-Grenze* indica ciò che conferisce determinatezza e compiutezza ad una cosa.

Dall'analisi etimologica e semasiologica della parola *terminus*, o *term-en, -inis*, ovvero *termo, -onis*, possiamo osservare che deriva dalla radice «ter» che significa: «attraversare», «raggiungere una meta che si trova al di là». Così, *terminus* indica essenzialmente un confine. Originariamente questo confine era concepito come tracciato materialmente: un solco che delimitava territori di confine. Pertanto, il nucleo più significativo delle parole appartenenti a questa famiglia etimologica indica una pietra di confine, un segno di confine per delimitare un territorio e stabilire la sua «linea di confine».

In greco alla parola *terminus*, tanto in filosofia quanto in un ambito d'uso più esteso,

14 M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, in “Aut Aut”, 2000, p. 73.

15 I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AA XXVIII, tr. it di A. Rigobello, testo tedesco a fronte, Edizioni S. Paolo, Roma 1998, p. 644.

16 I. KANT, *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 3897 e 4033.

17 *Ivi*, AA XVII, 4415.

corrispondono *telos* (fine, scopo, termine, compimento, limite), *katalusis* (termine, fine, dissolvimento) e *termon* (termine, confine, limite), che richiamano in modo specifico le parole *oros*, *orisma*, *orismos* (confine, limite, margine, frontiera). *Oros* corrisponde al latino *urvo* (verbo), che significa «tracciare un solco». Questa analisi etimologica evidenzia come il *terminus* sia originariamente il custode del confine che dà alla vita articolazione e struttura autentica, fissa stabilmente le sue articolazioni fondamentali e, non permettendo una generale confusione, pur limitando la vita, in realtà la libera verso un'ulteriore creazione. Il *terminus* è il significato-limite. «Il *terminus* definisce un confine per mezzo del quale il pensiero e la conoscenza si autodelimitano, prendendo coscienza di sé»¹⁸.

Ma questa «linea di confine» presenta sempre un duplice significato: per un verso è linea di demarcazione e di separazione, per l'altro è il luogo del contatto e del reciproco scambio tra ambiti diversi che, pur restando separati nella loro specifica, autentica e singolare determinazione, possono entrare in comunicazione proprio attraverso questo tratto d'unione. Da questo secondo punto di vista essa si presenta come il luogo della «distinzione-relazione» fra interno ed esterno. In questo orizzonte, il confine non si presenta più come linea di demarcazione, ma come luogo e linea-limite tra gli ambiti che, ciascuno nella sua autonoma e autentica determinazione, concorrono, sia pure in misura diversa, a fornire al soggetto conoscente la metodologia con la quale si possono determinare i limiti della ragione e definire i diversi, campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza nella loro continua interconnessione semantica, dinamica e dialettica.

6. Punto, linea, superficie

Secondo Wassily Kandinsky, «la forma, in ogni sua specie, naturale ed artificiale, è la manifestazione significativa di una realtà, è tensione di forze e, solo in rapporto al suo sottofondo invisibile, può essere compresa»¹⁹. Abbandonando irrimediabilmente il recinto dell'estetica, si entra in un orizzonte diverso, dove ogni forma diventa un essere vivente. Con la sua inquietante sensibilità «eidetica», Kandinsky rintraccia e traduce continuamente l'uno nell'altro, segni sonori, grafici, cromatici e ci insegna ad «ascoltare» la forma. Il suo insegnamento ci mette in un nuovo rapporto con la realtà e ci apre una possibilità di esplorazione che, come scrive Kandinsky, «è la possibilità di entrare empaticamente», diventare attivi in essa e vivere il suo «pulsare» con tutta la nostra capacità intuitiva e creativa.

In questo orizzonte, secondo Kandinsky, assume un significato particolarmente significativo analizzare il concetto di «punto», «linea» e «superficie». «Il punto geometrico è un'entità invisibile. Pertanto, deve essere definito come un'entità immateriale. Pensato materialmente, il punto equivale ad uno zero. Ma in questo zero si nascondono diverse proprietà che sono umane. Noi ci rappresentiamo questo zero (il punto geometrico) come associato con la massima concisione, cioè con un estremo riserbo, che però ha un suo significato. In questo modo, nella nostra rappresentazione, il punto geometrico è il più alto e assolutamente l'unico legame tra il silenzio e la parola. Il punto geometrico ha trovato la sua forma materiale, in primo luogo, nella

18 P. A. FLORENSKIJ, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 129.

19 W. KANDINSKY, *Punto, linea, superficie*, Adelphi, Milano 2008, p. 105.

scrittura: esso appartiene al linguaggio e significa silenzio»²⁰.

Se il punto geometrico è il più autentico legame tra il silenzio e la parola²¹, «la linea è la massima antitesi dell'elemento originario: il punto»²². La linea geometrica è «un'entità invisibile: è la traccia del punto in movimento, dunque un suo prodotto. Nasce dal movimento, e precisamente dalla distruzione del punto, della sua quiete estrema, in sé conchiusa. Qui si compie il salto dallo statico al dinamico. Le forze esterne, che trasformano il punto in linea, possono essere molto diverse. La diversità delle linee dipende dal numero di queste forze e dalla loro combinazione. In definitiva, tutte le forme lineari possono essere di due casi: a) azione alternata delle due forze, una o più volte; b) azione simultanea delle due forze. Se una forza esterna muove il punto in una qualsiasi direzione, abbiamo il primo tipo di linea, in cui la direzione presa rimane invariata e la linea ha l'inclinazione a correre dritta all'infinito. Questa è la retta che, nella sua tensione, rappresenta la forma più concisa dell'infinita possibilità di movimento»²³.

Secondo Kandinsky, al concetto di «movimento», inteso nel suo significato corrente, è necessario sostituire il concetto di «tensione». «Il concetto corrente di movimento non è preciso e porta su vie sbagliate, che conducono, a loro volta, ad ulteriori equivoci terminologici. La tensione è la forza viva connaturata nella realtà, che esprime solo una parte del movimento creatore. La seconda parte è la direzione, che viene anch'essa determinata dal movimento. Gli elementi della realtà sono risultati reali del movimento e, precisamente, nella forma della tensione e della direzione. Inoltre, questa separazione crea una base per la distinzione delle diverse specie di elementi, come, per esempio il punto e la linea. Il punto porta in sé solo una tensione e non può avere nessuna direzione; la linea necessariamente partecipa sia della tensione, sia della direzione»²⁴.

7. Orientarsi al confine. La frontiera: «terra di nessuno»

Più vicino al concetto di soglia potrebbe essere il concetto di “confine”. Eppure, per quanto questo si ponga come un «tra» che non esclude una permeabilità dei due ambiti che esso stesso delimita, ancora non troviamo una «necessità» della comunicazione tra i due territori. Il confine è proprio il «punto-limite» in cui due territori finiscono. Andare da una parte all'altra del confine significa perdere totalmente la parte da cui si proviene. Passare il confine significa perdere il luogo che si lascia, ma il confine non implica necessariamente una continuità tra i due territori: esso potrebbe anche essere un confine tra due spazi o due territori del tutto irrelati e semplicemente contrapposti. In questo senso, passarlo o non passarlo è indifferente rispetto al confine stesso. Una soglia che sia invalicabile è invece una *contradictio in adjecto*. A differenza di un confine o di un margine, per i quali può essere tranquillamente evitato un oltrepassamento, alla soglia è necessario che vi sia un passaggio. Lo spazio non trova fine nella soglia, ma inevitabilmente la percorre. La soglia non può semplicemente dividere: è quell'attimo immediato dello spazio in cui lo spazio stesso non trova un «limite di chiusura», in cui piuttosto avviene la continuità dello spazio nella «distinzione-relazione» tra le due regioni sdoppiate al di qua e al di là di esso. Una soglia che

20 *Ivi*, p. 18.

21 Cfr. C. SINI, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989.

22 W. KANDINSKY, *Punto, linea, superficie*, cit., p. 57.

23 *Ivi*, p. 58.

24 *Ivi*, p. 59.

escludesse tale «continuità» sarebbe, pertanto, un semplice confine. Sulla soglia due spazi non finiscono, bensì iniziano: cioè si trovano sempre nel «punto-limite» del proprio cominciamento.

Se osserviamo una cartina geografica, notiamo che i confini che delimitano il territorio tra gli Stati, sono rappresentati e raffigurati come linee di confine ben definite. Ma quando nella nostra esperienza lasciamo il territorio di uno Stato e arriviamo «al confine», possiamo osservare come la frontiera in realtà non è rappresentabile come una linea-limite o una linea di confine. Nel momento in cui transitiamo sulla frontiera, possiamo notare come la linea di confine (che delimita il territorio che abbandoniamo per inoltrarci in un altro territorio al di là del confine) non è in realtà una linea, ma una fascia, un territorio, una zona di confine. Questo territorio non appartiene né allo Stato che abbandoniamo, né allo Stato verso cui siamo diretti e in cui ci inoltreremo: la frontiera è la «terra di nessuno».

Sia la frontiera che la soglia possono essere pensate come aree o zone di confine, piuttosto che come barriere invalicabili: sono vere e proprie aree di confine dai bordi mai netti e chiaramente definibili, in cui non è possibile definire ciò che appartiene all'interno e ciò che appartiene all'esterno. Il carattere di queste aree di confine è la permeabilità: esse sono attraversate da elementi che passano da un'area ad un'altra ma, allo stesso tempo, sono in grado di delimitare e distinguere un «sistema» da un «non-sistema». Il passaggio dei confini dipende dall'istituzionalizzazione del *limen* come frontiera tra due mondi. All'interno del confine ogni suo elemento è conosciuto e coerente con i codici culturali condivisi. Al di là della frontiera tutto è ignoto, poiché si tratta di una zona «altra», i cui elementi sono sconosciuti. Per analogia o per simulazione, possiamo notare come queste sono le caratteristiche di quello che sembra essere il confine naturale per eccellenza, quello che ogni essere umano sperimenta: i limiti dell'esperienza e della conoscenza, il confine del corpo e confine dell'io.

Nel corso della nostra vita, nel fluire del tempo spesso la nostra soggettività arriva «al limite», sperimentando delle «situazioni-limite». Queste «situazioni-limite» ci possono portare fino al limite, fino a sperimentare un «punto-limite» che, nella sua natura, è qualitativamente e inevitabilmente diverso in ogni individualità. È proprio lì, nel momento in cui la nostra soggettività arriva al suo punto-limite, nella sua istantaneità, immediatezza e simultaneità, che il nostro essere si configura come un «essere sulla soglia»: nella sua natura più autentica, originaria e irripetibile, nel suo punto-limite, la soglia è la «terra di nessuno»²⁵. La terra di nessuno è ciò che sta tra le due sponde, tra i margini di due realtà, di due spazi differenti. È il luogo dove la norma, la regola che il confine stabilisce non vale più, la terra selvaggia, autentica e originaria dove ognuno, nella sua solitudine, può ritrovare se stesso: è il luogo, la terra, la soglia da dove poter ricominciare a sperare, dove cercare una soluzione per ridare un senso alla nostra esistenza. La terra di nessuno è una soglia per tentare di risolvere, per oltrepassare lo stato di crisi provocato dal confine, uno spazio e un orizzonte dove poter ritornare ad «essere se stessi».

25 Sul concetto di soglia, come «terra di nessuno», cfr. E. J. LEED, *Terra di nessuno*, Il Mulino, Bologna 1985.



Soglia: divagazioni ai limiti del concetto

GIOVANNI MELEDANDRI¹

Sommario: Premessa; 1. Soglia: un confine, un limite o un'apertura?; 2. I Romani fissavano i limiti?; 2.1. Un limite per la natura?; 2.2. Un confine tra la vita e la morte?; 2.3. Una soglia da attraversare alla nascita?; 2.4. La soglia è un luogo?; 3. La soglia del tempo; 4. Tra confine e *hiatus*; 5. *Nescio quo*; 6. La soglia nella lingua greca; 7. Soglia oggi; 7.1. Materiale e immateriale; 7.2. Il nuovo punto di vista; 8. Un orizzonte per gli eventi; 9. Conclusione letteraria.

Abstract: The paper aims to investigate the Italian noun “soglia” (*threshold*). The history and evolution and the conceptual meaning of the term is examined through time, with examples linked to the term itself and to other words – as *limit* and *boundary* – with Latin and Tonic Greek etymology, related to the noun itself. Some affine locutions are also discussed. The salient ambiguous aspects of the etymological roots and of the constructs are identified. The noun *Soglia*, as a concept, adapts its meaning, according to any thematic contexts in which it is used. It does not allow itself to be framed or exhausted by philosophical, historical, literary, astronomical, scientific or mathematical topic. It may refer to multiple subjects but cannot be considered in any univocal meaning, neither simply as a boundary that closes, nor as a threshold, that opens. Some contents, derived from contemporary physics, leads the author to propose a semantic affinity between psychological and physical meaning of *soglia*, and mentalizes the noun itself, also referring to G. Leopardi's thought.

Keywords: *soglia, Threshold, Doorstep, Limit, Language, Boundary.*

Premessa

Un preludio in mi bemolle. La sonata per pianoforte Nr. 13 in mi bemolle maggiore, Opera 27, Nr. 1 – di L. van Beethoven – venne pubblicata insieme alla coeva Opera 27, Nr. 2 (la popolarissima “*Sonata al Chiaro di Luna*”), alle soglie del XIX secolo; la sua datazione reca, infatti, la notazione 1800–1801. Alle due – *a entrambe* – composizioni l'autore volle dare un titolo unico: “*Sonata quasi una fantasia*”². La peculiare struttura dell'Op. 27, Nr.1, in cui Beethoven abbandonava lo schema prestabilito della sonata ottocentesca, per la maggior parte

1 Professore a contratto di Lingua Latina presso il Dipartimento di Scienze Umane, Facoltà di Lettere – Università degli Studi Guglielmo Marconi; Fellow of the Philological Society, Oxford, UK.

2 Riflessione musicale: la tonalità – mi bemolle maggiore – della sonata *Quasi una fantasia* è, tra tanti altri possibili esempi, la stessa utilizzata per la *Sinfonia Nr. 1* da W.A. Mozart o *Your Song*, il brano composto ed interpretato da Elton John su un testo scritto da Bernie Taupin. L'accordo di mi bemolle maggiore (una triade) è composto da Mib, Sol, Sib ed è considerato molto significativo dai musicisti e dai musicologi.

dei critici fornisce una spiegazione sufficiente per il suo appellativo. Considerata la complessa personalità del grande musicista, tuttavia probabilmente i significati sottintesi dal titolo, all'alba – alle soglie – di un nuovo secolo, erano molteplici e, per i posteri, tutti da immaginarsi: certamente ben oltre le apparenze.

L'intendimento di questo breve prelude, per così dire *musicale*, è quello di introdurre l'argomento di questo articolo.

Nella filosofia e nella scienza, così come nell'immaginario collettivo, il sostantivo “soglia” appare oggi denso di contenuti e sfuggente alla definizione. Esistono ragioni, e sono possibili spiegazioni, di tale elusività semantica, che risiedono nella natura complessa del termine medesimo; una natura composita, frutto di accrescimenti e diminuzioni, storicamente ravvisabili nell'evoluzione dei concetti che hanno contribuito – anche in epoche e luoghi distanti – al suo significato.

Questo articolo si propone di seguire un percorso epistemico, multiculturale, etimologico e filologico, sui ruoli e sui significati del termine “soglia”, spingendosi fino a ipotizzare l'eventualità di alcuni limiti insiti nei suoi molteplici impieghi semantici.

1. Soglia: un confine, un limite o un'apertura?

È impossibile parlare di soglia senza coinvolgere altre parole – come confine e limite – che ne condividono l'ambito semantico. E, se *soglia* appare spesso di significato molto elusivo, analoghe considerazioni si applicano alle altre due parole. Il problema è antico; la nostra divagazione prende le mosse dalla lingua latina.

Il termine *limite* (che oggi è disinvoltamente impiegato in molti contesti) ha esso stesso un'etimologia ambigua. Lo si fa derivare da due differenti sostantivi latini: *limes* e *limen* (al genitivo *limitis* e *liminis*). Il primo ha il significato di termine o confine; il secondo di soglia, ingresso, principio, accesso. Per varcare quest'ultima i latini usavano colloquialmente il verbo *extro* (appunto “varcare la soglia”), mentre *transcendo* (*trans* + *scendo*, “oltrepassare la soglia”) richiamava gli aspetti trasgressivi e tabù che il passaggio in questione avrebbe potuto implicare, magari “di-scendendo” agli inferi!

Troviamo ancora delle vestigia dei due verbi latini nella lingua inglese: *through* (preposizione che indica il moto attraverso) e *threshold* (soglia). Nella lingua inglese, tuttavia, un altro termine – *doorstep* – si traduce in italiano con soglia; si tratta però della soglia fisica, ad esempio di una casa. Inconscia vi permane una certa dose di paura che, per l'ignoto che potrebbe essere “sulla soglia”, condiziona la cultura occidentale. Se ne trova un esempio nella celebre novella *horror* di H.P. Lovecraft – *La cosa sulla soglia* (*The thing on the doorstep*) – in cui anche sull'innocente soglia fisica di casa si materializza l'inconoscibile.

Osserviamo ancora le parole che hanno fornito un contributo etimologico e semantico ai precursori del significato moderno, anche con alcuni esempi.

- *Limen-inis* (usato in *Cic.* proprio come soglia, limitare, ingresso):
Luctuosum ecclesialium laborum legatum temporis acti adhuc prosequitur limina transgrediendo novi millennii.
“Purtroppo, le tristi eredità del passato ci seguono ancora oltre la soglia del nuovo millennio.”
- *Limes-itis* (in *Varrone*: via, termine, confine; in *Virgilio* e *Lucano*: limite per separare o dividere)
- *Hiatus-us* (in *Virgilio*: apertura) “...*primo pallentis hiatus*”.
- *Confine-is* (in *Seneca* confine; *Confinis-is*, in *Livio*: prossimo, vicino, confine sulla frontiera)

“..... Non Taenariis sic faucibus aer
sedit iners, maestum mundi confine latentis
ac nostri, quo non metuant admittere Manes
Tartarei reges.”³.

“Non così inerte ristagna l’aria nelle gole del Tartaro,
triste frontiera tra il mondo occulto e il nostro,
dove i sovrani del Tartaro
non paventerebbero ad accogliere i Mani.”

“haeret adhuc Orci, licet has exaudiat herbas
ad manes ventura semel.”⁴

“è sospesa sulla soglia del pallido Orco, e se obbedisse all’incantesimo,
una sola volta potrà discendere tra le ombre.”

In questi ultimi versi Lucano sottintende (*adhuc Orci*), non pronuncia esplicitamente, non usa un sostantivo per indicare la temibile soglia degli inferi.

Il termine *limes* (genit. *limitis*) era arcaico, forse di etimo italico e afferiva alla fase linguistica indicata col nome di proto-latino. “Significa propriamente una linea condotta trasversalmente attraverso una qualsiasi superficie, quindi soprattutto attraverso il terreno. Il tracciamento di tali linee, o *limitatio*, era l’operazione normale che faceva l’agrimensore quando misurava e divideva in lotti”⁵. A fronte della sua vetustà, *limes* ebbe un successo linguistico elevato – in tutti gli ambiti di uso – e ricorrerà più degli altri nel latino delle epoche successive. *Limes* verrà denominato il confine dell’impero di Roma. C. Tacito negli *Annali* parla già del *Limes* ma utilizza ancora una locuzione, in neretto nel brano che segue.

*Opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones. Quae cuncta sua manu perscripserat Augustus addideratque consilium coercendi intra terminos imperii, incertum metu an per invidiam*⁶.

“Vi erano registrate le risorse dello stato, il numero dei cittadini e degli alleati sotto le armi, quante le flotte, i regni, le province, le tassazioni dirette e indirette, le spese ordinarie e i donativi. Tutto ciò Augusto aveva steso di suo pugno, con aggiunto il consiglio di non estendere i *confini dell’impero*, non si sa se per paura o per invidia.”

Quindi, il *confine* chiude, è un *limite* o rappresenta una *soglia* che si apre su nuovi orizzonti?

È difficile rispondere alla domanda, se essa è posta in questi termini dicotomici. L’ambiguità e la complessità del sostantivo basa la sua peculiare origine semantica su ragioni storiche e filosofiche; evolve nell’evoluzione del pensiero. Per la stessa complessità delle sue accezioni sfugge sempre alle analisi, se esse cercano di circoscriverla e, paradossalmente, limitarla. Non si lascia né inquadrare, né esaurire, dall’interpretazione filosofica. Estende, col tempo, i campi della sua influenza:

3 Luc. *Phars.* VI, 648–651.

4 Luc. *Phars.* VI, 714–716.

5 <http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/limes/>

6 C. C. TACITO, *Annales*, I, 11.

psicologico, biologico, economico–sociale, storico, letterario, astronomico, fisico, matematico, e riesce a rimanere sempre aperta nell’analisi epistemologica. Oggi è spesso presente addirittura nel dibattito politico.

Già in virtù di queste premesse, è evidente quanto sarebbe vano e riduttivo assumere un atteggiamento manicheo; considerare sempre o comunque negativamente l’accezione di confine che chiude oppure sempre e comunque positivamente l’accezione di soglia che apre, è filologicamente e semanticamente inappropriato.

Giacomo Leopardi, nella poesia *L’infinito*, racchiuse, tra i tanti messaggi di cui essa era latrice, il suo personale punto di vista sul senso del limite e l’atteggiamento dell’uomo di fronte all’infinito. Nel simbolismo rappresentato dal poeta filosofo ed erudito di Recanati erano già contenuti molti degli elementi che l’epistemologia e la scienza moderna avrebbero verificato. I termini soglia, limite e confine furono oggetto di sacro terrore e venerazione da parte delle civiltà greca e romana, tanto da poter essere tramite di autentici tabù. Esprimevano contenuti e sentimenti complessi, ed era difficile dividerli attribuendo un solo a ciascuna parola.

Nella lingua latina, ma si vedrà anche in quella greca, occorre distinguere molto attentamente il significato che era attribuito alle parole dell’italiano moderno “soglia”, “confine” e “limite”. Per i parlanti dell’antica Roma questi termini corrispondevano a realtà distinte chiaramente; essi erano precisamente collocati, in base ai rispettivi significati. Significati che traevano origine da significati mai ambigui. Inoltre la lingua latina non era complicata dall’esigenza di rappresentare contenuti figurati – al tempo inesistenti – e si avvaleva di un collaudato meccanismo di prelievo etimologico, rigorosamente funzionale, ed esperto nell’evitare l’ambiguità.

La costruzione della lingua latina, dalle sue origini e attraverso i secoli, fu sempre frutto di due meccanismi: l’opera quasi scientifica dei suoi autori e il vaglio dell’uso. Considerando come il latino si sia sviluppato da radici pre-indoeuropee e indoeuropee, in un *melting-pot* linguistico italico, mediterraneo ed europeo, e abbia avuto, in più riprese, la necessità di importare e adattare fonemi e parole provenienti da culture diverse, i due citati meccanismi esercitarono un controllo efficiente ed efficace. Visti il risultato che conosciamo e ammiriamo – il latino scritto e letterario – possiamo affermare che la costruzione della lingua latina abbia raggiunto un livello di perfezione ineguagliato.

Il bagaglio linguistico e la testimonianza culturale che ci ha tramandato il patrimonio letterario classico ci offriranno alcuni altri esempi per esporre e trattare delle ipotesi che si fondano sul modo di pensare dei latini.

2. I Romani fissavano i limiti?

Nel primo incontro tra Scrooge (il protagonista di *Un Cantico di Natale* di C. Dickens) e il fantasma dei “Natali che furono”, l’avarico personaggio dubitava dei suoi stessi sensi; il fantasma chiedeva come ciò fosse mai possibile e Scrooge replicava, con ammirabile buon senso, spiegando quanto possa esser facile l’inganno dei propri sensi: “... basta una patata guasta nella zuppa!”.

2.1 Un limite per la natura?

Se leggiamo Cicerone possiamo trovare affermazioni che riflettono proprio l’ammissibilità della fallacia nell’esprimere un giudizio:

*Multa e corpore existunt, quae mentem obtundat*⁷. – Dal corpo provengono molte cause che possono offuscare la mente.

In Seneca troviamo anche:

*Quaeramus an ira secundum naturam sit*⁸. – Chiediamoci se l'ira sia secondo natura.

Seneca costruisce qui l'interrogativa indiretta in modo retorico. Si aspetta una risposta negativa, ovvero l'ira non è secondo natura. C'è infatti *an* al posto di *num*.

Senza incomodare la psicofisiologia moderna e la biochimica dei mediatori nervosi, anche il Diritto – e non solo quello romano – riconosce all'ira la capacità di offuscare la mente e comprometterne la capacità di giudizio.

I romani non sembra si siano dati la pena di precisare un confine tra ciò che era secondo natura e ciò che, invece, le sarebbe stato estraneo. Né si poteva immaginare alcun limite alla natura medesima.

2.2 *Un confine tra la vita e la morte?*

In Orazio – il poeta e filosofo che ci appare un esemplare testimone del decantato senso pratico dei romani – troviamo un altro esempio, proveniente da un contesto ben diverso, ma anch'esso utile al ragionamento:

*Quis scit an adiciant hodiernae crastina
summae tempora di superi?*⁹

Chi sa se alla somma dei giorni raggiunta oggi,
gli dei superni aggiungeranno le ore del domani?

Qui sia il *limite* (la durata vita mortale), che il *confine* (la morte naturale), e pure una *soglia* da superare – essa divide il tempo tra l'oggi e il domani – ci sono. Ma dove li ha collocati esattamente Orazio? Di sicuro tra *hodiernae* e *crastina*, ma dove di preciso? Ecco il punto: forse ne erano a conoscenza solo gli dei superni!

2.3 *Una soglia da attraversare alla nascita?*

Parliamo ora dell'entrata in scena nel mondo fisico: la nascita rappresentava infatti per i romani una *soglia* per antonomasia.

Si trattava di un momento critico e ben delimitato, tanto che su di esso e su ogni manifestazione che lo contraddistingueva, i romani ponevano a vegliare una qualche specifica divinità; ce n'erano davvero molte, anche se spesso considerate minori!

Eppure, fatta nuovamente salva ogni citazione del già menzionato diritto, non si ravvisavano termini che precisassero tale soglia, che sepassero il prima dal poi, che distinguessero il nascituro dal neonato. Una soglia la quale, allor quando oltrepassata, sarebbe stata ravvisabile e valida per

7 C.T. CICERONE, *Tusc. Disp.* I, 35.

8 L.A. SENECA, *De ira*, I, V, 1.

9 Q.F. ORAZIO, *Odi*, IV, 7.

discernere tra i due stati differenti dall'essere.

La *dea minuta* Carna, usando un ramo di sacro corbezzolo, tocca la porta e traccia dei misteriosi segni sulla *soglia* della casa ove sta per nascere Proca, il futuro re albanico, per proteggere il neonato dalle Malefiche¹⁰.

*Multi extitère qui non nasci optimum censerent*¹¹ (Plinio il Vecchio)

Vi furono molte persone che giudicarono non nascere la cosa migliore.

O anche:

*Quam multi quod nati sunt, queruntur*¹² (Seneca)

Quanti si lamentano di essere nati!

2.4 La soglia è un luogo?

Ci si soffermi su altre due parole: l'indeclinabile *Ubi* con il suo derivato *Ubi-nam*.

La prima in particolare, "*Ubi*"¹³, fornisce elementi di riflessione proprio sul senso secondo cui i latini fissavano un qualche stato dell'essere nel tempo o nello spazio. L'espressione sostantivata "*Ubi consistam*", che ancora oggi usiamo per riferirci a un luogo, anche figurato o immaginario, cui ancorarsi, vanta un autore illustre come Archimede¹⁴. Ecco la famosa citazione:

"Da ubi consistam e terram caelumque movebo";

"Fissa un fulcro e potrò muovere la terra e il cielo"

ovvero, concesso un punto fermo, si può sollevare il mondo!

L'*ubi* dei latini, col suo significato sospeso tra temporale e locativo, fu poi anche forense – *ubi maior (minor cessat)*, nuziale – "*ubi tu Gaius ego Gaia*" – e, per finire, apostolico – "*ubi Petrus, ibi Ecclesia*" – "dove c'è Pietro, lì è anche la Chiesa", con l'apostolo Pietro e col suo successore, ovvero il Papa.

L'*ubi* è quindi un fonema arcaico, lo si è detto, proto-latino; esprime, fissa, definisce ma non delimita un accesso o una via di uscita; dove mai la si localizza dunque, di preciso: *ubi-nam*?

10 La storia di Carna è in P.N. Ovidio, *Fasti*, VI, 101–168.

11 G.S. PLINIO, *Hyst. Nat.* – VII, 4.

12 L.A. SENECA, *De Beneficiis* – I, 1.

13 Si tratta di una forma avverbiale derivante dalla radice indo-europea **q^u* forse ampliata con l'aggiunta della particella locativa *-i*. Vedi in L.R. Palmer, *La lingua latina*, pp. 342–343.

14 La frase è attribuita ad Archimede sull'autorità del geometra alessandrino Pappo. Questi nel frammentario libro VIII dei *Collettanei matematici* scrive: «Ad eandem demonstrandi rationem pertinet problema ut datum pondus a data potentia moveatur; hoc enim Archimedis est inventum mechanicum, quo exsultans dixisse fertur, da mihi, ubi consistam, et terram movebo». (Pappi Alex. *Collectionis* liber VIII, Propos. 10, § XI, ed. Hultsch, Berolini, 1878, vol. III, pag. 1060–1061). La traduzione latina citata è dell'Hultsch; il testo greco della frase attribuita ad Archimede è: Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν.

3. La soglia del tempo

Nella visione classica – e in quella di molti popoli antichi – il trascorrere del tempo, il passare delle ore o l'avvicinarsi delle stagioni, erano personificati, anzi, si potrebbe giustamente dire, deificati; la funzione fortemente delimitante svolta, quindi, dall'ammettere una qualche "soglia", così come è nel moderno senso comune (ad es. "alle soglie della primavera", "sulla soglia dell'età matura", ecc.) era ovviamente inconcepibile.

Ecco le Ὠραι καλαί – *le belle Ore*¹⁵ – appunto "belle", in quanto persone. Figlie di Zeus e di Temi, sono le dee dell'ordine con cui è disposta ogni cosa esistente nella realtà: un ordine, e un tempo giusti, pertanto belli. Loro (le *Ore*, appunto), i cui nomi sono, non a caso, Eunomia, Dike ad Eirene, presiedono all'ordine naturale, al regolare succedersi delle stagioni. In una simile visione, certo poetica ma profondamente radicata e interiore, improntata alla completa armonia, non sussistono spazi per il trapassare, per l'entrare e uscire di stato, attraverso un limitare, una soglia.

L'opinione di Longo Sofista si contrappone ad altri, pur classici, punti di vista, i quali di tanta mirabile armonia non sembrano esser per nulla sostenitori.

Si legge, a tale proposito, ancora in Lucano¹⁶:

460 *Ut rapido cursu fati suprema morantem
consumpsere locum...*

487 ... *Rapit omnia casus
atque incerta facit, quos vult, Fortuna nascentes*

La visione metafisica dei due autori è davvero agli antipodi? Ancorchè separati da oltre un secolo di storia, dall'essere l'uno greco e l'altro latino ispanico, con vissuti, esperienze e intenzioni distanti, un pensiero, molto più condiviso (involontariamente?) di quel che l'apparenza mostra, sembrerebbe invece avvicinarli: la vicenda umana scorre. L'esistenza e l'essenza sono tutt'uno, trascinate – bene o male – tra limiti indistinti e imperscrutabili, così sfumati da sfuggire all'applicazione di una qualche istantaneità.

Il tempo vede lo scorrere la vita degli uomini, in un breve volo e idilliaco, quanto fantastico, scenario oppure trascinato in un vortice che, se non del tutto ostile, è quanto meno cieco? La fortuna, di sicuro, è cieca, "*tutto travolge e rovina chi vuole*"! Questo appare in un *continuum* caotico nella religiosità di Lucano, ma altrettanto nella meravigliosa scenografia dei *Poimenikà* di Longo, dove ogni momento è perfettamente rappresentato, bellissimo e al posto giusto. Si poteva così "*cogliere l'eterno nell'attimo che passa*"¹⁷ molti secoli prima dell'avvento del romanticismo tedesco. È il messaggio che sarebbe stato assorbito e rielaborato dalla cultura classica, con strumenti

15 LONGO SOFISTA, *Dafni e Cloe*, III, 34,1.

16 L. A. LUCANO, *Pharsalia*, VII, 460–61 e 487–88

17 "L' "intuizione intellettuale" del Fichte diventa così, in un processo di trasfigurazione a cui è abolito ogni limite, intuizione mistica, estasi. E concezioni varie, della più diversa origine – il concetto della bellezza che secondo lo Shaftesbury "viene dall'anima e si rivolge all'anima"; il concetto dell'amore come "fonte di conoscenza", secondo Hemsterhuis; echi molteplici diretti e indiretti della mistica orientale; il neoplatonismo di Plotino; il panteismo di Bruno; la mistica del Böhme; le scienze naturali dell'epoca con le loro ipotesi su: fenomeni di magnetismo animale – contribuiscono ad alimentare e potenziare l'estasi. Vivere significa quindi, "in mezzo alle cose finite" diventare "*una cosa sola con l'infinito e cogliere l'eterno nell'attimo che passa*".

filosofici nuovi, elaborandone la assenza di delimitazioni in una rivoluzionaria abolizione dei limiti, compiuta a opera dell'impeto intuitivo intellettuale.

Torniamo nuovamente a Lucano, per imbarterci, questa volta, in un confine assai ben riconosciuto dalla cultura romana:

..... *Non taeneriis sic faucibus aer
sedit iners, maestum mundi confine latentis
ac nostri.*¹⁸

“Alle gole del Tartaro l'aria non ristagna inerte,
lì dove è la triste frontiera tra il mondo sotterraneo
e il nostro.”

Se esiste una frontiera, la soglia che si affaccia sull'al di là è ammissibile...

4. Tra confine e *hiatus*

Per avvistare e, si vedrà, oltrepassare un simile confine occorre, però, un'intermediaria d'eccezione, munita di straordinaria potenza. Lucano ricorre alla terribile Erichtho, la strega per antonomasia. I suoi oscuri poteri sconfinavano negli inferi, oltraggiando il naturale confine tra la vita e la morte. La contemporanea esistenza di un limite e di una creatura capace di oltrepassarlo è di per sé tanto incomprensibile quanto terribile. Persino gli dèi preferiscono non interferire con i sacrileghi poteri dell'antica megera quando, a lei, è richiesto di estrarre dall'al di là un'anima “ancora ferma sulla soglia del pallido Orco”.

..... *primo pallentis hiatus
haeret adhuc Orci.*¹⁹

“*Hiatus*” dunque è la parola usata da Lucano per indicare la soglia dell'oltretomba. Un oltretomba radicato nella tradizione italica e latina; Orco è infatti il latino signore dei defunti. Il nome Orco indica indifferentemente sia la divinità che il suo regno.

Proseguendo nella narrazione:

..... *adspicit adstantem umbram*²⁰

La strega vede (*adspicit*), proprio mentre ancora soggiorna (*adstantem*) su tale soglia, l'anima (*umbram*) del soldato defunto su cui effettuerà il suo sacrilego incantesimo. La osserva accuratamente così come ha discriminato il suo corpo materiale. Ha scelto il cadavere adatto al suo nefando rito e, proprio in virtù della sua prodigiosa e sacrilega capacità di vedere nel mondo dei vivi e nell'al di là, opera la scelta dell'anima.

Un'anima “*timentem carceris antiqui*”. Il corpo è l'antico carcere che, come si legge nel *Fedone*²¹,

18 L. A. LUCANO, *Pharsalia*, VI, 648–50.

19 *Ibid.* VI, 714.

20 *Ibid.* VI, 720.

21 *Ibid.* VI, 721–22.

imprigiona l'anima. Quest'ultima ha abbandonato da poco tempo il corpo, si trova nel vestibolo degli inferi suo malgrado. Per oltrepassare lo *hiatus* il corpo dovrà ricevere gli onori funebri ma, ancora abbandonato sul campo di battaglia, è alla mercé degli incantesimi della negromante.

Un atroce dramma è implicato dal travalicare tale soglia ed è rappresentato nei versi successivi. Erichto, del tutto priva di scrupoli, minaccia direttamente le Furie; ella potrebbe di rivelarne i segreti, inconoscibili e impronunciabili, tenuti celati a déi e uomini. La volontà nefanda della megera ha completo gioco e porterà a compimento il perverso rituale, soddisfacendo la mostruosa richiesta di richiamare l'anima di un defunto al di qua della soglia dell'aldilà.

5. Nescio quo

“*Nescio quo pacto ab eo quod erat a te propositum aberravit oratio*”²² scriveva Cicerone “non capisco come mai abbiamo cambiato discorso rispetto a quel che ti eri riproposto. Noi il discorso che ci siamo proposti non intendiamo cambiarlo. Per questo un'occhiata la locuzione “*nescio quo*” la merita. La locuzione è, ancora una volta, composta da parole brevi e antiche, con radici arcaiche; due sono unite tra loro. Non questa la sede per approfondirne la storia in termini filologici – si divagherebbe, appunto – ma va notato che, trattandosi di una locuzione avverbiale, essa non influisce sul modo del verbo cui si accompagna. La soglia di prossimità o distanza – nella frase citata si tratta di una prossimità semantica – è stata semplicemente valicata. Ci si è allontanati, è un fatto. Attraverso quale *hiatus* o al di là di quale *limes* non è dato di saperlo: *nescio quid, nescio quomodo...*

Nel ragionamento che si sta seguendo la locuzione amplia il punto di vista; per i latini, e anticipando complessi fenomeni descritti dalla fisica moderna, l'incognita, l'inconoscibile, partecipano al concetto di soglia. L'ignoto è *al di là* e, per i mortali, la curiosità potrebbe essere morbosa e letale. L'uomo non è destinato a conoscere ogni cosa e quel che alla brama di sapere è precluso, rimane prerogativa esclusiva della divinità o di entità straordinarie. Il semplice volersi affacciare alla soglia dell'ignoto, per soddisfare una indebita curiosità, è *hybris*. Spesso questa parola si trova tradotta con il termine “tracotanza”, la colpa che Ulisse pagò con l'annientamento e la perdita dell'esistenza dei suoi malcapitati compagni di viaggio e di sventura. L'eroe greco non si era fermato e, osando varcare quelle Colonne d'Ercole che segnavano la soglia del lecitamente conoscibile aveva recato offesa all'ordine stabilito del mondo.

6. La soglia nella lingua greca

Nella cultura e nella lingua greca la semantica dei fonemi concernenti la soglia non era certo meno complessa di quanto appaia nei testi latini.

Lo si intuisce già dagli inizi, per così dire, uffuciali, della storia della filosofia. Anassimandro, nel VI secolo, poneva come principio universale – “*archè*” – la natura del tutto indifferenziata dell' “*Apeiron*”. Era questo l'infinito principio delle cose, ovvero, citando le parole del De Ruggiero, una figurazione a cavallo “tra il Caos delle cosmogonie e la nebulosa delle moderne ipotesi scientifiche. L'*Apeiron* riuniva in una unità ancora indifferenziata l'illimitatezza spaziale,

22 M.T. CICERONE, *Disputationum Tusculanarum ad M. Brutum*, V, 80.

l'indeterminazione qualitativa e l'infinità temporale"²³.

Sembra quasi una descrizione ispirata alla fisica relativistica e quantistica? Si vedrà, più avanti, come il passato potrebbe ritornare, verificando i modelli, frutto di semplice immaginazione, con la prova sperimentale.

Il termine greco, poi, che indicava il *confine* – *πέρας* – significava anche “*il grado estremo*” e il verbo *περάω*, da cui si originava, era quello che descriveva il passare “attraverso” un limite.

Il confine di cui si parla, in questo caso, è, infatti, anche un limite; *πέρας* ha una forte valenza identificativa. Passa “attraverso” la dimensione ontologico–metafisica e coinvolge ogni aspetto della vita umana, dall'etica alla politica. Assumerà un ruolo icastico nella filosofia greca.

In questa fase fondante del pensiero greco si vuole evidenziare proprio la molteplicità del significato attribuito al concetto limite/confine. Esso era una separazione – quindi ammetteva una soglia – tra un prima e un dopo, tra un dentro e un fuori; ma era anche una struttura di organizzazione che conferiva un'identità a quel che esisteva da una parte rispetto a quel che era dall'altra. Rappresentava, in questo caso, l'insieme delle *funzioni* ammissibili per la stessa organizzazione; e siamo, in questo caso, di fronte a una sorta di interpretazione matematica di diversi stati di un *continuum*.

La presenza di una ambivalenza semantica è connatale al concetto e alle parole che lo significano e sarà sempre evolutiva, adattandosi agli sviluppi del pensiero e del linguaggio. Il confine, per i greci, circoscriveva un limite il cui attraversamento avrebbe contraddetto leggi di ordine universale – valide per uomini e dei – e la cui *soglia* si affacciava sul caos.

Nell'immaginario greco porre dei confini era un *test di misura* – *οριακή τιμή μετρικής δοκιμής* – ed equivaleva anche a scorgere un orizzonte; la radice *ορ* di *ὄρος* – *ου*, (*confine*–*limite*) + il suffisso: *ιζω*, causativo verbale, forma appunto *ορίζω*. Il significato (riconoscibile, ovviamente l'etimo di “orizzonte”) era, all'attivo “*pongo i confini, fisso i limiti, divido*” e al medio “*definisco*”.

Il termine di genere femminile *ὁδός* significava *via, sentiero* (da cui l'italiano *es-odo*) al genere maschile ma, specialmente in greco attico, assumeva esclusivamente il significato di *soglia*.

7. Soglia oggi

Il pensiero antico – come dicevamo – potrebbe essere stato profetico e anticipatore. Alcuni concetti contemporanei, a cavallo tra la matematica teorica moderna e la fisica quantistica, descrivono e rappresentano interpretazioni del termine *soglia* che condividono parecchie sfaccettature con quanto si è detto fino a ora; sono state isolate le due argomentazioni che esamineremo brevemente di seguito. Esse riassumono teorie e scoperte di enorme rilevanza scientifica e filosofica, e appaiono molto appropriate e contestuali agli sviluppi del pensiero seguiti dal nostro filo conduttore.

7.1 *Materiale e immateriale*

Molti testi di storia della filosofia collocano nel pensiero di Francis Bacon il punto di svolta tra il pensiero prevalentemente idealistico – che aveva caratterizzato i secoli a lui precedenti – e l'avvento dell'era materialistica (o, se si preferisce, scientifica), che avrebbe dominato le scene, e la vita umana, dal XVII secolo in poi. Una sorta di *soglia* culturale era stata attraversata, dopo una lunga

²³ G. DE RUGGIERO, *La filosofia greca*, vol. I. UL, Universale Laterza, Bari 1972.

e tortuosa via di preparazione. L'uomo si sarebbe sempre più volto – almeno come “utente” – alle soluzioni materiali, offerte dalla scienza e applicate alla pratica. Esse “funzionavano”, producendo effetti manifesti e rapidi, molto più di quanto, sino a quel momento, avevano saputo offrire le diverse dottrine spirituali e la religione. Per quest'ultima, anzi, si avviava un lungo periodo critico; la imminente teoria di Newton sarebbe apparsa (vedremo a breve) come la rivelazione del vero modo con cui la realtà funzionava.

Non è però di questo che si intende discutere, ma di una vera e propria rivoluzione di pensiero, quella che separava la visione del mondo, secondo cui la soglia era un argomento metafisico, da un'interpretazione per la quale la soglia (anzi le soglie) facevano una sostanziale apparizione e assumevano un ruolo determinante. Era questo il mondo descritto dalla fisica meccanica, quella fisica meccanica che quotidianamente si impiega tutt'oggi, proprio poiché, sulla scala del quotidiano spazio e tempo, funziona bene. A essa ci affidiamo per progettare e prevedere.

Isacco Newton²⁴ formulò nel XVII secolo una serie di teorie, fondamentali per la meccanica classica, descrivendo le leggi della gravitazione universale e del moto.

Nel suo sistema di equazioni era palesemente ammessa l'esistenza fisica del concetto di soglia, così come esso è oggi comunemente inteso.

Per Newton, molto semplicemente, una “soglia” avrebbe potuto assumere valori matematicamente calcolabili.

L'equazione di Newton, su cui si basa l'edificio della meccanica classica è, in forma molto semplice²⁵:

$$F = ma$$

$F = ma$: ovvero la forza a cui un corpo è soggetto è proporzionale all'accelerazione del corpo; la costante di proporzionalità quantifica l'inerzia al moto del corpo ed è detta massa inerziale.

Tutti i rapporti tra le grandezze rappresentate nella formula esprimono effetti variabili topologicamente, nell'istante o nel luogo, quindi, ove oltrepassano un valore soglia. È questo che avviene, ad esempio, quando un corpo passa dalla quiete al moto, dall'equilibrio a un diverso assetto statico, da uno stato di aggregazione all'altro, ecc. Un aereo si solleverà da terra nel momento e nel luogo in cui le forze di potenza e resistenza, che agiscono sul moto del velivolo, attraverseranno una precisa soglia, come puntualmente previsto dalle equazioni della fisica meccanica.

Le teorie della fisica meccanica hanno fornito una eccellente rappresentazione del mondo materiale; esse sono risultate utilissime in molteplici campi di applicazione. Un altro cambiamento, tuttavia, sarebbe arrivato.

Il progresso della fisica teorica, e in particolare gli sviluppi delle teorie relativistica e quantistica, introdusse una visione profondamente diversa della realtà fisica che conosciamo, nella forma secondo cui Newton ce la aveva descritta.

Si trattava di una visione assai distante dall'empirismo; traendo i suoi fondamenti dalla realtà infinitamente grande (dello spazio-tempo universale e della costante c , la velocità della luce), oppure dall'infinitamente piccolo (la realtà atomica e sub-atomica), sfugge all'esperienza sensibile,

24 Sir Isaac Newton (Woolsthorpe by Colsterworth, 25 dicembre 1642 – Londra, 20 marzo 1726), fu matematico, fisico, filosofo naturale, astronomo, teologo, storico, musicista e alchimista inglese. Pubblicò i *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* nel 1687, opera nella quale descrisse la legge di gravitazione universale e, attraverso le sue leggi del moto, stabilì i fondamenti per la meccanica classica.

25 La presentazione semplificata è funzionale al contesto. Per una trattazione approfondita si invia a testi specializzati: V. bibliografia.

assumendo un'apparenza di immaterialità. È impervia per la comprensione umana, sempre legata all'esperienza dei sensi e qui costretta alla più totale astrazione. Ma – nuovamente – questa non è la sede di una trattazione approfondita degli sviluppi e delle conseguenze epistemiche della fisica, ora relativistica e quantistica; semplicemente, non si può tralasciare la rilevanza che essa aveva assunto – e sempre più sta assumendo – in tutti i campi dello scibile, senza osservare quanto e come essa abbia interferito proprio con il ragionamento sviluppato in questa trattazione.

7.2 Il nuovo punto di vista

Nel periodo compreso tra il 1925 e il 1926 gli studi sul mondo subatomico, fino ad allora adagiato sul modello di Bohr, ebbero una svolta radicale. Due fisici, Werner Heisenberg ed Erwin Schrödinger, introdussero una radicale rivoluzione rispetto al tradizionale modo di “vedere” (immaginare) l'estremamente piccolo. Da tempo si registravano incongruenze rispetto alla meccanica classica mentre le nuove teorie consentivano di elaborare un modello bel più conforme a quanto osservato sperimentalmente.

La nuova proposta, che si precisava in un articolo pubblicato da Schrödinger, dipingeva un'immagine diversa dell'atomo. Molto in breve Schrödinger proponeva un'equazione – che oggi porta il suo nome – che non descriveva più il moto di una particella atomica, ma piuttosto un'onda nella quale e con la quale la particella esisteva e si “sostanziava”. Un'onda di – si conceda la licenza – “*particellità*”, intesa come capacità di essere della particella subatomica misurata.

In tale stato dell'essere, poiché alle onde-particelle si associano prerogative del tutto impreviste dal modello precedente, la soglia “non c'era più”. Un'onda-particella può esistere al di qua e al di là di un “confine”, senza passare per alcuna soglia. Essa non si affaccia su nulla che ammetta una funzione d'onda, che possa essere definito soglia.

L'equazione di Schrödinger che per semplicità è riportata in una sua formulazione generale, appare come segue.

$$\left(\frac{-\hbar^2}{2m} \nabla^2 \right) \Psi + V\Psi = E\Psi$$

8. Un orizzonte per gli eventi

Il concetto che si è scelto di esaminare a questo punto del percorso appartiene all'astrofisica; dall'infinitamente piccolo delle particelle subatomiche siamo saltati su una scala cosmica, infinitamente grande. L'argomento è rappresentato dal così detto “orizzonte degli eventi” (*event horizon* – *EH*): esso è inteso come un confine (teorico) che divide le realtà che esistono ai suoi opposti.

Inciso: pur a rischio di ripetermi, descrivere (banalizzare?) i fenomeni della teorizzazione quantistica con i termini della rappresentazione sensibile è pressoché impossibile e richiede sempre molta immaginazione, ma... continuiamo.

Un orizzonte degli eventi (EH) è solitamente associato alla descrizione dei buchi neri²⁶, entità

²⁶ L'esistenza di un orizzonte degli eventi (*Event Horizon*, *EH*) fu inizialmente ipotizzata soltanto per i buchi neri: in questa prima formulazione la luce originantesi all'interno di un EH sarebbe stata in grado di oltrepassarlo, temporaneamente, per poi tornare indietro. Le teorie di David Finkelstein (1958) fissarono uno scenario più rigido secondo il quale l'EH demarcava una soglia limite; un ipotetico osservatore esterno a essa non avrebbe potuto essere partecipe di alcun evento accadesse all'interno – al di là dell'EH – e tale scenario era estensibile anche a realtà diverse

già di per sé sfuggenti alla comprensione, nelle quali il campo delle forze gravitazionali è così potente da trattenere anche la luce e il tempo: una distorsione nello spazio-tempo relativistico così estrema, da assumere il significato di una lacuna (da qui il nome “buco”) nel *continuum* dello spazio-tempo.

Qualunque oggetto si avvicinasse, dal lato dell’immaginario osservatore, all’orizzonte degli eventi, inizierebbe un processo di trasformazione al limite dell’infinito; il moto dell’oggetto apparirebbe sempre più lento, la sua immagine trascolorerebbe verso le frequenze del rosso e poi sempre più avanti nello spettro dell’invisibile²⁷ per l’occhio umano.

L’EH dei buchi neri rappresenterebbe – in natura – una soglia teleologica. Localizzare deterministicamente l’ubicazione, nel tempo e nello spazio di una simile soglia, richiederebbe la conoscenza dell’intero futuro dello spazio-tempo dell’universo, conoscenza più che preclusa, impossibile. Il mondo assolutamente razionale, prefigurato dai sofisti, un mondo dove il caso *non esiste*, il Destino prefissato degli stoici, o il ciclico universo di Zenone²⁸, che racchiudeva in sé tutte le ragioni e le cause di quel che fu, che è e che sarà, sarebbero forse – in astratto e in termini di pura rappresentazione mentale – compatibili con una simile onniscienza.

Se, da un lato (gnoseologicamente, cosmologicamente e logicamente parlando), nessuna soglia esisterebbe eternamente per la luce (v. nota Nr. 13), dall’altro (ontologicamente) non siamo molto distanti dal punto di vista che era sotteso ai versi di Lucano o di tanti Altri Autori classici.

Con le ali dell’intelletto e dell’immaginazione, con l’eleganza dei versi e la sapienza delle parole, come con l’eleganza delle equazioni, si può arrivare soltanto vicini al limite del concetto di soglia.

9. Conclusione letteraria

Sia per la ricorsività della storia e della scienza, che per la genialità di intuizioni eccezionali, non di rado alcune prospettive epistemologiche, pur partendo da contesti molto distanti, propongono risposte che convergono tra loro, e che risultano sorprendentemente valide nei confronti di grandi temi.

Si era già accennato al Leopardi. La sua opera, certo non solo letteraria, sembra cogliere, con largo anticipo, il messaggio che la filosofia, la filologia e la scienza vorrebbero oggi darci. Riesce a farlo pindaricamente, mirando dritta al senso profondo dei quesiti e alla sensibilità umana.

Il riferimento, lo si era anticipato, è alla poesia *L’infinito*. Al di qua e al di là della “*siepe*” – e neppure in modo poi così tanto implicito – ci sono tutti i concetti di cui si è discorso. Ci sono i limiti (quelli che racchiudono l’uomo e quelli in cui l’uomo si racchiude), c’è il confine e la soglia (è forse la siepe stessa? O li si potrebbe cercare subito prima o subito dopo?), c’è l’infinito: tutto l’infinito (o gli infiniti). Quelli ordinati, regolati, quelli caotici, quelli relativistici o quantistici...

Scriveva Leopardi nello *Zibaldone*: “... alle volte l’anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi ... La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell’infinito,

dai buchi neri. La rigida definizione di Finkelstein introduceva però paradossi fisico-matematici. I contributi più recenti, di Stephen Hawking, implicano l’esistenza di un “orizzonte apparente”: “un collasso gravitazionale produce orizzonti apparenti ma non orizzonti degli eventi” ma “l’assenza degli EH significa che non possono esistere buchi neri intesi come regime fisico capace di impedire per un tempo infinito la fuga della luce.”

27 Il fenomeno, che in lingua inglese è chiamato *redshifting*, indica come la lunghezza d’onda della luce emessa dall’oggetto divenga sempre più lunga a mano a mano che l’oggetto stesso proceda nella direzione e nel tempo, andando dall’osservatore all’orizzonte degli eventi.

28 ZENONE, *Sull’universo e sull’essere*.

perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione ... L'anima si immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde ... e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto”.

Sembra quasi che Leopardi abbia parlato dell'infinito dopo aver letto ed elaborato gli scritti di Einstein, Plank, Heisenbrg, Schrödinger o tanti altri. Ampliò i paradossi dello spazio-tempo e arrivò a porre in discussione l'esistenza stessa dell'infinito, se illimitato. Asserì proprio che una realtà senza limiti non sarebbe stata reale, che una cosa senza confini “*non può esistere, non sarebbe più cosa*”. L'infinito, per essere senza limiti, semplicemente non sarebbe dovuto esistere. La radice del pessimismo cosmico affondava in conclusioni ontologiche: l'infinito era, per tanto, solo ciò “*che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla*”.

La mente, di fronte alla mera evenienza di imbattersi in simili constatazioni, potrebbe preferire l'arrestarsi sulla *soglia* – sua creazione e sua più efficace e versatile linea difensiva – al valicarne i *confini*, accettando i propri *limiti*.

La soglia del «*probabile*»: confine epistemico tra Verità e Realtà nella filosofia di Gottfried Wilhelm Leibniz

DIEGO DEMURTAS¹

Sommario: 1. Premessa. 2. Enti assoluti e oggetti reali. 3. Oltre la soglia dell'assoluto: esistono diversi gradi di necessità. 4. Dire il vero oltre la soglia del probabile: inerenza del predicato al soggetto. 5. La soglia come intermezzo e non come separazione netta. 6. Le nuove conquiste della scienza: parametri probabilistici. 7. Conclusioni.

Abstract: How many possibilities we have to say the truth about the physical reality? I think that it is one of the most interesting questions in the XXI century. Scientists use words like 'possible worlds', 'parallel universes' and 'multiverse'. The threshold of knowledge in physical sciences seems to go to a new statute: *the probable*, like a border which not divide the absolute truth by the contingency of reality, but represent the interlude between the mathematical and geometrical world and factual truth. This idea was addressed in the philosophy of XVII century. We can found in Leibniz's thoughts a particular vision about the Truth. He formulated the famous distinction between Truths of Reason and Truth of Fact. The first are eternal elements and they are caused by themselves, they are characterized by absolute necessity. The elements of factual reality are corruptible and prone to changes, they are characterized by hypothetical necessity. The only way to say the truth in factual reality is to deplete all of substance attributes, but it is impossible. The mathematic and geometric application on reality is not enough for a perfect knowledge of human and physical events. I think that in the Leibniz's philosophy we can stipulate a threshold of Probable that represents the current touch point between the mathematical truth and the limit of empirical observations.

Keywords: *Threshold, Probable, Leibniz, Truth and Necessity, Knowledge.*

1. Premessa

La scienza del nostro secolo ci propone un'ipotesi molto affascinante: l'esistenza di altri mondi diversi dal nostro. In ambito epistemologico quest'ipotesi comporta una serie di implicazioni. Se in precedenza la soglia della conoscenza veniva identificata con una radicale matematizzazione della realtà, adesso si torna a parlare in termini di stipulazioni e congetture. Saul Kripke ha recentemente riportato in auge alcuni concetti della filosofia di Leibniz, tra cui quello di "mondo possibile".

1 Università degli Studi di Cagliari, borsista di ricerca presso "Dike Foundation".

Nell'introduzione a *Nome e necessità*² Kripke si esprime così: «Già quando mi occupavo di logica modale mi era sembrato, come ha detto Wiggins, che il principio leibniziano dell'indiscernibilità degli identici fosse altrettanto evidente della legge di contraddizione. Mi è sempre parso strano che alcuni filosofi possano averlo messo in dubbio. Lo studio sulla teoria dei modelli della logica modale (la semantica dei mondi possibili) ha potuto solo confermare questa convinzione»³.

C'è chi ritiene che una dottrina filosofica sia il prodotto di un semplice idealismo e preferisce inquadrarla al di fuori del processo storico e temporale⁴. Ritengo, contrariamente, che la costruzione del pensiero filosofico di un autore sia inestricabilmente connessa alle peculiarità del proprio tempo, e Leibniz non fa eccezione. Come scrive Bertrand Russell in *The philosophy of Leibniz*⁵, concepire il sistema filosofico di un autore, richiede «a considerable knowledge of the prevailing education, of the public to whom it was necessary to appeal, and of the scientific and political events of the period in question»⁶. Ho cercato di scrivere questo articolo tenendo conto di quella che è stata l'evoluzione intellettuale dell'autore, inserita in un panorama filosofico, storico e culturale senza precedenti, quello dell'Europa del Seicento. Ciò nonostante, sorprende il fatto che alcune riflessioni del filosofo risultino estranee al suo tempo e ancora oggi godono dell'attenzione di molti studiosi. Egli stipula uno statuto della conoscenza che vorrei proporre come soglia di intermezzo tra l'assoluto e il contingente: noi conosciamo soltanto le probabilità che un fenomeno ha di manifestarsi sempre allo stesso modo.

Non esiste un confine di separazione netto tra la verità necessaria, che è quella matematico-geometrica, e quella del mondo del divenire. Il filosofo di Lipsia, davanti alla radicale matematizzazione della realtà, rifiuta l'applicazione delle scienze astratte come criterio di verità assoluta nel mondo fattuale. Metafisica e Filosofia venivano relegate al mondo della scienza ma quest'ultima non era esattamente pura ricerca di cause e principi, si proponeva bensì come conoscenza di cause e principi già noti⁷. Questi dovevano essere necessariamente irriducibili a ulteriori dimostrazioni. L'età moderna portò con sé l'avvento di una nuova concezione del sapere, il sapere enciclopedico. Matematica, astronomia, geografia, medicina e tante altre scienze ampliarono la soglia della conoscenza generando un notevole interesse di rinnovamento in ogni campo del sapere. Di fronte a una progressiva matematizzazione della realtà Leibniz intuì, ciononostante, che uno stato di cose attuale avrebbe potuto manifestarsi in modo differente⁸, perché legato alla realtà fattuale. Non è sostanzialmente possibile, come si credeva, conoscere in un certo istante t^1 la posizione di tutti i corpi e delle forze che agiscono su di essi in modo tale da prevedere esattamente il futuro istante t^2 .

Ho individuato nella distinzione leibniziana tra Verità di ragione e Verità di fatto la possibilità di stipulare una soglia epistemica tra l'assoluto e il corruttibile, intesa come intermezzo tra ciò che è necessariamente vero (teoremi della matematica e della geometria) e la realtà fisica soggetta a mutamento. Il rapporto tra Verità e Realtà in Leibniz si esplica secondo determinati gradi di

2 S. KRIPKE, *Nome e necessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

3 *Ivi*, p.9.

4 P. ROSSI, *Storia e filosofia*, Einaudi, Milano 1978, p.22.

5 B. RUSSELL, *Intr. a The philosophy of Leibniz*, Routledge, London 1992.

6 *Ibidem*.

7 C. H. LOHR, *Metaphysics and natural sciences: the Catholic and the Protestant views in the sixteenth and seventeenth centuries*, in *Philosophy in the sixteenth and seventeenth centuries* (a cura di C. BLACKWELL e S. KUSUKAWA, Ashgate, Aldershot 1999, p. 280).

8 N. RESCHER, *Leibniz. An introduction to his philosophy*, Blackwell, Oxford 1979, p. 16.

necessità: è illusorio riconoscere nel divenire lo stesso grado di conoscenza che possiamo avere nelle scienze astratte. Nell'empirico non è contraddittorio pensare in termini controfattuali, mentre una determinata equazione numerica mi darà necessariamente sempre lo stesso risultato.

2. Enti assoluti e oggetti reali

È possibile sostenere in ambito epistemologico che l'applicabilità delle leggi matematiche al mondo fisico non comporti risultati esaustivi. Gli oggetti delle scienze astratte non sono gli stessi della realtà contingente. Un'equazione numerica ci descrive un fenomeno fisico, ma non ci comunica nella totalità la sua essenza. Un ente soggetto al divenire ha caratteristiche diverse da quelle di un numero o di una figura geometrica; un triangolo avrà sempre due angoli retti e la sua sostanza non subisce alcuna modificazione, è eternamente identica a se stessa ed è *causa sui* mentre le cose reali sono immerse nella contingenza e nel mutamento, pertanto la conoscenza che possiamo averne è di grado inferiore. I limiti di un'indagine intorno al mondo fattuale sono ben delineati dall'imperfezione delle qualità sensoriali. In Leibniz dire il vero nelle scienze matematiche non è la stessa cosa che dire il vero nel mondo fattuale. Il grado di certezza del risultato di un'equazione numerica o di un teorema della geometria è necessariamente superiore rispetto a quello di una proposizione fattuale.

In merito alla questione del 'reale' in Leibniz, Arnaud Pelletier sostiene che «la question de la réalité est si vaste qu'elle en est d'abord indéterminée. [...] tout ce qui existe, y compris sous le mode de la fiction, du rêve, de la croyance ou de l'apparence, peut être dit réel. L'idée même a une réalité, le possible aussi est réel à sa manière»⁹. Jan Palkoska riduce il problema a una distinzione di fondo tra «choses véritables», o sostanze intelligibili, e «mere apparences», o cose sensibili¹⁰. Per quanto riguarda gli enti fisici possiamo individuare in Leibniz tre importanti passaggi esplicativi¹¹:

1. x è esistente quindi è possibile
2. x è possibile quindi non implica contraddizione
3. x non implica contraddizione quindi è pensabile

Alla proprietà dell'esistenza segue la proprietà del 'poter essere'. Consideriamo tutti i possibili come elementi di uno stesso insieme metafisico, secondo gradi di necessità e coerenza. Una proposizione fattuale per essere vera non può prescindere dal Principio di contraddizione, e «the reason for this is that it is simply not possible for contradictions to be true, and we are rationally bound to judge false what cannot possibly be the case»¹². Diremo che la proprietà del 'poter essere' è esclusiva delle cose sensibili, mentre gli oggetti delle scienze astratte sono sempre uguali a se stessi. In breve, il Principio di contraddizione ha una validità diversa nella realtà fisica,

⁹ A. PELLETIER, *Au-delà du réalisme et de l'idéalisme: Leibniz et les aspects de la réalité*, in ID., *Leibniz and the aspects of reality*, Studia Leibnitiana-Sonderhefte 45, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016, p. 11.

¹⁰ J. PALKOSKA, *Substance and intelligibility in Leibniz's metaphysics*, Studia Leibnitiana, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2010, p. 20.

¹¹ *Ivi*, p. 23.

¹² *Ivi*, p. 128.

o perlomeno la nostra ragione deve intenderlo in maniera differente, poiché la possibilità di p è la stessa di $\neg p$, secondo gradi differenti. Tutto ciò che rientra nell'ambito fattuale è soggetto a continuo mutamento nello scorrere del divenire cosmico in un labirinto del continuo. Se x partecipa del reale, ha necessariamente una causa che la rende tale. Tutto ciò che ha una causa esiste e non è *causa sui*; è analizzabile secondo i criteri di necessità e verità ipotetica. Un ente assoluto invece è analizzabile e combinabile in maniera diversa dall'intelletto, poiché segue determinate regole che non sono applicabili ai fini di una ricerca intorno alla Verità nel mondo della contingenza.

Per capire la differenza sostanziale tra ente geometrico e sostanza reale bisogna avere ben chiaro il rapporto tra soggetto e predicati attribuibili. Un triangolo geometrico non è vincolato da predicati accidentali, mentre la sostanza *Cesare* si esaurisce in una serie infinita di predicati possibili. È assurdo dire 'un triangolo con quattro angoli', mentre è legittimo pensare che Cesare non abbia mai varcato il Rubicone. La soglia del probabile è ciò che divide il mondo assoluto dei principi d'identità e di non contraddizione da quello della realtà fisica e contingente.

3. Oltre la soglia dell'assoluto: esistono diversi gradi di necessità

In Aristotele il Principio di non contraddizione, secondo il quale è impossibile la coesistenza di A e $\neg A$ allo stesso tempo, è legato al concetto di necessità, infatti: «ciò che non può essere in modo diverso da come è, diciamo che è *necessario* che così sia. [...] significa che la *necessità* è ciò per effetto di cui una cosa non può essere in altro modo da come è»¹³.

Ora, nella *Confessio philosophi* (1672-73 circa) Leibniz definisce 'possibile' ciò che è compreso in modo chiaro, e 'impossibile' ciò che non è possibile; 'necessario' ciò il cui opposto è impossibile, e 'contingente' ciò il cui opposto è possibile¹⁴.

Leibniz ritiene che la necessità possa esprimersi secondo diversi gradi, da quella assoluta (quando il contrario non si può neanche comprendere) a quella fisica, geometrica, metafisica, morale. Quando Arnauld lo criticherà di essere uno strenuo difensore della necessità come fatalismo, Leibniz risponderà, nella *Confessio*, distinguendo la necessità 'ipotetica' dalla necessità logica o 'geometrica'. È bene chiarire che tutte le varie forme assunte da questo concetto concordano in ultima istanza verso un'unica verità, infatti: «per la connessione delle cause, tutto accade necessariamente [...] per la natura stessa della verità, che è determinata negli enunciati che si possono formare sugli avvenimenti futuri, come lo è in tutti gli enunciati, perché ogni enunciato deve essere vero o falso in sé stesso, anche se non sempre conosciamo ciò che contiene»¹⁵.

Le forme principali della necessità sono : assoluta, geometrica, metafisica, del conseguente, ex hypotesi, morale, fisica, *per accidens*, della conseguenza. Le prime quattro sono racchiuse in quella che gli scolastici chiamavano *necessità simpliciter*¹⁶. È facile individuarle, se si tiene a mente il principio logico di non contraddizione. È 'assoluta' in quanto non è subordinata ad alcuna causa che la renda tale e risponde al Principio d'identità. È 'geometrica', abbastanza intuitivamente, perché risponde ai teoremi della geometria. È 'metafisica' poiché prescinde dal mondo fisico e reale. Viene detta anche 'del conseguente' perché rispetta il condizionale logico se α allora β , I restanti modi di darsi della necessità sono invece quelli dipendenti dalle condizioni e vengono

13 ARISTOTELE, *Metafisica* (a cura di Giovanni Reale), Bompiani, Milano 2011, Libro V, p. 201.

14 M. MUGNAI, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 189.

15 C. WILSON, *Leibniz's metaphysics*, Manchester University press, Manchester 1989, p.91.

16 M. MUGNAI, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, op.cit, p.190.

racchiuse in quella che gli scolastici chiamavano *necessità secundum quid*¹⁷.

Una proposizione logica può essere risolta in un numero finito di passi, mentre una ‘proposizione storica’ (o inerente alla realtà fattuale) naviga in un mare di cause infinite. L’analiticità del Vero e del Reale si dà dunque in modo differente. «Cesare ha passato il Rubicone» è contingente, perché non è possibile trovare il suo valore di verità attraverso un numero finito di passi. Ma, soprattutto, bisogna dimostrare che il predicato «aver passato il Rubicone» appartiene al soggetto Cesare. Significa che una volta varcata la soglia dell’assoluto, insieme all’oggetto di studio vengono a modificarsi anche i criteri valutativi. Soglia dunque come confine epistemico tra l’assoluto e la contingenza. La necessità di un fenomeno reale è una necessità puramente ipotetica, *per accidens*. Esaurire gli attributi possibili di una sostanza è un’operazione che non è consentita all’intelletto nell’Universo contingente.

Il reale è divisibile all’infinito. Nella retta la parte è simile al tutto e può essere suddivisa all’infinito nello stesso rapporto secondo cui lo è il tutto, mentre nei fenomeni reali «la scomposizione in ragioni particolari potrebbe proseguire indefinitamente di dettaglio in dettaglio, per via dell’immensa varietà delle cose naturali e della divisione dei corpi all’infinito»¹⁸. Applicare le leggi determinate delle scienze astratte per studiare i fenomeni particolari, e pensare di farlo in modo assoluto, è come pensare che un orologio abbia la qualità di misurare il tempo in virtù della sua forma.

4. Dire il vero oltre la soglia del probabile: inerenza del predicato al soggetto

Nelle *Ricerche generali sull’analisi delle nozioni e delle verità*¹⁹ Leibniz ci fornisce una definizione chiara di quello che è il nesso logico tra predicato e soggetto: «[...] A è soggetto, B predicato, se B può esser sostituito al posto di A, fatta salva la verità, ovvero se scomponendo A e B, si ottengono in B le medesime cose che si ottengono anche in A»²⁰.

La conoscenza della verità di una proposizione si presenta allora come il risultato di una scomposizione delle parti. Il principio di ragion sufficiente, secondo cui *nihil est sine ratione*, crea una serie di cause infinita che non è possibile portare a compimento fino a una causa prima immobile. Ad ogni modo, la verità scaturisce da una sostituzione identificativa tra soggetto e predicato, tramite un processo che salvaguardi la verità stessa, ovvero, non sia possibile trovare contraddizione tra la nozione completa del soggetto e l’attributo espresso dal predicato. Per nozione completa del soggetto s’intende l’insieme di tutti i predicati possibili e attuali. Com’è abbastanza intuibile, non è possibile esaurire tutti gli attributi di un oggetto contingente e caratterizzato dalle regole del tempo e del mutamento. In breve, non è possibile cogliere l’assoluto nel mondo fisico. Il confine che intercorre tra le scienze astratte e l’Universo cosmico è la soglia epistemica tra l’immutabile e il perenne divenire.

Teniamo anche in considerazione una definizione leibniziana del valore di verità di una proposizione, fornita da Jan Palkoska: «For every category proposition P, P is true IFF ((the concept expressed with the predicate expression of the corresponding sentence S is contained

17 *Ibidem*.

18 G. W. LEIBNIZ, *Monadologia* (a cura di Salvatore Carati), Bompiani, Milano 2001, p. 75.

19 G. W. LEIBNIZ, *Ricerche generali sull’analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti di logica* (a cura di Massimo Mugnai), Edizioni della Normale, Pisa 2008.

20 *Ivi*, p.76.

in the concept expressed with the subject expression of S) and (the concept expressed with the subject expression of S is internally consistent)) »²¹. Questo significa che la struttura del reale può essere conosciuta razionalmente? Sosterremo che a una proposizione come «Cesare ha varcato il Rubicone», non si possa attribuire un valore di verità, se non in virtù di una verità ipotetica, determinata secondo un criterio di necessità, una volta oltrepassata la soglia del probabile e del contingente.

Leibniz ritiene che una proposizione debba essere o vera o falsa²². Ora, le regole cambiano quando si varca in ambito epistemico la soglia delle verità fattuali, dove l'inerenza del predicato al soggetto non è sempre dimostrabile, anzi, molte volte è un terreno impraticabile. La nozione di verità sembra dividersi in due rami differenti, uno logico-metafisico, e uno fattuale. Il primo è quello del mondo della logica e della matematica, degli enti completi e eterni, il secondo è quello del mondo reale, dell'accadere, del mutamento, della generazione continua intesa come accrescimento e della dissolvenza intesa come diminuzione, perdita. Non è possibile prescindere dalla celebre distinzione leibniziana tra Verità di ragione e Verità di fatto. La natura necessaria delle prime non incontra opposizione, perché è semplicemente impossibile in virtù della loro dipendenza totale dal Principio d'identità. Mentre in queste il Principio di contraddizione si applica con la certezza assoluta di discernere il vero dal falso, ciò non può accadere all'interno delle verità fattuali, dove la catena delle cause possibili è un insieme infinito di variabili. Il vincolo tra predicato e soggetto, che si esprime nell'inerenza del primo al secondo, è un vincolo di necessità. Nel mondo reale, questa non è una necessità assoluta, come quella metafisica, ma ipotetica, che si esplica in termini di compatibilità, anche se questo non basta, infatti Leibniz «il a admis aussi que la compatibilité *était* une relation nécessaire mais insuffisante et que la doctrine de la science devait s'appuyer sur toute une série ordonnée de relations irréductibles supplémentaires»²³.

Il concetto di inerenza del predicato al soggetto ci permette innanzitutto di mantenere ferma l'esistenza di una Verità fattuale, e di procedere poi con l'analisi di tutte le possibili combinazioni. Poniamo che la nostra proposizione p sia "Cesare ha varcato il Rubicone". Esprimiamo la sua conformità alla nozione di verità con il seguente bicondizionale;

- 1) p è conforme alla definizione di "vero" $\leftrightarrow p$ è vero
 - 1a) p è vero se il predicato in p inerisce al soggetto di p
 - 1b) il predicato in p inerisce al soggetto di p se c'è totale coerenza tra le parti

Il punto 1) è di estrema semplicità. Un qualcosa può dirsi vero se e soltanto se è vero, altrimenti sarebbe falso. Segue dal principio di bivalenza, secondo il quale una proposizione P è vera o falsa. I seguenti punti sono di chiarimento al punto 1). La nozione di verità si esprime tramite l'inerenza del predicato al soggetto (1a). La nozione di inerenza si esprime tramite la coerenza tra le varie parti della proposizione (1b). Ora, la coerenza tra le varie parti della proposizione non può essere intesa in senso assoluto, in quanto non è possibile. Un triangolo geometrico non può prescindere dall'essere un poligono con tre lati, Cesare invece avrebbe potuto non essere console romano, come esiste la possibilità che non abbia mai varcato il Rubicone. Il Principio di non contraddizione

21 J. PALKOSKA, *Substance and intelligibility in Leibniz's metaphysics*, o. c., p. 52.

22 G. W. LEIBNIZ, *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti di logica* (a cura di Massimo Mugnai), o. c., pp.77-78.

23 J.-B. RAUZY, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, J.Vrin, Paris 2001, p. 28.

esclude la possibilità che risulti vera una proposizione del tipo $A \wedge \neg A$, quindi, all'interno della soglia del contingente si dovrebbe prendere in considerazione una disgiunzione: $A \vee \neg A$. Rimarrebbero comunque invariate, sia per A che $\neg A$ le possibilità di essere un fatto accaduto e non risulterebbero mai massimamente impossibili. Se l'attributo «aver varcato il Rubicone» non dovesse appartenere alla sostanza Cesare, la nostra proposizione sarebbe falsa, anche se di una falsità particolare, non assoluta. Se invece esiste una variabile x , e nel nostro caso si tratta della variabile 'Cesare', un predicato R , che identifichiamo come «aver varcato il Rubicone», allora l'espressione $x(R)$ per essere vera deve necessariamente escludere l'esistenza del suo contrario, ma questo non è possibile perché l'effettiva possibilità di $\neg[x(R)]$ non può essere esclusa. L'indagine attorno alle verità fattuali deve fare affidamento su dati empirici: è questo il grande limite dell'applicazione delle scienze astratte nel mondo contingente. L'arte dello scoprire la verità non sarà quindi «seulement l'art d'estimer les probabilités, l'art d'estimer la valeur des biens et des maux, mais encore l'art de s'aviser, de l'attention et de la patience pour ne rien négliger [...] et réaliser l'évaluation totale sans commettre d'erreur ni d'oubli dans les calculs partiels et intermédiaires»²⁴.

5. La soglia come intermezzo e non come separazione netta

Seppure Leibniz sia fortemente ispirato alla filosofia platonica, per lui la Logica e la Matematica non sono mondi totalmente separati dalla realtà esistenziale. Il suo progetto logico, scientifico e filosofico più importante, sicuramente il più ambito, purtroppo non portato a compimento prima della morte, sarà proprio quello di escogitare una logica in grado di esprimere la realtà. I segni evidenti di quest'ambizione li possiamo riscontrare tra le righe dei testi leibniziani stessi, e anche nelle varie corrispondenze con persone di stretta fiducia. Gli anni che vanno dal 1672 al 1676, conosciuti come 'il soggiorno parigino' dell'autore, consentono a Leibniz di entrare in contatto con una moltitudine di studiosi. La conoscenza di Huygens, in particolare, ne influenzerà in modo considerevole il pensiero. In una lettera datata 8 aprile 1679, Leibniz scrive al duca di Hannover Jean Frédéric che ha in mente un grande progetto, del quale non ha fatto menzione a nessuno, e che egli chiama '*langue*' o '*caratteristique universelle*', che può essere identificata come «*tableau des choses, l'inventaire des connaissances, et le juge des controverses*»²⁵. La soglia che divide l'assoluto dal corruttibile, dunque, non è un confine netto e insuperabile. La scienza ha già dimostrato tutta la sua potenza e validità, ma se dire il vero significa escludere inconfutabilmente l'opposto, allora occorre fare un passo indietro ed esprimersi in termini di *probabilità* e non di certezza. Lo statuto di una conoscenza valida non deve necessariamente passare da leggi immutabili, è possibile che l'Universo nel quale viviamo smentisca qualunque sistema di credenze finora assodate. I futuri contingenti non sono conoscibili a priori, neanche quando la ripetibilità di un fenomeno davanti alla nostra sensibilità ci induce a pensare che da una determinata causa scaturisca necessariamente un determinato effetto. Riconoscendo questa soglia epistemica come intermezzo e non come linea di separazione si evita di ricadere in due possibili errori: credere che niente si possa effettivamente conoscere, o affidarsi alla più cieca matematizzazione della realtà.

Sulla via del ritorno dall'Inghilterra verso Hannover, nel 1676, Leibniz medita a bordo di una

24 P. RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Classiques Garnier, Paris 2015, p. 310.

25 G. W. LEIBNIZ, *La caractéristique géométrique* (a cura di Javier Echeverria), J.Vrin, Paris 1995, p. 14.

nave riguardo i concetti di tempo, moto e mutamento²⁶. Il paradosso della divisione di Zenone, lo aveva incuriosito particolarmente, soprattutto dopo che nel 1675 egli iniziò a riflettere seriamente sulla possibilità dell'algoritmo per il calcolo infinitesimale. Egli già in precedenza aveva mostrato interesse verso la possibilità di esistenza dell'infinito in natura, seppur non fosse semplice sostenere che ogni creatura è formata da infinite parti. Anche una sola goccia d'acqua è formata da infinite gocce d'acqua a sua volta. Questa sua visione ontologica riceveva validità dalla sua convinzione nel calcolo infinitesimale. Una delle implicazioni di questa dottrina del continuo e dell'infinitesimale, è l'impossibilità, nel mondo reale, di avere qualcosa di finito.

Per Leibniz non c'è una separazione netta tra Vero e Reale. Nel contingente scorgiamo una certa verosimiglianza delle cose finite con l'assoluto. Il filosofo parla della *probabilità* come nozione «fondata sulla verosimiglianza o sulla conformità con la verità»²⁷.

6. Le nuove conquiste della scienza: parametri probabilistici

Alla luce delle più recenti conquiste scientifiche si è iniziato a parlare con termini quali *mondi possibili, multiversi e mondi paralleli*²⁸. Se per tutto il XX secolo gli scienziati hanno continuato a nutrire qualche dubbio riguardo i limiti dell'esperienza sensibile, oggi è quanto mai consolidato il fatto che l'osservazione empirica propria dell'essere umano non è sufficiente ai fini di un'indagine epistemologica. Gli studi e le equazioni di Isaac Newton facevano riferimento a oggetti tangibili. I campi elettrici e magnetici portarono la Fisica su un livello di astrazione superiore. Con l'introduzione della meccanica quantistica il limite di accessibilità sale ulteriormente²⁹. Le onde sono totalmente inosservabili e permettono di prevedere la loro posizione futura con un risultato esclusivamente probabilistico. Seppur all'interno del panorama scientifico venga accettata un'impalcatura di tal genere, il risultato massimo rimane un valore ipotetico. Possiamo pensare a delle fluttuazioni quantiche come a una coppia di particelle di luce che appaiono insieme e poi si distruggono a vicenda. Queste particelle sono virtuali e si differenziano da quelle reali in quanto non possono essere osservate³⁰.

I parametri conoscitivi della scienza sembrano evolversi verso orizzonti probabilistici. Ciò che sorprende è la precisione con la quale le previsioni vengono a verificarsi. Ne segue che una teoria costruita attorno a valori teorico-probabilistici ha una valenza più che degna di essere presa in considerazione. Si è arrivati a stipulare una qualche varietà di altri mondi possibili. Una nozione di tal genere, almeno per adesso, oltrepassa i limiti della conoscenza umana. La scienza si è aperta nuove prospettive tanto affascinanti quanto inaccessibili. Seppur al momento non si abbiano dati sicuri riguardo l'esistenza di universi alternativi al nostro, tanto meno gli studiosi hanno prove a sufficienza per pensare che senza dubbio viviamo in un Universo unico e finito. Una rivoluzione (prima di tutto concettuale) di tal genere è stata avvertita soltanto a partire dagli anni Settanta e non è ancora altamente diffusa nel senso comune, in quanto oggetto di discussione da parte degli studiosi. In Filosofia l'eco di questa rivoluzione concettuale inizia ad essere percepita. In ambito epistemologico e gnoseologico la soglia della facoltà conoscitiva dell'essere umano all'interno della

26 C. WILSON, *Leibniz's Metaphysics*, o. c., p. 74.

27 G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (a cura di Salvatore Cariatì), Bompiani, Milano 2011, p. 1201.

28 B. GREENE, *La realtà nascosta. Universi paralleli e leggi profonde del cosmo*, Einaudi, Torino 2017.

29 *Ivi*, p. 214.

30 S. W. HAWKING, *La teoria del tutto. Origine e destino dell'Universo*, Bur, Milano 2018, p. 66.

realtà fattuale è stata ben delineata da limiti sensoriali. Si sono invece allargati gli orizzonti della Metafisica, oggi al centro di un rinnovato interesse. L'idea che possano esistere altri mondi possibili, che la conoscenza umana possa estendersi ben oltre le certezze delle osservazioni sensoriali, aleggia in realtà nei circoli del sapere già nel corso del Seicento in merito ad alcune riflessioni attorno al confine che intercorre tra Verità e Realtà. È interessante provare a indagare questo rapporto, relegando un ruolo chiave alle nozioni di possibilità, identità, necessità e contingenza; concetti fondamentali della filosofia di Gottfried Wilhelm Leibniz.

7. Conclusioni

Leibniz attribuisce alla proposizione «Cesare ha varcato il Rubicone» uno statuto di necessità ipotetica e non di necessità assoluta perché percepisce che il piano della realtà fattuale è ontologicamente diverso da quello degli oggetti della scienza astratta. Non si tratta di un'operazione dai connotati platonici, infatti il reale non è imitazione del metafisico e dell'intelligibile, inoltre la soglia epistemica che li divide non è una separazione netta. Si tratta di due piani diversi, uno concettuale e uno fisico, che hanno in comune la capacità di essere letti secondo determinati principi espressi secondo differenti gradi. Se i pilastri della scienza astratta sono il Principio d'identità e il Principio di non contraddizione intesi con grado massimo di necessità, nella realtà fisica la ragione è unita all'esperienza quindi il discernimento del vero dal falso non è mai certo.

Sostenere che nel mondo fisico i principi della matematica e della geometria non valgano una necessità assoluta implica il rischio che qualcuno s'inganni e ci accusi di sostenere la possibilità di esistenza dell'assurdo, in quanto ammettiamo la possibilità di ogni evento controfattuale. In accordo con la massima scomposizione possibile, l'essere vero e l'essere falso diventano proprietà monadiche fondamentali delle proposizioni. Se qui avessimo un asino che parla, allora la proposizione "C'è un asino che parla" ha la proprietà monadica di essere vera, mentre, nel caso contrario, diremo che la proposizione ha la proprietà monadica di essere falsa³¹.

La soglia tra l'assoluto e il divenire è l'intermezzo che chiamiamo *Probabilità*. Se il contingente possibile esiste attualmente, ogni proposizione riguardo ciò che poteva essere diviene necessaria³². Diviene indispensabile concepire l'insieme di tutti i predicati possibili e attuali di un soggetto come un insieme di assoluti. Ma le asserzioni della sua esistenza e del suo modo d'essere, collegati con i predicati, sono sintetiche, e quindi, nella filosofia leibniziana, contingenti³³.

Sempre più ci s'interroga riguardo concetti che rientrano ormai nel dominio di varie discipline, e sono concetti che hanno fondamenti metafisici. Parliamo di questioni sollevate da nozioni quali: analiticità, necessità, verosimiglianza, probabilità, esistenza e modalità. Lo studio sistematico delle tematiche più importanti della filosofia moderna, con particolare sguardo alle riflessioni di Leibniz, attualissime, viene promosso ancora oggi dagli *Studia Leibnitiana* a cura della Franz Steiner Verlag, prezioso sostegno per tutta la letteratura che si occupa del filosofo di Lipsia.

31 H. CAPPELEN e J. HOWTHORNE, *Relativism and monadic Truth*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 2.

32 B. RUSSELL, *The Philosophy of Leibniz*, o. c., p. 26.

33 *Ivi*, p. 27.



La Mettrie, D'Holbach e i «*confini*» dell'anima: il concetto di «*limite*» nel materialismo e radicalismo filosofico del Settecento

MARCO DEMURTAS¹

Sommario: Introduzione. 1. Monismo o Dualismo: a quale regno appartiene l'anima? 1.1. Materialismo ed immaterialismo: il dibattito sulla materialità dell'anima 2. "*L'anima e il corpo si addormentano insieme*": il meccanicismo materialista di La Mettrie. 2.1. La presa di distanza da Descartes. 2.2. "*L'uomo non è che una macchina*" 2.3. Tracciare i limiti dell'anima: l'intelligenza come facoltà naturale 3. L'anima trova il suo limite: D'Holbach ed il materialismo ateo. 3.1. "*L'uomo muore tutto intero*". 3.2. "*Restiamo nella natura*": esegesi biblica e limiti naturali.

Abstract: The concept of limitation is addressed in this article around the eighteenth-century discussions between materialists and immaterialists. In particular, the article focuses on the theses of the materialist perspective regarding the materiality of the soul and its confining in the natural world, supporting in this sense a monistic view of reality. The authors considered will be La Mettrie for the mechanistic view, and D'Holbach for the criticism of the supernatural world and the idea of «spiritual soul».

Keywords: *Radical Enlightenment, Materialism, Radicalism, Biblical Exegesis.*

Introduzione

Nel corso del XVIII secolo il dibattito sulla materialità dell'anima diventa lo scenario intellettuale nel quale si scontrano la corrente dei materialisti, che ne sostengono l'origine naturale, e la corrente degli immaterialisti, che ne sostengono invece l'origine metafisica. Le tesi esposte dagli uni si oppongono a quelle degli altri e le conclusioni prendono due vie opposte: la sostanza può essere circoscritta in una visione monista della realtà e dunque l'anima deve rientrare a far parte del mondo materiale, divenendo a tutti gli effetti una facoltà dell'uomo considerato come essere naturale, oppure bisogna necessariamente fare riferimento ad una seconda sostanza non sensibile per poterne spiegare l'essenza? La risposta a questa domanda, nel caso delle teorie materialiste, porta a delineare dei confini naturali ben precisi entro i quali l'anima opera e si sviluppa, alcuni dei quali emergono come i punti di riferimento del pensiero radicale settecentesco. Saranno proprio alcuni degli argomenti sostenuti in questa prospettiva (con attenzione per il pensiero di La Mettrie e D'Holbach) ad essere oggetto di questo articolo. In particolare, la nozione di limite trova la sua declinazione nel sostenimento di una visione monista della realtà in cui l'uomo viene circoscritto

¹ Dottorando in "Filosofia, Epistemologia e Storia della Cultura" presso l'Università degli Studi di Cagliari.

come uno dei tanti innumerevoli pezzi che compongono la Natura, la sostanza eterna che avvolge i fenomeni e si autodetermina grazie alle leggi che trae da essa stessa. L'anima, in questo calderone materiale, perde la sua divinizzazione, confinata come principio della facoltà del pensiero umano che, abbandonando l'illimitatezza, trae origine (come tutte le altre proprietà dell'organismo) dallo sviluppo naturale della complessa macchina umana e muore con essa.

1. Monismo o Dualismo: a quale regno appartiene l'anima?

1.1 Materialismo ed immaterialismo: il dibattito sulla materialità dell'anima

Uno dei temi maggiormente discussi nel XVIII secolo è quello inerente la materialità dell'anima. Da una parte le ipotesi materialiste, in cui avranno notevole rilevanza gli argomenti esposti dalle correnti più radicali (i cui maggiori esponenti saranno La Mettrie e D'Holbach), le quali sostenevano che l'anima andasse circoscritta nel regno naturale, invocando l'unitarietà della sostanza e rigettando l'idea che per poter spiegare lo stato attivo della materia si dovesse necessariamente far riferimento ad un'ulteriore sostanza di tipo metafisico; dall'altra gli immaterialisti, i quali affermavano questa seconda ipotesi e si opponevano ai tentativi di poter spiegare i fenomeni naturali attraverso una visione monista della realtà. La posta in gioco era notevole: o si confinava l'anima all'interno del regno naturale o si ammetteva che fosse necessario un altro principio (non materiale) per poterne spiegare l'essenza. Nel primo caso l'anima si riduceva ad essere una facoltà dell'organismo umano, rinchiudendola dunque all'interno delle operazioni della Natura, questa forza eterna ed in continua trasformazione che ingloba tutte le cose del mondo. Tale ipotesi non avrebbe richiesto il riferimento ad un ulteriore mondo sovranaturale per poter spiegare i fenomeni naturali e l'attività della materia. Se l'anima non fosse più appartenuta ad un mondo metafisico non ci sarebbero state ragioni per poter discutere la divisione della sostanza. La natura sarebbe diventata il principio di ogni cosa e l'universo caratterizzato da «una sola sostanza diversamente modificata»²; secondo quanto invece sostenevano gli immaterialisti non sarebbe stato possibile sostenere che la materia potesse essere attiva senza far ricorso ad un principio esterno che interrompesse il suo stato di quiete. Chiaramente, sostenere la dualità della sostanza avrebbe fatto sopravvivere l'idea cartesiana secondo la quale Dio veniva rappresentato come il motore esterno emanante le leggi con cui la materia era regolata. Negare questo principio, secondo gli immaterialisti, significava escludere l'azione di Dio nel mondo, mettere in dubbio l'eternità dell'anima e, nei casi più estremi, professare l'ateismo.

Troviamo una testimonianza di questo dibattito in un testo anonimo pubblicato a Leida nel 1748 da Elie Luzac (1721-1796), giovane editore olandese proveniente da una famiglia ugonotta di origine francese. Il trattato, intitolato *l'Homme plus que machine* e spesso attribuito allo stesso Luzac³, contiene quest'affermazione:

2 J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, a cura di Sergio Moravia, Laterza, Bari 1978, p. 236.

3 A. VARTANIAN, *Elie Luzac Refutation of La Mettrie*, in «Modern Languages Notes», Vol. 64, No. 3 (Mar.), John Hopkins University Press, Baltimora (USA) 1949, p. 159. Per l'attribuzione dell'*Homme plus que machine* a Luzac cfr. R. VAN VLIET, *Elie Luzac (1721-1796). Bookseller of the Enlightenment*, AFdH Publishers, 2014; HASTINGS, *Did La Mettrie Write Homme plus que machine?*, in «PMLA», vol. 51, No. 2 (Jun.), 1936, pp. 440-448; L. JOOKEN et al., *Elie Luzac et l'Homme plus que machine (1748): la parole dialogique d'un imprimeur des lumières*, in «Cad. Trad.», vol. 38 no.1 Florianópolis (Jan./Apr.), 2018, pp. 197-225.

È dato il nome di materialisti a quelli che non ammettono che una sola sostanza nell'uomo e immaterialisti a quelli che hanno ricorso ad una seconda, che hanno nominato anima. Tutti i sistemi filosofici sull'anima umana si riducono sostanzialmente a due: il materialismo sotto ciò che non comprende l'uomo sotto un composto di due sostanze distinte, dove l'una è materiale, l'altra immateriale, e l'immaterialismo, che comprende tutti quelli che l'affermano⁴.

Il dibattito tra materialisti ed immaterialisti si prefigura dunque come uno scontro in cui tracciare i confini dell'anima opposti alla sua infinita potenza; l'illimitatezza della Natura contro i suoi principi metafisici; la sostanza materiale opposta ad una immateriale.

2. “L'anima e il corpo si addormentano insieme”: il meccanicismo materialista di La Mettrie

2.1 La presa di distanza da Descartes

Julien Offroy de La Mettrie (1709-51) rappresenta uno dei pensatori di maggior rilievo del pensiero materialista settecentesco, soprattutto della corrente naturalistico-evoluzionista. Non solo perché fu uno degli autori più calunniati del suo tempo, ma perché rappresenta una delle tendenze di pensiero più rivoluzionarie nel campo della filosofia materialista del XVIII secolo e delle correnti di pensiero post-cartesiane che diramarono nell'elogio della natura e della materia. Allievo del grande medico, chimico e botanico Herman Boerhaave (1668-1738) – accusato più volte di essere un seguace di Spinoza e di cui La Mettrie fu anche il traduttore letterario – il filosofo francese ha saputo usufruire dell'eredità della doppia sostanza cartesiana per potersi esprimere, anche grazie alla sua esperienza medica sul campo, sui principi costitutivi della materia. L'idea secondo la quale l'anima, grazie ad operazioni meccaniche che relegano la stessa all'interno della sostanza materiale, sarebbe il principio attivo dei corpi, presente già nell'*Histoire naturelle de l'âme* (1745)⁵ assieme al materialismo esplicito descritto nel suo trattato più famoso (oggetto di scandalo nelle Province Unite) l'*Homme machine*, farebbero rientrare questo originale personaggio del materialismo settecentesco nella cerchia di quegli intellettuali antireligiosi e tendenti allo spinozismo (anche se La Mettrie non fu uno spinozista nel pieno senso del termine⁶) che furono spesso oggetto delle accuse di eresia da parte delle fazioni ecclesiastiche. Il distacco da Descartes da parte di La Mettrie può dunque essere letto in chiave radicale se si associa il pensiero del filosofo francese ai tentativi di sradicare dal pensiero dominante l'idea che un discorso coerente riguardante l'essenza umana necessiti la scissione sostanziale tra anima e corpo. La presa di posizione di La Mettrie nei confronti della filosofia cartesiana si svilupperebbe in questo senso sull'errore, da parte di Descartes, di

4 E. LUZAC, *Homme plus que machine*, s.n.t., 1748, p. 5. La traduzione dal francese è mia.

5 «L'anima e il corpo sono stati fatti insieme nel medesimo istante, e come con un solo colpo di pennello. Sono stati plasmati con lo stesso stampo, dice un grande teologo che ha osato pensare. Colui che vuole conoscere le proprietà dell'anima deve dunque ricercare anzitutto quelle che si manifestano chiaramente nei corpi, dei quali l'anima è il principio attivo.» (J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 51).

6 A. VARTANIAN, *La Mettrie's L'Homme machine. A Study in the Origins of an idea*, Princeton University Press, Princeton (USA) 1960, p. 63.

considerare Dio la sola causa efficiente del movimento dei corpi; di considerarlo, inoltre, come una causa esterna alla materia della quale esso produce, però, il movimento. Ipotesi questa, che si deve alla necessità di dover trovare un punto d'incontro tra la teoria meccanicista e la religione cristiana⁷.

La presa di distanza dalla dualità della sostanza cartesiana in favore di una visione materialista (e monista) del mondo riconduceva l'uomo ad essere parte integrante della natura, riportando in auge quelle tendenze antiche che sembravano essersi assopite nei secoli con la prevaricazione del pensiero tradizionale. Nel quadro materialista del mondo, l'essere umano rimaneva soggetto alle leggi meccaniche della natura e soltanto in esse riusciva a comprendere e spiegare la sua vera natura. La discussione diventava ancora più pericolosa quando gli uomini finivano per essere assimilati organicamente agli animali, comparazione già esplicita da parte di La Mettrie nell'*Histoire naturelle de l'âme*:

Forse i cartesiani, non potendo ignorare la loro sensibilità interna, si ritengono più nel vero riconoscendo l'esistenza della stessa facoltà di sentire in tutti gli uomini e non negli altri animali, in quanto questi ultimi non hanno in effetti esattamente la figura umana. Ma questi filosofi si sono per così dire tenuti sulla superficie delle cose, ed hanno ben poco esaminato la perfetta rassomiglianza, che tanto colpisce gli esperti, esistente tra l'uomo e le bestie. Qui ci si riferisce alla sola somiglianza fra gli organi sensoriali, i quali, salvo alcune differenze, sono assolutamente gli stessi e mostrano chiaramente di rispondere allo stesso uso⁸.

Questa prospettiva che La Mettrie deriva dall'anatomia comparata rappresenta una delle testimonianze, nel pensiero del filosofo francese ma anche in quello del materialismo settecentesco, dell'influenza delle culture scettiche dell'antichità nelle idee postcartesiane che ripiegavano sulla visione meccanicistica del mondo, le quali si prestavano ad essere una valida alternativa al pensiero cartesiano e tradizionale, ovvero alla dottrina della duplice sostanza.

2.2 "L'uomo non è che una macchina"

Nell'*Homme machine* (1748) la critica di La Mettrie verso i sistemi di pensiero tradizionale si fanno ancora più espliciti. Il trattato rappresenta il tentativo di dimostrare che l'uomo è una "macchina" la cui essenza può essere spiegata con le sole operazioni meccaniche desunte dalla sua composizione materiale, assumendo che in natura non vi sia altro che «un'unica sostanza diversamente modificata».

Per poter esaminare correttamente le verità che la natura ci offre è necessario estraniarsi dai concetti e dalle opinioni che sono schiave dei pregiudizi⁹ e che hanno relegato per secoli la natura

7 «Cartesio, un genio fatto per aprire nuove strade e per smarrirsi, ha preteso insieme a qualche altro filosofo che Dio sia la sola causa efficiente del movimento e che egli lo imprime ogni momento in tutti i corpi. Ma questa opinione è una mera ipotesi, che Cartesio ha cercato di adeguare ai lumi della fede. A questo punto egli non parla più da filosofo né ai filosofi – soprattutto a coloro che si possono convincere soltanto con la forza della evidenza» (J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 61).

8 *Ibidem*.

9 «Non basta che un sapiente studi la natura e la verità. Deve osare dirla a vantaggio del piccolo numero di coloro che vogliono e possono pensare. Infatti agli altri, che sono involontariamente schiavi dei pregiudizi, non è possibile raggiungere la verità più di quanto non lo sia alle rane di volare» (J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 175).

subordinandola al mondo più perfetto che sta al di sopra di essa e da cui tutto, in realtà, trarrebbe origine. Questo è uno dei punti saldi dell'ideologia radicale antireligiosa. La presa di distanza da Locke e dai seguaci di Descartes (specialmente Malebranche), dichiarata all'inizio del trattato, porta La Mettrie a consolidare l'idea, di matrice spinoziana, secondo la quale il contenuto della Rivelazione è stato oggetto di sovrapposizioni ideali, durante i secoli, da parte dei commentatori che ne hanno travisato il vero significato¹⁰. In quest'ottica, la ragione di cui ogni uomo è dotato (e non la credenza nell'interpretazione dei testi sacri da parte dei teologi), diventa lo strumento di cui servirsi per comprendere il significato delle Sacre Scritture; pertanto, anche la ragione deve essere considerata una facoltà naturale e non una «parola priva di senso»¹¹ legata all'immortalità e ad un mondo metafisico. Se poi si legano le operazioni del cervello (e dunque dell'intelligenza) a quelle del corpo, operando un ulteriore taglio ai sistemi metafisici ed eliminando la possibilità che il pensiero possa essere qualcosa d'intelligibile, la presa di posizione verso un materialismo radicale è ancora più estrema¹². La ragione, assimilata alla qualità più perfetta dell'anima, diventa il vero fattore di differenziazione tra gli esseri viventi. Ciò significava non solo poter aprire il dibattito per confrontare il resto degli animali con l'uomo, argomenti in cui confluiva anche il regno vegetale, ma esporre inoltre una visione del mondo in cui tutto ciò che apparteneva al mondo naturale fosse in qualche modo accomunato da un'unica origine materiale. Non era così impossibile, per La Mettrie, immaginare che un giorno uno scimpanzé avrebbe potuto avere la facoltà di parlare. Il conte di Mirabeau (1749-1791) notava, trent'anni dopo, che tra l'orangotango e l'essere umano la costituzione fisica non differiva che per dettagli di specie, quasi da poter avere lo stesso istinto, tanto che i naturalisti «sono piuttosto incerti sulla classe in quale inserirli»¹³. Tuttavia, Mirabeau reputava l'uomo un essere troppo superiore, anche allo stato naturale, in ragione della sua alta capacità di potersi organizzare in società con altri individui. Ciò che accomuna l'uomo al resto degli animali sono piuttosto le numerose similarità dal punto di vista strutturale ed organico, grazie alle quali l'uomo, come gli animali, cresce e si sviluppa. Pertanto la ragione può essere individuata come la facoltà che differenzia gli uomini dal resto degli animali, ma tale strumento non deve essere considerato il dono di una entità divina, quanto piuttosto una facoltà appartenente alla natura dell'uomo, esattamente allo stesso modo degli altri organi che alimentano la macchina dell'organismo. L'anima, divenendo una facoltà del corpo, diventa l'involucro della ragione, che l'uomo impara a coltivare soltanto grazie alla sua esperienza nel mondo fenomenico. Si declina in questo senso la nozione di «limite» dell'anima per La Mettrie. Legando l'anima al corpo, essa viene interpretata come uno degli ingranaggi che formano la macchina dell'organismo, questa complessa struttura naturale di cui «è impossibile farsene inizialmente un'idea chiara, e quindi definirla»¹⁴:

L'uomo è una macchina così complessa che è impossibile farsene inizialmente un'idea chiara, e quindi definirla. Per questo tutte le ricerche che i più grandi filosofi hanno condotto a priori, cioè volendosi servire in qualche modo delle ali dello spirito, sono state vane. È solo a posteriori, ossia cercando di discernere in qualche modo l'anima attraverso gli

10 *Ivi*, p. 176.

11 *Ivi*, p. 177.

12 «Anche il cervello, matrice dell'intelligenza, può manifestare una propria perversione derivante da un turbamento del corpo» (*Ivi*, p. 184).

13 G. H. R. DE MIRABEAU, *Essai sur le despotisme*, Paris, 1792, p. 13.

14 J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 179.

organi del corpo, che potremo, non dico scoprire con evidenza la natura stessa dell'uomo, ma raggiungere il più alto grado di probabilità su questo argomento¹⁵.

Tale conclusione opera, di conseguenza, una riduzione drastica delle sostanze: togliere l'anima al mondo sovranaturale significava non dover più far ricorso al dualismo per poter spiegare il funzionamento della materia attiva. Significava, nei casi più radicali (D'Holbach è esplicito su questo) negare la presenza di Dio nel mondo e negli eventi umani. Le conseguenze tratte dagli immaterialisti (i quali facevano riferimento al sistema di conoscenze tradizionali e religiose) tendevano a difendere la passività della materia, lasciando al mondo sovranaturale, nel quale inserivano anche l'anima, lo stato di perenne attività. Di contro, attribuendo alla Natura la capacità di autoregolarsi e di autodeterminarsi, La Mettrie escludeva le possibili implicazioni di un mondo spirituale per spiegare le predisposizioni dell'anima, arrivando ad affermare che «l'anima e il corpo si addormentano insieme»¹⁶.

Nonostante La Mettrie professi una dottrina monista della realtà e l'*Homme machine* fu accusato di contenere argomenti eterodossi e spinozisti, i punti di contatto con la filosofia di Spinoza non sono mai stati chiari. Il filosofo francese non afferma mai che Spinoza sia il suo punto di riferimento filosofico ed apparentemente non ha una conoscenza diretta delle sue intere opere. Tuttavia, La Mettrie condivide con il pensatore di Amsterdam la dottrina dell'unica sostanza e l'idea che l'universo si sviluppi sotto determinate leggi che vanno ricercate nella natura stessa (così come le ragioni dell'esistenza umana non vanno ricercate in un mondo metafisico¹⁷), senza il ricorso ad un mondo spirituale o sovranaturale:

Concludiamo dunque arditamente che l'uomo non è che una macchina e che in tutto l'universo non v'è che una sola sostanza diversamente modificata. Questa non è un'ipotesi costruita a forza di interrogativi e di supposizioni, non è opera del pregiudizio e neppure della mia sola ragione. Avrei disdegnato una guida che credo poco sicura se i miei sensi, portando per così dire la fiaccola, non mi avessero sollecitato, illuminandola, a seguirne le indicazioni. L'esperienza mi ha dunque parlato in favore della ragione: per questo le ho unite insieme¹⁸.

Da questo ragionamento concludiamo che l'anima fa parte della struttura complessa di cui l'uomo è composto e l'intelligenza ha un'origine materiale. Per tale risultato bisogna ringraziare la Natura, la quale ha permesso lo sviluppo di questa facoltà di pensare nell'uomo ad un livello elevato rispetto al resto degli esseri viventi. L'organismo diventa «il primo merito dell'uomo», la cui disposizione deriva dalla Natura, a cui deve tutto ciò che è. La natura, così come in Spinoza, diventa infine una singola catena infinita di cause meccaniche, di cui l'uomo è soltanto un ingranaggio.

15 *Ivi*, pp. 178-179.

16 *Ivi*, p. 181.

17 «Chissà, d'altra parte, se la ragione dell'esistenza dell'uomo non si trovi nella sua stessa esistenza? Forse egli è stato gettato a caso su un punto qualsiasi della superficie terrestre, senza che possiamo sapere né come né perché, consci solo che deve vivere e morire simile a quei funghi che spuntano da un giorno all'altro o a quei fiori che costeggiano fossati e coprono le mura» (J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 209).

18 *Ivi*, p. 236.

2.3 Tracciare i limiti dell'anima: l'intelligenza come facoltà naturale

La dualità delle sostanze, immaginata da Descartes, aveva indirettamente favorito la nascita delle visioni anticristiane e materialiste, sfruttate da chi tentava di dare una spiegazione della natura nuova in cui l'umanità non rappresentasse il centro dell'ordine naturale e di conseguenza la sua storia non fosse affidata nelle mani provvidenziali di un'entità divina la cui volontà rendeva l'uomo superiore al resto delle creature. Il pensiero umano e le operazioni della natura, di cui egli stesso fa parte, devono essere spiegate attraverso una filosofia puramente materialista. Questa visione della natura e dell'uomo la si ritrova nel pensiero antireligioso e nelle filosofie radicali che nascono alle fine del Seicento e prendono spunto dalle correnti panteiste tardo rinascimentali¹⁹; inoltre, per quanto riguarda il materialismo settecentesco, bisogna altresì fare riferimento alla cultura classica, dalla quale i pensatori materialisti attinsero la maggior parte delle loro idee, sfruttando l'unico aspetto della filosofia di Descartes che sembrava essere compatibile con la loro visione della natura, il mondo della *res extensa*. Quando François Bernier (1620-1688) scrive nell'*Abregé de la philosophie de Gassendi* (1674) che «Tous les philosophes demeurant d'accord qu'il y a une chaleur diffuse et répandue par tout le monde. [...] il n'y a rien d'inconvenant de dire que cette chaleur est une certain genre d'âme»²⁰, descrive l'approccio di indagine panteista nei confronti della natura che sarà successivamente preso in considerazione dai filosofi materialisti settecenteschi. La Mettrie non sarà estraneo a tali tendenze e svilupperà, ad esempio in opere come *l'Homme plante* (1748), l'idea del calore come anima universale, esponendo quindi una visione materialista della natura in favore dell'unica sostanza esistente:

Ebbene il calore, quest'altro cuore della natura, questo fuoco della terra e del sole che sembra essersi trasmesso nell'immaginazione dei poeti che l'hanno dipinto; questo fuoco, dico, fa anch'esso circolare i succhi nei condotti delle piante che traspirano come noi. Quale altra causa, infatti, potrebbe far germinare, crescere, fiorire, e moltiplicare tutto nell'universo?²¹

Una cultura dunque, quella della filosofia materialista (e clandestina) del XVIII secolo, che non si rivolge soltanto alla riflessione seicentesca ed al bacino letterario del secolo precedente, ma cerca piuttosto di riprendere i testi dell'antichità classica, epurandoli dai commenti che nel corso del tempo si erano sovrapposti al significato originale. In particolare, le antiche correnti filosofiche di riferimento sono soprattutto quelle materialiste e scettiche. Così, autori come Lucrezio²², Epicuro,

19 Sull'eredità cartesiana e delle filosofie radicali nei confronti delle filosofie tardo rinascimentali: cfr., MARGARET JACOB, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (review), in «Journal of Modern History» (vol. 75, No. 2, June, pp. 387-89), Oxford university Press, Oxford 2003, pp. 40-44.

20 «Tutti i filosofi sono d'accordo nell'affermare che vi è un calore diffuso e sparso per tutto il mondo [...] non vi è nulla d'inconveniente nel dire che questo calore è un certo tipo di anima» (F. BERNIER, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, 1674; xxiv).

21 J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 241.

22 PETER GAY sottolinea come La Mettrie fosse il pensatore materialista maggiormente legato al pensiero lucreziano: «Still, the real weight of Lucretius's popularity is hard to assess. It is a plausible reading of the Enlightenment to say that Lucretius had no real hold over it: deists and atheists alike repudiated his atomism and his teaching that the world arose by chance; no one, except perhaps La Mettrie, accepted his hedonism without modification. The occasional citations from his epic, therefore, are classical garnishes, decorative but empty». (P. GAY, *Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Lowe & Brydone Ltd., London 1967, p. 103).

Ovidio, Sesto Empirico e Pirrone diventano delle vere e proprie guide da cui partire per la ricerca della verità riguardo alla natura propria dell'uomo, il quale mantiene il posto nello scalino più alto della gerarchia naturale degli esseri ma, forse è questo il dato più importante, non si differenzia dalle altre creature per la sua capacità di rapportarsi con il divino, ma per aver sviluppato in qualche modo un'intelligenza più raffinata:

Non v'è nulla di più seducente della contemplazione che ha per oggetto la scala impercettibilmente graduata che la natura percorre esattamente in tutti i suoi gradini senza mai saltarne in qualche modo nessuno in tutti i suoi diversi prodotti. Che quadro ci offre lo spettacolo dell'universo! Tutto vi è perfettamente variato, né vi è alcun salto; se si passa dal bianco al nero, ciò avviene attraverso una infinità di sfumature o di gradi, che rendono questo passaggio infinitamente gradevole. L'uomo e la pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi e addolciscono quel vivo contrasto. Senza questi colori, senza le operazioni animali, per quanto diverse siano tra loro, che voglio chiamare con questo nome, l'uomo, questo superbo animale, fatto di fango come tutti gli altri, si sarebbe creduto un Dio sulla terra e non avrebbe adorato che se stesso²³.

La natura non fa salti, dall'uomo alla pianta vi sono solo sfumature e demarcazioni insensibili che consentono il passaggio da uno stato all'altro, dal regno animale a quello vegetale. Le differenze tra i vari regni non sono perciò così nette da poter affermare che tra questi esiste una reale e netta separazione tale da non poterli accostare. Il regno vegetale e quello animale fanno dunque parte dello stesso mondo, cioè di quella unica sostanza diversamente modificata. La complessità della macchina umana ha fatto in modo che l'uomo sviluppasse in maggior grado, per necessità e per mancanza di autosufficienza, la facoltà razionale, l'unico elemento di separazione tra l'uomo ed il resto delle creature:

Più un corpo organizzato prova dei bisogni, più la natura gli ha dato i mezzi per soddisfarli. Questi mezzi sono i diversi gradi di quella sagacia ch'è nota sotto il nome d'istinto negli animali e di anima nell'uomo. Meno necessità ha un corpo organizzato, meno è difficile da nutrire e da allevare, e più la sua porzione di intelligenza è modesta. Gli esseri privi di bisogni sono altresì privi di intelligenza: ecco l'ultima legge che deriva dalle prime due²⁴.

L'intelligenza, la quale si identifica con la capacità della ragione umana di trovare le soluzioni migliori ai propri bisogni ed al proprio soddisfacimento, differenzia l'uomo dal resto delle creature (animali e vegetali), in quanto egli è l'essere che ne è maggiormente dotato e che l'ha saputa sviluppare ad un grado elevato. Questa idea alimentava la tesi secondo la quale più una creatura è autosufficiente, minore sarà la sua intelligenza, perché dovrà fare a meno di ingegnarsi per trovare una soluzione ai suoi bisogni. Nel pensiero di La Mettrie la ricerca del proprio soddisfacimento insieme ai mezzi utilizzati per sopperire ai propri desideri sono centrali nella discussione intorno all'origine della ragione umana. La capacità dell'uomo di trovare soluzioni sofisticate al suo

23 J. O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, o. c., p. 241.

24 *Ivi*, p. 247.

benessere non è il risultato di un processo diverso da quello attraverso il quale il resto degli organi permette all'organismo di strutturarsi. La ragione fa parte della natura tanto quanto le altri componenti dell'organismo. Il tentativo è quello di considerare l'anima come facente parte della «storia naturale dei corpi animati». Quello che risulta essere rilevante nel pensiero lamettriano è l'azione d'inclusione della ragione umana, da parte del filosofo francese, all'interno del complesso sistema della natura. L'intelligenza, allo stesso modo delle altre facoltà dell'organismo, fa parte dei risultati delle operazioni della natura. La facoltà di pensare, similmente a quella degli altri organi che compongono la complessa macchina umana, è il risultato di operazioni meccaniche all'interno dell'organismo. Questa spiegazione della ragione umana non necessita la separazione in due parti dell'intero sistema del cosmo; la divisione tra il regno naturale e quello sovranaturale non avrebbe infatti più ragione di esistere poiché tutto si determinerebbe nel mondo naturale. L'unico vero sistema esistente è la scala «impercettibilmente graduata» che la natura percorre senza fare salti. Esiste un legame tra l'uomo ed il più vile degli animali così come esiste un'affinità tra l'animale più intelligente e la più vile delle piante. In questa scala «l'uomo e la pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi e addolciscono quel vivo contrasto. Senza questi colori, senza le operazioni animali, per quanto diverse siano tra loro, che voglio chiamare con questo nome, l'uomo, questo superbo animale, fatto di fango come tutti gli altri, si sarebbe creduto un Dio sulla terra e non avrebbe adorato che se stesso»²⁵.

3. L'anima trova il suo limite: D'Holbach

3.1 "L'uomo muore tutto intero"

D'Holbach è il pensatore che probabilmente più di ogni altro ci permette di affrontare il tema del limite. Come La Mettrie, D'Holbach è stato un intellettuale calunniato e disprezzato per le sue idee, ritenute pericolose e nocive per la società in ragione dei suoi tratti antireligiosi e materialistici, portati a livelli estremi dalla critica verso la funzione della teologia ed il dispotismo delle religioni rivelate. Il *Buon senso*, pubblicato nel 1772 con Londra come falso luogo di stampa, rappresenta una versione concisa e riassuntiva del suo pensiero. Tra i tanti temi affrontati (tutti di carattere antireligioso ed anticreazionista) è presente anche quello riguardante la materialità dell'anima. L'idea che gli uomini di chiesa si sono formati riguardo l'esistenza di un'anima e la sua essenza è stata costruita su falsi principi che, secondo D'Holbach, non sono dimostrabili. L'idea metafisica che suppone un'anima spirituale, sempre attiva e immateriale come timone delle predisposizioni del corpo esteso e materiale serve ai teologi per trovare un fondamento alla dimostrabilità dell'immortalità dell'anima. Tuttavia, «anche se si suppone l'esistenza di quest'anima, non si può ricusare di ammettere che essa dipenda totalmente dal corpo, e subisca, insieme col corpo, tutte le vicissitudini a cui esso stesso soggiace»²⁶. Permane dunque in D'Holbach, come in La Mettrie, lo stretto collegamento tra le funzioni del corpo e le disposizioni dell'anima. Questo stretto contatto renderebbe vano ogni tentativo di poter spiegare questa unione attraverso una visione dualistica della realtà: l'anima ed il corpo non possono derivare da due tipi di sostanze diverse. Come si potrebbe spiegare l'influenza dell'anima sul corpo, o viceversa quella del corpo sull'anima, se non

²⁵ *Ivi*, p. 252.

²⁶ P. H. T. D'HOLBACH, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 2010, p. 91.

attribuendo loro una sostanza comune? È attraverso la critica al dogma dell'immortalità dell'anima che D'Holbach traccia in qualche modo un netto limite nella vita dell'uomo e lo confina, per così dire, nel regno naturale. La superbia, l'ignoranza ed il dispotismo dei teologi e delle religioni rivelate hanno guidato l'uomo in un percorso gnoseologico che l'ha addentrato nel mistero, facendolo fuorviare dal vero campo di competenza che gli appartiene: quello che i sensi gli permettono di conoscere. Incutendo paura e timore, i teologi hanno esercitato il loro potere rendendo l'uomo schiavo della superstizione e dei pregiudizi, promettendogli, a seconda della sua etica, beatitudine o castigo eterno. L'anima, resa incorruttibile e priva di estensione, è diventata il principio attivo del corpo senza privarsi della sua immaterialità.

Tali considerazioni garantivano all'uomo la possibilità di una futura redenzione, una vita in un altro mondo che fosse priva delle debolezze della carne. Ma davvero il dogma dell'immortalità dell'anima poteva essere spiegato con il ricorso alle due sostanze? Sostenere che l'anima non abbia niente in comune con il corpo e con il mondo naturale, e tuttavia elevarla a principio della vita equivaleva, per D'Holbach, «a non dire nulla», concludendo, con toni estremamente radicali, che «l'uomo muore tutto intero»:

L'uomo muore tutto intero. Nulla di più evidente per chi non sia fuori di senno. Il corpo umano, dopo la morte, non è più che una massa incapace di produrre i movimenti il cui insieme costituiva la vita; nel cadavere non si scorge più né circolazione, né respirazione, né digestione, né parola, né pensiero. Si pretende che le cose stiano così perché l'anima si è separata dal corpo. Ma dire che quest'anima, che non conosciamo affatto, è il principio della vita, equivale a non dire nulla, tranne questo, che una forza ignota è il principio arcano di movimenti impercipienti. Niente di più naturale e di più semplice che credere che il morto non viva più; niente di più stravagante che credere che il morto sia ancora in vita²⁷.

3.2 *“Restiamo nella natura”: esegesi biblica e limiti naturali*

L'atteggiamento dissacrante di D'Holbach verso la cultura tradizionale e la teologia può essere considerato uno dei punti più estremi della critica materialista al concetto di mondo sovranaturale e dell'uomo come creatura dalle origini divine. L'unico mondo esistente è quello della Natura, tutto ciò che avviene nel mondo deve le sue implicazioni fenomeniche alle leggi eterne ed immutabili della Natura stessa, senza dover fare ricorso ad un motore esterno alla materia. Di conseguenza, gli esseri viventi sono accomunati dall'appartenere ad una medesima sostanza nella quale le specie si diversificano ma trovano una origine comune. Quest'affinità dell'uomo con il resto delle creature ha dei risvolti ontologici di notevole importanza: l'uomo, abbandonata la sua origine divina, perde la possibilità di differenziarsi dal resto delle creature grazie ad un'anima spirituale; guadagna tuttavia i mezzi necessari a poter comprendere il mondo che veramente gli appartiene. Soltanto ripudiando il mondo degli spiriti, delle «cause occulte», degli «agenti inesplicabili» ed elevando la natura come unico principio in cui le cose continuamente si trasformano l'uomo può finalmente incanalarsi verso una comprensione migliore del suo vero essere, perché è soltanto nella materia che le cose hanno il loro fondamento:

²⁷ *Ivi*, p. 92.

Restiamo nella natura se vogliamo renderci conto dei fenomeni della natura; non cerchiamo cause troppo evanescenti per essere afferrate dai nostri organi, e convinciamoci che, uscendo dalla natura, non troveremo mai la soluzione dei problemi che la natura ci presenta²⁸.

La critica di D'Holbach ai fenomeni sovranaturali riprende per certi versi la critica di Spinoza alle interpretazioni teologiche del testo sacro. Le pagine spinoziane avevano trasmesso (il VII capitolo del *Tractatus* lo comunica esplicitamente al lettore) l'idea polemica secondo la quale i teologi sarebbero delle figure estorsive e disorientanti, accecate dall'avidità di portare le menti dei fedeli verso una comprensione non veritiera del contenuto dei testi sacri finalizzata al soggiogamento del volgo, utilizzando il loro incarico autoritario nella società per convincere i fedeli delle loro elaborate asserzioni:

vediamo che quasi tutti spacciano per parola di Dio le loro invenzioni e non badano ad altro che a costringere gli altri, col pretesto della religione, ad essere del loro parere. Vediamo, dico, che i teologi si sono per lo più dati da fare per trovare il modo di estorcere alla Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina le loro finzioni e i loro pareri, e che in nessuna cosa essi agiscono con minor scrupolo e con maggiore avventatezza quanto nell'interpretazione della Scrittura, cioè del pensiero dello Spirito Santo; e se nel far ciò sono presi da qualche preoccupazione, questa non è il timore di attribuire allo Spirito Santo qualche errore e di deviare dalla via della salvezza, ma di essere colti in errore dagli altri, sicché la loro autorità sia calpestata e disprezzata dagli altri²⁹.

Si capisce, da queste righe, come ciò che interessava i teologi non fosse tanto la veridicità di ciò che propagandavano nel popolo quanto la persuasione delle loro parole. Dalla loro capacità di coinvolgere gli ascoltatori dipendeva la forza del loro potere. Nel corso dei secoli la religione è diventata, secondo Spinoza, lo strumento grazie al quale una parte ristretta della società si è appropriata il diritto di divulgare tra gli uomini la loro interpretazione del testo sacro come unica possibilità d'intermediazione tra la parola di Dio ed i suoi servitori. Il risultato è un dispendio dei tentativi di deviare il pensiero dei fedeli attraverso propagande che hanno gettato il volgo in mezzo all'ignoranza ed alla superstizione. Questi atteggiamenti nascerebbero dalla meraviglia e dallo stupore che si instaurano nell'individuo, il quale non conoscendo le Sacre Scritture e facendo dipendere l'approccio ad esse esclusivamente dall'interpretazione di altri uomini (i teologi), fa affidamento su quanto gli viene comunicato dalle autorità religiose, le cui parole, le quali si fondano su quelle che Spinoza chiama le «invenzioni degli uomini», travisano volontariamente il contenuto del testo sacro. La superstizione sarebbe il processo che porta gli uomini ad ammirare il contenuto dei testi sacri e a ritenere ch'essi siano portatori di profondi misteri:

l'ambizione e l'empietà hanno prevalso fino al punto che la religione non risiede tanto nel seguire fedelmente gli insegnamenti dello Spirito Santo, quanto nel difendere le invenzioni degli uomini; anzi, al punto che la religione non consiste nella carità, ma nel seminare

²⁸ *Ivi*, p. 94.

²⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini (quarta ed.), Bompiani, Milano 2014, VII, p. 277.

discordie fra gli uomini e nel propagandare un odio del tutto insensato, che viene camuffato sotto il falso nome di zelo divino e di dedizione ardente.

A questi mali si è aggiunta la superstizione, che istruisce gli uomini a disprezzare la ragione e la natura e ad ammirare e venerare ciò che ad esse ripugna. Per cui non c'è da meravigliarsi che gli uomini, per ammirare e venerare di più la Scrittura, si ingegnino a spiegarla in modo che appaia il più possibile in contrasto con esse, cioè con la ragione e la natura; perciò essi sognano che nella Scrittura siano nascosti profondissimi misteri e, trascurate tutte le altre cose utili, consumano le loro forze nell'indagare tali misteri, cioè delle assurdità, e tutto quanto immaginano nel loro delirio lo attribuiscono allo Spirito Santo e si sforzano di sostenerlo con la massima forza e con impeto passionale. Gli uomini, infatti, sono fatti in modo che tutto quanto concepiscono con l'intelletto puro, lo sostengono con il solo intelletto e la ragione, mentre tutto quanto suppongono sotto l'influenza delle passioni dell'animo, lo sostengono con le stesse passioni³⁰.

Nell'interpretare la Scrittura, i teologi stessi finiscono per cadere nella trappola della superstizione. Il loro approccio ai testi sacri esclude la ragione dagli strumenti utili per comprenderne il significato. La natura non si prefigura come uno dei campi da scoprire con l'esperienza ma come il risultato della Creazione divina. Se le ragioni che spiegherebbero l'origine delle cose naturali non appartenessero al mondo materiale, allora non avrebbe neanche senso interrogarsi su come questo mondo sia fatto. L'ignoranza che nasce da una errata concezione del mondo, alimentata dall'uso di mezzi inadeguati per giungere a conoscenza delle sue parti, porta gli uomini di fede a non cogliere quali siano i veri insegnamenti dei testi biblici. I teologi sembrano rendersi del tutto non curanti delle vere considerazioni storiche che si possono trarre dalla Scrittura, creando così un ulteriore livello interpretativo che sembra stimolare molto di più le parti dell'uomo legate alle passioni rispetto all'intelletto. Come riuscire dunque ad evitare di cadere nella trappola dei teologi? Come oltrepassare i loro discorsi persuasivi e non ripugnare ciò che fa parte della natura che ci circonda? La soluzione a questo disorientamento dello spirito è tratta da Spinoza dal metodo esegetico e dall'interpretazione storica della Scrittura:

Ma per trarci fuori da questi vortici, per liberare la mente dai pregiudizi dei teologi, e per non prendere sconsideratamente le finzioni degli uomini per insegnamenti divini, è necessario trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura: se infatti lo ignoriamo non possiamo di certo sapere che cosa la Scrittura e lo Spirito Santo vogliono insegnarci. Per racchiuderlo qui in poche parole, dico che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda del tutto con questo. Infatti, come il metodo della natura consiste essenzialmente nell'apprestare la storia della natura, dalla quale, in quanto base di dati certi, traiamo le definizioni delle cose naturali, così per interpretare la Scrittura è necessario allestire la sua storia genuina e trarre da questa, come da dati certi e da principi, con passaggi legittimi, il pensiero degli autori della Scrittura: in questo modo chiunque (se, naturalmente, per interpretare la Scrittura e per discorrere delle cose in essa contenute, non ammetterà nessun altro dato e principio se non esclusivamente quelli che si ricavano dalla stessa Scrittura e dalla sua storia) procederà senza alcun pericolo

30 *Ivi*, p. 279.

di errare e potrà discorrere delle cose che superano la nostra capacità con la stessa sicurezza con cui discorriamo delle cose che conosciamo con il lume naturale³¹.

Soltanto un'analisi critica e storica dei contenuti della Scrittura può aiutare l'intelletto umano a comprenderne il vero significato: senza il ricorso a metafore o finzioni, accostando il metodo interpretativo della natura a quello della Scrittura³², l'esegesi biblica spinoziana rompe la catena che legava l'ambito interpretativo della Bibbia a quello passionale e superstizioso per condurlo verso uno studio critico del testo, esaminando i principi che se ne possono trarre attraverso la stessa opera letteraria («tutta la conoscenza della Bibbia deve essere tratta dalla sola Bibbia»³³). Così come si ricercano le definizioni delle cose naturali in base alle operazioni della natura, allo stesso modo dovrà procedere lo studio critico della storia di un testo; la sua diffusione presso un popolo e la ricezione in altri; l'adattamento dei suoi contenuti nelle menti degli individui in base all'epoca in cui viene interpretato; le inclinazioni ed i costumi di chi l'ha prodotto, sono questi i principi sui quali deve svilupparsi la ricerca intorno alle Scritture. Tale studio richiede, dunque, un'attenzione per la materialità del testo, legando la sua produzione intellettuale alla storia degli eventi umani.

L'esegesi spinoziana poneva una distinzione fondamentale tra dominio della filosofia e dominio della teologia, senza tuttavia subordinare una all'altra. La critica di D'Holbach si fa, sotto quest'aspetto, più radicale. La teologia può essere considerata a ragione «la scienza delle contraddizioni». Ogni religione, sostiene ancora, «non è che un sistema immaginato per conciliare delle nozioni inconciliabili». Tutto ciò che appartiene ai fenomeni sovranaturali, secondo D'Holbach, fa parte di quel miscuglio di contraddizioni e misteri che condizionano la vita religiosa delle persone. Di conseguenza, l'abitudine a credere che «ciò che è follia agli occhi degli uomini è saggezza agli occhi di un Dio» non fa altro che rendere ciechi gli uomini nel vero cammino della conoscenza, quello che ci offrono i sensi ed il nostro corpo, le uniche basi sulle quali davvero possiamo ottenere una conoscenza più o meno esatta della realtà. Dinnanzi ai teologi ed al mistero (in una parola «tutto ciò che le nostre guide spirituali non sono capaci di spiegarci»), D'Holbach ci propone un pensiero radicale illuminista che disprezza i principi religiosi e metafisici che elevavano l'uomo ad essere spirituale mentre denigravano la materia. Il taglio operato dal barone ci permette di poter tracciare dei confini intorno all'esperienza dell'uomo del mondo; limitare le sue facoltà naturali e sradicare dall'immaginario collettivo la cultura tradizionale che, partendo dall'ignoranza dei fenomeni, trovava riparo nel mistero della Provvidenza divina. La presunzione di potersi spiegare qualsiasi cosa, associata al conseguente primato dell'uomo sulla Natura; la conoscenza intelligibile dei metafisici; infine, l'anima umana, trovano il loro limite, la «soglia» da non oltrepassare, nella materia che caratterizza il complesso mondo della Natura. D'altronde, i teologi «ci dicono questo soltanto: che ciò che non conoscono in alcun modo dev'essere molto più bello di ciò di cui hanno qualche debole idea»³⁴.

31 *Ivi*, pp. 279-281.

32 «come dalle diverse operazioni della natura bisogna trarre le definizioni delle cose naturali, così quelle definizioni bisogna ricavarle dalle diverse narrazioni che di ciascuna cosa si trovano nella Scrittura» (*Ivi*, p. 283).

33 *Ivi*, p. 289.

34 P. H. T. D'HOLBACH, *Il buon senso*, o. c., p. 95.



Labirinto, soglia e scrittura: Foucault interprete di Roussel

ALBERTO SIMONETTI¹

Sommario: 1. Premessa, 2. Il labirinto ermeneutico, 3. Simulacro e realtà, 4. Osservazioni finali

Abstract: This study intends to deal with the work of Raymond Roussel in the light of the studies of Michel Foucault. Among the main themes, we define the concept of the labyrinth linked to that of interpretation in order to understand how Roussel constantly seeks a plural truth. Secondly, we tried to define the role of language as a founding threshold between the simulacrum and reality; the reference to thresholds that are always cyclical, indicates that true and false are mobile categories and the language has the task of digging both in depth and horizontally along the surface of things.

Keywords: *Labyrinth, Simulacrum, Language, Plural, Threshold.*

1. Premessa

Spesso ambiguità fa rima con soglia. Questo breve studio intende connettere, sul filo conduttore del concetto di “soglia”, l’opera di Raymond Roussel attraverso lo sguardo analitico di Michel Foucault; in una prima sezione a legarsi criticamente saranno le nozioni di *labirinto* e di *ermeneutica* per poi, in seguito, cercare di indagare il rapporto, da questi scaturito, tra *simulacro* e *realtà*, al fine di motivare la centralità della “soglia” come apertura plurale negli scritti di Roussel. L’esperienza letteraria di Raymond Roussel², scrittore parigino (Parigi 1877 - Palermo 1933), ha segnato un nuovo rapporto tra l’apparire dell’evento filosofico sulla pagina e la fenditura di rimando che si cela nell’elaborazione letteraria. I romanzi di Roussel, tra gli altri ricordiamo almeno *Impressioni d’Africa* (1910) *Locus Solus* (1914) e *Come ho scritto alcuni dei miei libri* (1935, postumo), condensano tematiche e soggetti a volte di ardua decodifica. Tipico intreccio surrealista, il periodare di Roussel ci disvela una situazione, il tratto di un personaggio, un’ambientazione e, nello stesso tempo, ci tiene all’oscuro quasi sottraendo dinanzi ai nostri occhi quanto appena mostrato. È il gioco di molteplici *soglie mobili*, di approdi sempre rinviati e al contempo ritrovati. Nel 1963 Michel Foucault³ dedica uno studio decisivo alla questione della “soglia” nell’opera di Roussel mostrando

1 Phd in Filosofia, frequenta il Master di II livello in “Etica, economia e management” presso l’Università degli Studi di Perugia.

2 In merito all’opera di Roussel si segnala: R. ROUSSEL, *Locus Solus*, tr. it. di G. Reddavid, Le nubi edizioni, Roma 2006; Id., *Teatro*, tr. it. di B. Schisa, Einaudi, Torino 1982; Id., *Impressioni d’Africa*, a cura di J. Ashbery, Rizzoli, Milano 1982.

3 Cfr. M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, tr. it. di E. Brizio, Cappelli, Bologna 1978.

le inafferrabili fluidità ma anche le pesanti stazionarietà.

2. Il labirinto ermeneutico

Roussel stabilisce subito con il lettore un rapporto euristico, laddove lui stesso sarà il regista di una serie di rimandi che, seppure in apparenza orientati al puro gioco, al gusto della dispersione *tout court*, affiorano nello sviluppo della sua scrittura (soprattutto in *Locus Solus*) come forieri di un segreto, di una sorta di “indicibile” che lega l’umano alle sue cavità più profonde. Così Foucault riferito ai lettori: «[...] li costringe a conoscere un segreto che essi non riconoscevano, ed a sentirsi presi in un tipo di segreto fluttuante, anonimo, alluso e nascosto, e mai completamente dimostrabile»⁴. Martial Canterel, protagonista di *Locus Solus*, a Montmorency allestisce disguidi, labirinti, classifica narrazioni di radicale alterità e, in certi casi, di estraneità sia per quanto concerne i contenuti (Breton ne parlerà come di un faro da seguire), sia per lo stile (la trama è un groviglio che se dipanato acquisisce nuove forme di intreccio); Foucault si concentra sulla “chiave” in grado di aprire la *superficie delle cose* e garantire l’oltrepassamento di una soglia. Tuttavia, al suo passaggio non è assicurato il superamento verso un’alterità *à la* Carroll⁵ dove i giochi hanno una loro composizione inconscia, ma il rimando è una forza intensiva e non estensiva. In altri termini, mentre nei romanzi di Carroll l’onorico trova una sua spazialità, nei testi di Roussel si permane nell’orizzonte del reale illudendosi del sogno (come fosse una conciliazione accettabile) per cui il lettore è costretto a fare i conti con la pagina, con la sua molteplicità di soglie ed anfratti. I sotterranei si mutano in superfici, il piano si fa profondità.

Foucault rileva la questione della *soglia* entro l’incedere letterario di Roussel dando un contributo decisivo, anche di categorizzazione filosofica, al testo: si tratta della nozione di “procedimento”. La ciclicità labirintica è la produzione espressiva fondativa nell’estetica della pagina di Roussel che, creando un reticolato di senso avulso dalla linearità narratologica, forgia dei giochi di apertura e chiusura, di ulteriore rimando e ricominciamento; lo spazio della scrittura diventa lo spazio fisico percorso dal lettore, le cui tracce sfumano e ritornano periodicamente. Il *limen* è un rinvio costante, ma anche una frammentazione che dà luogo alla molteplicità. Ancora Foucault: «Il “procedimento” non comanderebbe le opere fino alla loro figura più centrale; ne sarebbe solamente la soglia, varcata appena tracciata, rito di purificazione piuttosto che formula d’architettura»⁶. Ogni interpretazione risulta ardua nella misura in cui si viene a scoprire sempre un doppio fondo, la *doublure*, questa fodera che è anche un rivestimento ma, al contempo, una controfigura. La geografia di Roussel è fatta di vortici e pieghe, costruzione apparentemente priva di senso, in realtà foriera di un *altro senso* o, diremmo meglio, di un *senso altro* scevro da pertinenze religiose. Ha ragione Foucault quando denota che Roussel «trasforma ogni parola in una trappola possibile, cioè in trappola reale, poiché la sola possibilità che ci sia un doppio

4 *Ivi*, p. 9.

5 Per quanto riguarda l’opera di Lewis Carroll, cfr.: L. CARROLL, *Alice nel paese delle meraviglie*, tr. it. di A. Busi, Feltrinelli, Milano 2008; ID., *Attraverso lo specchio*, tr. it. di M. Graffi, Garzanti, Milano 2016. Sul rapporto letteratura-inconscio-linguaggio nel segno del paradosso, cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2006.

6 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 14.

fondo apre per chi ascolta uno spazio di incertezza senza requie»⁷. Ciò che Gadamer⁸ ha inteso nella fase fondativa dell'ermeneutica, viene qui spiazzato dalla sfuggevolezza delle metamorfosi (si pensi alle sostanze come *vitalium* e *resurrectina*); il pregiudizio o precomprensione viene a coincidere in Roussel con un invito ad entrare, a scoprire la potenza del varcare per poi, tuttavia, capire che questa precomprensione in realtà non sarà utile al momento interpretativo (seconda fase dell'ermeneutica gadameriana) perché ciò che ci si trova dinanzi è essenzialmente "altro" rispetto a quanto pre-definito e aprioristicamente modellato. Il pregiudizio non garantisce un sostrato, seppur embrionale, all'interpretazione poiché nei testi di Roussel il problema di fare critica filosofica e letteraria risiede nell'accettazione del lettore, come del critico, di percorrere intersezioni inaudite, con salti densi di senso ma di non immediata afferenza. Vi è un'iniziale prossimità tra Roussel e Gadamer dal momento che quest'ultimo ammette decisamente l'errore ed il caos interpretativo (pregiudizio senza consistenza), visto che il primo illude il lettore di segnargli una traccia certa quando in realtà lo svia. Una tattica di sviamento che non è solo concettuale ma anche spaziale, linguistica, filosofica. «L'operazione del comprendere ha luogo dovunque non si dia una comprensione immediata, o, in altri termini, dove sussista in qualche modo la possibilità del fraintendimento», così Gadamer⁹. Questo fraintendere sarà poi superato per mezzo della chiarezza storico-critica dell'interpretazione. Ma, per inverso, Roussel complica proprio questa sezione con il suo procedimento che destina al ricominciamento e ad un inamovibile spaesamento l'interprete. Chi interpreta, pertanto? Rovesciare gli stili, le architetture narrative e, non da ultima, la stessa interpretazione è quanto Roussel gioca e fa giocare in una tensione mai sopita di libertà. Il raddoppiamento si ha anche nell'ermeneutica: topologia di comunicazione e ricezione ma anche ritorno sugli antichi passi (pensiamo alla filologia). Roussel vuole progresso e storicità senza storicismi di sorta. Ancora Foucault afferma: «Tutto il linguaggio di Roussel, stile rovesciato, cerca di dire surrettiziamente due cose con le stesse parole»¹⁰.

La traiettoria semiotica di Roussel instaura questo *procedimento a foderà* costruendo via via macchine espressive, macchine di paradossi attraverso le quali moltiplicizzare la realtà e pluralizzare il materiale scritturale. Le descrizioni si aprono ciclicamente, i rimandi tecnici delle macchine hanno un continuo riverbero e, in taluni casi, la precisione scientifica ci mostra il lontano eco positivista, quasi in analogia con Zola. Il procedimento, in termini più chiari, si snoda prendendo due enunciati praticamente identici o molto simili, per poi far iniziare un racconto all'inizio da uno di essi creando nello sviluppo perché nella conclusione si utilizzasse l'altro enunciato. Lo scavo del linguaggio non restituisce una direzione omogenea ed univoca in quanto ammettere ciò vorrebbe dire integrare le capacità espressive entro una soglia unica la quale, oltrepassata, garantirebbe chiarezza e distinzione. In Roussel, al contrario, è il linguaggio ad essere la potenza pervasiva non come totalità ma come strumento che viene a disseminarsi in vari campi compreso l'immaginario, caratterizzando la realtà come un prisma o un'entità a frattale¹¹, ponte verso il molteplice. In chiave

7 *Ivi*, p. 15.

8 In merito alla tripartizione *precomprensione (pregiudizio)-interpretazione-nuova comprensione*, è racchiuso il cuore del problema ermeneutico, punto imprescindibile di riflessione. La chiave universale possiede ancora caratteristiche in parte altre e in parte ulteriori, così da non poter essere racchiusa in un modello, seppur armonico e cogente, che non tenga conto della controfigura, del doppio e del raddoppiamento come nei romanzi di Roussel. Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004.

9 *Ivi*, p. 217.

10 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 22.

11 A carattere esplicativo, il frattale è un oggetto geometrico che ha un'omogeneità ed una simmetria a scalare delle

filosofica, si pone in questione la polarità tra linguaggio come λόγος del mondo (eco della “dimora dell’Essere” di Heidegger) e il linguaggio inteso quale facoltà di dispersione (vicino a Derrida e alla disseminazione), una sorta di *vettore-labirinto* che invece di semplificare la realtà ponendo sotto un’unica egida vari concetti, cerca di sdoppiare e moltiplicare ogni identità. Si tratta di piegare il linguaggio, dargli una piega:

Queste stesse pieghe Roussel le allarga con un gesto concertato, per trovarvi un vuoto irrespirabile, una rigorosa assenza d’essere della quale egli potrà disporre in tutta sovranità, per modellare delle figure senza parentela né specie [...] Noi conosciamo il cerchio di linguaggio che deve raggiungere le stesse parole con un senso diverso¹².

Questa diversità indica, a rigore, la vocazione pluralistica della poetica di Roussel. Collegando questa impostazione circolare-plurale ad un altro aspetto dell’opera di Foucault, si può notare la stringenza della metodologia di analisi che intende mostrare l’archeologia delle tracce¹³; ci si è spinti al di là del labirinto conosciuto quale dedalo di percorsi con una via d’uscita, decostruita a vantaggio di un enigma ogni volta reimpostato. Enigma che non ha solo punti di oscurità, ma superfici ben visibili il cui accesso, tuttavia, problematizza piuttosto che dare l’illusione che la via d’uscita sia inderogabilmente una. Le storie passate in rassegna da Canterel rappresentano altrettante traiettorie di ingresso come di uscita, pezzi d’arte ed esperimenti meccanici, accomunati dalla potenza del linguaggio: «Lama sottile che fende l’identità delle cose, il linguaggio le mostra irrimediabilmente doppie e separate da loro stesse fino nella loro ripetizione, e questo nel momento in cui le parole ritornano alla loro identità in una regale indifferenza per tutto ciò che differisce»¹⁴. Roussel scava, fa archeologia e utilizza il linguaggio per scoprire e, al contempo, per creare pluralità. Possiamo dire che moltiplica le soglie e, così facendo, pluralizza il reale. Quando Foucault parla di “metagramma” si tratta dell’apertura di una sorta di “soglia di soglia”. Viso e maschera si confondono e la segmentazione delle impressioni diviene un ritmo, una cadenza come negli scorci di *Nouvelles Impressions d’Afrique* del 1932:

Traitement héroïque ! user avec la langue,
Sans en rien rengainer qu’elle ne soit exsangue
Après mille autre fous, le flancs de ce pilier!
Mais vers quoi ne courir, à quoi ne se plier,
Fasciné par l’espoir, palpable ou chimérique
Espoir!¹⁵

Ancora pieghe, ancora modifiche alla fodera. La speranza chiude un passo criptogrammatico che, in ogni caso, possiede la sua ritmica e, tangibilmente o meno, fa subire alla lingua il “trattamento

varie parti e forme nelle quali è composto (omotetia); con un processo di ingrandimento di una qualsiasi parte si avrà una copia praticamente identica all’originale. Cfr. B. MANDELBROT, *Gli oggetti frattali*, a cura di R. Pignoni, Einaudi, Torino 2000.

12 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., pp. 25-26.

13 In merito, cfr. M. FOUCAULT, *L’archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, BUR, Milano 2009.

14 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 30.

15 R. ROUSSEL, *Nouvelles Impressions d’Afrique*, Éditions Al Dante, Paris 2004, p. 161.

eroico” della molteplicità. La letteratura, oltre al già citato Carroll, offre notevoli spunti in merito al tema del labirinto: da Calvino a Borges, da Marquez a Kafka, da Buzzati a Hugo fino alle radici cretesi del Minotauro. Accanto allo specchio, il geometrismo condensa in sé l’immagine del blocco e della scelta; ma il protagonista di *Locus Solus*, Martial Canterel, non cerca di evadere quanto di fare di tale dedalo un *atelier*, un’espressione estetica di rimandi e di possibilità. Chiavi, soglie, tracce: triade del pluralismo scritturale e filosofico di Roussel.

3. Tra simulacro e realtà

La radice *simul* di “simulacro” fissa il significato di una irriducibile ambiguità nonché di un oggetto che “sta per altro”; con le sue macchine sperimentali ed immaginarie, Roussel vuole esprimere il suo surrealismo che mira ad ampliare le ridondanze tra realtà e scrittura laddove, come detto, il linguaggio rifiuta la funzione esplicativa ed agglutinante sulle molteplicità per scollegare, frantumare e frammentare, per inverso, le “cose” del mondo, renderle plurali. Foucault si sofferma su questo tema correlandolo al segreto:

Il linguaggio di Roussel è opposto - nel senso delle sue frecce più ancora del legno di cui è fatto - alla parola iniziatica. Non è costruito sulla certezza che ci sia un segreto, uno solo, e saggiamente silenzioso; esso scintilla d’una incertezza raggianti che è tutta in superficie e che ricopre una sorta di bianco centrale impossibile decidere se ci sia un segreto, o nessun segreto, o alcuni segreti e quali sono¹⁶.

Il doppio di ogni cosa fino al doppio del mondo delinea la finalità del gioco nell’opera di Roussel, dove ogni entità non ha semplicemente una controfigura ma è un sistema articolato di sostituti. Il simulacro, come già affrontato da Klossowski, indica nell’etimologia più antica un pervenire insieme che, calibrato per questo studio, indica che il nucleo partecipativo coinvolge sempre l’Altro. L’opera di Roussel usa il simulacro ma non a scopo di chiusura, di sigillo su un sapere iniziatico, elitario e separato dal reale; il *simul* del simulacro ripete ciò che è e non snatura se stesso, tuttavia la possibilità dell’ambiguità è utilizzata in Roussel per allargare il coinvolgimento al plurale e non di certo per renderlo inconoscibile. Ancora Foucault, riferito a Klossowski, in uno studio per noi ricco di spunti: «[...] ogni scoperta rende l’enigma più profondo, moltiplica l’incertezza, e svela un elemento soltanto per velare il rapporto che esiste fra tutti gli altri»¹⁷. Il modello dualistico o manicheo (Platone e Agostino), copia-modello oppure bene-male, è destrutturato dalle fondamenta; il lettore di Roussel non fa che attraversare soglie per trovarsi dinanzi altre soglie, copia della copia; non è una mera giocosità, un immediato momento ludico dato dall’immaginario o da un esercizio stilistico. Roussel ci fa capire che il sistema di simulacri e soglie è la vita stessa senza allucinazioni, coincide con il vivere. Il *procedimento* è espressione di questa soglia in bilico tra realtà e finzione, tenuta insieme dal simulacro che, come categoria filosofica, feconda l’orizzonte pluralistico. «La dispersione delle parole permette una congiunzione inverosimile degli esseri»¹⁸; Foucault elabora una correlazione tra la vocazione plurale del linguaggio sviscerata da Roussel e

16 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., pp. 16-17.

17 M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, tr. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, p. 93.

18 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 44.

l'ambiguità costitutiva della realtà dove simulacro e verità si intrecciano costantemente.

La *doublure* come struttura del cosmo e della ricezione che l'individuo riscontra dal mondo così formato codifica l'altro tema cogente di questo studio ovvero quello di, dopo aver mostrato la peculiare ricerca dell'apertura pluralistica da parte di Roussel, comprendere gli elementi che in questa fenditura agiscono. Potremmo a rigore parlare di risultato della realtà, la piega della fodera è la soglia di comprensione della pluralità del mondo contro qualsivoglia *reductio ad unum*. Gli esperimenti di Canterel rappresentano il doppio delle sperimentazioni linguistiche e stilistiche di Roussel e viceversa, in un eterno gioco di ulteriorità radicalmente immanenti poiché seguendo la vicenda, essa non può che svolgersi in un piano nel quale, percorrendolo, si stagli l'orizzontalità. Un movimento prismatico vicino ai volumi dei quadri di Escher ed al transito immaginario lungo il nastro di Möbius. La ripetizione della soglia è, però, la via per la novità. Lo spessore tra queste parole ripetute, la fenditura tra le soglie, è lo spazio di libertà che, secondo l'interpretazione foucaultiana, restituisce le figure del molteplice in tutta la loro potenzialità: «Le lacune fra le parole diventano sorgente d'una ricchezza inesauribile»¹⁹. Il procedimento agisce come un coltello, un agente separatore che esplora, indaga il nucleo della doppiezza, la *doublure* stessa.

Il dandismo di Roussel si relaziona allo spazio dell'arte nella misura in cui esso non ricalca, quale ricorrenza della corrente artistico-letteraria, semplicemente il concetto di disimpegno a *l'art pour l'art*, ma afferra la fondatività del gioco come simulacro ovvero qualcosa che moltiplica, duplica e risvolta il mondo. Tanto si cela quanto si svela. Questa è la pertinenza del simulacro ed il celato, così come il disvelato, non sanciscono una netta separazione tra falsità (realtà ingannevole) e verità (realtà chiara ed evidente). Simile rapporto coinvolge anche lo scrittore, Roussel doppio di Canterel, Canterel controfigura di Roussel: «il soggetto parlante si disperde in voci che si soffiano, si suggeriscono, si spengono, si sostituiscono le une alle altre - rendendo uguali l'atto di scrivere e lo scrittore nella distanza del simulacro nel quale si perde, respira e vive»²⁰.

Tali aspetti sono, in accordo alle altre entità nell'opera di Roussel, intrecciati, commistionati, fusi senza tuttavia una conciliazione assoluta e quieta. Una componente decisiva assume qui il caso, divenuto categoria globale per l'opera di Roussel, *milieu* lungo il cui territorio si consuma il conflitto tra il linguaggio regolato e già cadavere ed un linguaggio che per mezzo della morte e del suo spazio interstiziale segna la soglia tra vita, scrittura e abolizione.

Dalla prosa d'un linguaggio incontrato per caso a quest'altra prosa ancora mai detta, c'è una profonda ripetizione: non quella laterale delle cose ridette; ma quella, radicale, che è passata al di sopra del non-linguaggio e che deve d'essere diventata poesia a questo vuoto varcato, anche se essa è, nella superficie dello stile, la più piatta delle prose²¹.

Il gesto del "varcare" illumina pertanto il gioco caleidoscopico di Roussel, pur non avendo approdi. La difficoltà di connettere la vita alle sue forme espressive risiede, come ho tentato di esplicitare in questo studio, nel riannodare le fila di un discorso che non può che essere costituito che da interruzioni, fratture, faglie. Le soglie aperte, scavate, attraversate a ripetizione, vengono comunicate da un linguaggio differente, costretto a vivere sempre lo scarto tra realtà e simulacro.

19 *Ivi*, p. 45.

20 M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, cit., p. 99. Inoltre, ricordiamo: P. KLOSSOWSKI, *Il bagno di Diana*, tr. it. di G. Marmorì, SE, Milano 2003; ID., *La moneta vivente*, a cura di A. Marroni, Mimesis, Milano 2008.

21 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 55.

Roussel mescola ancor più ambedue, caotizza l'inafferrabilità circolare del senso, ma torna comunque al linguaggio quale unica forma di trasversalità: «Non vi è un sistema comune all'esistenza ed al linguaggio; per una ragione molto semplice: è che il linguaggio, e solo esso, forma il sistema dell'esistenza. È esso, con lo spazio che disegna, che costituisce il luogo delle forme»²². L'insuperabilità del linguaggio è salvezza e condanna nel medesimo tempo, centro e periferia che il nucleo espressivo indaga fin nei recessi più riposti.

4. Osservazioni conclusive

Riassumendo, la lettura di Foucault ci ha consentito di focalizzare l'attenzione sui motivi caratterizzanti l'immagine delle soglie nell'opera di Roussel pervenendo alla tematizzazione del costante rinvio circolare, gioco combinatorio, di soglia in soglia il cui corrispettivo è interno al linguaggio stesso (i criptogrammi); continuità aleatoria che, tuttavia, disvela l'euristica di un mondo plurale, di una superficie delle cose che Roussel non può che orientare nel segno del molteplice. Inoltre, la nozione di *soglia* definisce il rapporto tra parvenza e realtà nella dimensione del simulacro, enigma e contro-enigma che se dapprima illude rinviano ad altro, in seguito ricade pesantemente entro il reale. In Roussel, il mondo fatto di pluralità, l'unica ermeneutica possibile è quella fatta dall'interno del labirinto dove simulacri e oggetti reali si intersecano brillantemente. L'esperienza letteraria di Roussel, immersa nel clima surrealista, rappresenta un *unicum* per quanto concerne lo spingere l'espressività ed il linguaggio verso limiti e *limes* ancora sconosciuti. La fodera del mondo è stata risvoltata.

²² *Ivi*, p. 168.



La territorialità e i suoi confini elastici. Testimonianza odeporica e autoreferenzialità. Spunti di riflessione.

STEFANIA MONTEBELLI¹

Sommario: 1. Premessa. I confini della territorialità. 2. Trasgredire il confine. Il resoconto odeporico tra sistema di valori individuale e preconoscenze culturali. 3. Il diario odeporico come sistema moltiplicatore di conoscenza: l'esempio del Grand Tour. 4. Roma tra grandiosità e decadenza nei diari odeporici del Grand Tour di alcuni illustri viaggiatori francesi. 5. Conclusioni.

Abstract: The strong interest that Geography has for journeys and historical diaries is closely connected to the alienating adventure of going beyond and, therefore, of the transgression that this brings with it. The journey is an experience that deals with the border: territorial, metaphorical and physical dividing line, which separates the place known from the Elsewhere. In this sense, the Hodoeporic journal witnesses this experience in its existential and cultural limits. This study aims at thinking not so much about the destination, the point of arrival of each journey, but rather about the circumstance, not at all obvious, that each traveller lives from a territory marked by values and symbols that embodies his surroundings and to which he was socially educated, according to the specific aspects of his own cultural environment. The territory is, therefore, a space of influence where the cultural identification that creates the feeling of belonging starts, and it is geographically defined as territoriality. While the physical boundaries of a territory can be crossed with one step, those of its cultural signification are much more insidious because they are elastic. Yet transgressing the boundary of the "semiosphere" is an attempt that leads to the awareness of one's own territoriality through the "different". Thus, the boundary becomes metaphorically a mirror through which the traveller discovers himself by reflecting the Elsewhere.

Keywords: *Territoriality, Border, Cultural Signification, Hodoeporic Journal, Elsewhere.*

1. Premessa. I confini della territorialità.

Riflettere sui concetti di confine, frontiera e soglia richiama sensazioni destabilizzanti di vertigine. Il *cum-finis* suggerisce, infatti, la possibilità d'incontro con l'altro e al contempo l'opposizione della separazione sancita in una linea di demarcazione, oltre la quale abita il diverso da sé. Del

¹ Professore Associato di Geografia presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi Guglielmo Marconi - Roma.

resto, come ricorda Claude Raffestin: “il limite è portatore della differenza, o, se si preferisce, la differenza suscita il limite”². Quando all’interno di geografie culturalmente permeabili, identità ed alterità entrano in contrasto, il confine porta alla frontiera, area di intersezione tra significazioni culturali differenti: “*Regere fines* significa letteralmente tracciare in linea dritta la frontiera. È l’operazione alla quale procede il sommo sacerdote per la costruzione di un tempio o di una città e che consiste nel determinare sul terreno lo spazio consacrato”³. Metaforicamente la frontiera è la linea più estrema del confine, il limite ultimo oltre il quale avventurarsi che separa il noto dall’ignoto. Per questo il termine *frons* è assimilabile al termine latino di *limes*, quale sentiero di divisione che si contrappone a due campi separati, ma rivolti l’un verso l’altro⁴. La frontiera è un guado che “fronteggia” lo spazio altero dove il ‘dentro’ e il ‘fuori’ si confrontano.

Ogni frontiera è anche testimonianza e segno dell’esistenza e presenza di genti diverse stabilitesi in prossimità del suo spazio, che diventa premessa di qualcosa di nuovo proprio perché eredità di frammenti diversi di memorie e storia. Oltre queste comunità liminari, al di là della costruzione che determina la frontiera, si apre la terra di nessuno. La terra di nessuno è ciò che sta tra le due sponde, tra i margini di due paesi, di due spazi differenti. È il luogo dove la norma, la regola che il confine stabilisce non vale più, la terra selvaggia dove ognuno deve badare a se stesso e tutto è possibile⁵.

Figurativamente i confini trovano il loro varco, la loro soglia nella frontiera che segna il passaggio più estremo, l’avanguardia, la trincea della sovranità territoriale sullo spazio conquistato al caos e poi significato.

Occupare uno spazio significa distinguere ciò che è abitato da ciò che non lo è [...] fondando l’ordine a partire dal caos. (...). Il delimitare, atto di fondazione del luogo e dunque dell’abitare, implica l’istituzione di una dualità, qualunque essa sia: interno/esterno, ordine/disordine, limitato/illimitato, luogo/spazio, identità/alterità [...]. D’altronde ogni opposizione vive di entrambi i termini che la costituiscono.⁶

Geograficamente i concetti di confine e frontiere, così come quello di soglia, delimitano il ragionare non solo sul territorio, ma anche sulla territorialità che lo abita. Siamo abituati a parlare di confini fisici coerentemente con gli eventi politici che li hanno determinati, il successivo corpus giuridico che li sentenzia e la rappresentazione cartografica che ne traccia la sagoma nell’immaginario nazionale. Assai meno ci soffermiamo a meditare sui confini della territorialità, cosa che inevitabilmente ci porta ad andare oltre la designazione geografica comunemente condivisa del termine. Eppure basterebbe pensare che: “ogni volta che si traccia un confine si attribuisce un nuovo significato alla terra incisa; tracciarlo è un gesto produttivo, dove la creazione è produzione di esclusione o inclusione, a seconda

2 C. RAFFESTIN, *L’immagine della frontiera*, “Volontà laboratorio di ricerche anarchiche”, 4, 1992, p. 45.

3 C. RAFFESTIN, *Elementi per una teoria della frontiera*, in C. Raffestin, C. Ossola, M. Ricciardi, *La frontiera da stato a nazione: il caso Piemonte*, Bulzoni, Roma 1987, p. 2.

4 E. RICCI, *Il dramma del Mediterraneo, Malta e Lampedusa, frontiere liquide, confini solidi*, Mimesis Edizioni, Milano 2015, p. 38.

5 *Ivi*, p. 34.

6 *Ibidem*.

del punto da cui si guarda⁷, per capirne l'effettiva portata concettuale. Così, riflettere sul confine della territorialità implica addentrarsi nel senso della metafora (*meta-phorein*, oltre e fuori) della soglia, al di là della quale l'intuizione del 'diverso' dà spaesamento come: "Ascoltare (...) uno che sta traducendo da un'altra lingua implica un fluttuare d'esitazione intorno alle parole, un margine d'indeterminatezza e di provvisorietà"⁸. Perché, infondo, trasgredire il confine della propria territorialità è avventarsi contro i limiti del linguaggio⁹, della significazione culturale nella quale l'individuo forma il suo pensiero e attraverso cui decodifica l'intorno.

Lo spazio della significazione culturale è quello del: "grande sistema chiamato semiosfera. (...) quello spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi"¹⁰. La semiosfera non ha confini rigidi, viceversa si compone di flussi di testi che entrano in relazione tra loro creando, così, dialoghi e confluente: "the circulation of texts moves ceaselessly in all directions, large and small currents intersect and leaves their traces. At the same time texts are relayed not by one but by many centres of the semiosphere, and the actual semiosphere is mobile within its boundaries [and] these same processes occur at different levels (...)"¹¹. La semiosfera è, per Jurij Lotman, uno spazio vitale di segni, un *continuum* semiotico¹² nel quale l'individuo sociale è immerso. Come i confini fisici delimitano un territorio, così la semiosfera circonda i confini della territorialità, dello spazio della significazione culturale¹³.

La territorialità, il sentimento di appartenenza al luogo, nasce da un processo di fissazione culturale capace di creare, significandolo, il territorio quale dimensione spaziale identitaria: "Le territoire est une oeuvre humaine, il est une espace appropriée. Il est la base géographique de l'existence sociale. Toute société a du territoire, produit du territoire"¹⁴. Pertanto, tutto ciò che non è identitario è diverso, abitante nello spazio indefinito dell'Altrove: eterotopia, concettuale prima ancora che fisica, nell'ordinario spazio del noto. Si potrebbe anche dire che, prodotto della semiosfera, l'Altrove è il disegno esotico che nasconde la parete bianca dell'Ignoto; un 'luogo altro' della mente, seppur codificato, nel quale l'oltre confine, con tutto il bagaglio immaginifico e metaforico che porta con sé, viene ordinato e neutralizzato: "La territorialità che si viene delineando parla (...) dello spazio sociale; crea un 'dentro' e un 'fuori' e quest'ultimo, essendo vissuto come disordine, ha bisogno di continuo controllo"¹⁵. Così, i confini della territorialità e della significazione culturale sembrano essere in continua espansione in una spasmodica conquista dello spazio circostante, tanto che ci si è arrivati a domandare se trasgredire (*trans-gradis*, andare oltre) i confini della propria territorialità sia veramente possibile; se esiste uno spazio veramente vacuo da quella significazione culturale che forma le coscienze e delinea le conoscenze. Perché se varcare la soglia fisica del territorio è fare un passo oltre una linea; avventurarsi oltre i confini della propria territorialità è scontrarsi sulle pareti elastiche della semiosfera che difende dall'Ignoto, codificandolo.

7 C. FIAMINGO – E. GIUNCHI, *Muri, confini, passaggi*, Giuffrè Editore, Milano 2009, p. 62.

8 I. CALVINO, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Einaudi, Torino 1979, p. 67.

9 L. WITTEGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1980, p. 21-22.

10 J. M. LOTMAN, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985, p. 58.

11 J. M. LOTMAN, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, I. B. Tauris, London-New York 1990, p. 150.

12 F. SEDDA, *Introduzione. Tesi per una semiotica della cultura*, in J.M. Lotman, *Tesi per una semiotica della cultura*, Meltemi, Roma 2006, p. 22.

13 S. MONTEBELLI, *I confini della territorialità*, in "Documenti geografici", 3, 2000, p. 10.

14 R. BRUNET, *Le territoire dans les turbulences*, Ed. Reclus, Montpellier 1990, p.24.

15 G. DE SPUCHES, *Oltre la frontiera: rappresentazioni geografiche e enigmi territoriali*, "Geotema", 1, 1995, p.21.

Questo lavoro vuole rappresentare uno spunto di riflessione non tanto sull'Altrove, quale meta a cui ogni viaggio oltre confine tende, quanto piuttosto sulla circostanza, per nulla ovvia, che ogni viaggiatore procede da un territorio segnato da valori e simboli che significano l'intorno e ai quali è stato educato socialmente, rispetto alla specificità della propria sfera culturale. Il viaggio rappresenta, quindi, non tanto l'opportunità di spingersi oltre i confini fisici valicabili in un passo, quanto: "l'ordine logico generale, corrispondente all'ordine operativo, anch'esso generale, con cui le pratiche di un gruppo umano si legano alla Terra"¹⁶. Trasgredire il confine della semiosfera è, pertanto, un tentativo difficile, se non impossibile, che può portare allo schianto con il non senso, ma anche alla possibilità di scoperta, attraverso il confronto con il diverso, della propria territorialità. Da questo punto di vista la frontiera diventa metaforicamente uno specchio attraverso cui, nel riflesso dell'Altrove, il viaggiatore scopre la propria territorialità, che tutto codifica e grazie alla quale anche l'altero può assumere il volto rassicurante di 'luogo comune'.

2. Trasgredire il confine. Il resoconto odepórico tra sistema di valori individuale e prenoskenze culturali

"Certo a questo punto non era più uno spazio vuoto. Si era riempito, dopo la mia adolescenza, di fiumi e laghi e nomi. Aveva cessato di essere uno spazio squisitamente misterioso – una macchia bianca su cui un ragazzo poteva sognare la gloria"¹⁷. Esperendo terre, fiumi, laghi e nominandoli, lo spazio 'squisitamente misterioso' diventa luogo, aderente alla realtà del conoscibile. Il viaggio è sperimentazione del confine, impulso all'uscita dal luogo noto che spinge da sempre l'uomo ad avventurarsi nell'Altrove, distante di miraggio. L'uscita dai confini del conosciuto implica la concettualizzazione di uno spazio incognito attraverso un vero e proprio processo di territorializzazione, che risolve lo spaesamento iniziale. Un brivido, una vertigine che dura il tempo di metabolizzare l'estraneo quale termine di paragone pronto per essere conosciuto nelle differenze, così come nelle assonanze. L'individuo risolve lo spaesamento di fronte l'alterità attraverso un processo di "oggettivizzazione del mondo", ossia di conoscenza della realtà esterna, e di "soggettivazione dell'individuo"¹⁸, ovvero attraverso la conoscenza di sé, della propria territorialità, del senso, culturale e temporale, espresso nelle metafore spaziali date all'intorno:

Ma forse l'uso della metafora spaziale da parte del pensiero, più che come un modo, potrebbe definirsi come un rapporto con cui la mente traduce il suo incontro con il mondo esterno: allora il viaggio - inteso nella sua accezione più ampia quale momento di incontro tra il *dentro* (della mente) e il *fuori* (del mondo esterno) - può essere interpretato come vettore di tale rapporto (...). Per contro quel che conferisce senso al viaggio è una lettura di tale esperienza che sembra prendere forma all'interno del rapporto tra pensato - immaginato - vissuto. Tra i primi due ed il terzo si inserisce il viaggio in quanto 'ipotesi' di conoscenza, ma un'ipotesi (un pre-supposto) in cui la dimensione del 'reale' effettivamente vissuta sia fondante di esperienza: di incontro *di* e *con* se stessi attraverso il diverso¹⁹.

16 G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 103.

17 J. CONRAD, *Cuore di tenebra*, Feltrinelli, Milano 1995, pp.11-12.

18 E. J. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 90.

19 F. GALLUCCIO, *Il viaggio e lo specchio*, in "Geotema", 1, 1998, p. 65-66.

Il viaggio è un incontro tra l'individuo, il suo sistema di valori e l'estraneo che verrà esperito, assimilato alla conoscenza, fino ad essere ordinato in immagini prodotte dalla significazione d'appartenenza. L'Altrove diventa, pertanto, riflesso della propria territorialità definitasi sugli archetipi prodotti entro la semiosfera e dalla produzione di senso che, non solo influenzano il sistema di valori individuale e collettivo, ma si proiettano sul territorio e sul suo volto paesaggistico configurando, così, lo scenario del vissuto quotidiano: "Il viaggio consiste da un punto di vista psicologico, nell'applicazione alla realtà di un paradigma interpretativo specifico che trova la sua giustificazione formale nell'intervento di una frattura della normalità spaziale. Lo spostamento implica una definizione del nuovo luogo raggiunto ma anche, per contrasto, una reinterpretazione di quello che è stato lasciato"²⁰. Perché è proprio nel distacco che il viaggiatore si ritrova, riconoscendosi come in un singolare gioco di specchi.

La dimensione dell'altrove che inevitabilmente ogni viaggio comporta, alla scoperta dell'altro -altri luoghi, altri uomini- induce per sua stessa natura l'ergere dell'alterità, l'incontro con il diverso da sé. E l'incontro ci pone sempre di fronte a noi stessi: quando incontriamo gli altri incontriamo soprattutto il rapporto tra noi stessi, la nostra cultura, la nostra visione del mondo e la cultura degli altri che non conosciamo. Così l'esterno, il luogo 'straniero', costituisce spesso il pretesto per un viaggio in cui si cerca principalmente sé stessi e le cose che, in fondo, sono già dentro di noi²¹.

Questo 'ri-conoscere', più che conoscere, viene determinato dal fatto che, quando ci si inoltra oltre confine, si è pronti ad assimilare le diversità decodificandole e catalogandole rispetto ad un ordine e immagini che porteranno a raffigurazioni prodotte dal sistema cognitivo di sempre, seppur ampliato nella conoscenza. L'esigenza di metabolizzare rispetto il proprio senso culturale lo 'sconosciuto' e rappresentarlo attraverso immagini prodotte dal nostro codice cognitivo e linguistico, così come la volontà che spinge a registrare l'esperienza nel diverso, nascono fondamentalmente dalla necessità di testimoniare l'esistenza:

Il gioco di realtà ed irrealtà (...) sta alla base del costante bisogno che il viaggiatore generalmente prova di registrare la propria esperienza. Nei suoi passaggi al di qua e al di là dello specchio egli ha bisogno di rendere meno effimera l'esistenza dell'Altrove. Ne ha bisogno mentre si trova là, per avere la certezza che la Norma non sia dissolta (dato che la sua inesistenza vanificherebbe la possibilità di contrasto fornita dal Mondo Nuovo) e ne ha bisogno mentre si trova qua, perché la speranza dell'altro mondo non venga meno riducendosi a pura fantasia²².

Questo il compito del diario odepico: testimoniare la veridicità dell'esperienza alienante del viaggiatore, seppur per mezzo di metafore spaziali e linguistiche che tradiranno la sua origine culturale. Percepire, in questo caso, è l'inizio di un processo cognitivo che, precedendo la decodificazione delle informazioni provenienti dall'intorno, nasce dall'interazione tra i sensi

20 F. PERUSSIA, *Note sulla psicologia della testimonianza di viaggio*, in E. Bianchi, (a cura di), *Geografie private*, Unicopli, Milano 1955, p.137.

21 F. GALLUCCIO, o. c., p.53.

22 F. PERUSSIA, o. c., p.135.

e il sistema di valori individuali, a loro volta risultato di un originale incontro tra il singolo e i parametri culturali che governano la sua particolare semiosfera. Pertanto i resoconti di viaggio sono utilissimi non solo per i connotati che ci forniscono dell'Altrove ma perché, riuscendo ad aprire una finestra sull'esterno, illuminano l'intimo mondo del viaggiatore e il suo essere sociale. Le cose di cui rimarrà strabiliato, annoiato, sorpreso, le frasi fatte e i luoghi comuni con cui si esprimerà porteranno alla luce la sua territorialità e il particolare momento evolutivo del suo sistema sociale. Il viaggio ricreato nella testimonianza odeporea diventa, in questo modo, un'esperienza vettoriale alla scoperta della territorialità che vive dentro i confini del conosciuto. Dunque, nello studiare i prodotti odeporeici si dovrà prendere in considerazione:

non tanto il *mondo reale* (di cui spesso abbiamo informazioni scarse e poco sicure), quanto il *sistema di valori* dell'individuo, il quale si manifesta con le immagini *codificate* (attraverso dei procedimenti deduttivi: percezione *inferential*) oppure *operative* (costruite attraverso l'esperienza diretta del soggetto nei riguardi dell'oggetto della percezione *operational*). Sono queste rappresentazioni personali preesistenti del mondo reale lo strumento per mezzo del quale l'autore si accosta al mondo oggettivo e lo interpreta (e questo è valido specialmente se l'autore si occupa di paesi di cui non ha conoscenza diretta, ma su cui molto è stato scritto, come nel caso dell'Italia). Ed è ancora il sistema di valori del soggetto ed ai suoi procedimenti di riorganizzazione cognitiva che bisogna far ricorso per individuare con quale atteggiamento egli si accosti alla realtà, e ne tenga conto nella costruzione dell'immagine definitiva che propone nelle sue opere²³.

È un processo cognitivo grazie al quale le informazioni sull'intorno, provenienti dal sistema di valori del soggetto, alimentano la struttura metaforica di sembianze che vengono conseguentemente proiettate sul mondo reale. La cultura di appartenenza, infatti, influenza il codice di rappresentazione di ogni individuo e la sua capacità di schematizzazione del reale, attraverso concetti e immagini iteranti che, nel tempo, assumono i connotati di vere e proprie 'pre-conoscenze'. Per questo il diario odeporeico: "invece di fornire le informazioni con cui costruire l'immagine, si viene ad adattare alla rappresentazione esistente nella mente dell'autore, essendo 'percepito' da costui soltanto attraverso le immagini già codificate, ancor prima della percezione effettiva e materiale"²⁴. Chi si appresta a varcare il confine lo fa con una rappresentazione dell'Altrove codificata in immagini spesso stereotipate, attraverso cui si esprime il sistema di valori individuali. Questo prende forma dall'interazione tra *struttura cognitiva originaria*, *percezione* e processi di *riorganizzazione cognitiva* da cui dipendono il carattere, la trasformazione e la rappresentazione finale dell'immagine²⁵. Quindi, ogni individuo possiede un sapere articolato che si fonda su determinate rappresentazioni e credenze che assumono i connotati di pre-conoscenze, per l'appunto, in base alle quali si accosta, percependola, alla realtà:

La percezione della realtà avviene mediante l'acquisizione di *significanti*, cioè di indicatori percettivi. Ad esempio la percezione del territorio avviene mediante l'acquisizione di quali

23 G. SCARAMELLINI, *La geografia dei viaggiatori*, Unicopli, Milano 1993, p.52.

24 *Ivi*, p. 36.

25 *Ibidem*.

siano le sue forme fisiche, i tipi di insediamento, i dissesti ambientali. E così via... Percepita la realtà, si entra nella seconda fase, la rappresentazione. A questo punto entrano in gioco i *significati*, cioè le immagini, le idee che il soggetto trae dai significanti. (...) Alla costruzione dell'immagine del territorio, quindi, concorrono fattori individuali e sociali. Questi ultimi sono costituiti dal substrato sociale, dal patrimonio scientifico e dalle informazioni disponibili attraverso i vari strumenti d'analisi: l'immagine dipende tanto dalla psicologia individuale, dalla cultura appresa (archetipi), da riflessioni socio-economiche e professionali, da codici di comunicazione (codici sociali, linguaggio), dall'esperienza vissuta, dalla propria natura biologica, così come dalle informazioni che si è in grado di acquisire²⁶.

3. Il diario odeporico come sistema moltiplicatore di conoscenza: l'esempio del Grand Tour

Quindi, le immagini utilizzate per la rappresentazione di un luogo sono un prodotto dell'interazione tra il singolo, la sua cultura e il suo tempo storico. Da questa interazione scaturiscono le forme stereotipate, i *leitmotiv* del nostro immaginario, luoghi comuni che entrano nella quotidianità fino a imprimere alla realtà, che mascherano, il loro significato. Immagini, credenze e sapere che la letteratura odeporica, così come altri sistemi moltiplicatori di conoscenza, aiuta a creare e divulgare. Insomma, come afferma lo studioso americano Stephen Greenblatt, un variopinto "capitale mimetico":

riserva di rappresentazioni, per la creazione d'immagini che vengono *accumulati*, depositi, per così dire, in libri, archivi, collezioni, ricettacoli di cultura, fino al momento in cui tali rappresentazioni vengono prelevate per generare nuove rappresentazioni. (...). Ogni data rappresentazione è non solo il riflesso o il prodotto di rapporti sociali ma (...) è essa stessa un rapporto sociale, legato alle convinzioni collettive, alle gerarchie di status, alle resistenze e ai conflitti che esistono nelle alte sfere della cultura nel cui ambito essa circola. Ciò significa che le rappresentazioni non sono solo prodotti ma produttori, in grado di alterare in modo decisivo le stesse forze che le hanno poste in essere²⁷.

La pratica del viaggio è strettamente connesso alla volontà di ritrovare o modificare le pre-conoscenze che poi il diario di viaggio diffonderà come: "nozioni e conoscenze (o credenze) geografiche relative alle località citate e descritte; come tale, è fondamento o supporto di un'opinione pubblica "geografica", che si manifesta e si esprime attraverso gli abbinamenti automatici e stereotipati tra nomi di città, regioni, paesi, popoli e aggettivazioni o "immagini" fisse e universalmente condivise"²⁸. Pertanto, è proprio dagli scrittori più importanti che la creazione di queste immagini stereotipate viene aiutata, dalla loro capacità di suggestione, dal loro individuare le località da visitare. È questo che porta alla formazione di itinerari 'classici' e alla conseguenziale diffusione di aspettative che divengono patrimonio culturale comune:

26 A. VALLEGA, *Geografia umana*, Mursia, Milano 1993, p. 409.

27 S. GREENBLATT, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Mondo Nuovo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 29.

28 G. SCARAMELLINI, o. c., p. 29.

(...) le escursioni nell'altrove sono guidate e interpretate da chi predispone gli itinerari (dichiarati o meno), proprio per renderle fruibili, almeno come sfondo colorato. Ora, se accettiamo l'idea che il nostro rapporto con i luoghi che non ci appartengono sia filtrato dalle nostre 'preconoscenze', allora questo rapporto dipende in maniera necessaria dalle modalità di accesso alle informazioni sul lontano. Infatti, è noto che la scelta delle destinazioni turistiche è legata alle immagini dei luoghi che colorano le mappe mentali di ognuno"²⁹.

La formazione dell'immagine, anche quella che verrà impressa nel diario odepórico, dipende da fattori per lo più psicologici e mentali che agiscono sugli autori come un sistema di valori condizionante, un pre-giudizio, che filtra il processo di percezione dei fenomeni spaziali³⁰. Così, se la letteratura odepórica "maggiore" divulga itinerari, immagini e sensazioni, questi diverranno quasi obbligatori, condizionando la letteratura di viaggio successiva che descriverà percorsi preferenziali attraverso immagini di ricalco e sensazioni di rimando: "È questo il meccanismo di selezione dei luoghi e delle notizie che ho detto, più sopra, "moltiplicatore" di conoscenze e credenze geografiche, processo di diffusione nel pubblico di idee, raffigurazioni, nozioni ben presto codificate, e divenute tradizionali, classiche, stereotipate"³¹. Da questo punto di vista il genere odepórico deve considerarsi un vero e proprio archivio delle rappresentazioni culturali che attengono all'Altrove.

Nella creazione di questa *koinè* culturale geografica, grande peso hanno gli autori più importanti, i quali, con la forza di suggestione delle loro opere, individuano delle località canoniche da visitare assolutamente, e danno delle chiavi di lettura e di interpretazione della realtà geografico-paesaggistica, contribuendo, perciò, alla creazione di itinerari "classici" ed alla diffusione di aspettative, atteggiamenti, credenze riguardo a dei luoghi e dei gruppi umani, che non tardano a diventare patrimonio culturale collettivo (o degenerare in luogo comune)³².

Così il diario di viaggio quale genere letterario: "dai confini difficilmente identificabili, tra letteratura e discorsi altri, che contiene sempre anche elementi extraletterari, e che dunque si prospetta come genere mutevole, poco prescrittivo, poco codificato e poco codificabile"³³, diventa un registratore delle sensazioni vissute dal viaggiatore nell'incontro con l'Esotico dando voce, in un confronto continuo con i luoghi del suo vivere, alla propria territorialità. La rappresentazione dell'alterità che ne scaturisce si configura a partire dall'insieme di preconoscenze e dei pregiudizi fruiti dal viaggiatore nella propria semiosfera che selezionano solo alcuni tratti caratterizzanti dell'Altrove. Questo a dimostrazione del fatto che il viaggio: "se da un lato fa esplodere le possibilità potenziali, dall'altro promuove un moto centripeto volto alla salvaguardia, definizione e stabilizzazione delle proprie radici ontologiche"³⁴.

Esempio imponente di sistema moltiplicatore di conoscenza, per l'ingente eredità di

29 C. MINCA, *Oltre il luogo: discorso telematico e immagine turistica*, "Geotema" n.6, 1996, p.79.

30 S. MONTEBELLI, o. c., p. 21.

31 G. SCARAMELLINI, o. c., p. 60.

32 *Ivi*, p.83.

33 R. RICORDA, *La letteratura di viaggio in Italia. dal Settecento a oggi*, Editrice La Scuola, Brescia 2012, p. 15.

34 P. LORENZI, *Sul viaggio e il viaggiatore. Anatomia di un'esperienza*, Alpes, Roma 2013, p. 37.

rappresentazioni odeporiche offerte dell'oltre confine in un vastissimo arco temporale che va dalla seconda metà del Cinquecento fino alle soglie dell'Ottocento, il Grand Tour rappresentò un vero e proprio *cliché* per la formazione culturale dei giovani rampolli delle classi abbienti del Vecchio Continente. Questo viaggio itinerante nelle più importanti città europee³⁵ fu per principi, aristocratici, artisti e intellettuali un'opportunità per stringere rapporti diplomatici, alleanze politiche, affinità artistiche entrando in contatto con società e luoghi stranieri, in un'Europa che possedeva ancora il fascino di una terra incognita. Il Grand Tour nel suo itinerario si sviluppò piuttosto lentamente e deve la persistenza della sua pratica ad un processo di sedimentazione secolare dell'incontro con l'alterità, fortemente aiutato dai molti diari odeporici che ne hanno fissato gli itinerari più battuti, vestendo di luoghi comuni le realtà visitate. Luoghi comuni che tutt'oggi costringono il nostro 'Bel Paese' in anacronistiche immagini affettate ma che, tuttavia, risaltano la centralità della meta italica nel Grand Tour³⁶. Il prestigio dell'Italia è testimoniato non solo dai testi letterari, ma anche da dipinti e incisioni create dagli stessi viaggiatori che ne indicavano la propensione di gusto, gli interessi, così come la scelta degli itinerari percorsi, creando nel fruitore curiosità e aspettative:

L'effetto dunque del Grand Tour non si risolve nell'esperienza personale di chi lo vive, ma diviene fattore essenziale nella trasformazione del gusto dei paesi d'origine. C'è dunque un effetto che potremmo dire "di andata" che agisce sulla personalità di chi lo compie, e un effetto "di ritorno" che si propaga a macchia d'olio grazie ai dipinti, ai libri, alle incisioni, alle monete, alle copie di statuaria antica, ai gioielli, ai reperti archeologici e naturalistici, che sono parte del bagaglio -a volte molto ingombrante- che precede o segue il viaggiatore nel suo ritorno in patria. I resoconti di viaggio fanno vivere questa avventura a chi non l'ha vissuta in prima persona, le collezioni che si mettono insieme divengono una sorta di *status symbol* del mecenate che ne ha assunto l'onere³⁷.

I panorami italiani convenzionalmente più ammirati venivano dipinti e divulgati su ventagli, tabacchiere, *souvenir* di vario genere, tanto che le città italiane divennero, e non solo per i viaggiatori che si accingevano a vivere l'esperienza del Grand Tour, dei *topos* onnipresenti nell'immaginario collettivo capaci di influenzare gli stili di vita e condizionare le mode del momento³⁸. Nell'ampio

35 All'inizio il Grand Tour si svolgeva per lo più nei paesi del nord Europa: Olanda, Germania e Francia. Successivamente, con le mode neoclassiche e le scoperte archeologiche di Ercolano e Pompei, si allargò all'Europa del sud in particolar modo all'Italia che divenne la meta centrale di questa esperienza di formazione culturale itinerante.

36 "Il Grand Tour ha un'identità sovranazionale che riluce soprattutto negli spiriti più alti che vivono questa esperienza, e tale carattere cosmopolita è un dato costitutivo fin dalle origini. L'Italia è per tutti costoro un'immagine femminile, è la *Mater Tellus* cantata da Lucrezio e la nutrice di un'esperienza spirituale e sensitiva unica: per questi motivi alla terra di Dante, Petrarca, Machiavelli, di Michelangelo e Raffaello, di Vivaldi e Farinelli, di Galileo e Aldovrandi è riservato un posto del tutto particolare nel Tour. L'Italia è al tempo stesso Parnaso, Campi Elisi e terra delle Esperidi", (C. DE SETA, *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, in A. Wilton, I. Bignamini, (a cura di), *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, Skira editore, Milano 1996, p.19).

37 *Ivi*, p.19.

38 Il Grand Tour, in particolar modo quello in Italia, portò il diffondersi di nuove tendenze estetiche che divennero direttive culturali in voga capaci di ridisegnare gli spazi del quotidiano: "I britannici non furono i soli a rivedere l'architettura dei loro edifici pubblici e privati alla luce di Palladio e Vitruvio, e i palazzi in stile romano o veneziano sorti in Olanda, Svezia, Russia o Germania, come i loro equivalenti inglesi o irlandesi, erano circondati da giardini disseminati di imitazioni del tempio della Sibilla e di copie di sculture romane antiche e dorate (la cornice dorata

intervallo di tempo in cui il Grand Tour fu praticato, chi si accingeva a varcare i confini del suo paese portava con sé il bagaglio di immagini precostituite, alimentato dai molti prodotti odeporeici che caratterizzarono questo viaggio ‘carosello’ composto da itinerari prestabiliti³⁹.

Il viaggiatore dei secoli passati infatti, non diversamente dal turista odierno, attraverso i documenti che hanno lasciato, tendono a riprodurre la cultura propria della loro epoca, a ricalcare gli stereotipi allora in corso, a seguire itinerari prestabiliti dalla ‘moda’, a fissarsi su elementi dell’ambiente fisico e della vita sociale legati a particolari stilemi. È chiaro che le differenze fra viaggiatori dello stesso periodo e che visitano gli stessi paesi possono essere notevoli; c’è in gioco la personale sensibilità del viaggiatore, la sua capacità di lettura e di interpretazione della realtà visitata; tuttavia è facile cogliere per il medesimo territorio e per un medesimo momento storico immagini assai simili riproposte da viaggiatori differenti. Queste immagini servono allora da testimonianza per ricostruire gli atteggiamenti culturali ed ideologici di una specifica epoca, per interpretare almeno in parte i paradigmi allora dominanti⁴⁰.

Così, è curioso scoprire come l’Italia, seppur in epoche e in semiosfere culturali diverse, sia stata identificata con immagini spesso sovrapponibili, a dimostrazione anche della valenza interculturale del Grand Tour⁴¹. Infatti, molte delle descrizioni odeporeiche riguardanti il Bel Paese, soprattutto quelle settecentesche, si costruiscono su una sorta di moralismo basato sulla contrapposizione tra suggestione dinanzi alle opere monumentali classiche e la constatazione del degrado, del malgoverno e della miseria nelle quali era costretta. Se per i viaggiatori francesi di quell’epoca l’Italia appariva ricca di grandiosa memoria e dignitosa povertà del presente; i britannici mostravano: “un latente disprezzo (...) per una civiltà a loro avviso degenerata dalla probità e dalla grandezza romana nella più cupa immoralità e abiezione politica e di costume”⁴². Anche il poeta tedesco Wolfgang von Goethe, che nel suo viaggio in Italia, tra il 1786 e 1788, aveva sottolineato quanto: “Tutto quanto mi circonda è meritevole di rispetto, è l’opera grandiosa e veneranda di forze umane congiunte, uno splendido monumento non d’un sovrano ma di un popolo”⁴³; non mancò in un viaggio successivo di scrivere: “L’Italia è ancora come la lasciai/ ancora polvere sulle strade/ ancora truffe al forestiero/ si presenti come vuole./ Onestà tedesca ovunque cercherai invano/ ...”⁴⁴. Insomma, l’Italia del Grand Tour appariva nei suoi stereotipi rivolta al passato e fuori dalla corsa verso quella modernità che caratterizzava, invece, i paesi dell’Europa nord occidentale. La continuità nella riproposizione di questa percezione avuta da molti viaggiatori europei in tempi diversi è leggibile dalle immagini

era in larga misura un prodotto d’importazione italiana), di tavoli intarsiati, ninnoli e souvenir fra i più svariati”, (A. WILTON, *Ricordi d’Italia*, in A., Wilton, I. Bignamini, (a cura di), *Grand Tour. Il fascino dell’Italia nel XVIII secolo*, Skira editore, Milano 1996, p. 281).

39 S. MONTEBELLI, o. c. p. 22.

40 E. BIANCHI, *Geografie private: i resoconti di viaggio come lettura del territorio*, Unicopli, Milano 1985, p. 13.

41 Basti pensare che la stessa: “La locuzione Grand Tour (...) è locuzione francese codificatosi in ambito linguistico inglese, ma è anche (...) una specie di ‘esperanto’: un po’ francese, un po’ inglese, un po’ italiano”, (M.I. Romano, *Pressione turistica sul centro storico di Firenze sito UNESCO. Un modello per la valutazione dell’impatto percettivo*, University Press, Firenze 2018, p. 20).

42 A. BRILLI, *Viaggi in corso. Aspettative, imprevisti, avventure del viaggio in Italia*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 98.

43 J. W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, Salani, Firenze 1965, p. 246.

44 J. W. GOETHE, *Elegie romane ed epigrammi veneziani*, Elliot, Roma 2017.

e dagli aneddoti registrati nei diari riguardanti le varie e più importanti città italiane toccate dal Grand Tour. In particolar modo nelle pagine dedicate alla permanenza a Roma, centro indiscusso del viaggio itinerante, appesantita più di ogni altra città europea dal carico di aspettative che alimentavano, allora come oggi, l'immaginario collettivo.

4. Roma tra grandiosità e decadenza nei diari odeporici del Grand Tour di alcuni illustri viaggiatori francesi

“Roma, vista da questa strada, non faceva un grande effetto (arrivava da Firenze). Lontani, sulla sinistra, avevamo gli Appennini; l'aspetto della contrada aspro, montuoso, pieno di fosse profonde, inadatto a qualsiasi ordinata manovra di truppe; la terra spoglia, senz'alberi, in buona parte sterile; assai aperto il paese all'intorno per più di dieci miglia, e quasi tutto di tal natura, poverissimo di case”⁴⁵. L'aspetto 'spoglio' di una Roma poco popolata è un'immagine costante nelle descrizioni di Michel de Montaigne che partì dalla Francia nel giugno del 1580 per compiere un tour che potesse essere benefico alla sua malandata salute. “Quanto alla grandezza di Roma (...) lo spazio -vuoto per più di due terzi- compreso dentro le mura, e includente la vecchia e la nuova Roma, potrebbe eguagliare la cinta che si otterrebbe intorno a Parigi includendovi da un capo all'altro tutti i sobborghi. A se si misura la grandezza al numero e all'affollamento di case e abitazioni, pensa che Roma non giunga a un terzo della grandezza di Parigi. Quanto a numero e vastità di piazze pubbliche, e la bellezza di strade e di case, Roma la vince di gran lunga”⁴⁶. Malinconica e silenziosa nelle sue rovine: “Diceva che di Roma non si vedeva altro che il cielo sotto cui era un tempo adagiata, e il luogo dove sorgeva (...). Quanto ai piccoli segni della sua rovina che ancora compaiono sopra la sua bara, era la sorte che li aveva conservati, a testimonianza della grandezza infinita che tanti secoli, tanti incendi, la congiura del mondo intero tante volte formatasi per abatterla, non avevano potuto distruggere in ogni sua parte (...). E quanto poi agli edifici di questa Roma bastarda che andavano allora appiccicando ai ruderi antichi, per quanto avessero di che rapire di ammirazione i nostri secoli presenti, gli facevano propriamente ricordare i nidi che passeri e cornacchie vanno sospendendo in Francia alle volte e pareti delle chiese demolite dagli Ugonotti”⁴⁷. Una Roma, quella di Montaigne, animata dalla spessa spontaneità e sensualità del suo popolo: “Un predicatore uscì a dire che delle nostre carrozze noi facevamo tanti astrolabi. L'occupazione ordinaria dei Romani consiste nell'andare a spasso per le vie: di solito quando si accingono a uscire lo fanno solo per andare di strada in strada, non perché abbiano una meta dove fermarsi; e ci sono strade più particolarmente destinate a tale uso. A dire il vero il più grande frutto che se ne trae è di veder le dame alla finestra, e in particolare le cortigiane. Queste si mostrano alle persiane con arte così traditrice, che mi sono sovente stupito del loro potere di attirare così i nostri sguardi”⁴⁸.

Medesima sensazione di variopinto *pastiche* urbano animato dall'abbandono al degrado sociale la ebbe Charles Louis de Montesquieu che giunse a Roma nel 1728, dopo aver solcato obbligatoriamente il “mosaico” deserto, inospitale e “fonte di esalazioni maligne” della Campagna

45 M. DE MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, Editori Laterza, Bari 1972, p. 207.

46 *Ivi*, p. 208.

47 *Ivi*, p. 255.

48 *Ibidem*.

Romana, eccezion fatta per i Castelli Romani⁴⁹. In questa cornice poco salubre: “La maestà del popolo romano, di cui parla Tito Livio, è molto degradata. Questo popolo è oggi diviso in due classi: le puttane e i servi o *estafieri*. Coloro che sono di condizione superiore, eccettuati una cinquantina di baroni o principi, che non contano niente, è gente che non fa che passare, e strada facendo fa la sua fortuna, ed entra nel governo, e ne occupa i primi posti”⁵⁰. Eppure per Montesquieu, l’unicità della bellezza di Roma sta proprio in questa coabitazione di grandezza e miseria⁵¹. Così, anche se: “La nuova Roma vende a pezzo a pezzo l’antica (...) bisognerebbe fare una legge, per cui le statue più importanti fossero inamovibile e potessero essere vendute soltanto insieme con la casa in cui si trovano”; è pur sempre: “città eterna...Ecco duemilacinque o seicento anni che vive, ed è sempre, in un modo o nell’altro, metropoli d’una grand parte dell’universo”⁵².

Qualche anno più tardi, nel 1738, un altro noto francese del suo tempo, Charles de Brosses, scriverà di Roma in un continuo confronto con la Parigi del suo tempo: “Non credo che esista un’altra città al mondo che si annunci, alla sua entrata per terra, così favorevolmente come questa. La porta (del Popolo) si trova al vertice di un triangolo formante la piazza pubblica, al centro del quale è un obelisco in granito (...)”⁵³. De Brosses sembra prendere Roma, come già era accaduto per Montesquieu, ad esempio di tutte le attitudini e caratteristiche italiane: quando parla di Roma, parla dell’Italia tutta, facendola diventare termine di un paragone continuo con la sua terra di provenienza, la Francia, e non senza qualche sorpresa⁵⁴. Così, sulla quantità degli edifici pubblici e privati costruiti come monumenti di vanità da parte di sovrani, cardinali ed altri signori romani: “Noi francesi diciamo spesso che gli italiani sono avari e meschini, che non sanno spendere, né mettere in risalto la propria fortuna, e tanto meno offrire una bottiglia d’acqua a chiunque; che solo fra noi si trovano signori che abbiano un’aria di magnificenza, una tavola sontuosa, equipaggi grandiosi, mobili, gioielli, ornamenti di gusto, ecc. Ho avuto sovente occasione di confrontare questo fasto dei due paesi: a dirvela francamente, quello degli italiani mi sembra infinitamente più sontuoso, più nobile e gradevole, più utile, e magnifico. Ciò che noi comunemente chiamiamo in francese: fare una bella figura o avere una bella casa, corrisponde ad una tavola imbandita...Un italiano non fa nulla di tutto ciò; la sua maniera di emergere dopo aver ammassato con una vita frugale grandi quantità di denaro, è di impiegarlo nella costruzione di qualche grande edificio pubblico che serva di decorazione e di utilità alla sua patria, lasciando così ai posteri, e in maniera durevole, il proprio nome nonché la sua magnificenza ed il suo gusto”⁵⁵. Come per Montaigne, Roma appare al Président de Brosses, ‘spopolata’, deserta rispetto all’estensione della sua cinta, ma questa realtà produce non poche particolarità: “Questa città, benché grandissima non ha l’aria di una capitale...Per quanto ampia sia la città di Roma, essa è abitata soltanto per un terzo o giù

49 “Tutto il paese che ho descritto fra Tivoli, Frascati e Palestrina, è migliore e più ricco di quello che ho visto da Firenze a Roma e da Roma a Napoli, senza paragone. I villaggi sono più frequentati, popolati, ben costruiti; belle strade; chiese ben fatte; e soprattutto una quantità di bambini. Una contrada assai fortunata, specie tra Monte Porzio, Frascati, Marino, Castel Gandolfo, Albano e Genzano. È incredibile come l’aria cattiva sia vicina alla buona”, (C. L. MONTESQUIEU, *Viaggio in Italia*, Laterza, Bari 1971, p. 281-282).

50 C. L. MONTESQUIEU, o.c., p. 272.

51 S. MONTEBELLI, *Viaggio nel riflesso. La testimonianza dei diari odeporeici del Grand Tour*, in “Bollettino della Società Geografica Italiana”, Vol. IX, 1, 2004, p. 105.

52 *Ivi*, p. 260.

53 C. DE BROSSES, *Lettere dall’Italia*, Edizioni Babuino, Roma 1969, p. 264.

54 S. MONTEBELLI, o. c., p. 107.

55 *Ivi*, p. 264.

di lì: Ci si incontra tutti i giorni e si è al corrente dei minimi fatti. La verità è che non si può muovere un passo senza essere oggetto di chiacchiere. Tutto diventa materia di gazzettino, ma con questo, piena libertà di azione; lasciateli dire, essi vi lasceranno fare e non so, tutto sommato, se vi sia nessun'altra città d'Europa, compresa Parigi, più piacevole, più comoda e nella quale mi piacerebbe abitare di più”⁵⁶.

Il paragone è il modo di scoprire il ‘diverso’ anche per Stendhal, Marie-Henri Beyle, che nel 1828 scrisse una guida, tra le più suggestive, sui luoghi e “le cose notevoli” di Roma per: “(...) conoscere mediante quali abitudini sociali gli abitanti di Roma e di Napoli cercano la felicità di tutti i giorni. Forse la nostra società di Parigi è migliore; ma noi viaggiamo per vedere cose nuove, e non tribù selvagge, come quegli intrepidi esploratori che si inoltrano fra le montagne del Tibet, o sbarcano sulle isole del Mare del Sud. Per esempio come vive a Roma o a Napoli un uomo ben educato, con una rendita di centomila franchi? Una giovane coppia, che può spendere appena un quarto di tale somma, come trascorre la serata?”⁵⁷. Una città quella di Roma dove, secondo Stendhal: “Con il parlamento o senza, in questo paese tutto lascia prevedere la decadenza delle arti. Ma con un’ingegnosa applicazione della macchina a vapore, in americano ci potrà dare, per sei luigi, una copia molto bella d’un quadro di Raffaello”⁵⁸. Una decadenza, quella di Roma, nella quale si respira però un sentimento di rivalse in un tempo, assai vicino nel futuro al Risorgimento italiano, ispirato dal passato: quello remoto dell’antico Impero romano e quello più recente del Primo Impero francese sotto Napoleone Bonaparte: “Mi rendo conto che simili sentimenti non possono essere comunicati agli altri, ma solo indicati. E altrove questi ricordi potrebbero apparire comuni: sono invece indefinibili, emozionanti, per il turista che si trova in mezzo a queste rovine...All’inizio chi racconta si sforza di controllarsi, poi comincia a commuoversi; le immagini si presentano in folla, e chi ascolta intravede, con gli occhi dell’anima, quest’ultimo resto ancora vivo del più grande popolo del mondo. Si può fare ai romani la stessa obiezione che si fa a Napoleone: furono talvolta criminali, ma l’uomo non fu mai così grande”⁵⁹.

5. Conclusioni

Riflettere sul significato e sulle forme possibili di confine impone il prestare attenzione alla nozione di territorio che, come affermato da Claude Raffestin, deve essere distinta dal termine “spazio” sul piano dell’analisi storica e geografica. Infatti: “Spazio e territorio non sono termini equivalenti e neppure sinonimi. (...). È essenziale comprendere come lo spazio sia in posizione antecedente rispetto al territorio, perché questo è generato a partire dal primo. (...) Appropriandosi concretamente o astrattamente di uno spazio, l’attore lo “territorializza”⁶⁰. Il territorio, che presuppone lo spazio, si appropria di quest’ultimo trasformandolo fino ad acquisire una sua particolare fisionomia, così: “Ogni pratica spaziale indotta da un sistema d’azioni o di comportamenti, anche embrionali si traduce in una produzione territoriale”⁶¹. Un processo questo

56 *Ibidem*.

57 STENDHAL, *Passeggiate romane*, Garzanti, Milano 1983, p. 229.

58 *Ivi*, p. 230.

59 *Ivi*, p. 301.

60 C. RAFFESTIN, *Territorialità, territorio, paesaggio*, in C. Arbore, M. Maggioli, (a cura di), *Territorialità: concetti, narrazioni, pratiche. Saggi per Angelo Turco*, FrancoAngeli, Milano 2017, p. 32.

61 C. RAFFESTIN, *Per una geografia del potere*, Unicopli, Milano 1983, p. 155.

per cui: “l’esistenza di un territorio e di una territorialità è legata ad una cultura e ad un atteggiamento e dunque ad un insieme di relazioni che costituiscono la territorialità”⁶². La territorialità, dunque, trasforma il caos in habitat, imprimendogli senso e significato. In questa dialettica laboriosa tra uomo e ambiente, capace di creare: “un’opera d’arte territoriale ineguagliabile che rappresenta il radicamento di una popolazione sul territorio e dà vita ad un unicum non replicabile”⁶³, il territorio risulta: “continuamente ‘ristrutturato’ dall’azione delle comunità umane con l’obiettivo di produrre costantemente nuova territorialità”⁶⁴. Così, dando forma fisica, concettuale e segnica al territorio lo si confina fisicamente e culturalmente.

Muri, confini, passaggi sono state le tre categorie di analisi selezionate per cercare di trasmettere subito, in modo immediato, la duplicità (o ambivalenza e ambiguità) del delimitare che senza eccezione porta con sé il proprio doppio, l’attraversare. Ma altri nomi avrebbero potuto con pari opportunità accrescere la lista: frontiera, limite, termine, linea, barriera, frangia, marca, tutti associati, sia come causa che come effetto, a categorie quali superamento, infiltrazione, permeabilità, aggiramento, varco. E in altri idiomi ulteriori parole con le loro sfumature semantiche potrebbero senza difficoltà aggiungersi a completare e complicare il quadro. Denominazioni tutte che contraddistinguono fatti che si danno sul e nel territorio e costruiscono, in un processo dal variegato ventaglio, lo spazio socialmente prodotto⁶⁵.

Il territorio è la dimensione spaziale in cui si condensa l’identità sociale, uno spazio d’influenza nel quale prende avvio il processo di identificazione culturale che anima il sentimento d’appartenenza al luogo. In esso si delinea il ‘quotidiano’ di ogni individuo che, con il suo carico di vissuto, percepisce l’intorno manipolando rispetto alle sue caratteristiche personali e il bagaglio culturale che alimenta la territorialità. L’individuo vive, quindi, avvolto in una semiosfera che ne forma il pensiero educandolo ad un’autoreferenzialità culturale che delimita i confini della significazione. Mentre i confini fisici sono rigidi nella loro materialità, diversa cosa sono i confini della territorialità, immateriali ed estremamente elastici, tanto che non esiste Altrove che non possa essere metabolizzato concettualmente, neutralizzato nella forza estraniante, codificato e annesso alla significazione culturale. Il viaggiatore che si avventura oltre confine lo fa armato di un bagaglio di pre-giudizi e pre-conoscenze divulgati dai sistemi moltiplicatori di conoscenza che amplificano la voce della significazione culturale. Dunque, avviene che le informazioni assimilate dal sistema di valori del soggetto, e le immagini nate da queste informazioni, vengano proiettate sul territorio straniero ancor prima della sua esperienza e delle conseguenti percezioni effettive:

La nostra esperienza è alla base della nostra percezione: le informazioni vengono riassemblate e ricondotte a una forma, un suono, un odore, una sensazione noti, ai quali possiamo attribuire un’etichetta verbale, in altri termini che possiamo riconoscere. (...) Come sappiamo tendiamo a ricondurre le nuove informazioni a qualcosa di noto, le inquadrano

62 C. RAFFESTIN, o. c., 2017, p. 31.

63 A. MAGNAGHI, *Il progetto locale*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 17.

64 C. ARBORE – M. MAGGIOLI, *Introduzione*, in C. Arbore, M. Maggioli, *Territorialità: concetti, narrazioni, pratiche. Saggi per Angelo Turco*, FrancoAngeli, Milano 2017, p. 17.

65 C. FIAMINGO – E. GIUNCHI, o. c., p. 2.

per lo più in categorie già conosciute e procediamo a codificarle. Tuttavia l'esposizione ripetuta a degli stimoli può produrre il fenomeno dell'abituazione: ecco perché ad esempio la nostra attenzione non viene catturata dalla sequenza di negozi che caratterizza il tragitto che compiamo da casa al luogo di studio o lavoro. Non rappresentano più una novità, queste informazioni spaziali vengono trattate come un rumore di fondo (...)⁶⁶.

Il patrimonio conoscitivo, le immagini, le sensazioni, il linguaggio saranno alla base del giudizio condizionato su ciò che ci circonda e l'Altrove che possiamo immaginare, mai troppo lontano dalle rappresentazioni nate dall'interazione tra semiosfera e sistema di valori individuale. Proprio in questo l'interesse per la descrizione odepórica, quale testimonianza dell'oltrepassamento, esperienza dello spaesamento dissipato dalla propria significazione culturale che codifica e metabolizza l'incerto. I confini della territorialità sono, quindi, elastici ma questo non annichilisce la volontà di trasgredirli per contrastare il sentimento dell'abituazione. L'Altrove, seppur pre-conosciuto, continua ad avere il fascino della terra ignota da scoprire, la funzione risanatrice di una finestra da cui far entrare aria nuova su una stanza conosciuta, neanche troppo ampia e piena di "rumori di fondo". La trasgressione assume, per questo, l'irrefrenabilità della spinta vitale alla conquista e, infondo, a ben pensare: "La storia è una teoria delle trasgressioni (...). Ogni delimitazione implica una trasgressione, come i grandi miti possono testimoniare. Ogni nuovo territorio implica l'esistenza di una territorialità e di possibili trasgressioni"⁶⁷. Così, tentare la trasgressione dei confini elastici della territorialità uguaglia il primordiale istinto umano al viaggio, mentale o fisico che sia, verso la scoperta e l'annessione dell'ignoto dove: "I più avventurosi, in cerca di emozioni, vedono (...) l'opportunità di mettere alla prova le proprie doti di resistenza affrontando itinerari impegnativi. Per tutti, seppure in misura diversa, il viaggio offre la possibilità di soddisfare la propria curiosità, quella stessa che spingeva i nostri antenati oltre la collina successiva, alla ricerca di nuovi territori"⁶⁸.

66 G. AMORETTI – N. VARANI, *Psicologia e geografia del turismo. Dai motivi del turista all'elaborazione dell'offerta*, Libreriauniversitaria.it, Padova 2016, pp.24, 26.

67 C. RAFFESTIN, o. c., p. 31.

68 G. AMORETTI – N. VARANI, o. c., p.47.



Soglie: dai processi percettivi al funzionamento della mente dell'Io

SILVIA ANTONIETTA CURIALE¹

Sommario: 1. Le soglie nella percezione; 2. Soglia e funzionamento della mente; 2.1. Un passo indietro: Kernberg, Klein, Mahler; 2.2. Cancrini e la soglia di attivazione; 3. Struttura della famiglia e confini/soglia.

Abstract: The threshold indicates that part of the space that delimits two territories. The threshold isn't hard and absolute, like the front door, it identifies and separates an outside from an inside, and at the same time, it allows the meeting between them. It's an undefined space, opening to the possibility. In psychology it is used in many contexts and to identify different psychic events, from the field of perceptual systems to the functioning of the mind and the family system. In general psychology: the absolute threshold identifies the minimum quantity of functional energy to produce a sensation. In clinical psychology: the healthy or pathological development of the individual (and of his group) depends on the threshold (high or low) of activation for neurotic, borderline or psychotic functioning, and on the tolerance thresholds to change by the family system.

Keywords: *Absolute Thresholds, Activation Threshold, Borderline Disorder, Mind Functioning, Tolerance Threshold, Family Boundaries.*

Etimologicamente con il termine soglia (dal lat. *sōlea*: pianta del piede; suola) si intende «la lastra di pietra, striscia di cemento o, più raramente, di legno che unisce, al livello del pavimento gli stipiti di una porta o di altri vani d'ingresso»². Indica, quindi, la parte inferiore dell'uscio e precisamente quella parte che orizzontalmente si trova in fondo alla porta e su cui si poggiano gli stipiti e i cardini delle imposte. La possiamo immaginare come una linea che segna un tracciato e che espone ad un'*alterità*. Più precisamente, come una porzione di spazio esistente tra due *territori*. Ha in sé quindi, la capacità di differenziare, di separare un dentro da un fuori, così come di indicare la presenza di un possibile collegamento tra essi. Indica una frontiera o un limite ma al tempo stesso anche un incontro, perché le porzioni di spazio, tra cui si interpone, sono adiacenti. Non funziona come i confini, che si estendono per tutta la linea della frontiera ma ne occupa solo una parte. I muri, per esempio, segnano in modo molto evidente il confine di una casa, la porta che ne costituisce la soglia, è quello spazio che permette di passare dall'interno all'esterno e viceversa³. La soglia definisce il rapporto tra interno ed esterno non in termini oppositivi (o dentro,

1 Ricercatore di Psicologia Sociale presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi.

2 Citazione Vocabolario Online Treccani: www.treccani.it/vocabolario/

3 A. PERUZZI, *Soglie e loro trasferimenti*, «Soglie», in FRANCESCO PIERI (a cura di), in «Atque Rivista», 22, 2018, pp. 45-58.

o fuori) bensì di complementarità (tra il dentro e il fuori). Si tratta di un costrutto, quindi, più ampio di quello di confine (di cui è comunque sinonimo), e in cui si lascia più spazio al possibile, all'attraversamento, al cambiamento. Forse, per questo, finisce con l'essere un termine molto caro alla psicologia, tanto da essere usato in diversi contesti, dal mondo della percezione a quello della clinica e della psicopatologia.

1. Le soglie nella percezione

Conosciamo il mondo che ci circonda grazie alle nostre capacità percettive e in particolare grazie ai sistemi sensoriali, che ci forniscono informazioni sull'ambiente circostante. Sono i nostri recettori a garantire questo processo di conoscenza, attraverso la capacità di trasdurre lo stimolo esterno in modo che possa essere codificato e compreso dall'organismo. In realtà, i recettori ricevono sia segnali dall'esterno che dall'interno e il loro compito è quello di modificarli in impulsi elettrici che vengono inviati al sistema nervoso mediante una fitta rete neuronale e quindi, di collegamenti sinaptici. Il sistema nervoso riesce a leggerli e a rispondere ad essi in modo congruo. La minima quantità di energia capace di produrre una sensazione viene denominata *soglia assoluta*. La *soglia assoluta* segna in qualche modo il confine estremo delle nostre capacità sensoriali: sotto il livello assoluto di percezione cosciente, si trovano gli stimoli di intensità troppo debole per essere percepiti. L'attributo assoluto, però, è fuorviante; non si tratta, infatti, di un valore identico per tutti i soggetti. Più si abbassa l'intensità dello stimolo, più sarà facile identificare delle differenze nella capacità percettiva. Presentando a diversi soggetti, stimoli che diminuiscono di intensità, non otterremo una stessa percezione: alcuni riusciranno a percepire ancora qualcosa quando altri avranno già smesso di cogliere lo stimolo. Tutto questo ci porta a pensare che in realtà la soglia non indica un valore netto e discreto ma sfumato e variabile⁴. Una spiegazione viene fornita dalla *teoria di detenzione del segnale*: i neuroni inviano messaggi al sistema nervoso anche in assenza di stimoli esterni. Questi segnali base sono denominati *rumore di fondo* del sistema sensoriale, per cui, per cogliere uno stimolo esterno di bassa intensità è necessario differenziarlo proprio da questo rumore di fondo. Essendo questo in continuo cambiamento, ne conseguirà che anche la *soglia assoluta* sarà variabile. Ugualmente, la *soglia differenziale*, che identifica la minima differenza che può essere colta fra due stimoli, è diversa da individuo a individuo e varia, da momento a momento, anche all'interno dello stesso individuo⁵. Insomma non esiste esperienza percettiva oggettiva e, prendendo in prestito le parole di Bateson, potremmo dire che la «mappa non è il territorio» e che «questo principio, reso famoso da Alfred Korzybski, opera a molti livelli. Esso ci ricorda in termini generici che quando pensiamo alle noci di cocco o ai porci, nel cervello non vi sono né noci di cocco né porci. In termini più astratti la proposizione di Korzybski [«la mappa non è il territorio»] asserisce che, quando c'è pensiero o percezione oppure comunicazione sulla percezione vi è una trasformazione, una codificazione, tra la cosa comunicata, la *ding an sich*, e la sua comunicazione»⁶. La percezione è, quindi, un processo attivo di elaborazione di uno stimolo. Non rispondiamo ad esso in modo passivo ma lo organizziamo e lo elaboriamo continuamente e la nostra soggettività influenza tutto il processo. Qualcosa di molto simile avviene nel campo della psicopatologia.

4 P. FRAISSE-J. PIAGET, *Trattato di psicologia sperimentale*, Einaudi, Torino 1979.

5 R. CANESTRARI-A. GODINO, *Introduzione alla psicologia generale*, Mondadori, Milano 2002.

6 G. BATESON, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano 1984, p.47.

2. Soglia e funzionamento della mente

A questo punto, permettetemi di comunicarvi il principale risultato che abbiamo raggiunto con l'indagine psicoanalitica dei nevrotici, e cioè che le nevrosi non possiedono un proprio contenuto psichico specifico, quale non è dato riscontrare nelle condizioni di normalità; o, per usare l'espressione di C. G. Jung, che i nevrotici si ammalano degli stessi complessi contro cui lottiamo noi sani. Dipende dai rapporti quantitativi, dai rapporti delle forze che si combattono a vicenda, se la lotta conduce alla salute, a una nevrosi, o a modelli di funzionamento ipercompensativo⁷.

Siamo nel 1909, presso la Clark University di Worcester, nel Massachusetts, quando Freud proclama queste parole all'interno del ciclo delle sue conferenze sulla psicoanalisi. Ancora prima della formulazione della seconda topica⁸, il padre della psicoanalisi, colloca, lungo un continuum, che va dall'assoluta 'normalità' alla sintomatologia nevrotica, il funzionamento della mente. La nevrosi, infatti, risulta priva di un suo contenuto psichico specifico. È la 'quantità' del sintomo a fare la differenza, cioè la sua pervasività e la rigidità del suo sistema difensivo. Quanto più eventi stressanti e traumatici hanno costellato il passato della persona e quanto più tali eventi sono ancora presenti nella vita odierna, tanto più abbondante sarà il ricorso a sistemi difensivi arcaici. I sintomi manifestati finiscono con l'essere, quindi, una porta d'accesso che conduce non solo alla *scoperta dell'inconscio* della persona ma anche alla conoscenza di tutta la sua storia più intima. Attraverso l'interpretazione dei sogni, egli capì la necessità di confermare questa dinamica tra elementi inconsci ed elementi consci⁹, dinamica che si verifica di continuo nella vita quotidiana ed identica a quella presente nell'analisi delle dimenticanze, degli atti mancati e dei lapsus. È all'interno dell'opera *Psicopatologia della vita quotidiana*¹⁰, infatti, che il padre della psicoanalisi raggiunge la consapevolezza che questi fatti vengono regolati dagli stessi processi di rimozione rintracciabili alla base del sintomo isterico. Le personalità sane somigliano, quindi, per qualche aspetto alle personalità nevrotiche.

Tutto questo trova conferma in autori successivi. Persino Kurt Lewin, padre della moderna psicologia sociale, affermerà che «specialmente la dottrina di Freud ha contribuito largamente all'abolizione delle frontiere fra ciò che è normale e ciò che è patologico, fra l'ordinario e l'insolito, ed ha con ciò favorito l'omogeneizzazione di tutti i campi della psicologia»¹¹.

Tornando ad un ambito più prettamente clinico, a distanza di più di 90 anni da quelle conferenze, Luigi Cancrini¹², interrogandosi sulla modalità di funzionamento dei pazienti borderline, in un metalogo¹³, immagina un dialogo tra Freud e uno studente di medicina su questi temi e con

7 S. FREUD, *Cinque Conferenze sulla Psicoanalisi 1909*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

8 Si tratta del secondo modello della mente (altrimenti detto, modello strutturale) postulato da Freud intorno al 1920. In questa fase l'apparato psichico viene abitato dalle tre istanze: l'Es, l'Io e il Super Io.

9 Freud afferma, infatti, che: «i processi inconsci diventano accessibili alla nostra conoscenza solo nelle condizioni del sogno e della nevrosi [...] In sé e per sé i processi inconsci sono inconoscibili». S. FREUD, *Metapsicologia*, in ID., *Opere* vol. VIII 1915 - 1917, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 70-71.

10 S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), Newton Compton Editori, Roma 1975.

11 K. LEWIN, *Teoria della dinamica della personalità*, Giunti e Barbera, Firenze 1965, p. 30.

12 L. CANCRINI, *Oceano Borderline, racconti di viaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

13 Termine coniato da GREGORY BATESON, per definire delle conversazioni immaginarie con la figlia, in cui l'autore pone delle domande su questioni problematiche e cerca di darvi risposta, sollecitato proprio dagli interrogativi della figlia.

queste parole: «Vede, io non credo solo che gli esseri umani possano essere distinti in tre o quattro categorie a seconda dei meccanismi di difesa che usano [...] Se una persona, per esempio, funziona al 50 per cento a livello borderline e al 40 per cento a livello nevrotico, sarà molto diversa da una che funziona per il 50 per cento a livello borderline e al 40 per cento a livello psicotico. Molte altre combinazioni sono possibili e la categoria ‘persone che funzionano prevalentemente a livello borderline’ non dovrebbe essere considerata una categoria omogenea. Il problema è reso ancora più complesso dall’osservazione per cui, in circostanze diverse, la stessa persona può presentare percentuali diverse di un certo funzionamento»¹⁴. Partendo dalle riflessioni di Otto Kernberg (1984), Cancrini finisce con l’affermare che la reale differenza tra gli individui non è da ricercare nella categorizzazione di nevrotico, psicotico e borderline, quanto invece andando ad analizzare la *soglia di attivazione* dei relativi schemi di comportamento¹⁵. Per analizzare tale concetto è necessario fare un passo indietro e citare gli studi di Kernberg sulla struttura della personalità borderline e le osservazioni di Margaret Mahler e di Melanie Klein sullo sviluppo infantile nelle prime fasi di vita.

2.1 Un passo indietro: Kernberg, Klein, Mahler

La teorizzazione di Kernberg parte dalla volontà di connettere gli assunti freudiani con quelli della teoria delle relazioni oggettuali. I sintomi, quindi, continuano ad essere considerati come un compromesso inconscio finalizzato sia alla gratificazione parziale delle pulsioni che al rispetto del divieto alla loro soddisfazione, ma le pulsioni sono esperite dalla psiche all’interno di uno specifico contesto relazionale dove assume molta importanza il comportamento (di solito collusivo) degli altri significativi¹⁶. È l’esperienza relazionale a formare le strutture della mente e le pulsioni vengono sempre esperite nella relazione con l’Altro. Alla base delle pulsioni ci sono gli affetti che sono: «componenti istintive del comportamento umano, cioè inclinazioni innate comuni a tutti gli individui della specie umana. Essi emergono durante i primi stadi dello sviluppo e si organizzano gradualmente in pulsioni quando si attivano come parte delle prime relazioni oggettuali. Gli affetti gratificanti – di conferma, piacevoli – vengono inquadrati come libido, mentre gli affetti dolorosi – sgradevoli, negativi – come aggressività»¹⁷. Secondo Kernberg, il bambino, predisposto fin dalla nascita alla relazione, si trova precocemente ad affrontare due compiti evolutivi importanti: differenziare il Sé dall’oggetto (altro esterno) e integrare le immagini libidiche (buone) del Sé e dell’Altro con le immagini aggressive (cattive). Superare con successo entrambi i compiti, faciliterà lo sviluppo sano e armonico della personalità. Il soggetto sarà in grado di vivere in un mondo in cui riconosce i confini del suo Sé e in cui il proprio Sé e l’Altro sono riconosciuti come organizzazioni al cui interno si agitano e si integrano sia parti buone che cattive.

Il fallimento nel primo compito comporterebbe, invece, lo sviluppo di una personalità psicotica, caratterizzata da difficoltà nel discriminare gli attributi del Sé da quelli del mondo esterno. I confini dello psicotico sono labili e l’Altro intrude nella vita psichica del soggetto continuamente, per questo l’individuo è necessitato ad utilizzare difese primitive e pervasive che portano ad una

14 L. CANCRINI, o. c., *prologo* pag. XIII.

15 *Ibidem*.

16 E. PRETI et al., *La structured interview of personality organization (STIPO), La valutazione della personalità secondo il modello di Kernberg*, in «Psichiatria e Psicoterapia», 31, 3, 2002, pp. 149-169.

17 O. F. KERNBERG, *I disturbi di personalità. Le cinque principali teorie*, Cortina, Milano 1997, p. 115.

rottura con la realtà e ad una ricostruzione delirante della stessa da cui a sua volta si deve difendere attraverso una chiusura solipsistica¹⁸.

Il fallimento del secondo compito evolutivo porta, all'inizio dell'età adulta, alla formazione di personalità (strutture) borderline. In questi soggetti rimane il confine e la differenziazione chiara tra il Sé e gli oggetti esterni ma risulta deficitaria la capacità di integrare le parti contraddittorie (buono-cattivo). Ne consegue la formazione di un Sé diffuso, connotato da contraddizione, instabilità e caos, incapace di regolare gli affetti e l'espressione della libido e della carica aggressiva. Impulsività, disordine e imprevedibilità inficiano anche la qualità della relazione oggettuale. L'Altro è visto ora come 'tutto buono' ora 'tutto cattivo' e i meccanismi di difesa principalmente usati sono la scissione¹⁹ e l'identificazione proiettiva²⁰, similmente a quelli usati nella condizione psicotica e differentemente dalle sindromi nevrotiche caratterizzate dal predominio del meccanismo difensivo della rimozione²¹. Come i pazienti nevrotici, però, i borderline mantengono intatto il loro esame di realtà.

L'organizzazione di personalità nevrotica, infine, è caratterizzata, da un normale consolidamento dell'identità e quindi dalla presenza di un Io ben integrato, ma si differenzia dalla personalità 'normale' per la presenza di un Super- Io rigido.

Tali riflessioni, oltre che nella psicoanalisi freudiana, trovano il loro fondamento nella *teoria delle relazioni oggettuali* della Klein e della Mahler.

La tesi della Klein parte dallo studio dello sviluppo infantile nei primi mesi di vita, al cui centro vi è l'analisi del mondo relazionale del bambino. L'autrice, infatti, sostiene che non esiste una spinta pulsionale, situazione di angoscia o processo psichico che non coinvolga oggetti esterni o interni. Le pulsioni di amore e odio, le fantasie, le angosce e le difese sono attive fin dall'inizio e/o sono indivisibilmente connessi alle relazioni oggettuali²². Al principio, la relazione è mediata da un oggetto parziale, il seno materno. Se il seno nutre ed è disponibile, soddisfacendo i bisogni primari, è 'tutto buono', se assente e incapace di soddisfare i suoi bisogni, sarà percepito come entità 'tutta cattiva'. Per evitare sentimenti angosciosi legati alla pulsione di morte, insita fin dalla nascita, l'Io

18 L. CANCRINI, *Il vaso di Pandora*, Carocci Editore, Roma 2001.

19 A questo proposito la Klein parla di una predisposizione alla relazione già dalla nascita. Il primo oggetto d'amore per il bambino è il seno materno, questo «viene scisso in seno buono (gratificante) e seno cattivo (frustrante) e mentre la parte buona viene introiettata, la parte cattiva viene proiettata all'esterno «in modo che fin dall'inizio le relazioni oggettuali sono modellate dall'interazione tra introiezione e proiezione, tra oggetti e situazioni interni e oggetti e situazioni esterni [...]; nei primi mesi di vita l'ansia viene vissuta in prevalenza come paura della persecuzione e questo contribuisce al formarsi di certi meccanismi e certe difese caratteristiche degli stati paranoide e schizoide. Tra le più importanti di queste difese è il meccanismo della scissione in oggetti interni e oggetti esterni, in emozioni ed Io». M. KLEIN, *Notes on Some Schizoid Mechanisms*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 1946, 27, pp. 99-110.

20 Per Grotstein, l'identificazione proiettiva non è un concetto meta psicologico, ma un fenomeno reale in cui colui che proietta ha la fantasia inconscia di liberarsi di una parte di sé non desiderata, di depositarla in un'altra persona; e infine di recuperare una versione modificata di ciò che era stato espulso. J. S. GROTSSTEIN, *Scissione e identificazione proiettiva*. Astrolabio, Roma 1983.

21 La rimozione come eliminazione di un evento o di un pensiero dalla sfera cosciente viene visto da Freud come alla base dei processi isterici. Secondo l'autore, infatti, l'isteria si genera mediante «la rimozione di una rappresentazione insopportabile per effetto della difesa; la rappresentazione rimossa continua a sussistere quale debole (poco intensa) traccia mnestica; l'affetto tolto a quella rappresentazione viene impiegato per un'innervazione somatica, cioè: conversione dell'eccitamento». La rappresentazione quindi diventerebbe, proprio per effetto della sua rimozione, la causa di sintomi morbosi, cioè patogena. S. FREUD, *Studi sull'isteria e altri scritti. Opere Vol. 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 411.

22 M. KLEIN, *Scritti 1921 - 1958*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

stesso si scinde. Usando le parole di Glen Gabbard potremmo dire:

l'Io viene scisso e tutta la 'cattiveria', o aggressività, derivante dall'istinto di morte viene negata e proiettata nella madre. Il lattante allora vive nella paura della persecuzione materna. [...] Quest'ultima paura è l'angoscia fondamentale di quella che la Klein definì *posizione schizoparanoide*. [...] Questi cicli oscillanti di proiezione e di introiezione perdurano fino a quando il bambino inizia a rendersi conto che la madre 'cattiva' e la madre 'buona' non sono distinte ma sono in effetti la medesima persona. Quando i bambini integrano i due oggetti parziali in un oggetto intero, sono turbati dal timore che le loro fantasie sadiche, distruttive nei confronti della madre, possano averla annientata. Questa nuova preoccupazione per la madre come oggetto intero è stata definita dalla Klein come angoscia depressiva ed annuncia l'arrivo della *posizione depressiva*. Questo genere di esperienza comporta la preoccupazione di poter danneggiare gli altri²³.

Il sentimento di colpa provato diventa un aspetto rilevante della vita affettiva del bambino, e per risolverlo, questi attiva meccanismi riparativi. Con la riparazione si ha un superamento della *posizione depressiva* e la costruzione dell'immagine di un oggetto intero e più simile a quello reale, passaggio fondamentale per la costruzione di modalità relazionali mature ed equilibrate, fondate sulla capacità di sintonizzazione affettiva.

Come per la Klein, anche la teoria della Mahler parte dall'osservazione sistematica dello sviluppo infantile. Il fulcro delle sue riflessioni nasce dalla necessità di spiegare il complesso processo alla base della costruzione dell'identità del soggetto, del proprio senso del Sé da parte del bambino. Il cammino evolutivo del bambino (zero – tre anni) attraversa diverse fasi: da una definita di *autismo normale*, in cui non vi è una responsività nei confronti dell'esterno, si passa ad una fase detta di *simbiosi* caratterizzata da un iniziale percezione della madre ma non come entità differenziata, fino alla conquista della fase di *separazione e individuazione* in cui si inizia ad esperire un Sé separato e autonomo così come autonomo e separato risulta l'oggetto d'amore. La fase di *separazione e individuazione* si distingue in altre quattro fasi: la *sotto-fase di differenziazione*, la *sotto-fase di sperimentazione*, la *sotto-fase di riavvicinamento*, la *sotto-fase del consolidamento dell'individualità e inizio della costanza dell'oggetto emotivo*. La fase più critica risulta essere quella del *riavvicinamento*. In questo momento, il bambino, dopo aver iniziato a perlustrare l'ambiente circostante, si trova sospeso tra la tendenza alla esplorazione (dovuta anche allo sviluppo delle capacità motorie e della deambulazione) e la necessità di controllare la presenza della madre. Questo comportamento ambivalente è generato dalla paura della perdita, dall'*angoscia dell'abbandono*²⁴. La relazione con una madre *sufficientemente buona*²⁵, che accetta i movimenti di esplorazione autonoma, porterà al superamento di queste criticità e al consolidamento di un Sé stabile, capace di comprendere le intenzioni e i sentimenti dell'Altro, vissuto come separato ma non come emotivamente distante e in cui coabitano parti buone e cattive. L'oggetto diviene così una figura interiorizzata in grado di erogare affetto e di sostenerlo nella sua crescita. Tale interiorizzazione influenzerà anche lo sviluppo delle modalità relazionali adulte.

23 G. O. GABBARD, *Psichiatria Psicodinamica*, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 35-36.

24 M. MAHLER-F. PINE-A. BERGMAN, *La nascita psicologica del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

25 D. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando Editore, Roma 2000.

2.2 *Cancrini e la soglia di attivazione*

Cancrini rivisita l'impianto teorico di Kernberg e sostituisce il concetto di struttura borderline con quello di funzionamento. L'intento è quello di rappresentare tale funzionamento come tipico della mente; tutti vi abbiamo accesso in alcuni momenti della vita, e per questo, deve essere considerato reversibile (mai, dunque, strutturale). La manifestazione più evidente del funzionamento borderline è la tendenza a rivolgere, sul Sé o sull'esterno, giudizi estremi. La scissione sottostante porta il soggetto a valutare tutto in termini buono – cattivo, senza la possibilità di cogliere sfumature o usare un pensiero flessibile. Questo tipo di funzionamento, come appena descritto nelle teorizzazioni della Klein e della Mahler, è del tutto normale nei primi mesi di vita del bambino. Solo verso i tre anni, il bambino può, attraverso l'integrazione dell'immagine della madre cattiva (lontana affettivamente) con quella della madre buona (presente e responsiva), raggiungere un migliore equilibrio psichico e una stabilità nel rapporto con l'oggetto d'amore. Tale funzionamento primitivo, però, resta nel repertorio di ogni persona, e può tornare in auge in momenti difficili e di cambiamento:

nei passaggi evolutivi critici (preadolescenza e adolescenza, nascita di un figlio e percezione, più tardi, dello scorrere del tempo che ci porta inevitabilmente verso altre fasi di vita), nel momento di lutto e perdita (cui tipicamente si reagisce funzionando, per un certo tempo, in modo borderline) e degli entusiasmi basati sull'identificazione proiettiva con un'idea o con una persona, nell'innamoramento e nella scelta delle illusioni cui dedicare la propria vita²⁶.

Può succedere anche che persone normali abbiano vissuti psicotici. Scrive Paula Heimann:

la psicopatologia quotidiana abbonda di esempi di deliri paranoidei. Noi tutti siamo inclini, talvolta a sentire che piove sempre quando progettiamo di trascorrere un giorno fuori casa, che l'autobus che va nella direzione opposta alla nostra viene sempre prima, che qualche sfortunata esperienza da noi fatta era direttamente dovuta alla cattiva volontà di qualcuno, o almeno, a quella del fato. Di solito, tuttavia, questo tipo di delirio paranoide è facilmente corretto²⁷.

Meccanismi difensivi basati sulla scissione sono presenti anche nel processo di elaborazione del lutto di persone care. Dopo una prima fase caratterizzata dalla negazione dell'evento, l'uso della scissione permette di proiettare i sentimenti negativi (per lo più rabbia e colpa) verso un esterno cattivo, verso il proprio Sé o verso la persona scomparsa. Questo permette di evitare, in quel momento, il contatto con il dolore intollerabile della mancanza²⁸. Durante il proseguo dell'elaborazione del lutto, tali meccanismi rientrano e lasciano spazio al sentimento di accettazione della perdita, differentemente da quello che succede in un lutto patologico, dove la regressione a livelli borderline di funzionamento rimane più visibile e duratura. Sono, quindi, soprattutto esperienze legate al trauma e alla perdita a favorire una regressione del funzionamento della mente.

26 L. CANCRINI, o. c., p.15.

27 P. HEIMANN, *Una combinazione di meccanismo di difesa negli stati paranoidei*, in AA.VV., *Nuove Vie della Psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 318.

28 J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

È chiaro, quindi, che ogni individuo, in periodi diversi della propria vita, può funzionare su tutti e tre i livelli: nevrotico, borderline e psicotico. La differenza è determinata dalla *soglia di attivazione* per tali funzionamenti. Questa soglia sarà più alta per persone che hanno vissuto la loro infanzia in un ambiente benevolo ed emotivamente caldo, mentre soggetti, esposti precocemente a traumi e insicurezze da parte di *caregiver* trascuranti e poco responsivi, possederanno una *soglia di attivazione* più bassa. Allargando l'indagine clinica risulta, quindi, necessario indagare anche il funzionamento del contesto relazionale in cui l'individuo è immerso dalla nascita e in cui ha esperito i primi affetti. Tale contesto, quello cioè familiare, è connotato a sua volta da soglie e confini.

3. Struttura della famiglia e confini/soglia

Già nel 1937, la famiglia veniva definita da Nathan Ackerman, pioniere della terapia familiare, come «un'unità sociale ed emotiva»²⁹. Si tratta di un sistema aperto connotato da profondi legami emotivi, in cui non si esperiscono solo le prime relazioni d'amore ma si consegue la coscienza delle norme sociali, si apprende il linguaggio e si interiorizzano i valori della cultura della società di appartenenza. Essa rappresenta l'agente di socializzazione primario e permette lo sviluppo mentale ed affettivo del bambino. Secondo Salvador Minuchin «La famiglia è un gruppo sociale naturale che regola le reazioni dei suoi componenti, sia rispetto a stimoli che vengono dall'interno che dall'esterno. La sua organizzazione e la sua struttura proiettano e qualificano l'esperienza dei membri della famiglia»³⁰. Altri autori includono, nel costrutto famiglia, il trigenazionale, ampliando così, il campo dell'osservazione. Marisa Malagoli Togliatti, riprendendo Carter e McGoldrick, definisce la famiglia come un sistema emozionale plurigenerazionale perché «comprende l'intero sistema emozionale di almeno tre generazioni»³¹.

La famiglia, in quanto sistema aperto e in continuo contatto con l'esterno, è governata dalle stesse leggi dei sistemi³²: totalità, non sommatività, equi-finalità e retroazione³³. Non si tratta, cioè, di un insieme dato dalla somma dei suoi membri ma dalle relazioni che tra di loro vengono a costituirsi. Qualsiasi cosa succeda al suo interno, e investa uno dei suoi membri, coinvolge tutte le altre parti e le dinamiche che si sviluppano possono essere lette solo in un'ottica circolare e complessa. Essendo in continua relazione con l'ambiente, le condizioni iniziali non definiscono rigorosamente lo stato finale e viceversa. Ne parliamo, quindi, come di un vero e proprio organismo vivente che si sviluppa e si adatta costantemente all'ambiente esterno. Non rimane fisso e uguale a se stesso ma attraversa una serie di fasi denominate ciclo vitale. Molti autori si sono interrogati sull'esistenza e le caratteristiche del ciclo di vita familiare. Carter e McGoldrick propongono un modello in cui

29 C. LORIEDO, *La terapia dell'impatto emozionale di Nathan Ackerman*, in «Terapia Familiare», 68, 2002, pp. 20-30.

30 S. MINUCHIN, *Famiglie e terapia della famiglia*, Astrolabio, Roma, 1974, p.15.

31 M. MALAGOLI TOGLIATTI-A. LUBRANO LAVADERA, *Dinamiche relazionali e ciclo di vita della famiglia*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 9.

32 L. V. BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ILL, Milano 1971.

33 Il sistema famiglia può essere considerato come un circuito di retroazioni in cui il comportamento di ciascuna persona è influenzato e influenza, a sua volta, quello degli altri attraverso la produzione di feedback. In questo sistema, dicono Watzlawick e altri: «i dati di ingresso si possono ampliare fino a produrre un cambiamento oppure neutralizzare per mantenere la stabilità». Nel primo caso parliamo di retroazione positiva, nel secondo di retroazione negativa (finalizzata all'omeostasi). P. WAZLAWICK-J. HELMICK BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971, p.24.

suddividono il ciclo di vita della famiglia in sei stadi³⁴:

1. *Il giovane adulto senza legami.* In questa fase il soggetto è impegnato nel processo di autonomia e differenziazione dalla famiglia d'appartenenza e utilizza a questo fine l'ambito lavorativo e il gruppo dei pari.
2. *La formazione della coppia.* I partner si impegnano nella costruzione dell'identità di coppia e ridefiniscono i rapporti con le loro famiglie d'origine.
3. *La famiglia con bambini piccoli.* Con la nascita dei figli e l'assunzione del ruolo genitoriale, avviene un nuovo riadattamento dei rapporti con i propri genitori e una modifica di quelli interni alla diade per la priorità data all'accudimento del piccolo che, quindi, deve essere accettato benevolmente.
4. *La famiglia con adolescenti.* È il momento in cui il confine familiare deve diventare più flessibile e permettere i movimenti d'autonomia e lo svincolo del figlio. La coppia torna al centro.
5. *La famiglia con figli adulti che escono di casa.* I genitori accettano i movimenti di uscita del figlio e incoraggiano la sua 'esplorazione' ed evoluzione all'esterno del sistema.
6. *La famiglia in età avanzata.* I figli adulti hanno costituito una loro famiglia. È necessario, quindi, accettare il cambiamento dei ruoli genitoriali e il sostegno alla generazione di mezzo diviene centrale.

La sopravvivenza del sistema e il mantenimento della sanità al suo interno, necessita che, per ogni fase, vengano svolti gli specifici compiti di sviluppo e si ristrutturino i rapporti al suo interno, a livello della coppia, della relazione genitori-figli e della relazione con la famiglia d'origine. Tale riorganizzazione permette il passaggio da una fase all'altra del ciclo vitale. Un buon funzionamento non si definisce per l'assenza di conflitti o problemi ma per l'efficacia con cui la famiglia li gestisce adempiendo ai compiti evolutivi che le diverse fasi del ciclo vitale comportano. Per fare questo è necessario che la struttura organizzativa sia flessibile e che confini chiari e permeabili separino i diversi sottosistemi (coniugale, genitoriale, dei fratelli) da cui è formata. Allo stesso tempo, la famiglia deve poter conservare una propria stabilità per cui deve poter adempiere a due bisogni contrapposti³⁵: «da una parte quella di trasformarsi in relazione ai diversi bisogni evolutivi dei singoli componenti, dall'altra, quella di conservare il senso della propria identità e continuità nel

34 E. A. CARTER-M. MCGOLDRICK, *The family life cycle: a framework for family therapy*, Gardner Press, New York 1980.

35 Specularmente, l'individuo fin dalla nascita, oscilla tra due grandi bisogni: il bisogno di appartenenza ad un gruppo (la famiglia d'origine) in cui si istaurano le prime relazioni e all'interno del quale si impara a conoscere il mondo, e il bisogno di differenziazione, quell'impulso spontaneo ad esplorare il mondo e a costruire un progetto esistenziale autonomo. A. CANEVARO, *Quando Volano i Cormorani, Terapia individuale sistemica con il coinvolgimento dei familiari significativi*, Borla, Roma 2010.

tempo»³⁶. Tali processi, quelli morfogenetici (volti al cambiamento) e quelli morfostatici (volti alla conservazione) sono interdipendenti. Il sistema famiglia è, quindi, un sistema che tende ad evolvere ma allo stesso tempo a mantenere se stesso, «fa resistenza ai cambiamenti che superino un certo limite, e mantiene i modelli preferiti più a lungo possibile. Modelli alternativi sono disponibili all'interno del sistema. Ma ogni deviazione che oltrepassa le *soglie di tolleranza* del sistema fa scattare meccanismi atti a ristabilire l'assetto abituale»³⁷. Affinché non si verifichino richiami alla lealtà e azioni colpevolizzanti, che hanno un forte impatto patogeno, la struttura della famiglia deve essere capace di accomodarsi ai vari cambiamenti senza perdere quella continuità identitaria che funziona da punto di riferimento per tutti i soggetti appartenenti. Tale capacità si interconnette profondamente con il tema del confine familiare e delle *soglie di tolleranza* che contraddistinguono il sistema nelle trasformazioni imposte dal ciclo vitale. I confini dei sottosistemi, in cui si divide il sistema famiglia, sono l'insieme delle regole che definiscono chi partecipa e con quali funzioni. Essi proteggono e garantiscono la differenziazione al suo interno. Ogni sottosistema, infatti, ha specifiche funzioni e fa specifiche richieste ai suoi membri.

Una famiglia sana e ben funzionante necessita di confini chiari e permeabili, che consentano ai componenti di un sottosistema di svolgere i propri compiti senza interferenze da parte dei membri degli altri sottosistemi e, allo stesso tempo, mantengano il contatto tra essi³⁸. Deviazioni da questo assetto comportano funzionamenti malati. Ogni famiglia, quindi, può essere collocata lungo un continuum tra due poli estremi rappresentati dalla presenza di confini eccessivamente rigidi, o all'opposto, da confini diffusi. Nel primo caso, avremo le *famiglie invischiate*: i soggetti concentrano tutto il loro interesse ed energie all'interno, con un grande investimento emotivo sull'Altro e un grande coinvolgimento. In queste famiglie i confini tra i sottosistemi si confondono e la distanza tra i membri diviene minima, finendo, nei casi più gravi, a vivere situazioni relazionali simbiotiche e fusionali. Non è permessa la differenziazione e questo iper-coinvolgimento blocca i tentativi di cambiamento innescati da un membro o imposti dalla crescita del sistema. L'Io cede di fronte la potenza della *massa indifferenziata dell'Io familiare*³⁹, bloccando qualsiasi possibilità di sviluppo e cambiamento e mantenendo il sistema all'interno di un *tempo sospeso*⁴⁰. Quando l'invischiamento diventa estremo, la *soglia di tolleranza* ai cambiamenti da parte del sistema è quasi nulla e, per quanto riguarda l'emergenza sintomatica soggettiva, le *soglie di attivazione* per il disturbo psicotico sono più basse. L'Io familiare sovrasta le esigenze individuali in funzione della necessità di preservare l'unità e la costanza familiare e l'Io è incapace di discernere ciò che riguarda il Sé da ciò che riguarda l'esterno.

All'estremo opposto troviamo le *famiglie disimpegnate*. Al loro interno i confini sono eccessivamente rigidi. La comunicazione tra i membri non è facilitata e questi sembrano muoversi come orbite isolate⁴¹, senza rapporti gli uni con gli altri. Non esistono regole e norme condivise

36 M. MALAGOLI TOGLIATTI-A LUBRANO LAVADERA, o. c., p.16.

37 S. MINUCHIN, o. c. p. 63.

38 S. MINUCHIN, o. c.

39 Termine coniato da MURRAY BOWEN. Questi valuta il grado di differenziazione su una scala con valori 0-100. A livello più basso troviamo la massima quota di fusione dell'Io, cioè la massa indifferenziata dell'Io; dall'altra parte della scala troviamo la quota massima di differenziazione del Sé. Le persone che si trovano a questa estremità rappresentano i livelli di funzionamento più sano. M. BOWEN, *Dalla famiglia all'individuo. La differenziazione del sé nel sistema familiare*, Astrolabio, Roma 1980.

40 L. ONNIS, *Il tempo sospeso. Anoressia e bulimia tra individuo, famiglia e società*, Franco Angeli, Milano 2005.

41 S. MINUCHIN et.al., *Families of the Slums*, Basic Books, New York 1969.

e le relazioni sono scarse⁴². I membri delle famiglie disimpegnate, incapaci di provare sentimenti di lealtà e di appartenenza, funzionano in modo autonomo ma allo stesso tempo sono privi di coordinate. Hanno un senso distorto dell'indipendenza e difficilmente sono in grado di chiedere aiuto e sostegno. In queste situazioni la *soglia di tolleranza* ai cambiamenti da parte del sistema sarà alta, ma l'incuria e la mancanza di vicinanza emotiva non permettono una crescita armonica. Gli studi sulle famiglie a transazione borderline evidenziano la presenza di madri descritte come intrusive, invischiate, incapaci di capire e soddisfare i bisogni dei propri figli e di sostenerli nel raggiungimento di una matura individualizzazione. Successivamente, altri studiosi hanno spostato l'attenzione su elementi psicologici differenti, ed hanno rilevato la presenza di madri, poco responsive, disimpegnate, emotivamente lontane e poco attente allo sviluppo del figlio. Madri che presentano a loro volta quadri psicopatologici caratterizzati da alti livelli di alessitimia e da esperienze traumatiche non elaborate⁴³.

L'analisi della *soglia di attivazione* soggettiva e della *soglia di tolleranza* al cambiamento da parte del sistema risultano, quindi, pezzi fondamentali del lavoro clinico. Esse sono correlate e co-responsabili dell'insorgenza del funzionamento sano (e/o malato) della mente dell'individuo e del suo gruppo di appartenenza.

42 L. HOFFMAN, *Principi di Terapia della famiglia*, Astrolabio, Roma 1984.

43 F. MARTINO et. al., *La famiglia del paziente con disturbo borderline di personalità: carico della malattia e interventi destinati ai caregiver*, «Rivista Psichiatria», Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2014, pp. 199-206.



Liminalità e trasformazione dell'identità del personaggio letterario nel mito epico: Achille, figura *in limine* nella poesia latina di Stazio

RENÉE UCCELLINI¹

Sommario: Introduzione. 1. Liminalità del personaggio letterario: la dimensione *in limine* di Achille prima della guerra di Troia. 2. Superamento dello stato liminale e appropriazione del tradizionale statuto del personaggio epico. 3. Liminalità del genere letterario. 4. Conclusioni.

Abstract: This paper reflects on liminality concept applied to Latin epic poetry. The *limen* is a stimulating subject, useful, in a transversal prospective, to many fields study, including the literary one. Thus, the limit will be identified as a liminal dimension of the mythical character in Latin poetry. In the *Achilleid*, Stazio lingers on the narration of the pre-Iliadic life of the Homeric hero, who lives an *in limine* experience during his youth and that allows him the metamorphosis from a mythical-literary status to the other. I will also try to interpret the poetic verse in a social and cultural key, reading the adventures 'at the limit' of Achilles as a literary expression of the initiation rites of the young ephebes of the ancient Greek civilization.

Keywords: *limen, limes, Initiation Rites, Epic Poetry, Literary Genre.*

Introduzione

Il concetto di *liminalità* negli studi letterari classici può rappresentare uno stimolante oggetto di studio, anche applicato alla poesia epica di argomento mitologico.

Il significato del termine *limen*, nella sua accezione di “confine”, “soglia”, ma anche “limitare”, è mutuato negli studi letterari dalle ricerche dell'etnografo e folklorista Arnold van Gennep (1873-1957) e dell'antropologo Victor Turner (1920 - 1983) ed associato ad una serie di riti noti come “riti di passaggio”, che accompagnano ogni cambiamento di luogo, stato, posizione sociale ed età dell'individuo, anche dell'individuo dell'antichità². La nozione di *liminalità* si può collegare, dunque, anche ad un qualsivoglia processo metamorfico, ad un cambiamento del soggetto mitico, che subisce una trasformazione, che gli consente di superare la soglia da una 'dimensione mitico-letteraria' ad un'altra. Turner definiva, infatti, il concetto di *liminalità* anche come “zona neutra” collocata fra due distinti sistemi culturali. Secondo la sua nota tripartizione, i riti che segnano in numerose culture il passaggio da uno stadio all'altro sono costituiti da una

1 Ricercatrice in Letteratura Latina presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi.

2 VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Picard, Paris 1909, trad. it. *I riti di passaggio*, Il Mulino, Torino 1981. In particolare, sulle iniziazioni giovanili dell'antichità, vd. BRELICH, *Paides e parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

fase di separazione dalla condizione precedente o fase pre-liminale, da una fase di transizione o fase liminale e infine da una reintegrazione o fase post-liminale³. Questo avviene nelle società organizzate sulla divisione per classi di età, come quelle antiche o quelle tribali moderne. Per essere accolto nella classe di età superiore, l'individuo deve passare del tempo lontano dal gruppo, in una condizione di marginalità e allontanamento dalle regole del vivere civile⁴. Dopo una prima fase di isolamento dal proprio contesto familiare e sociale, il passaggio simbolico, sancito da un preciso rito di iniziazione, consente il reinserimento nella comunità di appartenenza, sotto una nuova veste sociale. Appartengono, ad esempio, ai riti di iniziazione che segnano il superamento da parte dell'individuo del confine della giovinezza, le cerimonie dell'efebia nella Grecia antica⁵. Nel mondo antico greco e romano, il compito sociale dei giovani maschi è di partecipare alla guerra, per cui i riti di transizione hanno una funzionalità essenzialmente pedagogico-bellica e la fase di transizione costituisce un momento di formazione. La fase di modifica di un rito di passaggio è caratterizzata dalla permanente condizione di *liminalità*, di uno status in bilico, prolifico campo di indagine per gli studi di antropologia culturale, di antropologia della performance e antropologia dell'esistenza⁶. La nozione di *liminalità*, tuttavia, non è solo dotata di una connotazione antropologico-sociale relativa al concetto di isolamento e di reintegrazione nella collettività, ma può indicare anche la conservazione in nuove forme morfologiche o ontologiche di un individuo, o anche indicare la marginalità di soggetti che non possono essere inclusi in una determinata categoria distinta, quindi *liminalità* nel senso metaforico di persistenza di uno stato 'sulla soglia', di permanenza di fluidità del corpo e di instabilità del *gender*. In questo contributo intendo analizzare in che misura queste osservazioni possono essere riferite al *limen* del personaggio letterario, secondo il trattamento poetico di Publio Papinio Stazio (I sec. d. C.) del mito di Achille, l'eroe epico di tradizione omerica.

1. Liminalità del personaggio letterario: la dimensione *in limine* di Achille prima della guerra di Troia.

Molti racconti del mito antico possono essere letti ed interpretati secondo questa prospettiva dinamica che consente il mutamento del personaggio: numerose vicende eroiche presentano tale struttura nell'evoluzione del personaggio e si offrono come condizione attraverso la quale si compie lo sviluppo di figure che vivono una fase transitoria della loro esistenza e modificano in questa condizione liminale il proprio statuto letterario. Un'esperienza 'sulla soglia' fa parte anche di una versione meno nota del mito di Achille, l'eroe per antonomasia dell'*epos* greco, che vive una fase di cambiamento nel passaggio dall'età infantile a quella adulta secondo la versione di Stazio nell'*Achilleide*, poema incompiuto particolarmente ispirato da dinamiche incentrate sulla labilità del *gender* del personaggio epico e anche del genere letterario.

Prima di Stazio troviamo solo dei fugaci cenni alla giovinezza di Achille e alle imprese precedenti

3 Vd. TURNER, *Dal Rito al Teatro*, edizione italiana di De Matteis (a cura di), Il Mulino, Bologna 1986, pp. 49-50.

4 Vd. anche CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Rizzoli, Milano 1999, p. 20.

5 Sull'efebia ad Atene, vd., ad es., JEANMAIRE, *Couroi et Courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille: Bibliothèque Universitaire, Lille 1939; MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma, 1966.

6 Vd. TURNER, *Antropologia della performance*, edizione italiana di De Matteis (a cura di), Il Mulino, Bologna 1993; TURNER, *Antropologia dell'esperienza*, edizione italiana di De Matteis (a cura di), Il Mulino, Bologna 2014.

alla guerra di Troia in diverse fonti greche. Leggiamo di esperienze pre-iliadiche nei poemi ciclici post-omerici, soprattutto nei *Cypria*, nell'*Ilias parva*, e anche in Hom. *Il.* 9, 667-668 con sporadici riferimenti ad un soggiorno di Achille presso l'isola di Sciro prima della partenza per Troia. Più diffusamente, notizie dell'educazione giovanile ricevuta da Achille presso la grotta del Centauro Chirone sono rintracciabili in Pindaro (cfr. *P.* 6, 21-27; *I.* 5, 39 sgg.; 8, 50 sgg.; *N.* 3, 43-57) ed Euripide (*Skyroi* e *Ifigenia in Aulide*); soprattutto, una fonte era il cosiddetto *Epitalamio di Achille e Deidamia*, attribuito a Bione, autore di età ellenistica, in cui si narra di una esperienza amorosa del guerriero antecedente al racconto omerico. Stazio si rifece probabilmente a queste fonti letterarie, oltre che alle rappresentazioni iconografiche, particolarmente sensibili a raffigurazioni di un Achille *alius*, diverso rispetto a quello tradizionale dell'epica omerica⁷. Nel I libro dell'*Achilleide*, dunque, Stazio canta le avventure preiliadiche di un giovanissimo Achille, ancora un bambino (cfr. *Ach.* 1, 128; 229; 302). La madre Thetis, consapevole del futuro destino di morte di suo figlio, lo ha affidato all'educazione del Centauro Chirone sul monte Pelio (1, 106-118); dopo aver tentato di impedire lo scoppio della guerra (1, 51-94), la dea si reca in Tessaglia e conduce via il figlio (1, 95-241), decidendo di nascondere in un rifugio più sicuro. Sceglie l'isola di Sciro, abitata dal re Licomede e dalle sue figlie. Qui la dea convince Achille ad indossare vesti femminili (1, 242-396) e se ne va, convinta che quella corte femminile costituisca per lui un buon nascondiglio. Ma la guerra è imminente e i combattenti greci preparano la spedizione verso Troia (1, 397-472). Manca solo Achille, che i vaticini indicano come partecipe fondamentale per l'esito della guerra; un drappello di Danai giunge a Sciro, dove, nel frattempo Achille, travestito da donna, ha scoperto l'amore e violentato la principessa Deidamia (1, 560-688). Dopo aver svelato la sua natura sessuale per afferrare tra i doni muliebrici offerti dai Greci alle fanciulle uno scudo (1, 689-885), Achille lascia l'isola e Deidamia, addolorata per essere stata sedotta ed abbandonata (1, 885-960). Il secondo libro si apre con la partenza per Troia e il già nostalgico ricordo di Achille per la grotta di Chirone (2, 96-167) e per l'isola (2, 23-30), in cui egli ha saggiato una esperienza romantico-elegiaca ed ha compiuto la sua 'trasformazione' da giovane imberbe, prima, paradossalmente, in donna, e poi in maturo guerriero, pronto per il campo di battaglia. Il poema s'interrompe qui.

Parte della critica legge appropriatamente l'episodio del travestimento di Achille a Sciro come una storia che può essere interpretata in chiave culturale e rituale: egli compie a Sciro la sua trasformazione in uomo adulto, secondo una sorta di rito di iniziazione paragonabile a quello dei giovani della Grecia precittadina⁸. La transizione del giovane Achille in uomo adulto prende avvio già presso la grotta di Chirone sui monti dell'impervia Tessaglia. Achille qui vive selvaggio,

7 L'episodio del mito di Achille presso Sciro era piuttosto celebre e frequentemente rappresentato su affreschi, mosaici, dipinti, vasi e anche sarcofagi: vd. CROISILLE, *Poésie et art figuré de Néron aux Flaviens, Recherches sur l'iconographie et la correspondance des arts à l'époque impériale, I. Texte; II. Planches*, Collection Latomus 179, Latomus, Brussels 1982; FOUCHER, *Stace et les images d'Achille*, in F. DELARUE, S. GEORGAPOULOU, P. LAURENS, A. TAISNE (a cura di), *Epicedion. Hommage à P. Papinius Statius*, La Licorne, Poitiers 1996, p. 207; GRASSINGER, *Die mythologischen Sarkophage. Achill, Adonis, Aeneas, Aktaion, Alkestis, Amazonen*, Mann, Berlin 1999, pp. 19-43; CAMERON, *Achilles in the Roman World*, «JRS», 99, 2009, pp. 1-22, a pp. 4-8.

8 Sul travestimento dell'eroe greco del mito come rito di iniziazione che segna il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta, vd. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1958, pp. 241-242; DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, pp. 17-18; BRELICH, *Paidés e parthenoi*, cit., pp. 29-30; Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et forms de société dans le monde grec*, Maspero, Paris 1981, pp. 164-169; DOWDEN, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, Routledge, London-New York 1989, pp. 49-69.

in uno stato di natura (2, 96 sgg.), ma educato da Chirone alla musica (1, 184-194) e soprattutto alla caccia, come descritto accuratamente da Achille nel II libro (2, 138 sgg.). La pratica venatoria costituisce il preludio alla guerra e rappresenta una prefigurazione della futura trasformazione di Achille in guerriero. Nell'antica Grecia, infatti, per diventare uomini era necessario esercitarsi nella caccia, con finalità propedeutica alla vita militare, per sviluppare la resistenza fisica e morale. Questa pratica educativa avveniva in isolamento, presso zone lontane da nuclei abitativi, spesso inaccessibili⁹. E Achille vive con Chirone sulle altissime cime della Tessaglia, in luoghi impervi e desolati (2, 102-105: ... *Mox ire per invia secum/ lustra gradu maiore trahens visisque docebat/ adridere feris nec fracta ruentibus undis/ saxa nec ad vastae trepidare silentia silvae*), cacciando cervi, caprioli, linci, ma anche feroci orsi, cinghiali, tigri e leoni. Quando Thetis arriva presso la dimora di Chirone, Achille porta con sé, di ritorno da una battuta di caccia, dei cuccioli di leone ai quali ha ucciso da poco la madre (1, 158-170). La dea è atterrita da questa visione: aveva immaginato di aver lasciato il figlio imberbe presso un luogo sicuro, protetto, che avesse potuto nascondere, un *limen* che lei riteneva fidato (1, 171), ma che così in realtà non si sarebbe rivelato: cfr. *Ach.* 1, 171-173 *quos tamen, ut fido genetrix in limine visa est,/ abicit exceptamque avidis circumligat ulnis,/ iam gravis amplexu iamque aequus vertice matri* (“e tuttavia, appena vede la madre sulla soglia della fida dimora, li abbandona per correrle incontro e stringerla fra le sue braccia ardenti, lui che è ormai pesante per la madre che lo abbraccia, e che l’ha raggiunta in altezza”). La soglia della porta della dimora di Chirone rappresenta il limite tra mondo domestico ed estraneo e consente l’accesso ad una nuova dimensione esistenziale del personaggio mitico.

Chirone aveva già notato il cambiamento di Achille: il Centauro spiega a Thetis che da poco il suo alunno, prima ubbidiente e rispettoso, cominciava a manifestare una certa selvatichezza belligerante, uno spirito di ribellione e di evasione implacabile (cfr. *Ach.* 1, 145-146: “... non voglio accrescere il tuo timore, ma ti confesserò il vero: un non so che di grandioso, e non mi fuorviano i presagi di un padre, la sua forza precoce preannuncia, una forza superiore alla sua tenera età”)¹⁰. La violenza del giovane sembra essere indomabile, al punto che non può ‘contenerlo’ neanche il monte Ossa, una delle cime più alte della Tessaglia, rifugio di tutti i Centauri, anche loro, incredibilmente, aggrediti dal bambino prodigioso (cfr. *Ach.* 1, 151-155). Questa immagine di Achille che si spinge ben al di fuori dei confini che gli sono concessi da Chirone anticipa il suo imminente statuto bellico: non gli basta il monte Ossa, ha bisogno di un campo di caccia e di battaglia più grande. Egli è consegnato al suo destino epico, e il suo isolamento presso Chirone ha una funzione di allontanamento dalla sorte predestinata, ma anche uno scopo educativo: lo prepara all’inserimento nel mondo degli adulti, alla realtà della guerra, anche alla sua ineluttabile morte¹¹. La descrizione di Chirone dei comportamenti incontrollabili e selvatici del giovane definisce il ponte, la fase liminale dello statuto del soggetto epico, non più fanciullo, ma non ancora uomo e neanche guerriero¹². Per

9 VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, cit., a p. 16 parla di questo luogo marginale come “zona neutra”, sospesa tra due mondi, generalmente presso terre selvagge, montuose, remote, lontane dal mondo abitativo cittadino, come la regione montuosa della Tessaglia; cfr. anche DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, L’Erma di Bretschneider, Roma 1988, pp. 32 ss.

10 Cfr. MÉHEUST (a cura di), *Stace. Achilléide*, Les Belles Lettres, Paris 1971, a p. 13, nota 1 suggerisce che il cambiamento di Achille avvenga esattamente nello stesso momento in cui ebbe inizio la guerra di Troia, a compimento di un destino segnato dal fato.

11 Cfr. SCHETTER, *Untersuchungen zur epischen Kunst des Statius*, Harrassowitz, Wiesbaden 1960, p. 132.

12 Vd. TELÒ, *The Filiality of Epic: (Re)constructing Heroic Childhood in Statius’ Achilleid and Sophocles’ Lovers of Achilles*, Selected Papers Presented, Cambridge 2007.

diventare uomo, Achille deve conoscere ancora l'amore: prima del suo reinserimento nel gruppo sociale maschile, egli vive, secondo Stazio, un'esperienza ancora liminale, una sorta di nuovo stato di sospensione, dove sperimenta, paradossalmente, una *performance* al femminile.

Infatti, nonostante l'ardore bellico intravisto da Chirone e da Thetis, il trattamento del mito preomerico in Stazio è particolarmente ambiguo: il selvaggio e bellicoso bambino possiede ancora fattezze aggraziate, che consentono a Thetis di escogitare nuovamente un piano per allontanare il figlio dai pericoli dell'età adulta (la guerra). Così, la dimensione liminale del soggetto poetico si dilata ulteriormente, complicandosi di nuove sfaccettature. Stazio indugia nel dipingere il volto grazioso ed arrossato di Achille (cfr. *Ach.* 1,161-164)¹³; la rada peluria sulle guance lo caratterizza esattamente come efebo, in linea con una lunga tradizione poetica¹⁴. Egli ha ancora un aspetto acerbo, una bellezza effeminata, e assomiglia straordinariamente più alla madre che al padre, come vuole invece la tradizione (1, 164-165)¹⁵. Approfitando delle delicate sembianze di Achille, la madre lo nasconde a Sciro, tra le figlie del re Licomede, non sapendo di portare a compimento quella fase di trasformazione di Achille in adulto, mediante la scoperta dell'attrazione fisica, dell'amore, l'attuazione del rituale della violenza e della sottomissione femminile. Ma prima, Achille, seppur riottoso (1, 274-282), accetta di indossare abiti femminili (1, 325-337), un altro indizio della parentesi 'ai margini' della sua esistenza: cfr. *Ach.* 1, 325-337: "lo vede incerto la madre, e voglioso di esser costretto, e gli mette i vestiti; poi gli fa tener meno rigido il collo, gli abbassa le spalle spaziose, gli rilassa le braccia robuste, gli assetta i capelli scomposti e i propri gioielli li affida al quel collo a lei tanto caro [...] così si vede la dea mutare l'aspetto del figlio [...] e chi lo guarda rimane ingannato dall'incertezza del sesso, che sfugge sotto quella differenza sottile". Nel mito antico è possibile rintracciare diversi episodi di travestimento, paragonabili a quello di Achille, ad opera di altri eroi come Ercole, di divinità come Giove e Dioniso (per proporre qualche *exemplum* tra quelli citati dalla stessa Thetis per convincere suo figlio in *Ach.* 1, 260-265)¹⁶. Questi racconti sono testimoni mitici di un'usanza realmente praticata, compresa fra i riti di passaggio maschili: ad Atene, ad esempio, durante le *Oscografie*, i fanciulli più giovani indossavano abiti femminili in occasione delle celebrazioni rituali¹⁷. Il ricorso al travestimento muliebre di Achille può essere,

13 Il dettaglio poetico del colorito arrossato sulle gote candide di Achille ne esalta da un lato l'aspetto efebico (cfr., ad es., *Ov. met.* 3, 422-423 (Narciso) *inpubes ... genas et eburnea colla decusque / oris et in niveo mixtum candore ruborem*), dall'altro la somiglianza con giovani vergini che pudicamente arrossiscono: cfr. per es., *Prop.* 2, 3, 9-12; *Verg. Aen.* 12, 65-69 *plurimus ignem / subiecit rubor et calefacta per ora cucurrit. / Indum sanguineo veluti violaverit ostro / si quis ebur aut mixta rubent ubi lilia multa / alba rosa: talis virgo dabat ore colores* (di Lavinia); cfr. anche *Stat. Theb.* 1, 537-538 *pariter pallorque ruborque / purpureas hausere*; 2, 231-232 *candida purpureum fusae super ora pudorem / delectaque genas*.

14 Cfr. per es., *Call. fr.* 274 Pf.; *Hymn.* 5, 75; *Lucr.* 5, 889; *Prop.* 3, 7, 59; *Ov. met.* 13, 753-754; *Val. Fl.* 7, 340; *Sil.* 16, 468; *Mart.* 2, 61, 1; 9, 36, 5; *Stat. Theb.* 9, 701-702.

15 Sui giovani somiglianti al padre, cfr. per es., *Catull.* 61, 209-210; *Verg. Aen.* 4, 328-329.

16 Sugli *exempla* di travestimento citati da Thetis, vd. SLATER, *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek family*, Beacon Press, Boston 1968, pp. 289-290; TAISNE, *Bacchus dans le destin d'Achille*, «Latomus», 35, 1976, p. 370; GÄRTNER, *Mythologische Paradigmen für einen Achill in Frauenkleidern. Zu einer scheinbar unpassenden Gleichnisreihe in der statianischen Achilleis*, «Arctos», 38, 2004, p. 12; PUCCINI-DELBEY, *Sexus ambiguus et viol. Le métamorphose d'Hermaphrodite chez Ovide et le travestissement d'Achilles chez Stace*, in J. M. FONTANIER (a cura di), *Amor Romanus. Amours romaines. Études et anthologie*, Presse universitaires des Rennes, Rennes, 2008, pp. 175-186.

17 Sul travestimento in abiti femminili dei fanciulli durante le *Oscografie*, vd. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et forms de société dans le monde grec*, cit., pp. 137-138; vd. anche FERRARI ET AL., *Dizionario della civiltà classica: autori, opere letterarie, miti, istituzioni civili, religiose e politiche di Grecia e di Roma antiche*, Rizzoli,

dunque, interpretato come un episodio narrativo che segnala l'episodio come rito di iniziazione, rivelando al contempo il legame ancora persistente del protagonista, in questa fase liminale, con il mondo dell'infanzia, una dimensione tradizionalmente femminile¹⁸.

2. Superamento dello stato liminale e appropriazione del tradizionale statuto del personaggio epico.

Nella sua esperienza di *liminalità* a Sciro, il giovane Achille, travestito da fanciulla, scopre il sentimento amoroso e conosce l'attrazione erotica, paradossalmente, per la principessa più ambigua del gruppo delle fanciulle che abitano la corte del re Licomede. Deidamia è paragonata a Venere, ma in maniera antitetica anche a Diana-Artemide: cfr. *Ach.* 1, 293-300: "ma quanto Venere, a fianco delle verdi ninfe marine, le oscura, o quanto Diana sorpassa in altezza le Naiadi, tanto Deidamia, regina di quel coro leggiadro, risplende ed eclissa la bellezza delle sorelle. Sul suo volto si accende la porpora e ne deriva una luce più intensa alle gemme e l'oro si fa più attraente; la bellezza è anzi uguale alla dea, se deponesse i serpenti dal petto e, toltasi l'elmo, addolcisse il suo volto"¹⁹. La sua verginità femminile, personificata da Venere, ha connotati maschilini rappresentati da Diana, simbolo del rifiuto alla sottomissione maschile, e forse per questo ancora più attraente agli occhi di Achille²⁰. Il paragone di Deidamia a Venere e a Diana sottolinea da una parte la verginità sua e delle sorelle, dall'altra ne dichiara al contempo il loro status altrettanto ambiguo. La fanciulla illibata, ma già pronta sessualmente per il matrimonio (1, 290-292: *omnibus eximium formae decus, omnibus idem/ cultus et expleto teneri iam fine pudoris/ virginitas matura toris annique tumentes*, "tutte splendenti di singolare bellezza, tutte ugualmente abbigliate e, ormai passato il confine della castità giovanile, fanciulle mature alle nozze e nel fuoco degli anni"), vive una condizione *in limine*, in cui si rende ancora più attraente agli occhi del maschio che non conosce o rifiuta. Paradigmatici sono quei culti dell'antica Grecia collegati a pratiche di iniziazione femminile, in cui le fanciulle subivano violenza sessuale che segnalava il passaggio alla dimensione adulta²¹. In queste vicende, alle quali alludono i racconti del mito come quello di Deidamia, il *limen* della giovane vergine che rifiuta il legame matrimoniale è oltrepassato tramite la consuetudine della violenza sessuale, una morte iniziatica che permette la metamorfosi: la vergine muore per lasciare spazio alla donna adulta, sposa e poi madre²².

Tale usanza, quindi, è comune ai riti iniziatici femminili e maschili: sia in culture tribali moderne che nel mondo antico il rito iniziatico deve anche comprendere forme di violenza subita e procurata²³.

Milano 2001, p. 1385.

18 Cfr., ad es., questa lettura in LEITAO, *Solon on the beach*, in M. W. PADILLA (a cura di), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Bucknell University Press, Lewisburg-London-Toronto, 1999, pp. 247-277.

19 Sulla complessa figura di Deidamia, con antitetici modelli femminili, cfr. FEENEY, *Tenui... latens discrimine: Spotting the Differences in Statius' Achilleid*, «MD», 52, 2004, pp. 84-105, spec. a p. 90.

20 Sul mito dell'attrazione di Achille per la maschilina Deidamia, vd. ROSATI (a cura di), *Stazio. Achilleide*, Milano 2002² = *Stazio. Achilleide*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 17-18; cfr. anche DAVIS, *Allusion to Ovid and Others in Statius' Achilleid*, «Ramus», 35, 2006, pp. 129-143, a p. 143 nota 24.

21 Cfr., ad es., Pausania *Periegesi*, 4, 4, 2-3. Sulle iniziazioni femminili, vd. DOWDEN, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, Routledge, London-New York 1989.

22 Vd. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, cit.; Calame, *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto*, in G. ARRIGONI (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 33-54.

23 Cultura maschile e violenza sono strettamente connessi nei riti iniziatici antichi e moderni; cfr. JERVIS, *s.v. iniziazione*, in P. BONTE, M. IZARD, M. AIME (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006: "Nella cultura maschile la violenza è un modello di comportamento tipico quando, ad esempio, il passaggio da una sfera di vita a un'altra si compie in forma rituale. Nei riti di iniziazione, quali sono praticati nei collegi,

Achille compie due atti di brutalità, il primo uccidendo la leonessa sul monte Taigeto, e l'altro violentando Deidamia (*Ach.* 1, 640-648). Tramite la violenza a Deidamia, Achille completa il suo rito di iniziazione e può varcare il limite, la soglia sulla quale ha indugiato secondo questo racconto preliadico e portarsi oltre il confine noto a lui e ai lettori del mito, assumendo il suo nuovo profilo tutto epico: cfr. *Ach.* 2, 30-34, e soprattutto 1, 34 *...erectumque manet reserato in limine Bellum*, di Achille “che la Guerra attende in piedi sulla soglia spalancata del suo tempio”. La violenza sessuale e lo svelamento dagli abiti femminili assecondano l'introduzione dell'individuo nella fase post-liminale: Achille scopre a Sciro la propria natura sessuale e ciò consente il reinserimento sociale fra i guerrieri pronti al conflitto. Rientrando, tramite la prevaricazione erotica, all'interno dei suoi ‘confini’ di *gender* canonici di maschio e di guerriero prestabiliti dalla società antica di appartenenza, si evita, nell'*epos*, quello che Turner definì “dramma sociale”, l'opposizione all'interno del gruppo, della categoria, del ruolo e dello status sociale da parte di un soggetto²⁴. Achille, dopo la sua prova di travestimento a Sciro, sembra appropriarsi definitivamente della sua ‘naturale’ mascolinità da adulto, rientrando nei confini ‘rassicuranti’ della sua sessualità, e ristabilendo l'equilibrio infranto per aver indossato abiti femminili. Lo stupro di Deidamia, come un rituale iniziatico, consente la percezione tranquillizzante dell'individuo entro il *limes* del suo *gender* e consente l'affermarsi di un rapporto coeso tra singolo e collettività²⁵. La violenza ristabilisce l'ordine sociale, fa rientrare nei limiti fissati dal mito antico il ruolo del maschio e della femmina; il gesto che compie Achille di liberarsi dagli abiti e prendere lo scudo (*Ach.* 1, 852-857: “ma il fiero Eacide, come da vicino vede, appoggiato alla lancia, lo scudo raggianti, cesellato con scene di battaglia [...] ebbe un fremito e roteò gli occhi [...] non c'è più spazio per le raccomandazioni materne, né per il suo amore segreto; nel suo cuore non c'è altro che Troia”) segnala definitivamente l'accesso allo stato di uomo adulto e il superamento del *limen*: cfr. *Ach.* 1, 852-885, specialmente 878-885 “Ad Achille caddero giù, senza che alcuno le toccasse, le vesti dal petto, lo scudo e la lancia, troppo corta, scompaiono nella sua mano – prodigio incredibile! – ed egli sembra superare in statura l'eroe itaceo e il capo etolo: a tal punto l'improvviso apparir delle armi e il suo ardore marziale inonda di un tremendo bagliore il palazzo. Con spasso smisurato, quasi volesse sfidare Ettore già ora, si erge in mezzo alla sala sgomenta; invano si cerca la figlia di Peleo”.

3. *Liminalità del genere letterario*

Secondo questa versione staziana del mito, dunque, Achille è un personaggio in transizione, dinamico, ambiguo, per il quale l'esperienza liminale rappresenta una fase ibrida della propria natura mitica, da cui infine emerge un nuovo modello eroico ed un diverso paradigma letterario²⁶. Da qui possiamo allargare la nostra riflessione al concetto di *liminalità*, intesa non solo come un aspetto da indagare del personaggio letterario, ma anche del genere letterario.

Proseguendo con l'esegesi del mito fino a qui compiuta, il racconto staziano continua con il secondo libro, in cui ormai Achille, imminente guerriero, si muove verso Troia (cfr. 2, 9-11: “tanto

nell'esercito o nelle organizzazioni criminali, i novizi devono dimostrare la loro capacità di sopportare il dolore fisico e di procurarlo agli altri”.

24 Vd. TURNER, *Dal Rito al Teatro*, cit., p. 155.

25 Il ristabilito equilibrio consente di riposizionare le forze esistenti fra le categorie di genere e rinforzare maggiormente le gerarchie sessuali, oltre che quelle sociali: cfr. FERRIS, *Crossing the Stage: Controversies on Cross-Dressing*, Routledge, New York 1993, p. 13.

26 Cfr. MCAULEY, *Ambiguous Sexus: Epic Masculinity in Transition in Statius' Achilleid*, «Akroterion», 55, 2010, pp. 37-60.

appare all'aspetto del tutto cambiato e tornato quello di prima, come se mai avesse conosciuto i lidi di Sciro e si fosse imbarcato venendo dall'antro del Pelio”), introducendo potenzialmente una materia più epica, rispetto ai toni erotico-elegiaci che permeano gran parte del I libro²⁷. Tuttavia, e qui il progetto poetico di Stazio stimola lo spirito interpretativo dei suoi lettori, il verso indugia ancora con contenuti e temi non propriamente epici, eroici o bellici. Nel II libro, Achille torna nostalgicamente alla giovinezza appena trascorsa presso la grotta del Centauro Chirone e il pensiero corre a Deidamia, mostrando di avere apprezzato la sua parentesi *transgendered* e l'avventura erotico-sentimentale: cfr. 2, 27-30 “anche lui volge indietro furtivo lo sguardo alle mura dilette e pensa alla vedova casa e al pianto di lei abbandonata: gli rinasce in cuore segreta la fiamma e il valore vien meno”. Questo ci induce a considerare un seguito dell'opera diversa da quella che sembrava essere prospettata dal proemio²⁸. Stazio ha giocato, almeno in ciò che del componimento possiamo leggere, con il *gender* del personaggio poetico ed anche con il genere letterario coltivato, una poesia ‘al mezzo’, che mescola felicemente echi narrativi diversi, toni epico-marziali, elegiaco-amorosi ed epitalamici, e ragiona ed indaga in maniera autoreferenziale sulla curvatura del genere letterario coltivato. L'arte di Stazio rivela così la sua mutevolezza, insiste nel suo mantenersi in bilico, al limite tra una versificazione epica e non epica, muovendosi in un rapporto di continuità con la tradizione del passato, ma aprendosi anche ad una diversa forma poetica, ambigua, fluida, instabile, corrispondente alla fluidità della figura letteraria di Achille. Dunque, una poesia che potremmo, opportunamente, definire ancora *in limine*.

4. Conclusioni

La riflessione compiuta sul concetto di *soglia*, in relazione alla lettura e all'interpretazione della poesia epica in lingua latina, ha consentito lo sviluppo di diverse forme di indagine del testo letterario qui esaminato. Il *limen* si è dimostrato come espressione di una esperienza del personaggio mitico, e come fase che ne precede la metamorfosi letteraria. Achille, nella sua vita antecedente alla guerra di Troia, secondo la versione di Stazio, persiste a lungo in uno *status* incerto, in una sorta di limbo tra ciò che non è più, un *puer*, un bambino, e ciò che ancora non è, un uomo, un guerriero. Le esperienze che vive durante questa fase, interpretate in chiave socio-culturale, possono essere lette come riti di iniziazione che consentono il superamento della condizione *in limine* di Achille e permettono la trasformazione della sua fisionomia epica. Infine, particolarmente suggestiva si è rivelata la possibilità di considerare anche la *liminalità* del genere letterario: come il suo personaggio, anche l'*Achilleide* è un poema costantemente sospeso su una linea di confine, su una soglia, muovendosi tra un genere che non è più l'*epos* omerico, ma si nutre di infiltrazioni diverse, dando potenzialmente stimolo ad un verso mutevole, dinamico ed in continua trasformazione, in linea, d'altra parte, con gli esiti futuri della poesia latina tardo-antica.

27 Sull'insistenza dei toni elegiaci nel I libro dell'*Achilleide*, vd. soprattutto ROSATI (a cura di), *Stazio. Achilleide*, cit., pp. 10-11.

28 Il proemio dell'*Achilleide* non casualmente gioca con i modelli letterari con funzione autoreferenziale, introducendo potenzialmente un poema dai contenuti epico-ciclici, ma anche alessandrino-callimachei, dai temi omerici, ma anche ovidiani contemporaneamente; su questa complessa struttura programmatica del proemio, vd. BARCHIESI, *La guerra di Troia non avrà luogo: il proemio dell'Achilleide di Stazio*, «AION», 18, 1996, pp. 45-62 e HESLIN, *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius' Achilleid*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 71-84.

The concept of «threshold» in Macdara Woods: *From A One Way Ticket* poetry collection

GIOVANNA SCATENA¹

Index: 1. *But not stopping this time Captain*; 2. *I can't go out: Man On The Doorstep*; 3. *Wondering how in the end we got here*

Abstract: This essay will examine Macdara Woods's poetic thinking about the «threshold» - which may be interpreted as the limit point of one identity, be that literary, political, or ideological - closely linked to Woods's journey to Italy. For most, a frontier, or a border, is a point of closure and separation between selfhood and alterity, but in Woods's aesthetic thinking it becomes a point in a whole structure wherein different identities can interact and interanimate creating more permeable structures of identity. Instead of being a restrictive place, the threshold becomes a creative space in his poetized structures of thinking. Ireland thus becomes a "state of mind" which will allow Woods's ideological and cultural positions to interact, intersect and enter some form of dialogue with each other.

Keywords: *Irish Poetry, Threshold, Irish identity, Metaphor, Metonymy, Troubles.*

1. But not stopping this time Captain

In March 1980, Macdara Woods is on the train, together with his wife, the poet Eiléan Ní Chuilleanáin. They are headed to Italy. It is a journey that will take them to Umbria, in Tavernelle near Lake Trasimeno where, after having restored an old farmhouse, they will be settle there.

He is *naisiuntacht eireannach*, an Irish citizen, but since his first stay in Italy he feels disenchanted in his land, detached and distant, recognizing himself as a foreigner in his own homeland:

There was always an element of this; in my youth I was attacked by one part of the establishment for being too Gaelic, and by another for not being Gaelic enough. Today, I feel, my sense of foreignness is absolute. My place is with the exiles and the dispossessed².

The writer Peter Fallon edited, with Derek Mahon in 1990, the best-selling anthology *The Penguin Book of Contemporary Irish Poetry*, in which they note that Irish poetry «*speaks for itself in one or another of the many voices which have evolved over the years*»³, pointing clearly to the

1 Ricercatore di Lingua e Letteratura Inglese presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi.

2 All the excerpts in this essay are parts of conversations over the years with the poet Macdara Woods, up until his death, on 15th June, 2018.

3 P. FALLON, D. MAHON, *The Penguin Book of Contemporary Irish Poetry*, Penguin, London 1990, p. xxii.

disparate, polyvocal and chimerical nature of a good deal of contemporary Irish poetry up to 1990 and beyond. In the Republic, the economic boom of the 1990s continues unabated in the 2000s, heralding unparalleled prosperity, increased urbanisation and large-scale immigration, factors which place pressure on accepted models of a collective national perspective. Ironically, the very lack of a predominant school or voice places greater pressure on critical reflections of the nature of contemporary Irish poetry in that the diffracted nature of poetic expression makes it resistant to categorisation⁴. What can be said with some certainty is that among so many poetic voices that reflect the complex nature of major shifts in the traditional markers of Irish identity, Macdara Wood's is the most restless:

I abhor what has happened, and is happening in Irish society, not because I abjure change or the new, but because what is being reasserted is not new. It is a version of an old servility, an old willful ignorance.

Macdara Woods's work, *From A One Way Ticket*, translated into Italian by Rita Castigli and published in 1998, is a collection of poems written between the eighties and nineties that shows how only in Umbria, Macdara Woods is not a «foreigner». Here, he does not even feel himself in exile, he found his way along the Umbrian scrub and spent whole days and weeks walking on the hills that surrounded him.

I realized one day that the *macchia* itself, to my eyes at least, is an underwater-garden, and that I – like the sailor diving overboard from the floating ship – can move up and down the levels of the hills, can traverse continents, and go back and forth through time and will.

Woods's travelling is a free wandering, in search of ever new and increasingly open spaces; it is a perpetual journey, without a beginning and an end, where time is not made up of seconds and minutes, but of memories lived personally, which continue to live in poetry as well as in the present. Making poetry, like travelling, intensifies the awareness of differences, it is a healthy alienation that allows those who return to re-enter a present known with the new look of an outsider. The exaltation of the journey as a demonstration of freedom and as a means to achieve autonomy becomes the modern *topos* which, already evident in Wordsworth's verses evoking the situation of the wandering individual,

Whither shall I turn,
By road or pathway, or through trackless field,
Up hill or down, or shall some floating thing.
Upon the river point me out my course⁵

reaches its peak with Woods: the reason for the pilgrimage towards “new frontiers” becomes not only an exaltation of that kind of freedom that great distances can give off, but above all a dramatic

4 S. BREWSTER, M. PARKER, *Irish literature since 1990. Diverse voices*, Manchester University Press, Manchester 2009, pp. 121-122.

5 W. WORDSWORTH, *The Preludes*, in *The Complete Poetical Works of William Wordsworth*, Lexicos, Cambridge 2012, p. 476.

search for an essential truth that absorbs in itself a multifaceted range of meanings, unexpected resonances and intertextual cross-references:

Always hopeful of great adventure
 I listen to their heartbeats and survey the years
 nothing how we submerge like submarines
 to surface maybe a decade later
 when we are travelling down some Autostrada
 and the rhythm sets a train of thought in motion
 until late in the hazy afternoon
 poised and quick on some foreign cross-roads
 or striding some railway platform⁶

Thus, the archetypal journey of self-knowledge is accomplished, to arrive at the discovery of an unsuspected otherness:

you meet yourself and learn that you are someone else
 that all these years you have been someone else⁷.

The voluntariness of departure, the freedom implicit in the indeterminacy of mobility, the pleasure of travel freed from necessity, the idea that it means autonomy and is a means to demonstrate what one *really* is, regardless of its context or a series of associations which define it, remain the salient features of the modern conception of the journey that we find in Woods's verses.

Since the contemporary life in Ireland is shown to be something that cannot be grasped in its totality, Woods needs to leave, to cross the border in search of the lyrical ego towards self-knowledge, the same that in the journey of Coleridge's *ancient mariner* opens a veritable Pandora's box in the subconscious⁸.

But no stopping this time Captain
 We will go beneath the hills past Pisa
 In Florence maybe have a cup of coffee
 And make my through connection for Terontola⁹.

So, the central theme and the metaphor of the title, *From A One Way Ticket*, suggests the process of going beyond, platform after platform, into the rich depth of travelling, to:

this Italian roof
 under Monte Subasio to make an act of faith
 drinking black tobacco in the sun¹⁰.

6 M. WOODS, *Words From A One Way Ticket*, in *Biglietto di sola andata*, Mobydick, Faenza 1998, p. 20.

7 *Ibidem*.

8 P. CAHILL, *Introduzione*, in M. Woods, *Biglietto*, cit., p. 10.

9 M. WOODS, *Op. Cit.*, p. 20.

10 *Ivi*, p. 22.

But going down to Italy soon acquires a different meaning, that of going back in time, of digging into history, and more specifically into the poet's private and collective past.

In *From A One Way Ticket* the words refer first of all to the places, in the pressing succession of toponyms that mark the railway journey through Italy: Torino, Genova, La Spezia, Pisa, Florence, but they are also the words of an interior monologue of conscience and memory, since the rhythmic progress of the train, material form of transport, *sets a train of thought in motion*¹¹.

The diversity of the places crossed, reflects the plurality of the masks, typical of the fragmented identity of contemporary man. Then Terentola, unknown to Woods, hits like an oracle amid the geography of collective memory. The small hamlet of Cortona is synecdoche of travelling to the spiritual world that fulfils together with the poet,

And Captain - when I consider it
What else could I have done but travel on?
Is that not all there is?¹²

2. *I can't go out: Man On The Doorstep*

Troubles is the euphemistic term used to describe the undeclared war that simmers in the North of Ireland between the Protestant majority, loyal to the British crown, and the Catholic minority, who seek a unified Irish state. Tensions escalated, however, in the late sixties when protests by the Catholic minority against growing economic and political discrimination led to widespread violence by the "provisional", or military, wing of the IRA. Retaliation by the Ulster Defense Association, a Protestant terrorist organization, further exacerbated the situation, leading to the deployment of British troops within the province. At the time, Northern Ireland constituted a fierce battleground of state suppression, paramilitary violence and sectarian xenophobia.

In *Lost Lives* McKittrick et al. (2008) account for more than 3700 people who lost their lives during the *Troubles* from the recrudescence of mass violence in 1968 to the Easter Agreement in 1998, on average one person every third day, and the number of injured persons goes beyond recordability¹³. Approximately 30,000 troops were stationed in Northern Ireland for many years, a considerable army among a population of 1.5 million people. People were murdered on the streets every day, especially if they breached the labyrinthine borders of sectarian neighbourhoods or entered the interfaces at night.

In addition to the convoluted killing fields, distinctive demarcations of political enmity, religious division and national separation entrenched the conflict.

The borders were and still are plural and complex to Irish poets, and in particular in Northern Ireland, as Heaney's self-probing questions demonstrate: «*Where do they draw the line between life and literature? Why and how? And in their literature, how do they relate to the overriding binary borders of their territory and mental activity?*»: "Two buckets were easier carried than one. / *I grew up in between*", the negotiator states in Heaney's *Terminus*¹⁴.

11 *Ivi*, p. 20.

12 *Ivi*, p. 22.

13 D. MCKITTRIDGE, et al., *Lost Lives*, Mainstream Publishing Company, Edinburgh 2008.

14 S. HEANEY, *Terminus*, in *The Haw Lantern*, Faber & Faber, London 1987, p. 5.

This poem ruminates on the ideas of borders in an Irish context: both the political border between the Republic of Ireland and Northern Ireland, and the more nuanced, localized borders of his own home place. In fact, as Heamus writes, the Latin word *terminus* appears as *tearmann* in many Irish place-names, meaning the glebe land belonging to an abbey or a church and signifying land that was specially marked off for ecclesiastical use¹⁵. Heaney's poetics seeks a conciliatory middle ground between aesthetic autonomy and social commitment, and between the binary structures of fierce hostility in the society from which his poetry stems.

Woods's poetry instead gets more intimate: the poet is undecided whether or not to cross the border, whether to stay on the threshold or to go out. As Andrea Gentile says:

«La soglia mette in comunicazione due luoghi, due territori, due ambiti distinguendoli. La soglia sembra così essere vicina a concetti quali confine, margine, estremità, varco, punto-limite, ingresso. In realtà, però, se ne differenzia nettamente, in quanto questi concetti implicano qualcosa che dal concetto di soglia rimane escluso e, al contempo, non riescono a esaurirne il senso. Potremmo dire che la soglia è sia “confine” che “pasaggio”. La soglia delimita ed apre. [...]. La soglia è comunemente identificata con la porta, quell'apertura che la casa stessa esige, per potersi differenziare in relazione ad altro. Differenziare da che cosa? Differenziarsi innanzitutto dal mondo esterno: la soglia non solo limita, bensì anche apre»¹⁶.

The poem *Man On The Doorstep* is an example of this:

He knocks on my door at night
 the howling storm made visible
 raves at me like conscience
 come out he says come out
 come out and see the holes in the road
 the holes in the road in the rain
 it is all falling down around us
 holes full of water for children to fall in
 and he is right -
 five minutes is all it would take
 take five to walk to the bottom of the hill
 to see these children's graves in the rain

But I can't go out
 because I am minding a real live child
 I am father to a child
 who eats and sleeps and goes to school
 flies kites and brings me paintings¹⁷

15 E. O'BRIAN, *Seamus Heaney as Aesthetic Thinker. A Study of the Prose*, Syracuse University Press, Syracuse 2016, p. 80.

16 A. GENTILE, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 109-110.

17 M. WOODS, *Man On The Doorstep*, in *Biglietto*, *Op. cit.*, p. 38.

One of the most consistent factors in the variety of his verse has been his middle position in the responsibilities of his own art and the incessant negotiations of the borders between verse and violence, poetry and politics, lyrics and liability, as well as the sensitive treatment in his poetry of the many barriers in the society from which his poetry also crystalises. *Man On The Doorstep* was written by Woods following the experience of the secular imperial aggression, suffered once again with the tragedy of the killing of some unarmed Irish - Mairead Farrell, Daniel McCann and Sean Savage - by the British Special Air Service (S.A.S.) in Gibraltar in 1988¹⁸.

The verses «*come out and see the holes in the road / the holes in the road in the rain*» are the first instance in the poem where the deaths commonly associated with the *Troubles* can be seen. Woods's descriptions - of the man «*the bowling storm made visible*», of the holes, «*full of water to children to fall in*», that remember the temporariness of life, - are rather eerie, with the conscience that shakes the poet and his standing still in the door threshold. Everything about the scene is uncomfortable, and it effectively conveys Woods's ambivalence towards the *Troubles* as a whole.

Woods never condoned the violent methods used by either side, though he was notably more sympathetic to the Irish cause, considering himself a republican and a pluralist. But here, he can't cross the door threshold because he is «*father to a child*», he is responsible of a child «*who eats and sleeps and goes to school / flies kites and brings me paintings / [...] / who is not for the moment homeless and depends on me to keep the night outside*». The image of *children's graves* as the death depicted in this poem is powerful because it shows the enduring problems that led to such a death, and the dedication of a side to bring about a change. In fact, during the 1980s, the *Troubles* inspired many Irish nationalists to create the political party Sinn Féin.

No you can't come out says the man
but you can go to bloody Umbria -
and what are you going to do about this
Fascist descent into Anarchism?
What are the artists of Ireland doing?

Safeguard your reputation¹⁹

Woods portrays himself as an outsider at this violent situation, perhaps because he is not quite as radical as many of the other Catholics, who were willing to die for the unification of Ireland. So, he doesn't come out and he chooses to leave Ireland because this is what artists in Ireland do to safeguard their reputation. In this dramatic poem the madman - the man who knocks at night - has a revelatory function, the same as all the madmen of classic tragedies.

Revelation, like a Joycean epiphany, appears in the midst of a frenetic litany of madness:

18 On March 6, the SAS shoots dead three unarmed IRA members in Gibraltar. They were suspected of being in the process of organising a bomb attack on the changing of the guard ceremony at the governor's residence in the tiny British overseas territory bordering Spain. The three IRA personnel were unarmed and no bomb was discovered in their vehicle. The SAS shot the IRA members without any prior attempt to arrest them. In 1995, the families of the three IRA members took a case to the European Court of Human Rights, which found that their human right to life had been infringed.

19 M. WOODS, *Op. cit.*, pp. 38-40.

Do you realise
 That in the European Parliament
 The whole of Europe is laughing at us
 The Italians the French
 The Greeks and Spaniards are laughing
 laughing like drains
 like the rain falling on Dublin they laugh²⁰

and suddenly peremptorily, *and the British shoot us* ⁻²¹. Woods uses not only images of nature, irony and Irish imagery to get his message across, but also, he uses the words themselves as the tools of the poem. This is best exemplified in the third stanza of the poem:

I was here this morning in this very place
 in this very place today - and
 he digs his heel into the crumbling pavement -
 and I said to an Indian doctor
 an Indian doctor from the College of Surgeons
 how can people live in this
 in this city falling apart
 seeing this same shit day after day every day
 head shaking like John O Gaunt
 this same shit and nothing else
 enough said said the doctor ⁻²²

All these lines collectively give the poem an abrasive and confused feeling, which effectively convey the emotions of the speaker during the *Troubles*. This stanza immediately brings the reader into a scene of violence in Dublin: «*how can people live in this / in this city falling apart / seeing this same shit day after day every day*», and at the same time the figure of Michael Mallin, who took an active role in the Easter Rising of 1916, is remembered. In fact, the Royal College of Surgeons, situated on St. Stephen's Green in Dublin, was occupied by the Irish Citizen Army (ICA) led by Commandant Michael Mallin. The mixture of the material and immaterial world makes the poem particularly unnerving, as it is almost as if the violence of the real world has transformed itself into the erratic and almost violent use of language in the poem: «*seeing this same shit day after day every day / this same shit and nothing else*». The language of the poem together to the descriptions of the situation and of the city of Dublin have the effect of making the poet trapped, but because of his fear and anxiety, not because of any real barriers.

Whilst this may be Woods's way of showing what life was like during the *Troubles*, as the turmoil and the laughing of the whole Europe had the capacity to make one feel trapped in one's own city, on the other Woods underlines and suggests the helplessness of many - including himself - during

20 *Ivi*, p. 40.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

the *Troubles*. The ending of the poem suggests the solution, again, repeating the line «*Safeguard your reputation*»:

He moves away into the night -
Safeguard tour reputation with Cess-Clean
says the advertisement on national radio²³

By refusing the static and the immutable in experience, Woods rejects also any notion that his role as a poet is somehow related to his role as a citizen of society. His is the voice which articulates the predicament of responding to a reality which is not telegenic, which will not make its way into the screaming headlines but will rather take us down the humpy lane of everyday.

When Macdara published *To be pinned on the cathedral door* in 1963, in *Arena*, he was a kind of Beat Generation preceptor in the Ireland of that time: «*Who painted faces on walls and labelled them the universal second person*»²⁴. His declared aim at that time was to be a sort of «lone witness».

Hope, a strange bedfellow with pathos, pervades this chosen role of witness; it is his intention that each and every reader should see «hope as a state of mind, not a state of the world», as Václav Havel would have it²⁵. In terms of such a definition, Woods faces the task of reassembling his myriad selves into a sort of past and present in one ambivalent self. It is in the extraordinary poem *The Egyptian Singer* that he than completes the creation of this “Persona poetica”:

There is a man outside my window
lithe as a cat
picking magic mushrooms
walking like a cat on the wet grass
caught up in his concentration
I have been watching him for hours
and for some time I thought he was picking worms
it is all so distant
picking worms or mushrooms
it depends on what you want I suppose²⁶

This distance, so apprehensively expressed by the poet, is less likely to be intuited by the reader, insofar as Macdara Woods’s poetry is pervaded by a strong tissue of consistency. In this respect, there is also an echo of the thinking of Adorno in Woods’s view, as Adorno has spoken about a moment «of unself-consciousness» wherein the subject «submerges itself in language» and wherein language speaks «not as something alien to the subject, but as the subject’s own voice»²⁷.

Stride, stride through the world and its stories; this is the robust Chaucerian figure we encounter at every turn in Woods’s poetry, where the present self often looks down the telescope

23 *Ibidem*.

24 M. WOODS, *To be pinned on the cathedral door*, in *Selected Poems*, Dedalus, Dublin 1996, p. 11.

25 V. HAVEL, *Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hoizdala*, Faber & Faber, London 1990, p. 181.

26 M. WOODS, *The Egyptian Singer*, in *Op. cit.*, p. 24.

27 T. W. ADORNO, R. TIEDEMANN, *Notes to Literature*, Vol. 1, Columbia University Press, New York 1991, p. 44.

of time and bemusedly moves the gravitational pull hither and thither in contemplation of an older-younger self.

In such a way, he crosses the borders to sourcing of a place for the voice of his own identity, as well as attempting to expand the frontiers of what has hitherto been seen as a hegemonic. And, following in Yeats's idea of the importance of a dialogue between notions of selfhood and notions of alterity, Ireland becomes a 'state of mind', creating new structures which allow these ideological and cultural positions to interact, intersect and enter some form of dialogue with each other and allow for some dissipation of the conflict.

3. Wondering how in the end we got here

Woods's focusing technique coupled with his increasingly enchanting poetry, takes in *From A One Way Ticket* on a cinematic quality which he achieved by abandoning the metaphors of his early poetry in favour of a more metonymic approach, with the tangibility of present time and present experience, juxtaposing with an ever palpable past. In order to heighten the idea of several past souls uniting themselves in one present body it becomes necessary to let things in the concrete world stand for themselves. A world that is a stark and as alone as its witness:

Christ that I could disentangle
just one dimension before the day comes back
working like that Gaelic bard in the womb of the boat
putting the bones of his poem in place –
Captain I am sleeping here below
below decks in the worm bitten rafters

I am putting memories in place
and calling-in on disused expertise -
the eel-net in the shed calls up but cannot save
energies spilled out on sand -
like the lost music of the Horn Concertos
worthless as a fico secco²⁸

Richard Kearney makes a parallel point, noting that every cultural narrative is in some way «a reinterpretation of its own history», an attempt to retell a story of the past as it «relates to the present, an act of “understanding otherwise” the motivating sub-world of symbols which informs our consciousness of the world»²⁹.

Woods's collection poems *From A One Way Ticket* is a way of “understanding otherwise” the complexities of Irish literary identity, and all his poems underline a motivated connection between poetry and politics, not necessarily a negative one. In fact, one could see all «poetry as political in one way or another, since even the choice to eschew explicit political involvement or references

28 M. WOODS, *Tavernelle di Panicale - Figs*, in *Op. cit.*, p. 54.

29 R. KEARNEY, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture*, Wolfhound Press, Dublin 1988, p. 10.

constitutes a form of political action (or perhaps more precisely inaction)»³⁰:

and then I sat back and waited
this whole peninsula was waiting
and I was European and waiting for the Barbarians³¹

Flourishing beside the vines - I am
thinking of Ireland and trying to return
to a message for my father³²

Then, *Tavernelle di Panicale*, composed of three parts - *Figs*, *Scorpions* and *Sunflowers* - is the poem where Woods turns his back on 'ad hoc lives', places experience firmly in Umbria and adds a whole new tone as well as a new dimension to the Irish experience of migration.

In his poetry collection, *From A One Way Ticket*, he chooses to place *Irish Seed-Potatoes* with a poignant ending, remembering the ships that brought Irish immigrants fleeing the Great Famine of 1845-1847 to the USA:

Fits this and fits the journeying itself:
the starving freight of coffin-ships
and the wasting death of Goll Mac Morna³³

Reading *From A One Way Ticket* collection we can feel an understated tension and a resigned courage, courage that Woods badly needed to grapple with «the great adventure» - *I am moving into / another kind of bandit country / to learn what happens after forty-five*³⁴ - that is of crossing the threshold: physical, embodied by the boundaries of his land, Ireland, and intangible or mental, highlighting the crucial role of the unconscious in poetry, as an openness to the beyond, which exceeds the rational and makes the poem itself an inclusive field.

The trip is already under way when we joy Woods with his wife and his son at Tavernelle:

the day moves on and I am come adrift
To come to in Tavernelle -
we have made a shift to put our house in order
buying beds and hoisting home a fridge
putting a new hose on the butane cooker
having the water analysed
replacing broken windows³⁵

30 R. W. DASENBROCK, *Poetry and Politics*, in *A Companion to Twentieth Century Poetry*, Basil Blackwell, Oxford 2003, p. 51.

31 M. WOODS, *Tavernelle di Panicale - Scorpions*, in *Op. cit.*, p. 58.

32 M. WOODS, *Irish Seed-Potatoes*, in *Op. cit.*, p. 72.

33 *Ivi*, p. 74.

34 M. WOODS, *Words From A One Way Ticket*, *Op. cit.*, p. 22.

35 M. WOODS, *Tavernelle di Panicale - Figs*, *Op. cit.*, pp. 54-56.

William Butler Yeats, in a *General Introduction for my Work* (1937), wrote that «a poet writes always of his personal life, in his finest work out of its tragedy, whatever it be, remorse, lost love, or mere loneliness; he never speaks directly as to someone at the breakfast table, there is always a phantasmagoria. [...], he is never the bundle of accident and incoherence that sits down to breakfast. He has been reborn as an idea, something intended, complete»³⁶.

In Umbria Woods finds such a rebirth: *From A One Way Ticket* poetry collection contains much of his personal life and from the late nineties has begun to include much memory of his own and of his ancestors' past because all is reborn in the poet's intention:

There was a moment there I almost caught
 when I recognized my father in myself
 not the young man in photographs
 foot on chair I revolutionary stance
 but as I see him now
 looking at me from the mirror
 as I joke with my son about the motorcycle gobdaws
 in the fields nearby
 churning the red earth up

As I think we might have joked
 reporting on the walkie-talkie
 about the number of frogs in the irrigation ditch
 since the coming of the water-snake
 and gone for walks on the hill above the house
 or dived for coins in the public pool
 travelling together through the language
 hand in hand
 had we made it to Le Cigne
 as we made it to the Shelley Banks³⁷

I remember this
 Middle-aged on these Italian steps
 And understand the down-turn of your mouth
 Under siege and quizzical
 Echoed in my own
 Wondering how in the end we got here

Niall plays in the sunny yard below
 I bequeath him summer and these sunflowers³⁸

36 W. B. YEATS, *General Introduction of my work*, in *Essays and Introductions*, Macmillan, London 1961, p. 509.

37 M. WOODS, *Tavernelle di Panicale - Sunflowers*, in *Op. cit.*, p. 62.

38 *Ivi*, p. 64.

Gone is the tone of «we carry on because there is no choice» and this evolution of Woods poetic stance is accompanied by a new music and new rhythm. In Seamus Heaney's words, although in another context, he is «swimming with the current of its form rather than against it»³⁹.

There is, in fact, in his poems a wonderfully defiant Irishness about the peremptory, «*forty years ago - / or dying for Ireland on the stage in Dublin*»⁴⁰, which draws the whole musical counterpoint of this section up to the level of the lone-witness as traveler. Here Woods takes us back to the colonial days of British occupation when Irishmen worthy of the name, refused to collaborate, to spy, to tell on others.

As Declan Kiberd writes in his *Inventing Ireland*, the example of Samuel Beckett, resident of Paris for most of his adult life, between 1960s-1990s, inspired many Irish poets:

«This is not to say that the authors named - Anthony Cronin, Seamus Heaney, Brendan Kennelly, Nuala Ní Dhomhnaill, Macdara Woods - all endorsed his apparent indifference to society; but it is to suggest that his elevation of the estranged artist as a model had immense implications. It fostered a healthy skepticism about the politicians' embraces, all the more necessary when in 1980 the Taoiseach Charles Haughey announced the foundation of *Aosdána*⁴¹, a self-electing élite of about 150 artists, who would have a basic income guaranteed by the state as well as the prestige of membership. What followed, however, was in the case of many artists a remorseless privatization of experience, and an art which located its interest in the pathology of the alienated individual. This may explain why so many Irish poets in the period fought shy of politics and of social issues».⁴²

What is most significant here is that *From A One Way Ticket* poetry collection could be divided ideally in two parts: the first with poems that give the image of the fleeing poet who crosses the threshold of his home and the borders of his land, in a kind of voluntary exile, in search of new spaces and a new beginning. The poet inhabits a labyrinth, the impassability of which he overcomes by presenting us with his imagined equivalent of it. It is here that we encounter the vivid potency of shifting gravity, from a past that might have gone unnoticed, to a present that is charged with hope as much as with a hovering wraith. In the second part of the collection the poet stops physically in «*here / the macchia remains / my sun-dried / underwater garden / the mountain too an island / full of voices / until walking over / all these hills / and keeping silence / itself appears invented purpose / that we survive / keep faith*»⁴³ while mental historical connections continue and through metaphors and metonymies, he is «in search of a state».⁴⁴ Umbria is the place where he knows comfort, love, and that sense of at homeness of which Woods writes. In this sense, what he is describing is a generic phenomenon, one described by Martin Heidegger in *Being and Time*, as

39 S. HEANEY, *The Makings of a Music*, The Kenneth Allott lectures, Liverpool University 1978, in *Preoccupations*, 61-2, Faber & Faber, New York 1980.

40 M. WOODS, *Tavernelle di Panicale - Sunflowers*, in *Op. cit.*, p. 64.

41 From *aos* meaning a "band" and *dána* either "artistic" or "audacious". *Aosdána* is an Irish association of artists, created on the initiative of a group of writers with support from the Arts Council of Ireland that operates under no direct political constraints. Membership, which is by invitation from current members, is limited to 250 individuals. Macdara Woods was a member of *Aosdána* since 1986.

42 D. KIBERD, *Inventing Ireland. The Literature of Modern Nation*, Vintage, London 1996, p. 584.

43 M. WOODS, *Pensando Leopardi*, in *Op. cit.*, p. 78.

44 F. O'CONNOR, *In Search of a State. Catholics in Northern Ireland*, Blackstaff Press, Belfast 1993, p. 290.

the «tranquillized self-assurance, “being-at-home” with all its obviousness»⁴⁵.

For Heidegger, the centrality of dwelling is part of this sense of at homeness, and indeed it looks good for Woods the statement that «we believe we are at home in the immediate circle of beings. That which is, is familiar, reliable, ordinary»⁴⁶, such is their connection on this issue. The loss of such groundedness has long been seen as a concomitant of modernism and of postmodernism, and the question has been posed as to the nature of this «dwelling, this at-homeness, which we, in modernity, are said to lack»⁴⁷ and also of the related term «not-being-at-home»⁴⁸.

In Woods’s poetic view, the new place is no more just an idea, but mind, thinking, and crossing the threshold all combine to create this concrete vision of a real place, a space of literature in Blanchot’s term, from where the old place can be observed, understood, and critiqued⁴⁹:

The orioles return
 each year
 to light among the figs
 ... *and I*
have come so far
from the sea
 blue sloes line the ditch
 oak apples strew the path
 and all I have done
 with my summer days
 is walk and think and walk -
 if nothing
 comes of nothing
 can nothing come of this
 nothing come of nothing
*and let there be music left*⁵⁰.

45 M. HEIDEGGER, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 189.

46 M. HEIDEGGER, *The Origins of the Work of Art*, in *Poetry, Language, Thought*, trans. by A. Hofstadter, Harper, New York 1975, p. 53.

47 J. YOUNG, *Heidegger’s Philosophy of Art*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2001, p. 125.

48 M. HEIDEGGER, *Being*, *Op. cit.*, p. 177.

49 M. BLANCHOT, *The Space of Literature*, University of Nebraska Press, Lincoln 1982.

50 M. WOODS, *Pensando*, in *Op. cit.*, p. 80.



Soglie simboliche in due drammi irlandesi: W.B. Yeats e J.M. Synge

FABIO LUPPI¹

Abstract: The present paper deals with the concept of threshold as represented in two different plays staged in 1903 in Dublin, namely W.B. Yeats's *The King's Threshold* and J.M. Synge's *In the Shadow of the Glen*. In both cases the playwright intended a physical threshold as a symbolic element. Yeats's is a mythical play while Synge's is a realistic farce. While the former is meant to identify the struggle for a noble ideal – the social role of poetry in contemporary society – the latter contests the traditional values of Irish rural society. The thresholds of a noble palace and of a rural cottage are two different metaphors identifying the importance of opposition to social and cultural values.

Keywords: *Yeats, Synge, Theater, Threshold, Ireland.*

Nel 1903 l'Irish National Theatre Society² mette in scena il dramma di W.B. Yeats *The King's Threshold*³, trasposizione di un'antica leggenda celtica medievale già recuperata e raccontata da Lady Wilde nel suo *Ancient Legends* dal titolo "The Great Visitation to Guaire"⁴. Nel dramma yeatsiano, il re del Connacht, Guaire, consigliato dai propri cortigiani – ecclesiastici, soldati e giuristi⁵ – revoca il "vecchio diritto dei poeti" di avere un seggio di rappresentanza nel consiglio di stato. Il poeta Seanchan si oppone a questa decisione e decide di esprimere la sua contrarietà pubblicamente, languendo sulle scale d'ingresso del palazzo reale, appunto la soglia del re, senza mangiare e senza bere (facendo uno sciopero della fame e della sete). Tutto il dramma consiste nello svolgersi davanti al poeta di una schiera di personaggi pubblici, amici, e cittadini che di volta in volta cercano di riportare Seanchan a più miti propositi. Ma la decisione è terribile e irrevocabile e il protagonista si lascia morire di inedia per rivendicare il diritto dei poeti alla partecipazione alla cosa pubblica⁶. Alla fine del dramma, Seanchan viene sostenuto anche dai suoi pupilli che, sebbene inizialmente restii ad accettare le estreme conseguenze del gesto del loro maestro, alla fine prendono posizione a fianco del poeta.

1 Ricercatore presso l'Università degli Studi Roma Tre.

2 Presso la Molesworth Hall, di Dublino (il 7 di ottobre 1903).

3 Sarà poi pubblicato l'anno seguente.

4 Cfr. R. FOSTER, *W.B. Yeats: A Life: The Apprentice Mage, 1865-1914*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 295

5 I personaggi del Chamberlain, Soldier e Monk erano tra l'altro modellati sulle figure di tre politici contemporanei all'epoca facilmente riconoscibili: T.W. Rolleston, Richard Bagwell e George Coffey (cfr. D. KIELY (ed.), *The King's Threshold. Manuscript Materials*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005).

6 Nella versione originale del dramma, e contrariamente alla fonte, il poeta non muore. Ma nel 1920, dopo la morte avvenuta a seguito di uno sciopero della fame intrapreso da Terence MacSwiney, sindaco di Cork, Yeats decise di cambiare il finale e far morire il protagonista.

Questo dramma rappresenta, a detta di Yeats, una rivendicazione dell'importanza dell'arte in un momento in cui

la nostra società stava intraprendendo una dura battaglia per il riconoscimento dell'arte pura, in una comunità per una parte sepolta nelle faccende pratiche della vita, per l'altra nella politica e nel patriottismo propagandistico⁷.

La struttura del dramma ricalca quella del *morality play*; così come avviene in *Everyman*⁸, o in *The Castle of Perseverance*, una scena si ripete più volte. Il protagonista incontra diversi personaggi e ingaggia un dialogo che ogni volta ci insegna qualcosa di nuovo. Alla base viene descritto un conflitto morale che agita la realtà⁹. Proprio a causa di questa struttura, Yeats definì il dramma come un "processional play"¹⁰. Così come il dramma precedente di Yeats – *The Hour Glass* (1903) – anche *The King's Threshold* mantiene questa stessa struttura formale¹¹ ma, rispetto al modello medievale sembra ridefinire il significato morale, che, anziché suggerire la rivendicazione di una verità ultramondana superiore agli accidenti materiali della vita terrena, rappresenta piuttosto la rivendicazione della funzione morale della poesia all'interno della società. L'azione narrata rappresenta un *exemplum* morale per il pubblico con la conseguenza che i personaggi, completamente assorbiti dal ruolo che rivestono, non hanno spessore psicologico, non sono altro che simboli, o ancora di più, allegorie. In questo modo anche nel dramma yeatsiano, i personaggi rappresentano un valore ed il loro conflitto mette in scena lo scontro tra due concetti: il re rappresenta il pragmatismo, mentre il poeta l'idealismo. Questo moderno *morality play* serve a mostrare come l'arte possa e debba avere un suo ruolo riconosciuto all'interno della società, e soprattutto una funzione sociale attiva. Essa può ergersi a nume tutelare per la comunità, a coscienza collettiva:

7 W.B. YEATS, citato in A. N. JEFFARES – A. S. KNOWLAND, *A Commentary on the Collected Plays of W.B. Yeats*, Macmillan, London 1975, p. 47: "it was written when our society was having a hard fight for the recognition of pure art in a community of which one half was buried in the practical affairs of life, and the other half in politics and propagandist patriotism".

W. B. YEATS, "The Autumn of the Body" (1898), in ID., *The Collected Works of W.B. Yeats, volume IV, Early Essays*, edited by G. Bornstein and R. J. Finneran, Scribner, New York, 2007, p. 141-142: "The arts are, I believe, about to take upon their shoulders the burdens that have fallen from the shoulders of priests, and to lead us back upon our journey by filling our thoughts with the essences of things, and not with things".

8 Dio invia la personificazione della Morte al protagonista — Everyman, l'uomo comune — per dirgli che è giunta la sua ora. Everyman prova a corrompere la morte ma riesce solo ad ottenere del tempo per capire se può trovare conforto e aiuto nel momento della sua dipartita dal mondo, nei diversi personaggi che incontra, ognuno dei quali rappresenta un vizio o una virtù. Alle fine, egli capisce quale sia l'unica virtù davvero necessaria per la salvezza della propria anima e per poter trovare conforto anche nella morte.

9 Per una definizione dei *Mystery Plays* si vedano: A. LOMBARDO, 'Introduzione', in *Teatro inglese dal Medioevo al Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1963, pp. xxxv-xxxvi; A. J. FLETCHER – R. BEADLE, *The Cambridge Companion to Medieval English Theatre*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; E. KERCHER CHAMBERS, *The Mediaeval Stage*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1903; R. POTTER, *English Morality Play: Origin, History and Influence of a dramatic tradition*, Routledge & Kegan Paul Books, London 1975.

10 Cfr. W. B. YEATS, *The Collected Works of W.B. Yeats, volume II, The Plays*, edited by D. R. CLARK and R. E. CLARK, Scribner, New York 2001, p. 845.

11 La struttura di questo dramma viene anche definita in una lettera "piuttosto come quella di un dramma greco" ("rather like a Greek play"). La lettera è citata da P. URE (*Yeats the Playwright*, Routledge, London 1963, p. 32). Bisogna ancora una volta sottolineare che questa struttura deriva direttamente dal dramma che Yeats aveva preso a modello per il suo lavoro, *Sancan the Bard* di Edwin Ellis, pubblicato nel 1895.

Credo che le arti stiano per prendere sulle proprie spalle il peso che è caduto dalle spalle dei preti, e stiano per ricondurci indietro nel nostro viaggio riempiendo i nostri pensieri con le essenze delle cose e non con le cose¹².

Significativamente il titolo originario del dramma sarebbe dovuto essere *Seanchan*, dal nome del protagonista: solo in un secondo momento l'autore decise di spostare l'attenzione sul luogo deputato allo svolgimento dell'azione, la soglia del palazzo del re. Una soglia che non può essere valicata da altri, per via della presenza del poeta, e che diviene quindi un limite fisico, ma anche e soprattutto una metafora, una soglia metafisica che separa la vita dalla morte; per tutto lo svolgimento del dramma quindi Seanchan si trova in equilibrio, perennemente sospeso nell'atto di morire, e solo alla fine il suo corpo ormai senza vita viene portato via¹³.

Per questo il luogo stesso diviene un monito contro un'ingiustizia patita, e resta a futura memoria per chiunque vi passi davanti. Il re spiega quale significato acquisti la soglia, dicendo anche che questo atto di sacrificio del protagonista deriva da una tradizione radicata negli antichi costumi del popolo irlandese¹⁴:

He has chosen death:
Refusing to eat or drink, that he may bring
Disgrace upon me; for there is a custom,
An old and foolish custom, that if a man
Be wronged, or think that he is wronged, and starve
Upon another's threshold till he die,
The common people, for all time to come,
Will raise a heavy cry against that threshold,
Even though it be the King's¹⁵.

Nella rappresentazione di un luogo di passaggio, questo dramma yeatsiano rappresenta quindi un precedente fondamentale per i drammi successivi portati in scena all'Abbey Theatre. In molti di questi drammi è possibile rintracciare un valore assoluto di un'altra soglia, che assumerà un valore simbolico identitario fondamentale per la tradizione rurale irlandese. Se il 7 ottobre 1903 gli

12 W. B. YEATS, "The Autumn of the Body" (1898), in ID., *The Collected Works of W.B. Yeats, volume IV, Early Essays*, op. cit. p. 141-142: "The arts are, I believe, about to take upon their shoulders the burdens that have fallen from the shoulders of priests, and to lead us back upon our journey by filling our thoughts with the essences of things, and not with things".

13 Cfr. A. POULAIN, "The King's Threshold, Calvary, The Death of Cuchulain: Yeats's Passion Plays," in *Yeats's Mask: Yeats Annual*, 19 (2013), Open Book Publisher, Cambridge 2013.

14 La nota a questo passo in Yeats 2001: 845 chiarisce di cosa si tratta: "Under the Brehon Laws, preserved in the *Senchus Mór*, revised in A.D. 438 in the time of Patrick, 'A man injured by another would, in the last resort, present himself at his door and fast until the aggressor did him justice' (Blue Guide, p. xii). As in the case of poetic satire, 'the law seems to have recognized, and to have sought to regulate, an ancient custom which was liable to dangerous abuse' (F. N. ROBINSON, *Satirists and Enchanters in Early Irish Literature*, reprinted from *Studies in the History of Religions*, presented to Crawford Howell Toy, ed. David Gordon Lyon and George Foot Moore. Reprints in *Irish Studies #1 for the American Committee for Irish Studies*)."

15 W. B. YEATS, *The Collected Works of W.B. Yeats, volume II, The Plays*, edited by David R. Clark and Rosalind E. Clark, Scribner, New York 2001, p. 122.

spettatori della Molesworth Hall di Dublino assisterono alla rappresentazione del luogo pubblico e nobile della soglia del palazzo reale, già il giorno seguente si ritrovarono proiettati in una realtà rurale e popolare, su una soglia che sarà perennemente presente in tanti testi della nuova tradizione realista irlandese: si tratta dell'uscio delle case contadine dell'Irlanda rurale.

Quel giorno venne messa in scena la prima di *In The Shadow of the Glen*, di John Millington Synge, una commedia cupa che ritrae impietosamente una realtà molto diversa da quella mitica condita di alta retorica poetica del dramma yeatsiano. Synge dipinge il mondo rurale irlandese contemporaneo e cerca di riprodurre realisticamente una lingua *Hiberno-English* o *Anglo-Irish* che fosse espressione del popolo¹⁶. Il dramma venne criticato aspramente perché visto come denigratorio del popolo irlandese, ed in particolare delle donne d'Irlanda¹⁷. Del resto, dalla trama si evince come questa commedia potesse dare adito a critiche di questo tipo. Nora, la giovane protagonista, veglia nel suo cottage di campagna della contea di Wicklow sul corpo del vecchio marito, Dan Burke, che si finge morto. Nora fa entrare in casa un vagabondo che cerca riparo per la notte, e lo lascia solo qualche momento per uscire a trovare Micheal, un giovane pastore, suo vicino di casa. Mentre Nora è fuori, il vagabondo scopre che il vecchio Dan non è morto, ma sta solo fingendo di esserlo, per vedere come si comporta la moglie. Nora rientra in casa con Micheal che le si propone come sposo; a questo punto il vecchio Dan, ottenuta la prova dell'infedeltà della moglie, mette fine alla sua farsa, si alza e caccia di casa Nora. La donna scappa con il vagabondo che le promette una vita di libertà, fuori dalle convenzioni vincolanti di una società bigotta. Paradossalmente Dan e Michael finiscono la serata insieme a bere e parlare.

Per capire la portata simbolica di una commedia grottesca ma fortemente realistica come quella di Synge bisogna comprendere cosa significhi lo spazio in cui si ambientano la maggior parte dei *peasant plays* irlandesi dei primi anni del Novecento. Lo spazio angusto della cucina del cottage contadino è un microcosmo familiare che rappresenta un'identità culturale, quella dell'Irlanda rurale, e simboleggia il macrocosmo della nazione. In questo *setting*, la soglia della casa rappresenta il confine tra un ambiente familiare, uno spazio identitario e rassicurante, ed uno spazio esterno che il più delle volte, pur rimanendo familiare, rappresenta fatica (come i campi da coltivare) ed incertezza (si pensi anche alle comunità di pescatori, come le isole Aaran, dove il mare spesso rappresenta una risorsa ma anche un grosso pericolo quotidiano); ma la soglia può anche indicare i confini della nazione, ed è quindi il luogo dal quale arrivano gli invasori, gli stranieri ("strangers in the house" dirà la protagonista – immagine dell'Irlanda – del dramma patriottico di Yeats e Lady Gregory, *Cathleen ni Houlihan*¹⁸).

Così, la soglia del cottage è un luogo fisico e concreto ma allo stesso tempo un simbolo, un correlativo oggettivo. Va ricordato che il segno teatrale, oltre al significato primario 'denotativo' di

16 Nell'introduzione al suo *Playboy of the Western World* Synge rivendicherà questo uso di un dialetto popolare autentico: "I have used one or two words only that I have not heard among the country people of Ireland, or spoken in my own nursery before I could read the newspapers. A certain number of the phrases I employ I have heard also from fishermen along the coast from Kerry to Mayo, or from beggar-women and ballad-singers nearer Dublin" (J. M. SYNGE, *The Complete Works of J.M. Synge*, Wordsworth Poetry Library, London 2008, p. 67). Per la questione della lingua usata da Synge e la sua presunta autenticità si veda Kiberd, Declan, *Synge and the Irish Language*, Palgrave Macmillan, London 1993.

17 Dudley Digges e Maire Quinn, due attori della National Theatre Society diedero le dimissioni dalla compagnia; lo stesso fece Maud Gonne, e Douglas Hyde si disse contrario alla messa in scena del dramma. Arthur Griffith, leader nazionalista e fondatore dello Sinn Féinn, attaccò Synge con un articolo sullo *United Irishman*.

18 In W. B. YEATS, *The Collected Works of W.B. Yeats, volume II, The Plays*, op. cit., p.88.

‘stare per una classe di oggetti’, acquista anche significati secondari, ‘connotativi’, per il pubblico, che lo collega ai valori sociali, morali e ideologici operanti nella comunità della quale attore e spettatore fanno parte. In questo caso la soglia dei tanti drammi irlandesi rappresentati dal *cottage kitchen setting*¹⁹ diventa simbolo del confine tra un ambiente che connota i valori tradizionali della famiglia nel contesto rurale irlandese ed il diverso, che può essere inteso tanto come minaccia esterna, quanto come una alternativa diversa rispetto a quella di una tradizione culturale chiusa e a volte bigotta²⁰.

Quindi, nella performance di questi drammi la cucina del cottage dell’Irlanda rurale non serve tanto per cucinare, ma per fornire una connotazione del contesto socio-culturale in cui si muovono i personaggi. La comunicazione teatrale permette al significato connotativo di prevalere sulla funzione pratica degli oggetti e dei luoghi: per questo la soglia del cottage irlandese non è più una semplice porta, l’uscio della casa, ma è il simbolo della relazione tra due mondi, quello rassicurante ma anche statico ed oppressivo della tradizione contadina, e quello del mondo esterno, che nel caso di Synge è rappresentato dalla vita di strada del viandante.

Per capire come funziona questa soglia in *The Shadow of the Glen*, va prima riportata la didascalia che descrive l’ambiente in cui si svolge il dramma:

Cottage kitchen; turf on the right; a bed near it against the wall with a body lying on it covered with a sheet. A door is at the other end of the room, with a low table near it, and stools, or wooden chairs²¹.

La porta non è menzionata con particolare enfasi. Nelle azioni dei personaggi Nora apre la porta allo sconosciuto (“She opens the door”²²) e lo invita ad entrare in casa (“Come in out of the rain”²³). Lo sconosciuto attraversa la soglia con riluttanza, perché capisce che c’è un morto in casa (“Coming in slowly and going towards the bed”²⁴) ma anche perché sta entrando nella dimensione privata della famiglia. Nel momento in cui Nora invita lo sconosciuto prima, e Michael Dara poi, ad oltrepassare questa soglia, permette ai due di accedere all’intimità di una famiglia. Ma in questa famiglia Nora non si riconosce, tant’è che descrive se stessa intenta a guardare fuori da una porta (“looking out from a door the like of that door”²⁵) fuori della quale non vede nulla di rassicurante. La soglia è per Nora il passaggio da una realtà opprimente – quella della famiglia composta da due soli elementi – ad un mondo esterno ancora più desolato.

Nel momento in cui Dan starnutisce, Micheal cerca di uscire (“tries to get to the door”²⁶) ma

19 Connotazione da non confondersi con il successivo *kitchen sink drama*, in cui viene descritta la piccola borghesia o la classe operaia britannica.

20 Bisogna anche dire che tanto il *cottage kitchen setting* di molti drammaturghi del nuovo realismo teatrale irlandese quanto gli ambienti dei primi drammi di Sean O’Casey, le *tenement houses* dei sobborghi degradati di Dublino, sono il simbolo di una dimensione tutta irlandese, un contesto estremamente specifico che ha una sua funzione storico-sociale oltre che artistica e che difficilmente può essere compreso a fondo da un pubblico non irlandese.

21 J. M. SYNGE, *The Complete Works of J.M. Synge*, op. cit., p. 3.

22 *Ivi*, p. 3

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ivi*, p. 11.

26 *Ivi*, p. 12.

gli viene impedito da Dan che “goes over and puts his back against it”²⁷. Il padrone di casa quindi impedisce allo sconosciuto di varcare la soglia, lo trattiene in un ambiente in cui effettivamente Micheal non dovrebbe essere. Al contrario, alla fine del dramma Dan “opens the door” e intima alla moglie di uscirne: “You’ll walk out now from that door, Nora Burke, and it’s not to-morrow, or the next day, or any other day of your life, that you’ll put in your foot through it again”²⁸. E così, anche poche battute dopo Dan esorta nuovamente la moglie ad uscire (“walk out now”²⁹) e affrontare la vita da vagabonda (“and it’s soon you’ll be getting old with that life, I’m telling you; it’s soon your teeth’ll be falling and your head’ll be the like of a bush where sheep do be leaping a gap”³⁰) insieme allo sconosciuto che Nora ha accolto in casa (“Let her walk out of that door, and let you go along with her, stranger”³¹).

Passare la soglia anche in questo caso sembra suggerire un passaggio ben più terribile rispetto a quello che si possa pensare: Nora ha paura che oltrepassare la porta di casa non significhi solo cambiare vita, ma andare incontro alla morte: “[...] I’m destroyed surely, and I going out to get my death walking the roads?”³². Il vagabondo la rassicura sottolineando proprio come una volta varcata la soglia della casa (“We’ll be going now”³³) la vita di strada in realtà le permetterà di non dover più stare seduta a guardare la desolazione del mondo esterno (“you’ll not be sitting up on a wet ditch, the way you’re after sitting in the place, making yourself old with looking on each day, and it passing you by”³⁴) la sua occupazione non consisterà più nel contare i giorni che passano, anzi, che le passano davanti. Significativamente, proprio di fronte alla porta, il vagabondo paragona la vita segregata in casa con quella della libertà del mondo esterno:

Tramp: (At the door). Come along with me now, lady of the house, and it’s not my blather you’ll be hearing only, but you’ll be hearing the herons crying out over the black lakes, and you’ll be hearing the grouse and the owls with them, and the larks and the big thrushes when the days are warm, and it’s not from the like of them you’ll be hearing a talk of getting old like Peggy Cavanagh, and losing the hair off you, and the light of your eyes, but it’s fine songs you’ll be hearing when the sun goes up, and there’ll be no old fellow wheezing, the like of a sick sheep, close to your ear³⁵.

E ancora più significativo è il gesto di Nora, che andando verso la soglia (le didascalie sono fondamentali per capire questi passaggi simbolici) si volta indietro un’ultima volta per ammonire il marito, spiegandogli che la vera vita non può essere quella segnata da un uscio invalicabile ed ermetico perché la vita così condotta non è che un’attesa della morte:

Nora [...] (*She goes towards the door, then turns to Dan.*) You think it’s a grand thing you’re after doing with your letting on to be dead, but what is it at all? What way would a

27 *Ibidem.*

28 *Ivi*, p. 13.

29 *Ibidem.*

30 *Ibidem.*

31 *Ivi*, p. 14.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 *Ibidem.*

35 *Ibidem.*

woman live in a lonesome place the like of this place, and she not making a talk with the men passing? And what way will yourself live from this day, with none to care for you? What is it you'll have now but a black life, Daniel Burke, and it's not long I'm telling you, till you'll be lying again under that sheet, and you dead surely³⁶.

Forse queste parole hanno un qualche effetto su Dan, perché quando anche Micheal si accinge ad andare via, seguendo il vagabondo e Nora, questi viene fermato dal padrone di casa (*"She goes out with the Tramp. Micheal is slinking after them, but Dan stops him"*³⁷) che lo invita a rimanere e a bere con lui; questo gesto va interpretato come un tentativo di ingannare l'idea della solitudine e soprattutto della morte, evocata da Nora, a mantenere la vita all'interno del cottage.

Nel dramma di Synge la soglia assume una funzione chiave nella dialettica relativa alla percezione non solo dei valori tradizionali della campagna irlandese ma più in generale della concezione della vita e delle convenzioni sociali che la regolano. Il binomio del 'fuori' e del 'dentro' – che "possiede l'affilata nettezza della dialettica del sì e del no"³⁸ dell'essere e del non essere, del concreto e dell'indefinito – serve al drammaturgo per sovvertire la concezione tradizionale di quelli che sono i valori della casa e della famiglia, e più in generale, delle convenzioni sociali. La casa dovrebbe rappresentare nell'immaginario collettivo un luogo rassicurante, definito e protettivo; così la vede Dan, e così la pensa Nora prima di sposarsi. La scelta di sposare un uomo molto più grande di lei è dettata proprio da questa considerazione, dalla protezione che il cottage (e le proprietà) del marito può garantirle. Ma questa stessa dimora rurale assume tratti completamente diversi e da rifugio diventa costrizione: non più il luogo di una vita serena, ma il luogo della non-vita. Allo stesso modo, il mondo esterno è ostile quando viene visto dall'interno della casa, e attraverso la soglia, ma cambia prospettiva quando viene descritto dal vagabondo che appartiene proprio alla realtà indefinita di ciò che è fuori dal luogo rassicurante che può essere una dimora. Questo cambiamento di prospettiva dimostra come "il dentro ed il fuori sono ambedue intimi, [ma] sono [anche] sempre pronti a capovolgersi, a scambiare le loro ostilità"³⁹.

In *In the Shadow of the Glen*, la soglia della casa è il cardine attorno al quale ruota questa dialettica. Come dice Bachelard citando Jean Pellerin⁴⁰, la soglia può indicare un'hesitazione, perché rappresenta la possibilità di una scelta, ma indica – prendendo a prestito le parole di Jean-Michel Barrault – anche il luogo geometrico degli arrivi e delle partenze nella casa del Padre⁴¹. Questo padre potrebbe essere identificato come una entità metafisica, o come il padre biologico o simbolico o putativo; in ogni caso, rappresenta il fondamento dei valori tradizionali, ed in quanto tale, la soglia della casa del padre è appunto il luogo della scelta, ed in cui le partenze e gli arrivi simboleggiano l'adesione o l'allontanamento dai valori tramandati dalla tradizione. Anche in questo caso, la soglia delimita un 'qua' e un 'là', un *même* e un *autre* (ci ricorda Bachelard). Il primo indica ciò che si conosce, Dan, mentre il secondo è lo sconosciuto, il vagabondo.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, p. 15.

38 G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari 1975, p. 233.

39 *Ivi*, p. 238.

40 Jean Pellerin (poeta francese: 1885-1921), *Le romance du retour* (cit. in G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, op. cit., p. 244): "La porte me flaire, elle hésite."

41 "Je me surprends à définir le seuil / Comme étant le lieu géométrique / Des arrivées et des départs / Dans la Maison du Père" (J.-M. BARRAULT, *Domenicale*, I, P. 11 citato in G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, op. cit., p. 244).

Ma la soglia di questo cottage rurale nasconde un'altra corrispondenza importante ed evidente, questa volta extra-testuale. Come in *Casa di bambola*⁴² di Ibsen, anche qui il dramma si conclude con l'uscita di scena della protagonista. In entrambi i casi una donna di nome Nora varca l'uscio della casa familiare per cambiare la propria vita, abbandonando i valori familiari che non riconosce più. Ancora più significativamente, in *Casa di bambola* Nora sostiene di essersi resa conto di aver vissuto e di aver avuto tre figli con un estraneo. L'estraneo è il marito, così come per la protagonista del dramma di Synge l'estraneo non è il vagabondo, ma Dan, il suo stesso marito. Per questo, entrambe le donne varcano la soglia verso il mondo esterno, che si rivela il mondo della loro vera vita.

Come Ibsen prima di lui, Synge mette in atto un gioco di relativizzazione dei valori assicuranti – ma a differenza del drammaturgo norvegese, non lo fa per mettere in luce la condizione della donna all'interno della famiglia, ma proprio per provocare il pubblico sovvertendo i valori fondanti della mentalità borghese e contadina. Il perno su cui ruota la lotta tra valori condivisi e anticonformismo è proprio la soglia di una casa, un uscio che diventa un simbolo inaspettato, uno spazio di passaggio che indica però un'inversione nella transitorietà dei valori.

È infine possibile identificare un'ulteriore corrispondenza, ben più estrema, con un'altra coppia di opposti: la vita e la morte. Se la morte viene definita in senso spaziale come un 'aldilà', in questo caso l'aldilà va relativizzato. La logica comune ci porta a identificare comunemente la casa come il luogo della certezza e della sicurezza, e dovremmo pensare che il fuori è l'aldilà, in quanto luogo sconosciuto. Ma la dialettica implicita nella soglia sovverte le corrispondenze che ci si aspetterebbe di ritrovare: come dice Bachelard, il dentro ed il fuori sono pronti a capovolgersi, e così se all'inizio nella casa sembra esserci il cadavere di un vecchio contadino e dunque si è portati a ritenere la casa come il simbolo della morte, ben presto vediamo che Dan non è affatto morto, e che tanto lui quanto Nora indicano il mondo esterno ed inospitale come il luogo della morte. Anche nelle loro ultime battute Dan e Nora alludono a quello che sembra essere l'identificazione più naturale del dentro e del fuori; ma infine le parole di Nora ribaltano ancora una volta questa prospettiva, e la casa torna ad essere il simbolo della morte.

Ricollegare l'idea della morte all'idea di soglia ci riporta al dramma di Yeats, in cui la soglia rappresenta una sospensione dell'atto di morire del protagonista. Per Synge, invece, la soglia rappresenta il passaggio tra una condizione di vita, ed una di non vita. In entrambi i casi, comunque, i due drammaturghi portano in scena un simbolo che rappresenta un valore tradizionale e culturale: un valore da recuperare e difendere, nel caso di Yeats, e da relativizzare e contestare nel caso di Synge. In quei due giorni consecutivi di ottobre del 1903 gli abitanti di Dublino assisterono alla messa in scena di questi due drammi, nei quali una soglia li metteva di fronte ad una critica dei valori della società irlandese per come era diventata, ed imponeva una riflessione che sarebbe diventata prassi con la nascita, l'anno successivo, del teatro nazionale irlandese all'Abbey Theatre.

42 Non è certo un caso che la protagonista di *In the Shadow of the Glen* porti lo stesso nome della protagonista del dramma di Ibsen.

Narrare sulla soglia: *Der Tunnel* di Friedrich Dürrenmatt

MAURIZIO BASILI¹

Sommario: 1. Il racconto; 2. Interpretazione teologica; 3. Interpretazione sociologica; 4. Interpretazione storico-culturale; 5. Interpretazione poetica.

Abstract: This essay is an introduction to *Der Tunnel* by the Swiss author Friedrich Dürrenmatt, first published in 1952 and revised in 1978. Several interpretations are offered: a theological one – the most recurrent in critical studies – reads the sad fate of the protagonist (i.e. of all humanity) as the will of a punitive God; a sociological one, influenced by the intuitions of hermeneutics, is intertwined with a historical and cultural reading, which sees the story as a reflection of the difficulties of the Cold War and of Dürrenmatt's tormented relationship with his homeland. Most of all, *Der Tunnel* is the story of a writer's struggle between the respect for literary tradition and his own creative force, which will later lead him to rewrite his own rules of art.

Keywords: *Swiss Literature, Dürrenmatt, Threshold, Tunnel, Creativity.*

1. Il racconto

Uno studente di ventiquattro anni prende il treno da un'ignota città svizzera – una delle tante città elvetiche a cui Dürrenmatt non dà un nome o a cui attribuisce un toponimo di fantasia dal richiamo simbolico (caso emblematico è Güllen, equivalente in *Schwyzerdütsch* di 'letamaio', ambientazione di *Der Besuch der alten Dame*), ma che parte della critica identifica con Berna², la capitale del cantone natale dello scrittore –, per recarsi a Zurigo, dove dovrà frequentare una lezione all'università, «das zu schwänzen er schon entschlossen war»³. Il treno è pieno, ma il protagonista riesce a trovare un posto in fondo all'ultimo vagone e può mettersi a studiare. Dopo circa venti minuti, il convoglio entra in un tunnel di cui l'universitario, che fa quel percorso abitualmente, forse anche più volte a settimana, non ha memoria. Non si intravede la fine del tunnel. Il giovane pensa di aver preso il treno sbagliato, ma il controllore gli conferma che la destinazione finale è proprio la sua, Zurigo. Gli altri passeggeri non sembrano preoccupati e proseguono le loro attività: una ragazza dai capelli rossi continua a leggere, un grasso passeggero gioca a scacchi da solo.

Non si intravede la fine del tunnel neanche dopo venti minuti; lo studente si reca dal capotreno,

1 Professore incaricato di Lingua e letteratura tedesca presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma)

2 Cfr. J. KNOPE, *Interpretation. Friedrich Dürrenmatt: Der Tunnel*, Reclam, Stuttgart 2007, p. 2.

3 F. DÜRRENMATT, *Il Tunnel*, ed. con testo a fronte, Demetra, Bussolengo 1996 (già pubblicato da Marcos y Marcos, 1984), p. 12 («che già aveva deciso di bigiare» trad. it. di Marco Zapparoli, p. 13).

un paio di vagoni più avanti rispetto a quello dove ha trovato posto. L'addetto delle ferrovie inizialmente prova a placare le ansie del giovane viaggiatore, poi lo accompagna verso la cabina di guida, che scoprono abbandonata. Il macchinista, insieme a un addetto ai bagagli, intuendo quello che sarebbe accaduto, è saltato giù dal treno appena imboccato il tunnel.

Il viaggio procede in discesa, aumenta la velocità del locomotore, il mezzo è destinato a schiantarsi. Il giovane fissa il buio innanzi a sé, attaccato al vetro che lo separa dall'abisso. Il capotreno cerca una soluzione, chiede consiglio al giovane su cosa fare. Questi, si legge, non distoglie lo sguardo 'dallo spettacolo' e risponde con un lapidario: «Nichts». Niente.

Prima di addentrarci in possibili interpretazioni, è importante evidenziare come questo racconto abbia una forte valenza antinomica sin dalle prime righe: lo studente tenta di proteggersi dall'ignoto e dal terribile – si dice che è grasso per difendersi da quanto di orribile vede nascondersi 'dietro le quinte' della vita e ha batuffoli di ovatta nelle orecchie – ma allo stesso tempo è anche l'unico a rendersi conto davvero dello strappo con la realtà. Inoltre, lo studente intraprende il viaggio verso l'università di Zurigo per frequentare un seminario che sa già che non seguirà. Si mostra, così, pronto a dare un ordine diverso alla realtà e sembra aperto all'affermazione di quest'ordine diverso e capovolto: la vicenda, quello che sta per accadere e verrà narrato, procede su un binario differente rispetto alla vita dello studente e il cambiamento è sancito attraverso l'irruzione del terribile e di una dimensione metafisica.

Si può ipotizzare che il protagonista, seppur giovane, abbia vissuto tutta la sua vita, fino a quel momento, seguendo una routine, regole auto-imposte o figlie di convenzioni sociali, e che abbia percepito tale uniformità e monotonia come una condizione negativa che avrebbe portato a un'esistenza vuota e perfino insensata. Per questo non sembra temere il nuovo, quello che sta giungendo; pur avvertendone il carattere catastrofico, prova comunque un certo piacere. Si apre a una dimensione nuova, sancita da quella inattesa deviazione del treno e il viaggio – quel viaggio – finisce per rappresentare il senso autentico di tutta la sua vita: la meta ultima della vita rompe l'uniformità e la monotonia, il ragazzo forse non aspetta altro, vive soltanto in funzione di quel momento. Per questo non teme la morte: anche la morte sarebbe pur sempre un cambiamento, un altro ordine seppur solo metafisico; l'impatto, che appare inevitabile già da metà narrazione – ma, forse arditamente, si potrebbe affermare che è intuibile già nelle prime righe –, non è temuto dal ragazzo che, anzi, si sente protetto e al riparo: compare il termine *geborgen*, al sicuro⁴. Inoltre si intuisce che lo studente è rannicchiato nel locomotore, nello spazio sottostante i comandi del treno: sarebbe dunque in una posizione fetale, nell'attesa di una fine pur sempre riparatrice e consolatoria; nascita e morte si congiungono, la vita – impazzita come un treno in corsa senza controllo – apparentemente può anche non avere una meta, ma ad ogni modo riporterà ciascun individuo alla condizione iniziale. *Sein zum Tode* – essere per la morte – teorizzava Heidegger: appare questo anche il concetto di Dürrenmatt alla base del racconto, con la morte che dà senso all'esistenza. La morte è il senso autentico della vita, è la meta verso la quale è protesa la vita e lo studente fino a quel momento l'ha solo intuito; nel frattempo è stato in grado di cogliere la dimensione del terribile e forse l'ha addirittura schernita innalzando delle barriere fisiche (il grasso e i batuffoli di cotone a cui si è accennato sopra).

4 Cfr. *ivi*, pp. 52-53.

2. Interpretazione teologica⁵

Il primo tentativo di spiegare il tunnel di Dürrenmatt, forse il più ovvio e immediato considerando gli interessi dell'autore e in particolare i suoi studi su Barth⁶, cerca di offrire un'interpretazione del racconto in chiave teologica: a scanso di equivoci, affermiamo subito che questa chiave interpretativa – che sembra, come detto, quasi ovvia, in un autore però dove di ovvio non c'è mai nulla – appare limitata, se non addirittura 'forzata': vero è che il racconto si ricollega facilmente al motivo letterario topico della catabasi, simulando la discesa di una persona viva nell'Ade, ma altrettanto da tenere in considerazione vi è il fatto che tutto quanto è presente nella prima stesura del racconto, realizzata nel 1952, ed è facilmente riconducibile a una lettura teologica, poi viene eliminato nell'ultima versione del 1978. La prima edizione si conclude con questo scambio: «Was sollen wir tun?». «Nichts [...] Nichts. Gott ließ uns fallen und so stürzen wir denn auf ihn zu»⁷. Questa battuta finale, poi espunta nella versione successiva, fa pensare a una *salvezza ex-negativo*: l'ordine metafisico coincide con la grazia divina, l'incontro con la morte e l'irruzione in una dimensione altra può essere visto come il momento autentico di svolta nella vita del protagonista.

A venir eliminata nella versione degli anni Settanta è inoltre un'allusione biblica, un riferimento al Pentateuco 16, 1-35⁸: «Noch hatte sich nichts verändert, wie es uns schien, doch schon hatte uns der Schacht nach der Tiefe zu aufgenommen, und so rasen wir denn wie die Rotte Korah in unseren Abgrund»⁹. Qui ci si riferisce alla ribellione a Mosè e ad Aronne condotta da Core e da altri due capi d'Israele, i quali accusano i due fratelli di voler assumere, nell'assemblea del popolo, una posizione di preminenza rispetto agli altri capi tribù. I tre ribelli sono affiancati da 250 uomini della tribù di Levi; la punizione divina: questi uomini vengono inghiottiti dalla terra e arsi dal fuoco insieme alle loro famiglie e ai loro beni. A rigor di logica narrativa, dovrebbe essere il capotreno a parlare e a far riferimento all'episodio di Core¹⁰; sarebbe lui, più che il giovane studente, in effetti, ad aver vissuto fino ad allora senza speranza. Quindi il capotreno scomoderebbe l'allusione biblica, interpretando la discesa come punizione divina. Sembra inverosimile, d'altro canto, che a parlare sia lo studente poiché, contrariamente al capotreno, sta vivendo questo precipitare verso la fine di tutte le cose come la meta ultima della sua vita; dunque non fa nulla e aspetta raggomitolato provando una sensazione quasi di piacere, aspettando 'das Ende aller Dinge', – 'la fine di tutte le cose' – per dirla kantianamente. Lo studente sembra aver già dato un senso alla fine del mondo e la sua tranquillità durante la precipitazione fa ipotizzare che per lui dopo la fine del mondo si

5 Per un approfondimento si veda J. WIRSCHING, *Friedrich Dürrenmatt: >Der Tunnel<. Eine theologische Analyse*, «Der Deutschunterricht», 25, 1973, pp. 103-117; E. WEBER, *Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach Gott. Zur theologischen Relevanz der frühen Prosa eines merkwürdigen Protestanten*, Theologischer Verlag, Zürich 1980.

6 Sul rapporto tra il drammaturgo svizzero e il pastore riformato si veda P. RUSTERHOLZ, *Christliches Paradox als Skandalon und Korrektiv der Nachkriegskultur nach 1945: Friedrich Dürrenmatt und Karl Barth* in Id., *Chaos und Renaissance im Durcheinandertal Dürrenmatts*, a cura di H. HERWIG e R.-M. AUST, Ergon, Baden-Baden 2017, pp. 15-34.

7 Questo finale della prima versione del racconto è pubblicato in F. DÜRRENMATT, *Der Hund. Der Tunnel. Die Panne. Erzählungen*, Diogenes, Zürich 1980, pp. 76-77 («Che cosa dovremmo fare?». «Niente. [...] Dio ci ha fatto cadere e così precipitiamo verso di lui»). Salvo dove diversamente indicato la traduzione è da intendersi mia).

8 Ne accenna J. KNOPF, *Interpretation*, o. c., p. 6.

9 F. DÜRRENMATT, *Erzählungen*, o. c., p. 77 («Non era ancora cambiato nulla: così ci sembrava. Ma il tunnel ci stava già risucchiando in profondità e così stiamo sfrecciando nel nostro abisso come la banda di Core»).

10 Cfr. J. KNOPF, *Interpretation*, o. c., p. 6.

passerebbe «aus der Zeit in die Ewigkeit»¹¹, d'improvviso, in un dato momento – l'ultimo attimo propriamente inteso – si entrerebbe in una dimensione temporale altra, ignota e inconoscibile al nostro intelletto e non identificabile semplicemente con i termini 'infinito' o 'eternità': questi concetti, difatti, equivarrebbero a un perdurare della situazione temporale già nota e, in questo modo, l'uomo non uscirebbe mai dal 'suo' tempo, si limiterebbe semplicemente a passare da una dimensione all'altra di una stessa infinita linea temporale.

Il capotreno, invece, rappresenta il pensiero più diffuso sulla fine del mondo, identico in tutte le epoche e in ogni luogo: un giorno finirà tutto e quel giorno è atteso con terrore. L'addetto delle ferrovie sposa il senso comune – quello spiegato da sempre dalle immagini terrificanti che preannuncerebbero, secondo l'Apocalisse, l'avvento del Giudizio Universale, ma anche dai cataclismi, dai terremoti, dagli uragani, nonché dalla «Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben»¹² –, sposa l'idea che il genere umano sia per sua stessa natura corrotto e, quindi, non meriterebbe altro se non una fine violenta e orrenda, punizione di una forza creatrice infinitamente saggia e giusta.

La differenza tra i due protagonisti è resa anche iconicamente da Dürrenmatt: il capotreno viene descritto grondante di sangue, segno dell'accoglimento rassegnato della punizione divina; lo studente è protetto e al riparo, sembra aver trovato il senso della propria vita. Entrambi però, secondo la chiave di lettura teologica, stanno precipitando per volere di Dio; viene utilizzato il pronome *uns*, che include il capotreno, lo studente, ma anche l'umanità tutta. La divinità di Dürrenmatt forse ha lasciato cadere gli uomini e nel *Tunnel* lo scrittore ha voluto rappresentare un abbandono divino dai motivi non esplicitati ma intuibili: dall'indifferenza che regna incontrastata nella società moderna, agli individui che non vivono ma si lasciano vivere dalla vita in un regime di perenne monotonia, l'eterno ritorno dell'uguale di nietzschiana memoria, alla negazione del mostruoso, elemento invece essenziale, come insegna Foucault¹³, che appartiene all'ordine e indica un limite. Troviamo una divinità, quindi, che distoglie lo sguardo dall'umanità e non è più disponibile a concedere la sua grazia, l'uomo non se n'è dimostrato all'altezza. Forse addirittura Dio stesso precipita insieme agli esseri umani, forse Dio è quella figura, appena accennata da Dürrenmatt, di un viaggiatore eccentrico che attraversa i corridoi del treno, un uomo alto con un impermeabile chiaro e un foulard annodato al collo, perché del resto, come fa dire Brecht a Galileo Galilei, «[Gott ist] in uns oder nirgends»¹⁴ e Dürrenmatt potrebbe aver rafforzato il pensiero con un «[Gott ist] mit uns oder nirgends», «Dio è con noi oppure da nessuna parte». Si va con Dio o verso Dio, in un movimento comunque verso il basso, come conferma la tanto discussa ultima frase, poi espunta, «Gott ließ uns fallen und so stürzen wir denn auf ihn zu»: viene utilizzato il verbo *stürzen*, che indica il movimento del precipitare, accompagnato da altre espressioni rimaste anche nell'ultima

11 I. KANT, *Das Ende aller Dinge*, in ID., *Immanuel Kant's Schriften zur Philosophie der Religion*, Modes und Baumann, Leipzig 1839, pp. 391-408, qui a p. 393 («dal tempo all'eternità», trad. it. di G. Durante-A. Poma-G. Riconda, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 219).

12 *Ivi*, p. 398 («ingiustizia, l'oppressione dei poveri a causa della smodata tracotanza dei ricchi e la generale perdita di lealtà e fiducia», trad. it. di G. Durante-A. Poma-G. Riconda, *Scritti di filosofia della religione*, o. c., pp. 331-332).

13 Per un approfondimento si veda L. NUZZO, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Meltemi, Milano 2018.

14 B. BRECHT, *Das Leben des Galilei*, ed. con testo a fronte, Einaudi, Torino 1994, p. 58 («[Dio è] in noi, o in nessun luogo», trad. it. di E. Castellani, p. 59).

versione come ‘nach hinten’¹⁵, ‘hinabsenken’ (inclinare)¹⁶, di nuovo ‘stürzen’¹⁷, ‘hereinbrechen’¹⁸ – brillante, però intraducibile, gioco di parole finale di Dürrenmatt, con questo verbo che, oltre al movimento del precipitare, indica l’esser colpiti da una disgrazia –, tutte espressioni che sono l’esatto opposto di *aufsteigen*, che sarebbe più consona ad indicare un avvicinamento alla divinità. Con il verbo *stürzen*, così come con le altre espressioni che danno l’idea di un movimento verso il basso, Dio ha sede al centro della terra, nel luogo tradizionalmente attribuito agli inferi o, nella migliore delle interpretazioni, un luogo profano. Dürrenmatt in questo modo prende le distanze dalla tradizionale visione cristiana, in pieno spirito protestante elvetico, e a tal proposito torna utile quanto ha affermato in *Literatur und Kunst*:

Der Einwand wird aufgeworfen, es sei unerlaubt, das zu schildern, was man nicht selbst erlebt habe, als ob Leiden eine Art Monopol zum Dichten schüfe, aber war Dante in der Hölle? Darum müssen Sie sich jetzt auch einen Schriftsteller wie mich gefallen lassen, der nicht von dem redet, was er mit den Augen, sondern von dem, was er mit dem Geiste gesehen hat, der nicht von dem redet, was einem gefällt, sondern von dem, was einem bedroht. Ich bin Protestant und protestiere. Ich zweifle nicht, aber ich stelle die Verzweiflung dar. Ich bin verschont geblieben, aber ich beschreibe den Untergang; denn ich schreibe nicht, damit Sie auf mich schließen, sondern damit Sie auf die Welt schließen. Ich bin da, um zu warnen¹⁹.

«Io non dubito, ma rappresento la disperazione», scrive Dürrenmatt; e difatti anche questo precipitare verso Dio, così tanto illogico e innaturale, è associato all’orrore della vita, al lato mostruoso, seppur le conseguenze di questa condizione terribile siano percepite da due punti di vista diversi: per lo studente il ‘terribile’ è un momento positivo, è qualcosa – come già detto – che ha sempre intuito e temuto, al punto da mettere in piedi barriere come il grasso per non essere troppo vicino a quanto di orribile vedeva nascondersi dietro le quinte dell’umanità e l’ovatta per chiudere ogni buco della propria carne ed evitare di far penetrare le mostruosità del mondo esterno, barriere pur tuttavia goffe, paradossali – ma Dürrenmatt è il maestro del paradosso – e sterili. Lo scrittore svizzero costruisce il personaggio dello studente sull’equilibrio psichico tra *Eros* e *Thanatos*, crea una figura che prova piacere perché agogna la propria morte come ritorno ad uno stato iniziale di non vita, una figura che è espressione di un’indole naturale alla sofferenza e, di conseguenza, il dolore gli porta comunque piacere. Sostiene Freud in *Jenseits des Lustprinzips (Al di là del principio di piacere, 1920)* che l’istinto di morte non è mai osservabile in modo diretto, ma lo si rinviene in alcuni meccanismi quali la coazione a ripetere²⁰: in questo meccanismo della

15 F. DÜRRENMATT, *Tunnel*, o. c., p. 54 («verso la coda [del treno]», trad. it. p. 53).

16 *Ivi*, p. 56.

17 *Ibidem* («Der Zugführer stürzte auf das Schaltbrett», «il capotreno cadde sul quadrante», trad. it. p. 55).

18 *Ivi*, p. 58.

19 F. DÜRRENMATT, *Literatur und Kunst. Essays, Gedichte und Reden*, Diogenes, Zürich 1980, p. 32 («Si solleva l’obiezione che è vietato descrivere ciò che non si è vissuto, come se la sofferenza avesse creato una sorta di monopolio sulla poesia. Ma Dante era all’Inferno? Ecco allora che adesso dovete sopportare uno scrittore come me che non parla di ciò che ha visto con i suoi occhi, ma di ciò che ha visto con la sua mente, che non parla di ciò che piace a qualcuno, ma di ciò che minaccia qualcuno. Sono protestante e protesto. Io non dubito, ma rappresento la disperazione. Sono stato risparmiato, ma sto descrivendo la caduta; perché non sto scrivendo affinché giudichiate me, bensì affinché giudichiate il mondo. Sono qui per far da monito»).

20 Cfr. S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9: *l’Io e l’Es e altri scritti*.

reiterazione si troverebbe spiegato il motivo per cui lo studente si stesse recando all'università malgrado fosse già consapevole di bigiare la lezione. Lo fa soltanto per quest'abitudine a ripetere un'azione dalle conseguenze spiacevoli e negative; forse lo studente non ama il suo percorso di studi, forse l'ha intrapreso soltanto per far piacere ai suoi genitori e l'idea del ritorno a casa è infaustamente sospeso tra il senso di colpa per il figlio che non è diventato e mai diventerà e quello per la mancanza di coraggio che non lo porterà ad essere l'uomo che vorrebbe diventare: la coazione a ripetere, del resto, non è altro che desiderio di giungere alla distruzione, a quella condizione di non vita da cui abbiamo origine.

L'altro punto di vista sull'aspetto 'orribile' della vita è quello del capotreno che, molto più semplice e lineare, al contrario dello studente, ha paura del 'terribile', cerca di sfuggirgli ma invano: si arrampica per cercare una via di fuga ma viene scaraventato sulle leve di comando.

L'esperienza del terribile e del mostruoso sembra, dunque, una premessa necessaria per l'uomo per poter essere accolto da Dio; gli uomini devono accettare un altro ordine per trovare la salvezza. È sicuramente un'idea che mantiene una certa ambiguità e oscilla tra due estremi, il positivo e il negativo: abbiamo una salvezza ex-negativo; la salvezza – grado positivo – passa attraverso l'accettazione della sofferenza e del dolore, grado negativo, come per il protagonista della *Cognizione del dolore* di Carlo Emilio Gadda. Del dolore, che lo percuote e lo assedia da ogni parte, lo studente del *Tunnel*, quanto il protagonista di Gadda – che poi non cela altri che Gadda stesso così come, in una certa misura, dietro al racconto elvetico si cela Dürrenmatt –, ha dannatamente bisogno. Senza dolore, perderebbe tutto se stesso, perderebbe la sua forza. Bisogna soffrire, soffrire intensamente, perché al di là del dolore si nasconde qualcosa di più profondo e oscuro. L'attesa di raggiungere questo nuovo ordine è accompagnata da una debolezza, un'inefficienza, una passività, un torpore, un'indolenza, una muta e cupa disperazione, una noia intuibile sia fisicamente che spiritualmente. Con fine acume, come Gadda racconta di anni, di giorni, di momenti di non-vita, lo svizzero narra di minuti, di giorni che si susseguono con impegni da marinare, di ogni sabato e domenica tutti uguali ormai da un anno, di tutto ciò che si ripete, di quello che è il «male oscuro di cui le storie e le leggi e le universi discipline delle gran cattedre persistono a dover ignorare la causa», il «male invisibile» che portiamo dentro di noi «per tutto il fulgurato scoscendere di una vita, più grave ogni giorno, immedicato»²¹. Il 'precipitare' di Dürrenmatt è come lo 'scoscendere' gaddiano.

Il tentativo di interpretazione teologica, però, non è esaustivo della complessità del racconto: appare difatti molto riduttivo ritenere che questa sia l'unica lettura possibile, come invece può emergere da gran parte della critica²². Forse non è arrischiato pensare perfino che Dürrenmatt riveda il suo testo non solo perché nell'arco di un ventennio sono cambiati i suoi pensieri sulla vita terrena e su quella ultraterrena, i suoi punti di riferimento – cerca una nuova via artistica, come vedremo nel nostro ultimo tentativo di interpretazione, una volta compreso che la letteratura così com'è, e come è sempre stata, non riesce a rappresentare la realtà dei fatti, è soltanto un mero esercizio stilistico –, ma anche perché è stato male, o non completamente, compreso, è stato interpretato seguendo esclusivamente la chiave di lettura più evidente. Con la sua 'riscrittura' del 1978 invita allora critici e lettori a guardare oltre, a sondare anche altre possibili interpretazioni, e lo

1917-1923, Bollati Boringhieri, Torino 1986, pp. 248s.

21 C. E. GADDA, *La cognizione del dolore*, Garzanti, Milano 2000, p. 132.

22 Si veda E. WEBER, *Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach Gott*, o. c.; K. WHANG CHIN, *Der Tunnel von Friedrich Dürrenmatt. Versuch einer Interpretation*, «Zeitschrift für Germanistik», 8, 1969, pp. 82-105; J. WIRSCHING, *Der Tunnel. Eine theologische Analyse*, o. c.

fa eliminando l'ovvio, escludendo ciò che potrebbe far propendere maggiormente per una chiave di lettura univoca. Del resto Dürrenmatt non è nuovo alla 'autoriscrittura', offrendo lo stesso *Stoff* con mezzi diversi – è il caso, ad esempio, di *Die Panne*, che viene proposto come racconto nel 1956, *Hörspiel* nello stesso anno, *Fernsehspiel* nel 1957 e commedia nel 1979 – o riproponendo, come nel caso del *Tunnel* per l'appunto, la stessa opera rivisitata.

3. Interpretazione sociologica

La chiave di lettura teologica è messa in discussione nel 1993 da Gerhard Peter Knapp, esponente della scuola ermeneutica di stampo sociologico: «Die Interpretation der Erzählung stützte sich zumeist auf den letzten Satz: "Gott ließ uns fallen und so stürzen wie denn auf ihn zu". Theologische Deutungen – denen mit Ausnahme dieses Satzes jeder kontextuelle Anhaltspunkt fehlt – wollen hierin einen Nachweis der Gnade sehen»²³. La frase conclusiva, di conseguenza, risulterebbe irrelata al testo e al *contesto*.

Come sarebbe, dunque, da interpretare questo racconto? «Der glänzend geschriebene Text kann so als gesellschaftskritische Parabel gedeutet werden»²⁴. Una parabola ispirata ai toni della critica sociale, pertanto, una critica diretta alla società contemporanea alle prese con il boom economico – che stava, tuttavia, ancora muovendo i primi passi, imponendo a Dürrenmatt il ruolo di moderno Tiresia –, una società dedita esclusivamente al godimento immediato e concentrata sulla programmabilità del quotidiano (come dimostra l'insistenza sugli orari del treno – «Abfahrt siebzehnuhrfünfzig, Ankunft neunzehnuhrsiebenundzwanzig»²⁵ – e sul tragitto: «Der Zug hatte sich zwischen den Alpen und dem Jura fortzubewegen, an reichen Dörfern und kleineren Städten vorbei, später an einem Fluß entlang, und tauchte denn auch nach noch nicht ganz zwanzig Minuten Fahrt, gerade nach Burgdorf, in einen kleinen Tunnel»²⁶). Ma è possibile massimizzare il piacere del singolo in un contesto del genere, in una società sempre più tecnologica? Sembra farsi questa domanda Dürrenmatt con il suo *Tunnel* – oltre che con opere precedenti a questo racconto come *Der Theaterdirektor* (*Il direttore del teatro*, 1945), e successive come la *Umarbeitung* del *King John* di Shakespeare (1968) – e se lo era già chiesto nel 1955 Herbert Marcuse in *Eros and Civilization* – e prima ancora di lui Horkheimer – dando un contributo importante alla Scuola di Francoforte, attenta sin dalla sua creazione alla problematica dei bisogni istintuali nella società capitalistica, la cui soddisfazione sarebbe impedita dal dominio del processo produttivo: la struttura sociale contemporanea – nel nostro racconto identificabile con la famiglia del giovane protagonista e con la ditta di trasporti – impedisce all'uomo – in questo caso l'universitario, ma anche il capotreno – di condurre la propria vita seguendo il principio del piacere: il lavoro può essere svolto dalle macchine – il treno procede da solo infatti, apparentemente ingovernato, il

23 G. KNAPP, *Friedrich Dürrenmatt*, Metzler, Stuttgart 1980, p. 36 («L'interpretazione del racconto si basava per lo più sull'ultima frase: 'Dio ci ha fatto cadere e così precipitiamo verso di lui'. Le interpretazioni teologiche – che, ad eccezione di questa frase, non hanno alcun nesso contestuale – vogliono vedere nel racconto una prova della misericordia divina»).

24 *Ivi*, p. 37 («Il testo, brillantemente elaborato, può quindi essere interpretato come una parabola critica nei confronti della società»).

25 F. DÜRRENMATT, *Tunnel*, o. c., p. 12 («partenza alle 17.50 arrivo alle 19.27», trad. it. p. 13).

26 *Ivi*, pp. 12 e 14 («Il treno si sarebbe mosso fra le Alpi e il Giura, fra ricchi villaggi e città piccole e meno piccole, successivamente lungo un fiume, e dopo nemmeno venti minuti di viaggio, appena dopo Burgdorf avrebbe fatto ingresso in un breve tunnel», trad. it. pp. 13 e 15).

macchinista è saltato giù, entità completamente inutile, sprovvista di qualsiasi funzione una volta che è stata privata dalla macchina della possibilità di guidare il mezzo –, l'uomo ha di nuovo a disposizione il tempo e l'energia che prima dovevano essere investiti nel lavoro. Quanto narrato da Dürrenmatt rende meno utopica la possibilità paventata da Marcuse del ritorno della vita basata sul principio del piacere, anche se in questo stato di cose va sempre considerato che l'esistenza umana si svolge in un mondo non così ricco da garantire a tutti un sostentamento senza dover lavorare. Ecco quindi che l'attività lavorativa è inevitabile; la tecnologia può portare a un livello di efficienza e automazione tale da limitare il lavoro umano ma non da eliminarlo completamente. È impensabile una vita sociale senza lavoro ed è quasi impossibile accordare l'attività lavorativa al principio di piacere: «per tutta la durata del lavoro, che praticamente occupa tutta l'esistenza dell'individuo maturo, il piacere è 'sospeso' e predomina la pena. E poiché gli istinti fondamentali lottano per il predominio del piacere e per l'abolizione del dolore e della pena, il principio del piacere è incompatibile con la realtà e gli istinti devono sottomettersi ad un regime repressivo»²⁷. È questa incompatibilità ad essere messa in scena nel *Tunnel* di Dürrenmatt. Comunemente con il successo nel lavoro si misura la soddisfazione degli uomini nella società dominata da quello che Marcuse chiama principio di prestazione («la società si stratifica secondo le prestazioni economiche – in regime di concorrenza – dei suoi membri»²⁸). È evidente che il lavoro – quello del capotreno e del macchinista ma anche, in prospettiva, quello del giovane protagonista –, stando così le cose, non è rivolto alla soddisfazione dei propri bisogni ma è semplicemente un lavoro alienato; l'individuo non lavora per sé ma per il sistema e tutte le sue pulsioni vengono deviate per offrire prestazioni socialmente utili: «l'autorità della società è assorbita dalla coscienza e dall'inconscio dell'individuo e opera sotto forma dei suoi desideri, della sua moralità e delle sue soddisfazioni. [...] L'individuo vive liberamente la propria repressione come vita propria»²⁹. L'uomo deve accontentarsi di desiderare quello che si ritiene comunemente si debba desiderare, che altro non è che un certo grado di benessere che la società può offrire.

Questa società moderna – quella che Marcuse chiama opulenta – presenta una differenza sostanziale nelle modalità di introiezione forzata della repressione individuale: in precedenza, la rinuncia alle pulsioni veniva determinata dalla figura paterna – e a questo modello, in verità, fa ancora pensare l'incipit del *Tunnel* con lo studente che probabilmente sta seguendo un percorso di studi scelto da altri, forse proprio dal padre, che a lui non piace al punto di avere già l'intenzione di saltare la lezione che avrebbe dovuto seguire, di sottrarsi, quindi, al dovere –, nella società moderna invece «l'organizzazione repressiva degli istinti sembra essere divenuta collettiva» e gli uomini hanno desideri preordinati dal sistema di dominio. La figura del padre, a cui sembra ancora sottostare il giovane protagonista, è stata sostituita nel suo ruolo repressivo dalle istituzioni e «gli impulsi aggressivi si perdono nel vuoto»³⁰. Nel vuoto di un tunnel nel caso di Dürrenmatt, un tunnel senza fine perché, come già nello *Zarathustra* di Nietzsche, «tutto passa, tutto ritorna; eterna gira la ruota dell'Essere. Tutto si spezza, tutto si risalda; in eterno la casa dell'essere si ricostruisce qual era. Tutto si separa, tutto si ricongiunge; in eterno l'anello dell'essere riposa in se stesso. [...] Il centro è dappertutto. Curvo è il sentiero dell'eternità»³¹. La vita dell'uomo assume il carattere dell'eternità, è “rinascita reale” di tutto quello che è stato prima della morte.

27 H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, p. 80.

28 *Ivi*, p. 87.

29 *Ivi*, p. 89.

30 *Ivi*, p. 132.

31 *Ivi*, p. 152.

Dalla vita – questo sembra aver capito, rinunciando alla sua lezione, ai suoi obblighi, lo studente, rappresentante dell’ultima generazione e del mondo che verrà – dobbiamo cercare di ottenere il massimo del piacere, dobbiamo vivere in conformità con il principio di piacere senza generare rimpianti e non vivere dunque nell’attesa di un mondo migliore, di un aldilà.

L’immaginazione è la chiave per la riconciliazione dell’individuo con il tutto, un’immaginazione che può diventare realtà e viene espressa attraverso l’arte, che può anche essere quella teatrale tanto cara a Dürrenmatt; sul finale del Tunnel si legge: «ohne sein Gesicht vom Schauspiel abzuwenden»³². L’arte «opponne alla repressione istituzionalizzata l’immagine dell’uomo come soggetto libero»³³.

L’obiettivo della società, di conseguenza, dovrebbe essere per Marcuse e Dürrenmatt quello di produrre un ordine che massimizzi la possibilità di godere della propria vita e non un ordine che reprima. Una società fondata sul principio di piacere si potrebbe realizzare solo con la consapevolezza della maggior parte delle persone di vivere in maniera del tutto limitata – consapevolezza che sembra appartenere allo studente –, cosa di complicata, se non impossibile, realizzazione poiché, se la forza del sistema è così grande da riuscire a limitare la libertà, le persone sono inconsapevoli di trovarsi in una condizione del genere; in caso contrario, infatti, avrebbero già agito per ribaltarla, ritenendola intollerabile. In questo clima di inconsapevolezza generale, il nuovo modello sociale di stampo marcusiano, agognato da Dürrenmatt, appare impossibile da realizzare, relegato nella sfera dell’utopia e destinato a rimanere semplice aspirazione sospesa in un tunnel di cui non si vede l’uscita. Ma anche da un’utopia possono arrivare validi spunti per la realtà.

4. Interpretazione storico-culturale

Dürrenmatt in quest’opera sembra ritrarre anche il fragile equilibrio della Guerra Fredda, la paura che la situazione politica possa precipitare, il clima conseguente, con paure, nevrosi e timori per un presente sempre in bilico che non lascia prospettare un futuro sereno. L’autore svizzero ha rappresentato proprio questo senso comune di inquietudine del periodo della tensione tra USA e URSS, a cui aveva già accennato in *Romulus der Große* (1949) e porterà a piena maturazione in *Die Physiker* (1962), lasciando incompiuto nel frattempo il tentativo di approfondirlo ulteriormente in *Eunuch und Kaiser* (1963)³⁴, commedia storica di cui è giunto fino a noi soltanto il I atto, l’unico realizzato, oltre a un’introduzione del 1980 scritta per la pubblicazione del frammento e in cui l’autore spiega l’idea di partenza legata a quest’opera, e due disegni a penna del 1964 in cui Dürrenmatt, reduce da un viaggio nella valle dell’Ararat, abbozza l’ambientazione della commedia.

Nel *Tunnel*, lo svizzero, mosso dagli eventi storici, sembra perdersi proprio alla ricerca di una nuova etica e di nuove responsabilità, secondo forse tra gli intellettuali europei soltanto a Pier Paolo Pasolini³⁵ e vicino alla posizione – che è, in verità, una non-posizione – che l’intellettuale italiano

32 F. DÜRRENMATT, *Tunnel*, cit., p. 58 («senza distogliere lo sguardo dallo spettacolo», trad. it. p. 57).

33 H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 171.

34 In merito si veda F. CARLÀ, «Eunuch und Kaiser»: Dürrenmatt, Giustiniano, Teodora, Bisanzio e lo Stato ‘totale’, «Anabases. Traditions et réceptions de l’antiquité», 13, 2011, pp. 27-52.

35 Su Pasolini e la Guerra Fredda si veda F. CHIANESE, *Pasolini tra URSS e USA. L’intellettuale italiano negli anni della Guerra Fredda*, in S. ALBERTAZZI-F. BERTONI-E. PIGA-L. RAIMONDI-G. TINELLI (a cura di), *L’immaginario politico. Impegno, resistenza, ideologia*, «Between», vol. V.10, nov. 2015, in <http://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/1699/1757> (Ultima visita: 23 settembre 2019).

esprime in un saggio³⁶, edito su *Officina* nel 1956, ovvero «un sicuro scetticismo nei confronti del ‘posizionismo’, ossia della necessità di vincolare un intervento critico a una posizione intellettuale e politica precisa»³⁷, e nei versi di *Le ceneri di Gramsci* (1957): «lo scandalo del contraddirmi / dell’essere / con te e contro di te»³⁸. E se Pasolini, nel suo non prendere posizione, si definisce ‘anti-Hegel’, sugli stessi pensieri sembra anche Dürrenmatt: il *Tunnel* è spiazzante perché tesi e antitesi convivono senza giungere a una sintesi. Non prendere una posizione vuol dire, in un certo qual modo, abbandonarsi agli eventi, esattamente come, abbandonati agli eventi, sono i protagonisti del racconto svizzero. Non prendere una posizione vuol dire lasciare spazio alla riflessione: ecco che, dunque, questo racconto – frutto delle temperie della storia e della politica – può essere inteso come uno stimolo alla riflessione sul ruolo delle ideologie e sulla genesi dello Stato totale, anche perché per Dürrenmatt – come emerge dall’introduzione all’unico atto realizzato di *Eunuch und Kaiser*³⁹ – la storia non è, alla maniera di Schiller, un qualcosa di dato su cui lo scrittore può proiettare le sue trame, ma è materiale letterario, che può essere rielaborato e adattato al contesto. La narrativa dürrenmattiana si mostra in questo modo ancora una volta affine al teatro e – proprio come quest’ultimo – si fa «a live discussion of contemporary issues»⁴⁰.

Lo svizzero, nella sua riflessione sullo stato che si può dedurre in questo racconto, sembra rifiutare qualsiasi concezione trascendente, di stampo hegeliano, e cerca di definirne significato e ruolo nella prospettiva di una tensione tra Stato stesso e individuo, mostrandosi vicino, se non addirittura ispirato, alle *Lezioni di Sociologia* (1898-1900) di Durkheim, opera nella quale il tema dello Stato occupa un posto centrale. Il sociologo francese, infatti, chiama Stato «gli agenti della autorità sovrana e società politica il gruppo complesso di cui lo Stato è l’organo eminente»⁴¹. Lo Stato viene visto come l’organo del pensiero sociale, viene concepito come cervello e, dunque, organo eminentemente pensante, è il solo «ad avere la prerogativa di pensare e agire al posto della società. Le rappresentazioni, così come le risoluzioni che sono elaborate in questo ambiente speciale, sono naturalmente e necessariamente collettive»⁴². E ancora più avanti Durkheim afferma: «quando lo Stato pensa e decide, non bisogna dire che è la società a pensare e decidere attraverso di esso, ma che esso pensa e decide per essa. Lo Stato non è un semplice strumento di canalizzazioni e concentrazioni. In un certo senso è il centro organizzatore dei sottogruppi stessi»⁴³. Lo studioso giunge allora alla definizione più nota di Stato, vale a dire «gruppo di funzionari sui generis, al cui interno si elaborano delle rappresentazioni e delle volizioni che vincolano la collettività»⁴⁴. Emerge così che lo Stato lavora attraverso rappresentazioni che non possono esaurire la vastità della coscienza collettiva. E qui entra in gioco l’individuo; Durkheim si distacca totalmente dagli altri

36 Cfr. P. P. PASOLINI, *La posizione*, «Officina», 6, 1956, p. 249; poi anche in G. C. FERRETTI, «Officina». Cultura, letteratura e politica negli anni Cinquanta, Einaudi, Torino 1975, p. 246 e in P. P. PASOLINI, *Saggi sulla letteratura e sull’arte*, a cura di W. SITI-S. DE LAUDE, Mondadori, Milano 1999, tomo I, p. 628.

37 *Ibidem*.

38 P. P. PASOLINI, *Le ceneri di Gramsci*, in ID., *Poesie*, Garzanti, Milano 1975, p. 73.

39 Cfr. F. DÜRRENMATT, *Einleitung zu einem Fragment*, in ID., *Romulus der Große. Neufassung 1980*, Diogenes, Zürich 1998, pp. 143-151, qui a p. 148.

40 K. S. WHITTON, *The theatre of Friedrich Dürrenmatt: a study in the possibility of freedom*, Wolff, London 1979, p. 54.

41 É. DURKHEIM, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 130.

42 *Ivi*, p. 131.

43 *Ivi*, p. 132.

44 *Ivi*, p. 133.

studiosi che vedono un conflitto storico e insanabile tra Stato e individuo: il sociologo francese, anzi, ritiene che lo stato abbia pure una funzione di tutela morale dell'individuo. Allo Stato viene riconosciuto il compito di valorizzare e tutelare la libertà individuale: «lo Stato impedisce loro [ai gruppi secondari] di esercitare sull'individuo l'influenza oppressiva che altrimenti eserciterebbe»⁴⁵. È proprio il compito principale dello Stato a venir espresso nel *Tunnel*: al giovane protagonista viene garantita, difatti, la libertà di agire. Dürrenmatt, sulle orme di Durkheim, mostra che non esiste conflitto tra Stato e individuo, anzi i diritti individuali hanno origine dallo Stato, si mantengono grazie allo Stato che ha il compito fondamentale di tutelare l'individuo: addirittura, afferma Durkheim, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato»⁴⁶, ed «è grazie allo Stato e solo grazie ad esso che [gli individui] esistono moralmente»⁴⁷.

L'autore delle *Lezioni di sociologia* individua però un secondo compito svolto dallo Stato: si tratta di una funzione 'esterna' che mira alla difesa della collettività da aggressioni di altri Stati, una funzione che sottende un patto tra individuo e Stato basato sul sentimento patriottico. È una sorta di religione secolare, come la chiama Massimo Pendenza⁴⁸, di cui gli individui sono i fedeli, ma che lo Stato deve continuamente alimentare, anche mediante la difesa della collettività. È a questo punto che, per quanto concerne la Svizzera, il meccanismo s'inceppa, nel tunnel si resta sospesi, non s'intravede una via d'uscita: cosa ne è della difesa del popolo in uno Stato che fonda la sua identità sulla neutralità, la quale conferisce la certezza di non subire attacchi dall'esterno e permette di non entrare in conflitto con gli altri stati, ma assopisce anche il sentimento patriottico? La neutralità, dunque, è un male?

Dürrenmatt è un intellettuale profondamente radicato nel suo tempo e, soprattutto, nel suo spazio elvetico; parlare, semplicemente, come si è fatto, di una lettura in chiave di critica sociale appare, anche in questo caso, limitativo, non è sufficiente a inquadrare altresì la critica alla Patria che ha sempre caratterizzato il drammaturgo svizzero e che si è mostrata vicina alla posizione che Karl Schmid ha espresso nel giugno del 1948 in occasione di una celebrazione al Politecnico federale di Zurigo per il centesimo anniversario dello Stato federale:

Dass wir der Welt und Europa und den Völkern um uns herum damit mehr nützten, als wenn wir den Krieg gesucht hätten, davon ist die Mehrzahl von uns überzeugt. Ob diese geschichtliche Rechtfertigung auch eine Rechtfertigung unserer Gewissen ist, ob die politisch richtige Haltung auch die sittlich höchste ist – diese Frage bleibt sicher offen. Dass wir mit dieser klugen und äusserlich vielleicht einzig richtigen Haltung auch materiell am besten gefahren sind – das muss uns anständigerweise immer wieder misstrauisch machen⁴⁹.

45 *Ivi*, p. 144.

46 *Ivi*, p. 139.

47 *Ivi*, p. 145.

48 Si veda M. PENDENZA, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in M. PENDENZA-D. INGLIS (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia 2015 e M. PENDENZA (a cura di), *Sociologia classica contemporanea*, UTET Università, Novara 2016.

49 K. SCHMID, *Aufsätze und Reden*, vol. 2, Artemis, Zürich-Stuttgart 1957, p. 38 («La maggior parte di noi è convinta che ci siamo resi più utili al mondo, e all'Europa, e ai popoli che ci circondano, che se avessimo cercato la guerra. Se questa giustificazione storica sia anche una giustificazione per le nostre coscienze e se questa posizione politicamente ineccepibile sia anche la posizione moralmente più elevata – la questione resta sicuramente aperta. Con questa posizione intelligente, e apparentemente forse l'unica corretta, anche sul piano materiale le cose per noi sono andate per il meglio – ecco perché, per decenza, dobbiamo restare sempre vigili»).

‘Vigilanti’ come ‘vigilanti’ di una prigione, come avrà modo di spiegare in maniera esaustiva Dürrenmatt soltanto nel novembre del 1990, a pochi mesi dalla sua morte, quando in occasione della visita in territorio elvetico, per il conferimento del premio Gottlieb Duttweiler, di Václav Havel, paragona la Svizzera a una prigione, ben diversa da quella in cui l’ultimo presidente della Cecoslovacchia è stato rinchiuso per diversi anni, un carcere nel quale gli stessi elvetici si sono volontariamente rifugiati perché soltanto lì si sentono al riparo dalle aggressioni⁵⁰. Dürrenmatt sostiene: «Die Schweizer fühlen sich frei, freier als alle andern Menschen, frei als Gefangene im Gefängnis ihrer Neutralität»⁵¹. È la neutralità quindi il problema; proprio quella equanimità tutta svizzera, sinonimo di libertà, in virtù della quale intellettuali come Mann, Musil e Silone – solo per citare alcuni esempi – hanno potuto portare avanti le loro battaglie ideologiche. La neutralità è motivo di discussione, di sofferenza, ha una connotazione ambivalente: rende liberi perché sicuri di non essere aggrediti e coinvolti nei conflitti del resto del mondo ma, allo stesso tempo, rende prigionieri perché limita la libertà di agire, la possibilità di scendere in campo attivamente⁵². Quello svizzero è un processo storico incompiuto, un tunnel imboccato di cui non si riesce a vedere la fine.

5. Interpretazione poetica

Le chiavi di lettura fin qui fornite sono state abbozzate da vari critici sin dall’uscita dell’opera e, provando ad approfondirle, come abbiamo visto, sembrano tutte, allo stesso modo, assolutamente fondate e convincenti; più di ogni altra cosa, però, ad una attenta lettura, *Der Tunnel* sembra la storia di un intellettuale che si trova in una fase artistica decisiva, un autore stanco di studiare e seguire le regole dell’arte – stanco quindi di imbavagliare il suo estro, di convogliarlo verso direzioni decise dalla critica e dalla tradizione – e desideroso invece di fregarsene delle regole dell’arte e suonare il piffero per conto suo, per dirla parafrasando le parole di un altro svizzero, Robert Walser⁵³, di seguire solo ed esclusivamente il richiamo della sua forza creativa: come drammaturgo, con il passare degli anni – dall’esordio con *Es steht geschrieben* (1947) fino ad *Achterloo* (1982) –, trova sempre più il coraggio di sperimentare «le forme drammatiche più varie, sempre alla ricerca dell’espressione estetica adeguata alla realtà sfuggente del mondo contemporaneo»⁵⁴ e, come narratore, nei romanzi gialli, se con il primo, *Der Richter und sein Henker* (1950), segue più o meno le regole del genere, sette anni dopo, dunque in un breve lasso di tempo, arriva a ribaltare completamente lo schema canonico del poliziesco in *Das Versprechen*. È proprio in questa fase, dunque, negli anni in cui realizza il racconto oggetto della nostra analisi, che Dürrenmatt si trova come nel tunnel che descrive, sul *limen* che, stando a quanto afferma Andrea Gentile,

può essere identificato con una ‘soglia’ o come un lungo corridoio o un *tunnel* che rappresenta il necessario passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte: il ‘limine’ è una

50 Cfr. F. DÜRRENMATT, *Kants Hoffnung. Zwei politische Reden*, Zürich, Diogenes 1991, p. 15.

51 *Ibidem* («Essi si sentono liberi, più liberi di tutti gli uomini, liberi – da prigionieri – nella prigione della loro neutralità»).

52 Sull’argomento si veda M. BASILI, *La letteratura svizzera dal 1945 ai giorni nostri*, Portaparole, Roma 2014, pp. 83-101.

53 Cfr. C. SEELIG, *Passeggiate con Robert Walser*, Adelphi, Milano 1981, p. 17.

54 A. REININGER, *Storia della letteratura tedesca. Fra l’Illuminismo e il Postmoderno. 1700-2000*, Rosenberg&Sellier, Torino 2005, p. 609.

fase o uno stato soggettivo di passaggio, di transizione, di trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità. [...] La soglia è qualcosa che si pone ‘tra’ due ‘realità’⁵⁵.

Dürrenmatt sa quello che lascia – ben conosce gli ingredienti per attirare i favori di pubblico e critica – ma non sa dove lo porterà la sua creatività, questa volontà di seguire il suo istinto creativo. Si trova sulla soglia e la soglia è «il luogo della paura e del naufragio, ma anche della sorpresa, della vita autentica, è il luogo dove la nostra soggettività è chiamata a fare delle scelte per dare un senso alla nostra vita e alla nostra esistenza»⁵⁶. Ma quali sono le circostanze che hanno portato al desiderio di rivoluzionare le regole dell’arte? Va da sé che una nuova poetica nasce dalla consapevolezza dei limiti mostrati dalla tradizione narrativa, in questo caso limiti nel cogliere l’esperienza umana e raccontarla. Quello che avverte Dürrenmatt sembra essere che l’arte non è capace di esprimere la dimensione percettiva e, di conseguenza, di descrivere il lato concreto della vita. Nel *Tunnel* troviamo all’inizio, quindi, il giovane protagonista intento a chiudere ogni buco della sua pelle perché, così facendo, avrebbe impedito alle mostruosità della vita di penetrare in lui. Allo stesso modo fa l’arte, secondo lo svizzero: si chiude al mondo esterno, non lo fa penetrare; ma agendo così, ci nega la possibilità di percepire la realtà, bella o mostruosa che sia. E allora per prima cosa lo scrittore elvetico mira a scarnificare il linguaggio classico: valorizza l’aspetto sonoro e ritmico delle parole, indebolendo il ruolo precipuo delle concettualizzazioni linguistiche, così formali e distanti dal reale; ce ne offre un esempio proprio l’incipit del *Tunnel* che, col suo alternarsi di fricative sonore e sorde, è quasi cantilenante: «das Schreckliche hinter den Kulissen, welches er sah (das war seine Fähigkeit, vielleicht seine einzige)»⁵⁷. In secondo luogo, come già accennato, Dürrenmatt contravviene alle regole dell’arte, ai dogmi della tradizione e della critica: crea una commistione di generi – *Der Besuch der alten Dame*, ad esempio, viene definita una tragicommedia, combinazione di tragedia e commedia – o quando queste opere vengono fatte rientrare in un genere preciso – si pensi ai romanzi polizieschi citati in precedenza – scombina le regole del gioco, dimostra che fissare delle norme può portare lo scrittore solo a un mero esercizio stilistico: la vita è altra cosa, nella vita bisogna fare i conti con il caso, lo scrittore non può esimersi e, pertanto, deve prevedere «die schlimmstmögliche Wendung»⁵⁸. Ovviamente Dürrenmatt arriva per gradi all’intendimento e realizzazione di questa dimensione. *Der Tunnel*, come detto, rappresenta proprio il momento in cui lascia il certo – le opere realizzate nei primi anni della sua carriera – e si muove seguendo in maggior misura l’istinto creativo o, se si preferisce, l’intuizione, ovvero la

capacità di cogliere ciò che è vivo, autentico e mobile. [...] L’intuizione è anche la possibilità di comunicare con l’altro. [...] L’intuizione è la capacità di avvicinarsi a quanto non trova espressione nel mondo dell’intelletto pragmatico: l’intuizione ci fa accedere ad una conoscenza immediata, cioè non mediata, dello spirito, ad una conoscenza profonda e autentica della durata, ad una conoscenza che è qualitativamente diversa rispetto all’orizzonte cognitivo schematico, analitico e sintetico⁵⁹.

55 A. GENTILE, *Sulla soglia. Tra la linea-limite e la linea d’ombra*, IF Press, Roma 2012, p. 5 (corsivo nostro).

56 *Ivi*, p. 6.

57 F. DÜRRENMATT, *Tunnel*, cit., p. 12.

58 F. DÜRRENMATT, *21 Punkte zu den Physikern*, in ID., *Komödien II und frühe Stücke*, Arche, Zürich 1970, p. 353, punti 3 e 4 (“la peggiore svolta possibile”, trad. it. di A. Rendi, *21 punti su «I fisici»*, in F. DÜRRENMATT, *I fisici*, Einaudi, Torino 1972, p. 83)

59 A. GENTILE, *Sulla soglia*, o. c., pp. 83-85.

Al momento in cui realizza questo racconto, lo scrittore svizzero sa soltanto che per descrivere l'uomo moderno deve rinunciare agli schemi artistici canonici, ma non sa ancora dove lo porterà questa sua rivoluzione appena cominciata. È all'interno di un tunnel, per l'appunto, del quale non si intravede l'uscita.

La nuova poetica di Dürrenmatt è una poetica basata sul fallimento, anche se a qualcuno questo termine potrebbe sembrare eccessivo. Ma se partiamo dalla semplice definizione presente sul dizionario della parola 'fallimento' – sullo Zingarelli si legge «non raggiungere il fine previsto» – comprendiamo che è proprio questo ciò che viene descritto nel tunnel e ciò che viene sempre più visto nelle opere dello svizzero a partire dalla fine degli anni Cinquanta, ed è proprio questa la condizione che sottende alle vite delle figure dürrenmattiane. Su questa tensione creativa – data dal tentare di fare qualcosa, non riuscire a farlo e provare di nuovo, caratteristica di Dürrenmatt autore storico e dei suoi personaggi – si basano le sue opere.

Colpisce come tale poetica dello svizzero, fondata sul fallimento, proceda di pari passo con i suoi personaggi e con le loro vite: malgrado una condizione di inconsistenza fisica o mentale, che condurrà i protagonisti inevitabilmente alla fine delle loro esistenze, sulla soglia tra la vita e la morte – con un passo in più, in verità, verso la morte –, continuano ad andare avanti, a cercare la vita: si pensi ad Alfredo Ill di *Der Besuch der alten Dame* che si comprende da subito cadrà vittima della miliardaria Claire Zachanassian e, più in generale del dio denaro, oppure al fisico nucleare Möbius, protagonista di *Die Physiker* (1961), che per il bene dell'umanità si fa internare in una clinica psichiatrica fingendosi pazzo, o ancora al commissario Matthäi di *Das Versprechen* (1958) che, nel tentativo di risolvere l'ultimo caso della sua carriera, impazzisce. I personaggi dello scrittore svizzero sono così vicini a quello che avviene nel quotidiano: si va avanti sempre, nonostante la consapevolezza della fine e l'incombente del caso. Le opere dello svizzero possono sembrare, ad una prima lettura, impregnate di pessimismo, con i protagonisti che arrancano nella loro esistenza, ma gli stessi dimostrano sempre un tenace attaccamento alla vita che è esattamente quello che, secondo Dürrenmatt, ciascuno a proprio modo, è chiamato a fare ogni giorno. Nei personaggi dello svizzero si possono ritrovare le debolezze, le manie, le piccole e grandi gioie delle persone comuni. Si può trovare la vita.

Frontera religiosa, de identidad y de género en *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid* *

ROBERTA ALVITI¹

Abstract: The essay analyzes the comedy *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid*, whose identification and attribution has been longly discussed.

The work belongs to the subgenre «comedia de cautiverio» in which events involving Muslims and Christians are represented. The topic is closely linked to the historical reality of the time, in which we see the fight for the Mediterranean domination between Europeans and Ottoman populations; and the consequent increasing number of prisoners both in Europe and in Islamic lands. This explains the great wealth of plays set in Turkey and specially in Constantinople; it also explains the fashion, which gets established between the second half of the 16th and the beginning of the 17th Century, of the «Turkish theme» in Spanish literature during the *Siglo de Oro*. *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid* is with no doubt a work in which the concept of *limes* is part of the structure: the action takes place in Constantinople, the connection city between the West and the East. The *pièce* itself derives from the contamination of the «comedia de cautiverio» code with other subgenres characteristics. One of the main characters Enrique, a young, noble, Spanish in the appearance of a Turkish prince, crosses the threshold of his own identity gathering in his figure, torn between ambition and honor, all the contradictions that separate Christians and Muslims reducing the supposed lack of communication between two so far worlds.

Keywords: *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid*, *Turkish Theme*, «comedia de cautiverio», *Siglo de Oro*.

La pieza *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid* está atribuida a Agustín Moreto en dos sueltas sin año², mientras que en la *Parte XLIV* de la *Comedias Nuevas Escogidas*, que el librero Roque Rico de Miranda publicó en Madrid en 1678, se adscribe también a la pluma de dos segundones especializados en la composición de comedias colaboradas, Jerónimo de Cáncer y Velasco y Sebastián Rodríguez de Villaviciosa³. Esta misma autoría está confirmada en el Índice

* Il presente lavoro è stato realizzato nell'ambito di due progetti: il progetto del Ministero Italiano PRIN 2015 Il teatro spagnolo (1570-1700) e l'Europa: studio, edizione di testi e nuovi strumenti digitali, diretto dalla professoressa Fausta Antonucci e il progetto La obra dramática de Agustín Moreto. IV: Comedias escritas en colaboración, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos del Gobierno de España, diretto dalla professoressa María Luisa Lobato.

1 Ricercatore confermato di Letteratura Spagnola presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale.

2 *Dexar un reyno por otro, | y martires de Madrid. | Comedia famosa, | de don Agustín Moreto*, Sevilla, Francisco de Leefdael, s. a., núm 236, 32 págs., y *Dexar un regno [sic] por otro, | y martires de Madrid. | Comedia famosa, | de don Agustín Moreto*, Murcia, Juan López, s. a., 35 pp.

3 *Dexar un reyno por otro, y martires de Madrid | de Don Geronimo Cancer, de Don Sebastian de Villaviciosa, y de*

de Fajardo de 1787. En dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, en cambio, aparece simplemente como de «Tres Ingenios»⁴, así como en los Índices de Medel del Castillo de 1735, García de la Huerta de 1758, Joaquín Arteaga, de mediados del siglo XIX y en Mesonero Romanos⁵.

Al cotejar los manuscritos y los impresos he averiguado que los testimonios transmiten el mismo texto. A este propósito tenemos que mencionar el estudio de Luca de Tena y Miazzi Chiari⁶, quienes señalan que este texto es idéntico a la obra de Cristóbal de Monroy y Silva, titulada *Los tres soles de Madrid*, de la que encontraron en la Biblioteca Palatina de Parma un ejemplar, una suelta sin pie de imprenta⁷. Esto a las dos estudiosas, que también se apoyan en razones estilísticas y métricas, a rechazar la paternidad de Moreto, solo o en colaboración con Cáncer y Villaviciosa, y a sostener también que la comedia que examinamos puede atribuirse a la pluma de Monroy y Silva⁸.

Dejando de lado la cuestión de la autoría, cabe señalar que nuestra pieza forma parte de un tríptico: hay otra que lleva el título de *No hay reino como el de Dios y mártires de Madrid*, legada por cuatro manuscritos⁹ y dos sueltas¹⁰, que trata del mismo asunto, pero con un enredo bien distinto y es atribuida a Jerónimo Cáncer, Agustín Moreto y Juan de Matos Frago. El argumento de ambas, como señalaron Cotarelo y Ruth Lee Kennedy¹¹, procede de la pieza *Los mártires de Madrid* de Lope de Vega, publicada en un volumen espurio, la *Parte XXIX* de Lope, cuya paternidad, aceptada por Menéndez y Pelayo en su introducción a la edición de la obra¹², rechazan Morley y Bruerton¹³. Por lo que se refiere a la fecha de composición de *Dejar un reino por otro*, solo se podría establecer una fecha *ante quem*, es decir 1655, el año de la muerte de Jerónimo Cáncer; sin embargo, puesto que la atribución permanece *sub iudice*, carecemos de pautas cronológicas seguras para la datación de la comedia.

Nuestra pieza pertenece al subgénero llamado «comedia de cautiverio» que, según parece no

Moreto, Madrid, por Roque Rico de Miranda, págs. 72-109. Es el texto que se utiliza en el presente estudio.

4 *Los martires de Madrid | de tres ingenios*, 39 hojas, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 14814 y *Los martires de Madrid y dejar | un reino por otro. De tres ingenios*, 50 hojas, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 16797.

5 R. MESONERO ROMANOS, *Índice alfabético de las comedias, tragedias, autos y zarzuelas del teatro antiguo español, desde Lope de Vega hasta Cañizares (1580 a 1740)*, en R. MESONERO ROMANOS, ed., *Dramáticos posteriores a Lope de Vega*, vol. 2, Atlas, Madrid 1951, p. XXXVIII.

6 B. LUCA DE TENA-M. P. MIAZZI CHIARI, *Problemas de atribución en torno a la comedia “Dejar un reino por otro y mártires de Madrid”*, «Boletín de la Real Academia Española», 54, 1979, p. 116.

7 M. P. MIAZZI CHIARI, *Il Fondo Spagnolo della Biblioteca palatina di Parma*, «Archivio Storico per le Province Parmensi», 20, 1968, p. 270.

8 B. LUCA DE TENA-M. P. MIAZZI CHIARI, o.c., p. 117.

9 *Los martires de Madrid y | dejar un reino por otro. | Gran comedia*, 52 hojas, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 15184; *Los martires de Madrid y | dejar un reino por otro. | Gran comedia*, 55 hojas, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 16461; *Los martires de Madrid y | dejar un reino por otro. | Gran comedia*, 44 hojas, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 17100; *La gran comedia | dejar un reino por otro. | de tres ingenios | 57 hojas*, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS / 18704.

10 *Comedia famosa | No hay reino como el de Dios | y martires de Madrid. | de Cancer, Moreto y Matos*, Madrid, Antonio Sanz, s. a., núm 67, [32] pp; y *Dexar un reino por otro, | y martires de Madrid. | Comedia famosa, | de Matos, Moreto y Cancer*, sin pie de imprenta, [32] pp.

11 VÉANSE E. COTARELO Y MORI, *La bibliografía de Moreto*, «Boletín de la Real Academia Española», 14, 1927, p. 473 y R. L. Kennedy, *The Dramatic Art of Moreto*, Departments of Modern Languages of Smith College, Northampton, Massachusetts 1932, p. 125

12 L. DE VEGA, *Los mártires de Madrid*, en M. Menéndez y Pelayo, ed., *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*, vol. 5, XXI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1895, p. XXI.

13 S. G. MORLEY-C. BRUERTON, *Cronología de las comedias de Lope de Vega*, Gredos, Madrid 1968, p. 501.

tuvo mucho éxito en los tablados de la época; uno de los primeros dramaturgos que trataron el tema del cautiverio fue Cervantes. No cabe duda de que, en cambio, el autor del *Quijote* fue el primero en llevar a las tablas experiencias autobiográficas ligadas al cautiverio¹⁴. Su mérito, entonces, sería no de haber traído, sino de haber afianzado el tema del cautiverio en manos de musulmanes en la dramaturgia española. De hecho, Cervantes convierte su experiencia de cautiverio en Argelia en un motivo literario recurrente no solo en su narrativa sino también en su obra teatral y en concreto en las cuatro comedias llamadas turquescas¹⁵, estrechamente relacionadas con la realidad histórica de la época en la que se asistió a la lucha por el dominio del Mediterráneo entre europeos y las poblaciones otomanas, que trajo consigo el aumento del número de cautivos, tanto en Europa como en tierras islámicas. Se trata, por lo tanto, de un argumento que no era ajeno a las preocupaciones de la Europa y de la España de entonces, es decir de la que Ricardo García Cárcel ha llamado «la psicosis del turco»¹⁶, lo que explica la gran riqueza de obras ambientadas en Turquía y especialmente en Constantinopla; y explica también la moda de que gozó, señaladamente durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, todo lo relacionado con lo turco, según apunta Albert Mas en su estudio dedicado a la presencia del «tema turco» en la literatura española áurea¹⁷.

La acción de nuestra comedia transcurre, de hecho, entre Madrid y Constantinopla: empieza con Solimán, heredero del trono de su tío Amurates y futuro esposo de Luna, hija del mismo, recién vuelto de una campaña victoriosa en Hungría, quien recibe grandes festejos en la Corte. Acto seguido, el joven se despide de su prima y novia para participar en otra expedición militar en Hungría junto al Visir Celín, a su vez enamorado de Luna. Al mismo tiempo, en Madrid, el autor urde otras intrigas amorosas. Ricardo está enamorado de Flora, pero ésta le confiesa su amor por Enrique, hermano de él que, tres años antes, después de matar a un pretendiente de la joven, tuvo que huir de Madrid. Flora, después de enterarse que Enrique está en Flandes, decide ir a buscarlo. Ricardo y Feliciano, su padre, víctimas a su vez de una aventura que provoca la muerte de un hombre, están obligados a abandonar Madrid. En Constantinopla, Amurates aprende de Celín la derrota de sus armadas en Hungría y la desaparición de su sobrino Solimán; el sultán ordena a Celín partir en búsqueda del heredero bajo pena de muerte.

14 D. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Entre corsarios y cautivos: las comedias bizantinas de Lope de Vega, su tradición y su legado*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main, en prensa, pp. 95-126. Quiero dar las gracias al profesor Fernández Rodríguez quien, muy generosamente, me brindó acertadas sugerencias y atinados comentarios que contribuyeron a mejorar notablemente el presente trabajo.

15 Véase tan solo A. ZAMORA VICENTE, *El cautiverio en la obra cervantina*, en F. Sánchez Castañer, ed., *Homenaje a Cervantes*, vol. 2, Mediterráneo, Valencia 1950 y A. REY HAZAS, *El teatro de cautivos en Cervantes*, en F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ-R. GONZÁLEZ CAÑAL, eds., *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro (Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1993)*, Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, Almagro (Ciudad Real) 1994. Rey Hazas retoma el asunto en *Reflexiones críticas sobre «Los tratos de Argel»*, en *Vida y escritura en el teatro de Cervantes*, M. Heredia Mantis-L. Gómez Canseco, eds., Universidad de Valladolid / Ayuntamiento de Olmedo, Valladolid / Olmedo 2016, pp. 47-72. Por otra parte, resultan imprescindibles los estudios y la bibliografía incluidos en la edición del teatro cervantino de la Real Academia Española: MIGUEL DE CERVANTES, *Comedias y tragedias*, L. Gómez Canseco, ed., RAE, Madrid 2015.

16 R. GARCÍA CÁRCEL, *La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro*, en F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ-R. GONZÁLEZ CAÑAL, eds., *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro (Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1993)*, Universidad de Castilla – La Mancha y Festival de Almagro, Almagro (Ciudad Real) 1994.

17 A. MAS, *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or, (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*, Centre de Recherches Hispaniques. Institut d'Etudes Hispanique, Paris 1967.

Enrique, salido de Flandes, es capturado por los turcos, y se encuentra cautivo en la galera en la que viaja Celín, atado con una «gruesa cadena»¹⁸, según él mismo se presenta. El visir nota el parecido entre Enrique y Solimán (el dramaturgo precisa en la acotación que el papel de Enrique y el de Solimán deben ser desempeñados por el mismo actor¹⁹) y le convence para que sustituya al príncipe desaparecido, pero renunciando a casarse con Luna. Enrique acepta, a condición de conservar su fe. Al mismo tiempo, llegan a la corte de Amurates Ricardo, su criado Pipote, Feliciano y Flora, capturados por Alí Hamete. Enrique, que acaba de encontrar al Sultán y a Luna, amenazado por Celín, finge no conocerlos. Mientras que Enrique-Solimán lucha en contra de los Persas, el sultán Amurates muere; Luna le ofrece a Enrique su mano y su reino, pero el joven retrasa las bodas; luego la princesa ve a Enrique, en trajes de cautivo, confesar su amor a Flora y aun reconociendo el engaño, le pide que renuncie a la fe católica y que se case con ella. Enrique vacila, pero inspirado por la Virgen de Atocha, rehúsa a Luna que, celosa, le manda matar junto a su padre y a su hermano; los tres mueren empalados y Flora perece de dolor a los pies de Enrique. La pieza acaba con el matrimonio de Celín y Luna.

La figura del sultán Amurates está inspirada en la de Süleyman I, conocido en Occidente como Solimán el Magnífico, sultán otomano de 1520 a 1566²⁰. Durante su reinado, el imperio otomano se convirtió en una de las más grandes potencias y alcanzó la cumbre de su poder: se conquistaron Belgrado, Rodas y la gran parte de Hungría, llegando a sitiar Viena y varios territorios del norte de África, como Marruecos, y la mayor parte del Oriente Medio. Tras afianzar las fronteras europeas, emprendió tres campañas contra el Sah de Persia, que culminaron con la conquista de Bagdad en 1534. Solimán se alió con Francisco I de Francia en su lucha contra el emperador Carlos V, a quien combatieron en los años 1536-1544; por lo tanto la ambientación cronológica de la pieza correspondería a la segunda mitad del siglo XVI.

Con respecto a la relación con el texto atribuido a Lope, podemos decir que *Dejar un reino por otro* más que una refundición es una pieza que utiliza los mismos segmentos narrativos, desenredo y onomástica, aunque nuestra comedia comparta con su modelo los motivos principales de la acción, es decir la desaparición de Enrique, su cambio de identidad y el enredo que esta estratagema desencadena. La diferencia más evidente entre las dos obras, en cambio, estriba en la importancia del tema religioso, que en la pieza lopesca ocupa un lugar de máxima importancia, mientras que en la comedia de Monroy es un elemento accessorio; en esta última, además, el tema religioso se concentra sobre todo en el viejo Feliciano, que es el único personaje que manifiesta, con continuidad y convicción, apego a la fe y devoción a la Virgen. Por el contrario, en Enrique sólo se encuentra, ante la propuesta de Celín, una débil intención de no convertirse al Islam; esencialmente el tema religioso queda reducido al segmento final de la comedia, la escena del martirio. Pero este desenlace pierde vigor y dramatismo *in primis* porque la muerte de Ricardo y Feliciano no parece justificada y, en segundo lugar, porque la de Enrique se debe, más que a motivos religiosos, al hecho de que el joven no corresponde el amor de Luna; y, por último y sobre todo, por la conclusión feliz de los amores de Celín y Luna que cierran la pieza.

El número de personajes que desempeñan un papel significativo en la comedia es muy alto y las motivaciones que les impulsan a actuar no están siempre justificadas ni son coherentes con

18 *Dexar un reyno por otro*, o. c., p. 84.

19 «Sale Enrique, que lo ha de hacer el mismo que hizo a solimán, de cautivo», *Dexar un reyno por otro*, o. c., p. 84.

20 «Amurates», en realidad, fue el nombre de tres sultanes otomanes que reinaron en los siglos XIV, XV y XVI.

la acción dramática. Entre ellos se distingue especialmente el carácter sensual de Luna; Pipote tiene algunos rasgos del gracioso, pero su función en este sentido se reduce a breves escenas cómicas compartidas con Hamete, que intenta convertirle al islamismo; de hecho, su interacción con Ricardo es muy limitada. La acción es muy lenta y complicada y rica en lances de escasa verosimilitud; además, se tiende a la reiteración de episodios y segmentos dramáticos que no suponen avances en el desarrollo de la intriga: a lo largo del segundo y tercer acto, por ejemplo, vemos a Enrique confesando a Flora, su antigua novia, su verdadera identidad para retractarse inmediatamente después.

Las situaciones dramáticas son abundantes y superpuestas: las circunstancias que obligan antes a Enrique y luego a Ricardo y a Feliciano a huir de Madrid; el cambio de identidad de Enrique, el amor de Celfín por Luna y la pasión de ésta por Enrique. El diálogo es monocorde, no presenta variedad de tonos para caracterizar a los distintos personajes; el lenguaje abunda en alusiones mitológicas, referencias geográficas, cultismos léxicos, estructuras retóricas; presenta, en suma, copiosos recursos culteranos; aparecen, además, descripciones de la naturaleza llenas de lirismo, sobre todo en boca de la protagonista femenina, Luna²¹.

La comedia representa una clásica puesta en escena oriental, en la que algunas escenas se desarrollan en Madrid y las demás en Turquía. Como hemos dicho, el marco en que se desarrolla la mayoría de la historia es Constantinopla, lugar lejano y exótico para el español de la época, que no formaba parte del Islam que había sido español, sino que estaba situado en los lindes de un mundo que fascinaba a los europeos desde hacía siglos, es decir China, India y el Islam asiático. Constantinopla, ciudad por donde casi cualquier comerciante debía pasar obligatoriamente, que hacía siglos había sucedido a Roma en el papel de nueva urbe centro del mundo y de la civilización occidental, seguía siendo la puerta entre Oriente y Occidente, una frontera entre los dos mundos²².

Al principio de la pieza se celebra la vuelta de Solimán, sobrino y general del Sultán y en las primeras escenas se dibuja el oriente tradicional; la entrada de Solimán victorioso permite a los autores bosquejar un cuadro majestuoso cuya tarea es la de sensibilizar al espectador ante la potencia otomana. Un cuadro que reproduce los fastos de la corte de Constantinopla, aunque no se puede hablar realmente de “color local” ya que la que aparece es una corte otomana estilizada; por lo tanto, la ausencia de personajes cristianos durante la mayor parte del primer acto debía extrañar al espectador y acentuar el orientalismo de esas escenas.

La dilución en el enredo del elemento religioso, que en la obra modelo tenía una importante función estructuradora, debilita lo que anteriormente había sido un patrón dramático potente; al quedar desactivado el potencial de este factor, predominan otros rasgos: el elemento amoroso y la complicación del enredo. No es una casualidad que las escenas que se desarrollan en Madrid y sirven para plantear las circunstancias que justifican la entrada en escena de los personajes cristianos, que entrelazarán sus casos con los de nobles personajes de la corte turca, podrían caber en cualquier comedia de enredo de la misma época. Es bastante raro, en efecto, que estas piezas tengan unidad de lugar; generalmente los dramaturgos hacen oscilar la acción entre una región cristiana y una musulmana, planteando en la primera únicamente la acción que sirve para presentar

21 Véase, por ejemplo, la canción al principio del segundo acto, págs. 87-89.

22 L. GARCÍA LORENZO, *Cervantes, Constantinopla y «La gran sultana»*, en F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ-R. GONZÁLEZ CAÑAL, eds., *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro (Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1993)*, Universidad de Castilla – La Mancha y Festival de Almagro, Almagro (Ciudad Real) 1994, p. 65.

la historia de personajes que tendrán que entrelazar su historia con otros muy distantes no sólo geográficamente, sino también desde el punto de vista antropológico y cultural. En este caso en particular, de hecho, se trata de una microtrama que se inserta dentro de otra de diferente alcance, propósitos y características. El texto con el que trabajamos, pues, es el resultado de una mezcla, por lo menos en el planteamiento, de subgéneros distintos, lo que es bastante característico de la segunda época del teatro aurisecular, en la que se tiende a la confusión y combinación de distintas tipologías de piezas, que acaban perdiendo sus rasgos definitorios. De hecho, según apunta Fernández Rodríguez ya «a partir de la segunda década del siglo XVII, [...], sobre todo en el teatro se apuesta por los desenlaces funestos y la exacerbación religiosa, en contra de las convenciones genéricas imperantes hasta este momento»²³.

Otro elemento que merece la pena señalar es el tratamiento de los personajes turcos: en *Dejar un reino por otro*, a diferencia de lo que ocurre en *Los mártires de Madrid*, pieza supuestamente lopesca que refunde, y en *No hay reino como el de Dios*, en la que los autores insisten en la crueldad del Sultán hasta convertirla en la nota dominante, no se realiza una oposición maniquea entre españoles y turcos, que no se reducen a personajes malvados *tout court*. El mismo Celín, que desempeña el papel de protagonista negativo, no está matizado con rasgos de malvado; más bien los móviles de sus acciones, el miedo y el amor por Luna, parecen ser muy humanos y justificables. No estamos, por lo tanto, frente a un caso de la que García Cárcel llama la «demonización intelectual de turcos y moriscos»²⁴. En nuestra comedia, de hecho, se esfuman los límites entre lo moro y lo cristiano; moros y cristianos tienen mucho en común: son caballeros y damas, hombres y mujeres enamorados, cuyo lenguaje es semejante. Solo el nombre y el vestido convierten a un personaje en moro o en cristiano. Tampoco hay tratamiento caricatural: el moro gracioso, una variante de la figura del donaire lopesca, no tiene cabida, si se excluye a Hamete, pareja de Pipote en los reducidos y superpuestos segmentos cómicos. Esto hace que no se explote el recurso de la deformación cómica del lenguaje, la jerga propia de los moriscos o turcos con rasgos que cargan la obra de elementos y de colorido pintoescos²⁵. El moro gracioso, en efecto, en la primera época del teatro barroco es un personaje anónimo, cuyo papel es anecdótico; pero con la codificación de la comedia de cautivos, de las de moros y cristianos, de las moriscas y bizantinas se asiste a la aparición sistemática de personajes moros en la dramaturgia del Siglo de Oro. La acción de estas piezas se desplaza a Argel o Constantinopla y las *dramatis personae* se dividen regularmente entre cristianos y musulmanes; en este caso el turco o moro no es sólo parte del ambiente sino que desempeña a menudo el papel de protagonista o personaje principal: hay sultanes, generales, turcos y turcas nobles, y todos hablan un castellano impecable, participando, en conclusión, en la definición de una tipología de moro bien distinto: el moro cortesano, cuya diferencia, según acabamos de apuntar, estriba esencialmente en el nombre y el vestido, puesto que no hay connotación antropológica o lingüística²⁶. Esta actitud encaja con la que se denomina «maurofilia literaria», o sea aquella

23 D. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, o. c., pp. 238-244.

24 R. GARCÍA CÁRCEL, o. c., p. 25.

25 B. CAMUS BERGARECHE, *Personajes orientales en el teatro clásico español: aspectos lingüísticos*, en F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ-R. GONZÁLEZ CAÑAL, eds., *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro (Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1993)*, Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, Almagro (Ciudad Real) 1994, p. 97.

26 CAMUS BERGARECHE, o. c., p. 97 y R. Navarro Durán, *Lope juega con los límites: «Jorge Toledano», una comedia de cautivos*, en F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ-R. GONZÁLEZ CAÑAL, eds., *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro (Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1993)*, Universidad de Castilla-La Mancha y

tradición que, a partir del *Abencerraje*, una breve novela anónima aparecida en la segunda mitad del siglo XVI, que relata la amistad entre el moro Abindarráez y el cristiano Rodrigo de Narvárez, moldea los romances fronterizos y la novela morisca a lo largo de toda la centuria.

Me parece importante, además, tomar en consideración el recurso que funciona como principio estructurador de la obra, es decir el motivo del doble o del sosia. Se trata de un motivo explotadísimo a partir de la literatura griega y latina, que también goza de mucha popularidad en el teatro barroco español, en el que sirve sobre todo de catalizador de situaciones de confusión y, por lo tanto, de risa. En la pieza que analizamos, evidentemente, el recurso del doble no tiene relieve cómico sino que, además de ser fundamental en la intriga, hace de intermediario entre lo cristiano y lo musulmán, entre Occidente y Oriente: Enrique, a partir del momento en que se ve obligado a sustituir a Solimán, es decir a encarnar a un turco, a quien en la Europa de la época se consideraba “el otro” por excelencia, se convierte en un personaje a medio camino entre dos mundos supuestamente antitéticos, un punto de encuentro en el que se concilian las dicotomías. Porque Enrique, al igual que los demás personajes, no se caracteriza por ser español o turco, cristiano o musulmano, y por eso es capaz de ser las dos cosas a la vez.

Concluiremos esta contribución, pues, subrayando el hecho de que *Dejar un reino por otro y mártires de Madrid* es, a todas luces, una pieza liminar: el lugar de la acción es Constantinopla, la ciudad-puente entre Occidente y Oriente; la pieza misma procede de la contaminación del código de la comedia de cautiverio con rasgos propios de otros subgéneros; incluso la frontera antropológica y lingüística entre los personajes parece difuminarse, ya que todos están moldeados sobre el mismo paradigma cultural y conductual. Esto lo demuestra uno de los protagonistas, Enrique, joven, noble, español, un *galán*, que, bajo la fingida apariencia de príncipe turco, cruza el umbral de su propia identidad, resumiendo en su persona, lacerada entre ambición y honor, entre Flora y Luna, las múltiples contradicciones que separan lo cristiano y lo musulmán, abatiendo la supuesta incomunicabilidad entre dos mundos tan distantes. Incluso el final trágico, que tiene como protagonistas a los españoles / cristianos, de hecho, no se debe únicamente a contrastes de confesión, que en el texto no se plantean como irreductibles, puesto que en la trama cobran importancia elementos que ponen en segundo plano la problemática religiosa. Más bien el martirio de los cautivos parece ser un remate inevitable, un tributo que nuestra pieza paga al código de un subgénero caracterizado por finalidades y estructuras dramáticas rigurosas, ajustándose con la consolidación de la comedia bizantina de signo trágico y religioso.



Para una delimitación semántica de «*fortuna*» y «*ventura*» en el *Cancionero de Baena*

ISABELLA PROIA¹

Abstract: in recent years several studies have investigated the use of the technical language of specific fields in the poems of the *Cancionero de Baena*, but little progress has been made in the study of the technical language of philosophy and theology in this anthology. The *Cancionero de Baena* contains a great number of erudite compositions in which complex questions of scholastic philosophy are discussed. In this work I will examine the use made in some poems of terms and concepts of the philosophical tradition, which often make it difficult to understand the meaning of the texts themselves. In particular, I will focus on the specific meanings with which two terms, *fortuna* and *ventura*, are used in a small group of poems that debate on the subject of predestination and free will.

Keywords: *Philosophy, Astrology, Predestination, Cancionero Poetry, Cancionero de Baena.*

El testimonio más temprano de la poesía cortesana en lengua castellana es el *Cancionero de Baena*, compilado entre 1426 y 1430 por Juan Alfonso de Baena a manera de homenaje ofrecido al rey de Castilla Juan II². Incluye 576 composiciones poéticas de varios géneros, cuyo contenido resulta a menudo oscuro y de difícil interpretación por las numerosas referencias enciclopédicas incrustadas en los textos, relacionadas con los ámbitos de la teología, la filosofía natural, el derecho, la astrología, la medicina. Los últimos años han visto un éxito creciente de los estudios dedicados a los aspectos léxicos de este cancionero: varios estudios se han centrado en el examen de los tecnicismos de ámbitos

1 Dottore di ricerca in Ispanistica, Università di Roma “La Sapienza”.

2 El único ejemplar conservado del cancionero (designado como PN1) se custodia en la Bibliothèque Nationale de France en París, y es en realidad una copia tardía, posterior al año 1462. Este manuscrito ha sido objeto de numerosos estudios que han examinado su complejidad y problemas materiales: cfr. A. RODRÍGUEZ-MOÑO, *Sobre el Cancionero de Baena. Dos notas bibliográficas*, «Hispanic Review», 27, 1959, pp. 139-149; *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. J. M. Azáqueta, CSIC, Madrid 1966, 3 vols., pp. XVII-XXXIII, XLVIII-LI y LXXVIII-LXXXVIII; B. TITTMANN, *A contribution to the study of the Cancionero de Baena manuscript*, «Aquila», 1, 1968, pp. 190-203; A. BLECUA, *Perdióse un cuaderno... Sobre los Cancioneros de Baena*, «Anuario de Estudios Medievales», 9, 1974-1978, pp. 229-266; M. NIETO CUMPLIDO, *Juan Alfonso de Baena y su Cancionero. Nueva aportación histórica*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», 52, 1982, pp. 35-57; *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton – J. González Cuenca, Visor, Madrid 1993, pp. XIX-XXXI; P. ELIA, *Ancora delle ipotesi sul Cancionero de Baena*, «Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli Sezione Romanza», 41, 1999, pp. 365-388. Finalmente, cabe destacar un par de valiosas contribuciones que tienen el mérito de hacer un balance sobre las complicadas vicisitudes del manuscrito: A. BLECUA, *La transmisión textual del Cancionero de Baena*, en J. L. SERRANO REYES – J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ (eds.), *Juan Alfonso de Baena y su Cancionero. Actas del I congreso internacional sobre el Cancionero de Baena* (Baena, 16-20 de febrero de 1999), Ayuntamiento de Baena - Diputación de Córdoba, Baena-Córdoba 2001, pp. 53-84; CH. B. FAULHABER – O. PEREA RODRÍGUEZ, *¿Cuántos Cancioneros de Baena?*, «eHumanista», 31, 2015, pp. 19-63.

específicos empleados en los poemas, cuya etimología y cuyas ocurrencias han sido estudiadas de manera pormenorizada y sistemática³, pero poco se ha avanzado en el estudio de los tecnicismos de ámbito filosófico. La recopilación de Baena reúne un gran número de composiciones eruditas en las que se debaten complejas cuestiones de filosofía escolástica, con referencia al ámbito teológico y de la filosofía natural y moral⁴. Este tipo de poesía refleja las preocupaciones filosóficas que se imponen en la corte castellana a partir del reino de Enrique III y que se traducen en la boga de los decires de contenido doctrinal en arte mayor, ampliamente representados en la recopilación de Juan Alfonso de Baena. Un medio particularmente adecuado para la discusión de estos temas fue sin duda el poema de pregunta y respuesta⁵, de origen provenzal, género de hecho muy representado dentro de la colectánea de Baena. Los debates pueden versar sobre un tema libre, como las *tenso*s provenzales (con una clara predilección en el *Cancionero* por los temas filosóficos, morales y teológicos) o reflejar la tipología del *partimen*, en el que el poeta que lanza el desafío plantea una cuestión de manera dilemática y deja que el contendiente elija cuál de las dos alternativas quiere defender.

En este trabajo me propongo examinar el uso que se hace en algunos poemas de tecnicismos filosóficos y conceptos de la filosofía escolástica, que a menudo dificultan la comprensión del significado de los textos mismos. Y es precisamente aquí donde puede jugar un papel determinante el discernimiento del pensamiento filosófico que subyace a dichos textos. Me centraré, muy en particular, en el uso que se hace en el *Cancionero de Baena* de dos términos, “fortuna” y “ventura”,

3 Me refiero a P. MONTERO CUIEL – M. L. MONTERO CUIEL, *El léxico animal del Cancionero de Baena*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 2005; A. PUIGVERT OCAI, *El léxico de la indumentaria en el Cancionero de Baena*, «Boletín de la Real Academia Española», 67, 1987, pp. 171-206; EAD., *El léxico de la invectiva en el Cancionero de Baena*, en J. L. SERRANO REYES (ed.), *Cancioneros en Baena. Actas del II Congreso Internacional Cancionero de Baena* (Baena, 16-22 abril de 2002), 2 vols., Ayuntamiento de Baena, Baena 2003, I, pp. 335-363; S. LÓPEZ QUERO, *Léxico militar en el Cancionero de Baena*, en J. L. SERRANO REYES – J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ (eds.), *Juan Alfonso de Baena y su Cancionero. Actas del I Congreso Internacional sobre el Cancionero de Baena* (Baena, 16-20 febrero 1999), Ayuntamiento de Baena-Diputación de Córdoba, Baena-Córdoba 2001, pp. 259-278; *íd.*, *La sátira en el léxico gastronómico del Cancionero de Baena*, «Alfinge: Revista de filología», 17, 2005, pp. 105-122; *íd.*, *El léxico gastronómico medieval del Cancionero de Baena*, «Zeitschrift für romanische Philologie», 127, 2011, pp. 476-502; *íd.*, *El juego polisémico en la medicina y farmacopea medievales del Cancionero de Baena*, «Romance Philology», 63, 2009, pp. 131-154; *íd.*, *Los arabismos del léxico médico-farmacológico del Cancionero de Baena*, «Nueva Revista de Filología Hispánica», 58, 2010, pp. 563-582; S. LÓPEZ QUERO – J. A. QUINTANA RAMOS, *Léxico botánico en el Cancionero de Baena*, «Alfinge: Revista de filología», 16, 2004, pp. 147-174; *íid.*, *El léxico médico del Cancionero de Baena*, Analecta Malacitana, Málaga 2010; A. C. URBÁN FERNÁNDEZ – S. LÓPEZ QUERO, *Léxico sexual en el Cancionero de Baena*, en J. L. SERRANO REYES – J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ (eds.), *Juan Alfonso de Baena y su Cancionero. Actas del I Congreso Internacional sobre el Cancionero de Baena* (Baena, 16-20 febrero 1999), Ayuntamiento de Baena-Diputación de Córdoba, Baena-Córdoba 2001, pp. 373-392.

4 Entre los estudios dedicados específicamente a los aspectos filosóficos de esta antología solo podemos mencionar los trabajos de CH. F. FRAKER, *Studies on the Cancionero de Baena*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1966; *íd.*, *The Theme of Predestination in the Cancionero de Baena*, «Bulletin of Hispanic Studies», 51, 1974, pp. 228-243; P. A. CAVALLERO, *Praecitus-precitos* (Rimado de Palacio, *N 1152a* y *1573b*). *Ayala y los problemas teológicos*, «Incipit», 3, 1983, pp. 95-127; S. T. ÁLVAREZ LEDO, *Una nota sobre la astrología en los inicios de la poesía de cancionero*, «Lectura y signo», 9, 2014, pp. 11-26; F. J. DÍAZ MARCILLA, *La influencia de Ramon Llull en el entorno del Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, «Antonianum», XC, 2015, pp. 623-654.

5 Sobre el tema véase el capítulo de la monografía de Pierre Le Gentil dedicado a los géneros dialogados en la poesía ibérica tardo-medieval: P. LE GENTIL, *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du moyen âge. I partie: Les thèmes et les genres*, Plihon, Rennes 1949. *II partie: Les formes*, Plihon, Rennes 1953 (I, pp. 459-496). Cfr., además, A. CHAS AGUIÓN, *Preguntas y respuestas en la poesía cancioneril castellana*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002; *íd.*, *Amor y corte, la materia sentimental en las cuestiones poéticas del siglo XV*, Toxosoutos, Noia 2000; *íd.*, *Querellas burlescas e ingeniería retórica en el Cancionero de Baena*, «La Corónica», 38:1, 2009, pp. 191-210.

relacionados con un tema especialmente en boga entre finales del siglo XIV y comienzos del siglo XV, la cuestión de la predestinación y del libre albedrío. Es probable que el compilador de la antología, Juan Alfonso de Baena, tuviera un especial interés en incluir en su cancionero numerosos poemas dedicados a este asunto porque el padre de la reina Catalina de Lancaster, Juan de Gante, tuvo a su servicio a John Wycliff, filósofo inglés cuyas ideas sobre el tema del libre albedrío y de la predestinación fueron juzgadas heréticas en 1382 por el arzobispo de Canterbury⁶. Por lo tanto, la cuestión podía ser de interés para el círculo de la reina Catalina y de su hijo, el rey Juan II, al que en efecto está dedicada la antología de Baena.

Las principales acepciones de “ventura” en castellano antiguo son las de “felicidad, buena suerte; contingencia o casualidad; suerte, destino”⁷: el sustantivo puede en suma referirse tanto al destino positivo como a un destino más general, que puede ser positivo o negativo, o finalmente al caso, al azar. De las 87 ocurrencias de “ventura” que se encuentran en el *Cancionero de Baena*, en la mayoría de los casos el vocablo forma parte de la locución “por ventura”, muy frecuente en esta antología como expresión dubitativa interrogativa⁸:

Dadme respuesta en forma devida
por lindas palabras de alta mesura,
si vistes aquí passar por ventura
la mona sin maza que anda perdida?
(PN1-264, vv. 5-8)

En muchos otros casos encontramos el vocablo con la acepción general de “destino”, a veces junto con el adjetivo “buena” que lo define y le da el significado de “dicha”:

De reyes de tal natura,
çierto, en toda partida,
de realeza complida
non nasció tal criatura;
con beldat e fermosura
non es visto en lo poblado,
nin tan bienaventurado.
¡Dios le dé buena ventura!
(PN1-230, vv. 13-20)

En un grupo de composiciones de tema amoroso adscribibles a la llamada “escuela gallego-castellana”¹⁰, “ventura” designa una fuerza negativa que el poeta-enamorado percibe como causa

6 Cfr. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton – J. González Cuenca, op. cit. p. 364, nota 517.

7 M. ALONSO, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Universidad Pontificia, Salamanca 1986, 2 vols, s. v.

8 V. GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, Gredos, Madrid 1970³, p. 40.

9 Cuando no se den otras indicaciones, se citarán los textos del *Cancionero de Baena* por la edición incluida en *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton – J. González Cuenca, op. cit.

10 Se trata de las composiciones número 3, 13, 15, 16, 18, 19, 24, 33, 44, 47, 147, 306, 307, 308, 310, 312, 322, 566, atribuidas a Villasandino, Macías, el Arcediano de Toro, Pero Vélez de Guevara y Garci Fernández de Gerena. He dedicado varios trabajos a la producción poética de estos autores, caracterizada por una indudable homogeneidad

de la “cuita de amor”, es decir, el tormento debido a la pasión por una dama que no le corresponde, como se ve bien en esta célebre cantiga de Macías:

Cativo de miña tristura,
ya todos prenden espanto
e preguntan qué ventura
foi que me tormenta tanto
[...]
Miña ventura en demanda
me puso atán dubdada
que mi corazón me manda
que seja sempre negada
(PN1-306, vv. 1-4 y 28-31)

Finalmente, el término “ventura” resulta empleado como tecnicismo filosófico en un grupo de composiciones en las que se debate sobre el tema de la predestinación, y en las que aparece también el término “fortuna”, casi siempre utilizado en acepción teológico-filosófica por los poetas del *Cancionero de Baena*. Es precisamente sobre este *corpus* textual que centraré este análisis, intentando trazar una delimitación semántica entre los dos términos, que en mi opinión corresponden a conceptos filosóficos ligeramente distintos. Los poemas que integran este conjunto son el decir de Gonzalo Martínez de Medina «La Deidad es un ser infinito» (PN1-337), el decir de fray Lope del Monte «Señor e amigo, mucho agradezco» (PN1-347), respuesta a otro decir de Villasandino (PN1-346), el decir de Fernán Pérez de Guzmán «Muy noble señor, pues que vos pagades» (PN1-549), dirigido a su primo Gutierre de Toledo, arcediano de Guadalajara, y dos series de preguntas y respuestas, la primera intercambiada por fray Diego de Valencia de León y Villasandino (PN1-473 a 476), y la segunda entre el mismo fray Diego de Valencia y su conterráneo Nicolás de Valencia, criado de Juan Álvarez Osorio (PN1-477 a 479).

El debate entre fray Diego de Valencia de León y Villasandino se abre con una pregunta del franciscano de León, que pide al poeta de Illescas que ilustre la relación entre Natura, Fortuna y Ventura: «por ende dezidme, por vuestra medida, / Ventura, Fortuna, Natura si es» (v. 8)¹¹, es decir, si Ventura y Fortuna son producto de Natura. Así concluye fray Diego su “reqüesta” a Villasandino:

Señor, por medida, trabajat alquanto
sobre la Ventura que vos pon espanto,
ca yo fago jura de fazer ál tanto

estilística que ha llevado a algunos críticos a hablar de una “escuela gallego-castellana”: cfr. *Los poemas en gallego de Villasandino: notas para un estudio lingüístico*, en R. ALVITI et al. (eds.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico*, CiLengua, S. Millán de la Cogolla 2019, pp. 1191-1203; *Dai trovatori galeghi alla lirica cortese castigliana. Percorsi e modalità di una transizione*, en A. DECARIA – C. LAGOMARSINI (eds.), *I confini della lirica. Tempi, luoghi, tradizione della poesia romanza. Atti del Convegno Internazionale* (Siena, Collegio Santa Chiara, 11-12 febbraio 2015), Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 237-260; *A proposito della koinè gallego-castigliana. Alcune considerazioni sulla tradizione testuale dell'Arcediano de Toro*, «Critica del Testo», XVIII:3, 2015, pp. 137-154.

11 Citaré todos los textos pertenecientes a este debate por mi edición crítica: FRAY DIEGO DE VALENCIA DE LEÓN, *Opera poetica*, ed. I. Proia, Ibis, Pavia 2017.

si vós me mandades, e nunca reclame.
(PN1-473, vv. 17-20)

Resulta evidente que en este poema las palabras “Fortuna” y “Ventura” no están utilizadas como sinónimos, sino como denominaciones de distintas entidades, y por lo tanto se debe concluir que los dos términos tienen aquí significados distintos. Para entender esta distinción semántica será necesario, pues, descifrar las concepciones teológico-filosóficas en las que se fundan este poema y los siguientes. En realidad la “reqüesta” de fray Diego a Villasandino concierne en un sentido amplio la relación entre predestinación e influencia astral, a saber, el determinismo: dicho de otra manera, se discute si los eventos de la vida (“Fortuna” y “Ventura”) están determinados astrológicamente o no. Si para la cosmología aristotélica todas las transformaciones que conciernen al mundo sublunar dependen del movimiento de las esferas celestes, transmitido por el *primum mobile* a los astros y luego, de órbita en órbita, a través de los diversos cielos hasta la tierra, sería por lo tanto admisible postular la influencia de los cuerpos celestes en la índole y en el destino del individuo. Las composiciones de tema astrológico del *Cancionero de Baena*, de hecho, atestiguan la boga de estos debates sobre la legitimidad o no de la *astrologia iudiciaria* (en latín *scientia iudiciorum stellarum*), es decir la idea de poder llegar a un conocimiento de eventos y hechos futuros a partir de la lectura de los “signos” celestes¹². En su estudio sobre los aspectos filosóficos del *Cancionero de Baena* Fraker apunta que en este pasaje el término “Fortuna” debe entenderse como la influencia de las estrellas en los asuntos humanos, mientras que “Natura” designaría aquí, como en otros textos que ya veremos, los astros mismos¹³. Por lo que concierne al término “Ventura”, debería entenderse en este caso como expresión de suerte o desgracia cotidiana, pequeña y efectivamente privada, o de un destino neutro, sin evocar el complejo aparato pagano-cristiano de la Fortuna, mientras que solo a partir del siglo XV en área hispánica se superpondrá a la esfera semántica de esta última¹⁴.

La composición de Fray Diego es seguida inmediatamente en el cancionero por la respuesta de Villasandino, que está escrita “por los mismos consonantes”¹⁵. A la pregunta planteada por fray Diego, si Caso y Fortuna están determinados astralmente o no, este último responde que Fortuna y Ventura son “neçessarias”, es decir determinadas por la configuración astral que preside al nacimiento del individuo y, por lo tanto, la “Natura”, que es la coyuntura astral que se produce en el momento del nacimiento, afecta al temperamento y, por consiguiente, al destino del hombre:

12 Véase al respecto T. O. WEDEL, *The Medieval Attitude Toward Astrology, Particularly in England*, Yale University Press – Humphrey Milford – Oxford University Press, New Haven – London – Oxford 1920, p. 63 ss.; E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1976. Para España en particular, cfr. O. H. GREEN, *Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón*, University of Wisconsin Press, Madison 1963-1966, 4 vols., II, p. 215 ss.; J. MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, CSIC, Madrid 1973.

13 CH. F. FRAKER, *The Theme of Predestination*, op. cit., p. 231.

14 W.-D. LANGE, *El fraile trovador. Zeit, Leben und Werk des Diego de Valencia de Leon (1350?- 1412?)*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1971, p. 190.

15 Tales intercambios poéticos, denominados a veces “reqüestas” en las rúbricas y en los textos, generalmente reflejan modalidades bien definidas, respecto a las cuales, sin embargo, siempre son posibles irregularidades y anomalías. El debate puede articularse en dos solas composiciones (una “pregunta” a la que corresponde una sola “respuesta”), o bien puede prolongarse en una serie más larga de textos, pero en cualquier caso estos deben ser simétricos, es decir estar compuestos en el mismo metro y con las mismas rimas y tener idéntica longitud: esto significa “responder por los consonantes”.

Maestro señor, yo tengo el revés
 de lo a mí dicho con grant cortesía,
 ca non siento en mí tal sabiduría
 que hablar osasse más que un pagés;
 pero como rudo, simple feligrés
 a mí me paresçe que con la Natura
 que son neçessarias Fortuna e Ventura,
 ca lo más del mundo tratan estas tres.
 (PN1-474, vv. 1-8)

En este contexto, el empleo del adjetivo “neçessarias”, en relación con “Fortuna” y “Ventura”, resulta en todo caso revelador de la intención de la “reqüesta” de fray Diego: la cuestión es si Fortuna y Ventura son necesarias, es decir, «fatal, determined, because they are the product of Nature»¹⁶. La respuesta de Villasandino, pues, es que Fortuna y Ventura son producto de la coyuntura astral que se produce en el momento del nacimiento (“Natura”). Esta argumentación debe entenderse además a la luz de la distinción filosófica entre sustancia y accidente: mientras que la “natura” es sustancial para el hombre, el caso o ventura, que preside a los eventos indiferentes de la vida, y la fortuna, que en cambio preside a los eventos favorables o desfavorables que pueden interesar, externamente, la vida humana, son ambos “açidentales” («las dos destas tres son açidentales», v. 11). El término “açidental” también es un tecnicismo en este caso, como nos explica Fraker: «in the technical language of astrology an “accident” is a particular event in the course of a man’s life insofar as it is caused by the stars as they appear at the time of the happening. Now, it should be understood that the stars at a given moment affect different men differently. To explain this we must oppose the “accidental” configuration of stars to a much more important one, the one which accompanies a man’s birth. [...] These are the stars that determine what exactly the effect will be on the man of every subsequent “accidental” configuration»¹⁷. En este debate, como observa Fraker, «the merits of astrology are weighed under the aspect of the question of whether certain events on earth, or the whole of Fortune, for that matter, occur by nature or by accident; put otherwise, the question is whether they occur by necessity or by accident. This is, in effect, simply a way of asking whether or not judicial astrology is valid: those that hold that the events are natural or necessary hold that it is valid, while those that call the events accidental hold that it is not»¹⁸. Para entender la distinción que se hace en este debate entre “fortuna” y “ventura” podemos, pues, asociar estas entidades, respectivamente, con la configuración astral que se produce en el momento del nacimiento del individuo *versus* una configuración accidental de los astros que determina un evento particular en el curso de la vida del hombre: tal como explica Fraker, la primera (la “fortuna”) es la más importante, porque determina cuál exactamente será el efecto en el hombre de cada configuración “accidental” posterior, es decir, la “ventura”.

16 CH. F. FRAKER, *The Theme of Predestination*, op. cit., p. 231.

17 *Ibidem*, p. 232.

18 CH. F. FRAKER, *Studies on the Cancionero de Baena*, op. cit., p. 103.

En el *Cancionero de Baena* el debate continúa con una réplica adicional de fray Diego, quien ilustra su posición sobre el tema, posición que contrasta decididamente con la respuesta dada por Villasandino a la pregunta inicial:

la vuestra respuesta	de aquesta figura,
que son neçesarias	Fortuna e Ventura,
pues Natura, señor,	sin ellas non es.

Señor, por medida,	catad, escucháme
dos breves razones	que son fiscales.
Si son neçesarios	açedentes tales,
el Caso e Fortuna	aquí se atame:
es por demás	que ninguno llame
que bien le conseje	nin mal en secreto,
pues vienen las cosas	sin ningunt defeto,
ca los açidentes	non son humanales.

(PN1-475, vv. 6-16)

El Caso y la Fortuna (o la Ventura y la Fortuna, podemos decir también), según la respuesta de Villasandino no dependen del libre albedrío del hombre, sino que están astralmente determinados en el momento del nacimiento. Ahora bien, si es verdad, argumenta fray Diego, que todo está predeterminado por los astros, deberíamos considerar inútil el consejo: dado que la “Natura” obra solo el Bien, si se admite que la Fortuna y el Caso están predeterminados por la “Natura” (y no influenciados por las acciones del hombre), entonces ellos también deben obrar solo el Bien y, por lo tanto, no tiene sentido valerse de consejos para evitar las adversidades de la vida.

El debate se cierra con una última réplica en la que el contendiente admite la derrota y reconoce la superioridad de las argumentaciones empleadas por fray Diego para probar la validez de su tesis. Inmediatamente después de este intercambio de preguntas y respuestas, en la misma sección del cancionero dedicada a las obras de fray Diego, el compilador de la antología coloca otra serie de preguntas y respuestas sobre el mismo tema, el destino del hombre y la predestinación, esta también iniciada por el franciscano (PN1-477 a 479)¹⁹. En la pregunta que abre el debate, dirigida esta vez a Nicolás de Valencia, fray Diego plantea así los términos de la cuestión, en un contexto que remite de forma clara al motivo medieval de la rueda de la Fortuna boeciana: ¿cómo explicar el hecho de que quien merece es humillado mientras que el que no merece ve por el contrario florecer su prosperidad en la vida?

andar triste, pobre,	pediente mendigo
aquel que devía	pujar en alteza,
e otros que suben	en toda nobleza
que por su respecto	non valen un figo,

¹⁹ Citaré todos los textos pertenecientes a este debate por mi edición crítica: FRAY DIEGO DE VALENCIA DE LEÓN, *Opera poetica*, op. cit.

si es por curso del Primer Moviente,
 que mueve los çielos a aquesta Fortuna,
 o Dios que lo quiere sin razón alguna,
 natural que sea o por asçendiente.
 (PN1-477, vv. 5-12)

A la pregunta de fray Diego sobre cuáles son los factores que determinan el destino del hombre, Nicolás responde que depende del signo y constelación de nacimiento de cada individuo, y también del caso (es decir, las circunstancias casuales de la vida) y de Dios, que determinan los acontecimientos.

Señor, yo tengo que aquesto sería
 planeta e punto en que omne nasce,
 otrosí Ventura e Dios, que lo faze,
 que quiere sea así todavía,
 e desta manera lo entendería.
 (PN1-478, vv. 9-13)

La serie se concluye con la réplica final de fray Diego, quien refuta lo expuesto por Nicolás en su composición y rechaza decididamente la posibilidad de una predeterminación astral del destino del hombre:

Ca desto se sigue dos cosas contrarias
 que sean eguales, en un punto juntas,
 e tu fallarás, si bien lo preguntas,
 en filosofía que mucho desvarias.
 Otrossí cuidas que son ordenarias
 de Dios, que le plaze así lo ordenar:
 si ello así fuesse, quiérote provar
 que todas formas serán nesçesarias.

C'así concluides que Dios es vadero
 a baxar el grande de ser cavallero
 a aquel que devía servir las mundarias.
 (PN1-479, vv. 9-19)

Las entidades con características opuestas a las que hace referencia en este pasaje fray Diego son Dios, el Caso y la “Natura” (vv. 9-11): si fueran juntas en el punto de la constelación del que habla Nicolás (PN1-478, v. 10), entonces se debería suponer que son la misma cosa, lo que claramente sería imposible por el principio de no contradicción. También el término “forma” (v. 16) se usa aquí en un sentido estrictamente filosófico: «la parte del ente natural que determinando la materia constituye y distingue la especie»²⁰. La segunda objeción de fray Diego de Valencia a los

20 Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid 1963 (ed. facs. de la edición de Fernando del Hierro, Madrid 1726-1739), 3 vols., s. v.

argumentos de Nicolás es que, si efectivamente los acontecimientos son determinados por Dios, entonces todas las formas deberían ser necesarias, es decir predeterminadas, y la conclusión lógica (v. 17) sería que Dios es injusto y faccioso (“vadero”) porque prevé las acciones del hombre y predestina a algunos a la salvación y a otros a la reprobación, sin que el individuo pueda hacer nada para cambiar su destino. Por lo tanto, si admitimos que la constelación astral que se observa en el momento del nacimiento del individuo determina de manera necesaria Fortuna y Ventura, es decir las acciones y las circunstancias casuales de la vida, y por consiguiente el destino del hombre, esto implicaría la negación del libre albedrío.

Precisamente el concepto de libre albedrío es el tema del decir que Fernán Pérez de Guzmán dirige a su primo Gutierre de Toledo, arcediano de Guadalajara, «Muy noble señor, pues que vos pagades» (PN1-549). En esta composición encontramos el mismo *topos* empleado por fray Diego en PN1-477, muy frecuente entre los poetas de esta generación, declinado de la misma manera: ¿cómo explicar el hecho de que muchos hombres justos, que hacen buenas obras hacia Dios y hacia los otros hombres padecen un destino miserable e injusto, mientras que los malvados disfrutan de suerte y prosperidad? El ejemplo ilustra en realidad una célebre tesis de John Wycliffe, según el cual se ve reflejado en la vida terrena el resultado del juicio de Dios, y por lo tanto quien está condenado será pobre toda la vida. La conclusión que Fernán Pérez de Guzmán nos deja en la última estrofa del poema, así como la posición expuesta por fray Diego en sus textos, se sitúa en la estela de la ortodoxia católica, reiterando que es un error creer que el destino humano está astralmente determinado, porque la gracia divina puede, por la fe y los méritos del individuo, cambiar la sentencia determinada en el momento del nacimiento:

Dizen los letrados, señor, que es error
 creer que ay Ventura e que es vanidad,
 e que Natura puede en algo; es verdad,
 pero sobre todo es Dios fazedor,
 e que en sí sola poder nin valor
 non ha de mudar su sola presençia,
 que Dios muchas vezes muda la sentençia
 que ordena Natura en bien o mejor.
 (PN1-549, vv. 25-32)

La misma idea se encuentra en un largo poema de Gonzalo Martínez de Medina, «La Deidad es un ser infinito» (PN1-337), en el que se acude al *topos* del *ubi sunt?* para ejemplificar la vanidad de los bienes mundanos, que son pasajeros como nuestra existencia, y exaltar por contra el valor de la virtud, de la que depende la salvación del alma:

Mira todos estos que viste e passaron,
 que de quanto tovieron non levaron cosa;
 desnudos nascieron e así se fallaron
 después d'esta vida esquivá, engañosa.
 Quien fizo en virtudes su alma fermosa
 éste reinará, creed sin dubdança,
 el otro avrá muy grand tribulança

en la infernal pena espantosa.
(PN1-337, vv. 121-129)

Y termina el poema con una invitación a no cuidar de la Ventura, una invitación que subyace al concepto que hemos expuesto anteriormente, a saber, que el destino del hombre no refleja el juicio divino, porque Dios da a todos los hombres la gracia necesaria para la salvación, y por lo tanto esta depende únicamente de las acciones de cada uno:

Non cures de Fado nin de Ventura,
e mientre pudieres en llano te posa,
que aquesta vida mesquina, cuitosa,
es llena de lazos e mucha tristura.
(PN1-337, vv. 194-197)

El mismo argumento es utilizado por otro franciscano, fray Lope del Monte, en un decir que integra un intercambio poético con Villasandino, siempre sobre el tema de la predestinación (PN1-345 a 347):

Non tiene Ventura, nin creo que fados,
en esto atal ningunt poderío,
nin aun la Natura, segunt cuidar mío,
nin fizo ricos nin pobres menguados,
nin los estrólogos fallan por sçiençia
por que en esto diessen su clara sentençia,
maguer que se muestren en ella fundados.
(PN1-347, vv. 8-14)

Hemos visto, pues, que en este grupo de composiciones del *Cancionero de Baena*, que comparten el mismo tema, la predestinación del hombre, los términos “fortuna” y “ventura” están utilizados en un sentido estrictamente técnico, relacionado con la idea de que el destino del hombre, su salvación o reprobación, está predeterminado en el momento de su nacimiento porque Dios conoce de antemano todas nuestras acciones. Generalmente, como hemos visto, la posición de los poetas del *Cancionero de Baena* al respecto consiste en reconocer el papel del libre albedrío en el alcance de la gracia, rechazando la idea de la Fortuna como resultado del juicio de Dios (eco de las tesis de John Wycliff, a las que se alude en más de una ocasión en los poemas analizados). Por lo tanto, hemos visto cómo es posible entender adecuadamente el significado de estos textos solo si se reconocen los tecnicismos utilizados y se descifra su significado, sobre la base de las concepciones filosófico-teológicas en boga en la época en la que fueron compuestos. Sin duda el lenguaje poético empleado por estos autores, complejo y repleto de latinismos y tecnicismos de dudosa interpretación, dificulta la tarea de descifrar los textos. Es más, considerando la facilidad con la que estas palabras pueden haber sido equivocadas o no identificadas correctamente por los copistas, es posible que en muchos lugares textuales la tradición nos haya consignado errores y lagunas difícilmente enmendables *ope ingenii*, ya que casi todo el *corpus* en cuestión tiene una tradición monotestimonial, es

decir conservada por el único ejemplar del *Cancionero de Baena* conocido como PN1.



Cogito, ergo sum homo – crossing the thresholds between human beings, cyborgs and artificial intelligence

ROMAN KOLODII¹

Sommario: 1. Introduction; 2. The Concept of Threshold: to Overcome Means to Transform; 3. Ontological, Epistemological and Dialectical Thresholds Affected by Cyber 4. Ontological Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Cyborg; 5. Epistemological Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Big Data; 6. Dialectical Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Cyberwarfare; 7. Conclusion: What Can We Learn From Philosophical Challenges to Cyber Transformations of Humans?

Abstract: Cyber technologies are believed to have reconfigured the way humans interpret themselves, as they changed routines, habits and mindsets that make up our lives. These tendencies lead to a growing conviction that humans can fulfil Nietzschean ideal and become overmen if they unfold the whole transformative potential of cyber technologies. This essay is a response to such claims. It addresses a growing assertion that cyber technologies necessitate philosophical re-interpretation of what humans are and what they ought to become. First, the study examines the capacity of cyber technologies to transform philosophical boundaries between well-established and separable categories like mind and matter, quantity and quality, and war and peace. To this end, case studies of brain-computer interfaces, big data and cyberwarfare were taken to practically test the assumption about philosophical limitations to cyber technologies. Then, the study relates these findings to the ideas behind transhumanism and examines whether cyber technologies can facilitate human transcendence into post-human entities boasting AI-enhanced intelligence and abilities. Finally, the essay concludes that there are substantial ontological, epistemological and dialectical obstacles to the transcendence of humans into technology, which is why philosophical interpretation of a human being should still be built on conventional, rather than cyber-related, premises.

Keywords: *Cyber Technologies, Artificial Intelligence, Big Data, Transcendence, Cyborg, Cyberwarfare.*

*Man is something that shall be overcome. Man is a rope, tied between beast and overman — a rope over an abyss.
What is great in man is that he is a bridge and not an end.
Friedrich Wilhelm Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra*

*We simply cannot transcend our human perspective, however much some may aspire to a
God's eye view of the universe.
Ronald Giere, Scientific Perspectivism*

*Man lives always on the verge, always on the borderland of a something more.
Philip Wheelwright, Philosophy of the Threshold*

1 A Masters student at the University of Glasgow, UK.

1. Introduction

The whole story of human genesis is a story of transformation, not the one of a finite predisposition or doom, and in that sense birth, life and death are all transitive junctures towards the unknown that wonders and troubles human mind. To penetrate the uncharted territories of experience, humans always transition from one state to another, encountering thresholds that separate the known from the unknown, as well as mark boundaries between one known and another known. These borderlines are essential for us to make up a picture of the world and better position ourselves, or take root, within it. In this light, the idea that humans can overcome all thresholds and reach a new stage of development as sentient species has become talk of the town in an increasingly digitized modernity. As we are more and more immersed inside cyberspace, a looming prospect of transhumanism has stormed in various media, technology and science discourses. Over the years, transhumanism has become a complex ideology whose exponents draw on philosophical, technical and cultural sources to prove that humankind needs to use technologies to substantially enhance its potential. Ultimately, according to transhumanists, human beings will integrate with technologies and transcend the natural evolution, gradually transforming into super-intelligent, powerful entities endowed with telekinetic, telepathic, extrasensory and other abilities. These ideas lead to a growing conviction that humans can fulfil Nietzschean ideal and become overmen if they unfold the whole transformative potential of cyber technologies. In this regard, the essay addresses an assertion that the growing potential of cyber technologies necessitates philosophical re-interpretation of what humans are and what they ought to become. First, the study examines the capacity of cyber technologies to transform philosophical boundaries between well-established and separable categories like mind and matter, quantity and quality, and war and peace. To do so, the author takes the respective case studies of brain-computer interfaces, big data and cyberwarfare to practically test the assumption about philosophical limitations to cyber technologies. Then, the study relates these findings to the ideas behind transhumanism and examines whether cyber technologies can facilitate human transcendence into post-human entities boasting AI-enhanced intelligence and abilities.

While aiming to cover this yet under-discussed and understudied aspect of ‘cyber philosophy’, this research builds on the ideas coming from ancient times up until the present day. There is a considerable corpus of literature exploring thresholds as transitive spaces [Wheelwright (1953), Gennep (1960), Genette (1997), Mukherji (2011)], or sites of difference (Deleuze (1994), DeLanda (2005), Bryant (2008), Weinbaum (2015)] that conceal new potentialities and opportunities for existential discoveries. The concept of threshold overall has been closely related to the philosophy of becoming [Whitehead (1960), Irwin (2005), Rose (2006)] that contrasts a constant change with idleness and stagnation of being. Due to Hegel (1929), Kant (1934), and Nietzsche (2006), the idea of transformation or transcendence has entered the philosophical thought and encouraged to ponder how humans could access the beyond-knowledge withheld from them by their biology. The early attempt to investigate how technology could help individuals achieve transcendence came with works of Ferre (1988), Meijers (2009) and possibly the first one of its kind – Heidegger (1977) who looked at technology as a means to dominate the nature and achieve unconcealment of the truth hidden within it.

However, it was only due to the recent revolutionary development in the field of ICTs and cyberspace in general that cyber technology has firmly implanted itself within a larger philosophical perspective on human transcendence. The studies devoted to biotechnology and brain-computer

interfaces [Tan and Nijholt (2010), van Erp et al (2012), Wolpaw and Wolpaw (2012), Olaronke et al (2018), Friendrich et al (2018)] have furthered the thinking on merging humans and technology and thus upgrading the human species to biomechatronic creatures with technology-enhanced organic parts – cyborgs. These studies contributed to an unraveling cyborg activism and the philosophy of transhumanism that advocates for physical integration of humans and machines [Fukuyama (2004), More and Vita-More (2013), Huxley (2015)]. The proponents of critical data studies and theories of cyber, including general cyberspace theory, have noted the impact of cyber on how humans conceptualize differences in quality and quantity when struggling to produce truth out of the collected data [Cukier and Mayer-Schoenberger (2013), Fricke (2015), Symons and Alvarado (2016), Ning et al (2017), Bencivenga (2017), Ning et al (2018), Gezgin (2018)], or between war and peace when cyberspace is still not regulated uniformly and suffers from malign activities such as cybercrime, cyberterrorism and data theft [Pili (unpublished), Berson and Denning (2011), Harrison Dinniss (2012), Reveron (2012), Gartzke (2013), Nye (2016), Ramirez and Garcia-Segura, (2017)].

Nonetheless, looking at the literature, what still needs more attention from a scholarly community is the question of whether cyber really blends everything which comprises our image of the world and opens up the doors to super-humanity. This essay seeks to nurture philosophical discussion of this question by defining and exploring ontological, epistemological and dialectical challenges to claims that cyber removes distinctions and borders and can reshape the fundamentals of human existence. These challenges stem from the internal paradoxes that characterize the influence of cyber technologies on humans, which are captured and closely scrutinized in this research. Overall, the analysis provided in this study enlarges the landscape of discussion on cyber technologies and their impact on philosophical idea of transcendence, and also offers a rather novel framework to analyze current developments in a technological world.

The structure of the essay grounds the conclusions. In the first paragraph we will introduce the concepts of threshold, becoming and transformation, and provide an intellectual framework for the subsequent analysis. This framework asks to look at becoming as a process of overcoming thresholds which signify potentialities of transformation and allow us to locate our existential purpose through teleology. In the second paragraph, we will apply this framework to the study of cyberspace and posit three questions that challenge the idea that the development of cyber can enable transcendence of humans into post-human entities from philosophical, rather than technical, point of view. In the subsequent three paragraphs we will try to tackle these questions by analyzing three case studies that demonstrate the philosophical implications of cyberspace – biotechnological breeding of cyborgs different from humans, the growing role of big data in the production of truth and cyberwarfare that takes place within a relatively peaceful international political landscape. Finally, the essay ends with a suggestion to revise excessive optimism about cyber technologies, as while blurring philosophical thresholds and boundaries, they still preserve or, at best, simply reshuffle them, which means that human transcendence into post-human technology-powered entities from a philosophical perspective is much more problematic than it seems from a technical perspective.

2. The Concept of Threshold: to Overcome Means to Transform

The first question that we need to answer is why we should speculate about thresholds in the very

first place, and why those are deemed important for the discussion of cyber. In examining cyber and thresholds, by the former we imply a complex of technical capabilities, devices, connections, and overall infrastructure that sustain cyberspace; thresholds here stand for epistemological boundaries that separate abstract and concrete categories and thus partition reality represented by these categories into more understandable and workable notions. My hypothesis here is that thresholds entail meaning and thus facilitate the fulfilment of existential potential of individuals. If it is true, the corollary would be that the presence of a threshold that separates two categories allows for possibilities of change and transformation of the phenomena that are essentially reflections of these categories in the real world. On the other hand, if thresholds are being erased, old trajectories of development should be abandoned and new ones introduced. To validate or reject this hypothesis, we first need to engage with two fundamental categories behind the idea of change as such – being and becoming.

What is the source of discussion on being and becoming? The question whether everything in nature and beyond remains static (as being) or dynamic (as becoming) has always wondered the human mind. In their pursuit for truth, purpose and meaning, humans have looked for the solidity of existential foundations to which they related their experiential exposures to material and spiritual dimensions of being. One of the first to champion the supremacy of the concept of being – Parmenides – in this regard believed that being is exactly ‘a quest toward the truth’ (Natanasabapathy and Maathuis-Smith, 2019, p.371). Contrary to his ideas, Heraclitus maintained that ‘change is inevitable and that all matter undergoes change constantly’ (Natanasabapathy and Maathuis-Smith, 2019, p.371), thus contrasting being with becoming seen as a fundamental state behind existence. The ontological anxiety ensuing from uncertainty about the foundational state of human existence risked bereaving humans of purpose, meaning, and wonder behind their effort of living. The way to soothe this anxiety has been to validate the phenomenon of our existence without reliance on purely biological premises, or, in other words, to intervene in the realm of mind and ask how it can exist and reflect on its existence at the same time. To reach this level of abstraction, which can be accomplished by stepping aside from one’s mindfulness, an individual must unravel the essence of her being. If being essentially is omnipresent, self-sustainable and self-sufficient, it would mean that it is static and already depleted from within, and thus deprived of purpose. The absence of teleology behind being equals the absence of purpose in reflecting upon possibility of reflection undertaken by mind. Since this kind of reflection is exactly what can help us establish that we do exist, the omnipresence of being which results in the absence of change and hence the lack of purpose would mean that we should not have even been able to postulate any sort of purpose in our lives, above all the purpose to intend to validate existence, as intent itself is a derivative of a sense of purpose. Since we have an innate predisposition to set objectives, this clearly shows that being itself presupposes a purpose and therefore is dynamic and not stagnant.

This situation is possible because we derive purpose from change that we undergo or witness as onlookers in the outer world, enjoying in this case a status of ‘the observer outside existence’ (Weinbaum, 2015, p.285). Although not constant by its nature, change is a constant itself. It is reflected in human life immediately, as man is ever in the process of ‘emerging out of one situation and into another’ (Wheelwright, 1953, p.58). Purpose, in this context, is a possibility of change, and is inextricably linked to the process of becoming. My approach to being versus becoming is based on the idea that inevitably both are mutually complementary and do not reject the conception of one another. This is because the emergence of being could not be possible without

becoming, while the perpetuation of becoming could not be possible without being. Therefore, being is necessarily attached to becoming. If being was emergence that simultaneously would turn into perpetuation, would time take place within these moments? If not, how could being last and therefore exist? To validate existence, from this perspective, is to accept that 'the real is a continuous process of being born out of difference, i.e. becoming' (Weinbaum, 2015, p.289).

The question of existence, and hence of purpose and meaning, is thus linked to becoming that is reflected in time and space more than to being. And here is where thresholds come to the fore. Becoming presumes process, and hence lasting from point 1 to point $1+n$. The distance between these points, however densely they might be placed from one another, is what we refer to as change. Then, as we have introduced what the change is, we can frame the core notion of threshold. The thresholds are the points where change may happen and thus they can mark transformation from one modus into another. They are manifold in the process of becoming, as they exhibit the capacity 'as a space and a starting idea to beget yet more crossing points, to proliferate into thresholds of other kinds – cognitive, representational and even critical' (Mukherji, 2011, p.18). 'The threshold poises at a moment of bubbling Brownian movement that at some unknown moment will transform from its overheated state and seize upon a point of difference, erupting into a new paradigm' (Irwin, 2005, p.1), or what we can call a new teleology. When it comes to becoming, teleology is revealed in the fact that 'the process of becoming involves elements of striving and effort (either cognitively or physically) to achieve a particular goal' (Natanasabapathy and Maathuis-Smith, 2019, p.371). Hence by understanding thresholds we can anticipate, or induce, transformation, and thus establish a particular teleology behind the process of becoming, or, in other words, to discover meaning through purpose.

Sometimes thresholds are clearly recognizable, like those between mind and matter, sometimes they are to be unfolded, like those between virtual and actual realities. Grasping them is essential to validate existence and postulate teleology behind being, as they can prove that becoming takes place, therefore meaning, represented in various opportunities of purpose, is possible. Both in natural and social life, if we detect the presence of a threshold it means that something exists and presents an opportunity by changing into something else. But if we see that a threshold disappears, it would mean that teleology behind particular process that preceded the overcoming of the threshold has to be revisited or even rejected. The dissolution of a threshold can be viewed in Deleuzian sense as the cancellation of difference that produces 'phenomenal change' (Weinbaum, 2015, p.307), which we will further explore in the case of a merger of mind and technology. These teleologies can be multiple since becoming itself presents 'a progressive determination' (Weinbaum, 2015, p.307) of 'subsequent paths and events' (Weinbaum, 2015, p.309) that form a trajectory of development after the threshold event occurred. (Weinbaum, 2015) Which one of these would be chosen depends upon the character of the change happening due to the displacement of thresholds that conserved a previous status quo. Therefore, we have validated the hypothesis presented in the beginning that thresholds, which are boundaries between philosophical categories and their representative real-world phenomena, exist in their own right and prove for us that we also exist accordingly, as we constantly *become*, rather than entrench ourselves in unchangeable *being*. Moreover, the nature of thresholds is that they allow for transformation, and therefore, with thresholds under our feet, we can look and aim beyond and convert our sensation of change into sensation of purpose and meaning.

In summary, this paragraph has introduced core notions and intellectual frames on which we will further rely in the study of cyber impacts on philosophical thresholds. The next paragraphs

will show whether cyber technologies dissolve thresholds and thus pretend to revisit our existential purposes and meanings that have supported so far our understanding of who we are and where we go existentially. From a technical perspective, the nature of cyber makes it a transitive domain in its own right, as digital infrastructure functions and expands through myriads of communicative and information channels that form a web of interconnectivity. In this regard, the idea of the threshold elaborated in this paragraph is a proper tool to help us examine whether interconnections on a technical level can lead to convergences on the level of philosophical categories. In the next part, we would look at cyber through the prism of thresholds to isolate the challenges and discrepancies that characterize its influence on philosophically discernable phenomena around (and within) us.

3. Ontological, Epistemological and Dialectical Thresholds Affected by Cyber

The second crucial question is why the idea of thresholds is vital for the understanding of cyber technology and its relation to humans. The arrival of cyber has apparently changed the world as we knew it. We have gradually entered what Floridi (2015) calls hyperhistory characterized by an incredible degree of interconnectedness. These developments also prove that cyber technologies have instantiated the process of becoming, as they have produced a previously unseen, profound change across various facets of human and social life. From this perspective, the understanding of cyber inevitably entails incorporation of the notion of threshold within any cognitive attempt to decipher what cyber is at the moment and how it can evolve in the future.

Cyber is in itself a transitive space which makes it close to threshold as such, as technology immanently is ‘a transformative medium for society’ (Boos, 2017, p.14). It allows for transmission of enormous amounts of information across continents, domains, time zones and entities. The main features of cyber that make the scale of its impact so monumental include ex-territoriality (cyber is detached from physical space whilst still operating inside material carriers), pervasiveness (its infrastructure covers extensive areas of human habitat), sophisticated technicality (it is reliant on massive machinery such as computational facilities, fiber optic cables, storage servers etc.), inclusiveness (it offers a relatively easy entry for individual and collective actors like companies, hackers, ordinary users etc.), multidimensionality (it is nurtured by different realms, including information technologies, power grid networks, market economy etc.), representativeness (cyber has developed numerous representations, in particular Internet).

All of these have allowed cyber to become a reality and a domain that builds upon conventional dimensions of existence of individuals and societies. Cyber has connected physical objects, radio frequencies and minds and thus has exerted an unprecedented influence on human conscience in its broader sense – now natural objects, technical facilities, information flows and endless amounts of institutions and other structures, like economies of services and products, have become integrated inside human self-perception and hence their ontological self-awareness. Now persons do not end where their body ends, but extend farther beyond into the depth of cyber reality that surpasses human life and physicality at large. As it was pointed out in one insightful study, ‘cyberspace is no longer confined to merely digital world but extends beyond it to involve various aspects of physical, social, and even thinking space’ where ‘reflection, imaging, dreaming, creating, etc.’ take place (Ning et al, 2018, p.1843). Humans no longer are only humans, they carry along a heavy cyber infrastructure implanted within them.

Considering a growing power of cyber technologies and dwarfing prospects of their receding

into a controllable pace of development, cyber has presented the mankind with urgent ontological (who are humans now and what are they to become?), epistemological (how do we define quality of knowledge and thus establish the truth?) and dialectical (how do opposites interact with each other and propel existential dynamics?) questions. These are important philosophical challenges that cyber has posed to human intellect. In fact, not only has it blurred the thresholds between various previously autonomous areas of being, but it also, based on the pattern described in the paragraph above, by dissolving these thresholds has generated a vocal demand for rejecting previous teleologies. To illustrate, cyber is arguably capable of merging mind and matter, namely human mind and technologies, which is why humans no longer should rely on natural evolution to become more intelligent but should replace this trajectory with a purpose of becoming cyborgs, or in other words – super-humans. This poses an ontological challenge – what then will humans be? Another example is the fact that cyber, in particular through big data and machine learning, erases the threshold between quantity and quality, as more and more data arguably help us *better* understand the qualitative characteristics of social phenomena and processes. Therefore, separate qualitative evaluation should be substituted with another purpose – creating artificial intelligence that would automatically convert data into knowledge or quantity into quality without the reliance on human intervention. This is an epistemological challenge. Finally, the dialectic idea that processes are driven by dynamics of unity and conflict of opposites has also been affected by cyber. Cyberwarfare, for instance, blurred the line between war and peace, as conflicts now tend to erupt inside and despite a relatively peaceful international situation. Consequently, the teleology that should now be postulated is not to view cyber as a peaceful setting, but rather as a battlefield where countries should fight to assert their preferred rules of the game (Pili, unpublished). This is a dialectical challenge posed by cyber.

Although these instances of the impact cyber exerts on the mankind largely fit the pattern outlined in the previous paragraph, we would argue that it has not dissolved thresholds between biology and technology, quantity and quality, and war and peace. It did blur the distinction between all of these, but paradoxically has not undermined fundamental differences between philosophical categories and their real-world representation. This makes calls for rejecting current teleologies from transhumanists or tech-optimists much more problematic than it might have seemed.

To sum up, the key features of cyber domain that empower it across various avenues of human endeavor are possible due to the most fundamental mechanism behind cyber technology at large – interconnectivity. Cyber has been born through the connection of radio frequencies, computational devices and physical infrastructure, and thus it is in itself a transitive, borderline space. The fact that humankind connects to cyberspace should, therefore, be regarded as philosophical continuation of an innate process of connectivization of cyber, and hence it must be studied through the means of philosophical analysis. This essay, therefore, seeks to answer ontological, epistemological and dialectical questions about cyber technologies and contributes with the analysis of internal paradoxes that attend further integration of cyber into our mind and muscle. In the next three paragraphs we will explore three case studies of the impact cyber might inflict on the philosophical foundations of existence and carefully elucidate why it will still be significantly limited.

4. Ontological Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Cyborg

The proven immense potential of cyber technologies that has stunned and mesmerized humans led them to realize the immanent weakness and limitation of their innate, biologically determined capabilities. What used to seem a horizon that we were constantly approaching but never coming close enough has now turned out to be a threshold that we stepped upon firmly. Behind us is an unyielding confidence in our intellect reflected in a perseverant cognitive endeavor, before us has reigned in the uncertainty fueled by fears about a much faster growth of technologies. This has eventually raised a question of how the inherent incapacity of humans can be surmounted to accomplish further missions of our existence. One of the solutions to this problem – merging humans and technology – has gradually dominated the technology discourse in recent years, but its philosophical implications are opaque and should still be fully unfolded.

First of all, let us look at the reasons why it became customary to think that cyber can remove boundaries between humans and technology. For a long time, transhumanism advocated for combining humans with technology to wrest biological destiny of humans from ‘evolution’s blind process of random variation and adaptation and move to the next stage as a species’ (Fukuyama, 2004, p.42). But the tremendous advancements in cyber technologies have generated a persistent uneasiness about the possibility that a leading driving force behind technological development - artificial intelligence – will outperform and surpass humans, which modified slightly the inspiration behind transhumanism. Against this backdrop, many organizations operating in cyberspace have joined efforts to use cyber to integrate humans and technology with a clear-cut purpose – upgrade humans to more intelligent and more capable cyborgs and thus retain human primacy over AI. Therefore, the embedding of technologies inside human body is believed to increase the sense of control over technology. The possibility of technology to surpass humans in virtually every area of endeavor generates fear that it might claim political supremacy over individuals (Raulerson, 2014). In this case, the algorithmically-produced conclusion that humans are inferior in their intellectual capacities to artificial intelligence might lead to its sovereign decision to annihilate less productive societies. Merging technology with humans, in this regard, can help attach the pace of technological development to the one of human natural evolution and keep it checked and balanced. In this scenario, technological development becomes a set of technical responses to human requests and demands, so the path of technological advancement is controlled and determined, and brindled by syntax and structure of cognitive quests undertaken by humans. Also, having technology within human body may arguably help overcome a sense of alienation or otherness of technology and thus mitigate psychological predisposition to treat it as a source of potential hazard, which slows down the process of harnessing technology.

Inspired by these aims, an impressive number of studies, research initiatives and companies have mushroomed and received massive investments to undertake first attempts to bring mind and matter together in an immediate, physical way. A recent presentation of the company Neuralink on advances in developing brain threads, coupled with earlier successful attempts of integrating machines and human such as cases of Matt Nagle or Neil Harbisson all credibly show that physical merger of humans and cyber is looming larger on a horizon. Nagle who had a brain-computer interface implanted in his skull to help him defeat paralysis could control a cursor on the computer screen with his thought, while Harbisson has an implant that allows him to convert colors to audible vibrations and thus recognize them despite inborn color blindness. Both men have been

called first cyborgs, to a varied degree of exaltation. But even if a complete symbiosis of body and device is feasible and close to implementation, will it mean that humans will transcend their bodies and transform into a brand new entity due to cyber?

Cyber has indeed narrowed the space between a man and technology, but it failed to dismantle a fundamental difference between both. Technology has always been viewed as an extension of human potential, serving primarily as a tool to transform nature and augment comfort of living. As was stated by Ernst Kapp, technology, or Technik, was in certain way an “organ projection,” that is, an extension of the human body’ (Mitcham and Schatzberg, 2009, p.39). Being both a fruit of human mind and a tool for implementing ideas into material, technology was indispensable in creation of culture and structures buttressing modern society. However, the fact that technologies were materialized in tools, vehicles or devices created an impression that they are an extension of human abilities beyond its biological boundaries. They existed outside humans and therefore the idea of extension beyond was crucial in forming a philosophical attitude towards technology as such. In Heidegger’s philosophy technology, for instance, is instrumental in ‘the transformation of nature itself’ (Caputo, 2010, p.6), and discovery of environment (Caputo, 2010, p.18), which means that it is inherently pointed beyond or outside, as it is the nature ‘toward which man’s ordering behavior can be directed’ (Caputo, 2010, p.7) through technology to harness its potential. In contrast, the arrival and expansion of cyber has challenged this seemingly well-established idea. Cyber-based technologies, like virtual reality or social networks, are now penetrating the mind of humans and shaping its perceptive and contemplative abilities. Unlike conventional technologies, cyber-based technologies become increasingly internalized, which means that technology is no longer an extension beyond but an extension within. From this perspective, it appears erroneous to treat it as a tool since it is becoming part of body and mind, and therefore of an entire being of an individual. Here it is essential to establish what we consider to be ‘pure’ human and ‘pure’ cyber in order to understand where the threshold that we deem affected is situated. In terms of mind-matter dichotomy that we rely on in this analysis, pure human would mean organic in matter aspect and thinking in mind aspect. Pure cyber, on the other hand, would be mechanical in terms of matter and intelligent in terms of mind (an independently thinking AI in the singularity discourse). Due to the sheer nature of pure phenomena, both pure human and pure cyber exist only as ideals rather than readily accessible objects. Humans have already integrated with some non-organic objects that do not belong to their flesh, like clothes, or glasses, or cell phones etc. Similarly, cyber cannot function without human operators and be purely, ‘independently’, mechanical. Therefore, in real life we deal with not entirely organic humans and not entirely mechanical cyber technologies. But if in terms of matter both human and cyber aspects are discernable, it is much harder to distinguish thinking humans and intelligent cyber in terms of mind. Even more so, what should be established is whether or not the integration of corporeal humans and technological objects in terms of matter could bestow human intellect on machines in terms of mind. Can there be such a spillover effect? I would argue that this is highly problematic from a philosophical standpoint, and what we might call an integrating effect produced by cyberspace does not amount to an extensive removal of threshold between technology and human beings, as we shall see below.

The first problem is a diminishing role of human component within a symbiotic co-habitat of flesh and metal. The optimal proportion of human versus technology within a corpus of a cyborg is not clear. For the time being, technologies are vastly stronger than humans physically but still lag behind in a number of cognitive performances. Nevertheless, the rise of computational

power coupled with more and more sophisticated machine learning techniques is narrowing the difference in cognitive abilities of humans and machines. This rivalry has important implications for human transformation into cyborgs, in that, if integrated, an increasingly stronger technological component might dwarf the human component within a cyborg. The idea that the implantation of technologies inside the brain or other parts of human body will make humans stronger is as wrong as it is true. It is true that technologies will enhance abilities of humans, but human component itself will remain still. Similarly to glasses that enhance vision but cause gradual deterioration of eye muscles due to their idleness, technologies inside our bodies might enhance our performance as cyborgs but lead to the stagnation of our human component inside the symbiotic organism. Technologies thus strengthen cyborg but weaken humans inside the cyborg, as they are a stronger component that multiplies our potential in manifold ways. For instance, cyber-powered brain-computer interfaces that arguably eliminate the threshold between mind and technology contain an intrinsic limitation, namely that in this case ‘the signals received from the brain are prone to interference’ (Olaronke, 2018, p.1), such as eavesdropping, data interception or theft, as well as disruptive cyberattacks. Furthermore, as recent studies show, they BCIs can curtail human autonomy during their interactions and negatively affect decision making. ‘Based on previous information about the user, the machine could influence the development of the user’s reasons by altering the user’s options to act self-reliantly. An attenuation or absence of options to choose from - without the explicit endorsement of the user - has the potential to impact self-determination, since controlling influences are present’ (Friedrich, 2018, p.11). Therefore, technological vulnerability to cyber intrusions and external influence, as well as the impact of cyber technologies embedded inside human brain on self-determination of individuals and therefore their free will questions the possibility of cyborgs to achieve transcendence as the liberation from human ills. In fact, from this point of view, transcendence of humans will be not their reinforcement but their diminishment, which slightly contradicts the pathos expressed by the proponents of transhumanism about a cyber-man conquering new heights of his existential potential.

But what if technologies and cyber drastically improve our critical and logical thinking? Will this lead to important philosophical discoveries of human race? Although it is highly disputed whether artificial implants would step up our capacity to work with abstract notions, we can at least suppose that preconditions for such a conclusion exist and it might be the case. And yet, the ability of humans as cyborg to decipher transcendental categories like God, divinity, eternity, good, evil etc. would be problematic. To decipher these notions means to unfold their genuine meaning as humans unfold a genuine meaning of the nature through physics, biology, chemistry etc. However, the idea of transcendental is closely bound to the idea of spirituality, as the border which separates the known from the unknown of the human being lies along the fault line between body and spirit, or matter and energy. By transforming themselves into cyborgs through physical integration with technologies, humans create new boundaries to their pursuit of transcendental. Tremendously magnified sense impressions of cyborgs enabled by the use of technology will equally magnify the experiences that stand on our way to discovering spirituality. The merger of cyber with humans thus leads to increased materialization, rather than spiritualization, of human mind, and this diminishes the prospects of transhumanism bringing new philosophical ‘revelations’ for human race. As Kant finely captured it, this is because transcendental categories that nurture our spirituality are given *a priori*, i.e. before any experience of ours. These categories cannot be comprehended empirically, which makes them immune to any intervention from cyber-enhanced

reasoning. In other words, cyber-powered cognitive and sensory abilities of cyborgs might surpass those of humans in their understanding of the empirical experiences, but could fail to help cyborgs achieve ‘revelations’ about non-, extra- or pre-empirical notions of divinity, beauty, immortality, soul and others that could otherwise revolutionize our understanding of what the spirit is and how we should strive for it. Therefore, cyborg will be equally unable to achieve transcendence to spiritual awakening as humans are now, and in this respect our progress towards this goal is still heavily restricted.

In summary, the merger of technology with human body and mind could reinforce some physical, sensory and cognitive *performances* of humans, but will weaken physical, sensory and cognitive *abilities* that are purely human and will overall characterize the human component of a cyborg in contrast to a more powerful cyber component thereof. Secondly, in terms of spiritual discoveries, cyborgs would still be unable to transcend the categories that exist irrespectively of experience and empirical facts, like divinity, beauty, immortality etc., as ‘material’ technologies cannot intrinsically access areas of spirit that precede the matter. In the next paragraph we will investigate how cyber domain shapes the way we produce knowledge based on quantitative and qualitative judgements. This would show whether or not cyber technologies have dismantled the threshold between quantity and quality – other two philosophical categories that have a direct bearing on the way we conceive of truth and, therefore, meaning. If the threshold still persists, as it was the case with mind and matter, it would mean that the ability of cyber domain to help humans transcend epistemological foundations of their existence are limited and cannot make out of humans completely new epistemological entities.

5. Epistemological Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Big Data

In this paragraph we will look into big data and machine learning technology as prominent drivers behind reconceptualization of quality from an independent measurement into a derivative of quantifiable data flows. If it holds true, then cyber has uninstalled a threshold between quantity and quality with the latter necessitating more enhanced computational and evaluative interventions enabled by artificial intelligence and diminishing the value of human interpretation of quality as such. What are the sources of our doubts that we ever conceive of quality correctly? A radical increase in computational capacity of various machines throughout last couple of decades has allowed humans to identify, collect and process enormous amounts of data about both natural and social phenomena. More importantly, most machines are designed to conduct quantification of objects of reality and measure them against various metrics to establish links and correlations. The incursion of computers into growing consumer markets and their convergence with daily lives of their users has reconfigured our understanding of quality into a belief that it has a data structure sustained by frequency of representation of particular qualitative patterns in a more and more solidified human-machine nexus.

By connecting humans to large processing facilities, cyber has allowed for an unprecedented access to individual and collective attributes such as habits, behaviors, ideas, mindset, temper, status, political, sexual or food preferences, but also fears, grievances, expectations and dreams. All of these attributes that reflected psychological activities of personalities became increasingly quantified in spite of their qualitative nature. This is because the ability to extract data from almost every online activity of individuals resulted in massive flows of information that are closely related

to each other as they have many intersections. By converting these data into numbers humans taught machines not only to process them but also to establish patterns and measure degree of some cognitive representations of individuals. Coupling one set of data with another allowed machines to detect correlations, dependencies and links between various terrains of human mind and body, or, in other words, to make a model of human soul and calculate probability of its moves with an increasingly high degree of precision. Philosophically speaking, cyber has indeed blurred the threshold between quantity and quality. Large amounts of data increase to an extent that allows them to cover more and more qualitative aspects of human being, and the volume of information collected so reaches a point when those torrents of digits and figures translate easily into an emerging biography of an individual due to the fact that they are so pervasive, ubiquitous and coming from every corner of human psyche and agency. It means that cyber instantiates the Hegelian dialectic observation of quantity's transition into quality, but also the opposite is equally valid – by converting qualities to measurable units known as big data cyber has achieved decomposition of quality into quantities. This situation lures us into thinking that 'we are now at a stage where quantity becomes quality, and the sheer amount of available data gives access to unvarnished truth' (Bencivenga, 2017, p.135).

But apart from the fact that larger amounts of data can give an idea about the quality of what this data makes up, a more relevant Hegelian demand would be to establish whether there is a *change* of quality if the quantity augments or diminishes (Hegel, 1929). The existence of change proves the existence of a threshold, and its occurrence confirms the transformation, or the overcoming of the threshold. In this regard, the increase in the scale of collected information arguably makes machines smarter, better and more powerful entities. But is it really so? First, we need to ask what the causal precedence is in this case: is it due to the fact that machines become more capable that they can gather larger volumes of data, or is it that exactly more data makes machine incrementally potent? Certainly, cyber has produced a double-edged effect when the increase in machine processing capabilities allowed for a larger exposure to various sources of data, and then data itself made machines able to deliver more comprehensive outcomes, as, based on algorithms that sort different data sets, they become able to identify, analyze and predict behaviors, although to a varied degree, of non-mechanical entities, namely humans. But we still tend to believe that the first pattern is valid predominantly. Technically speaking, first comes the capability, second comes the capacity. It was only due to a qualitative enhancement of computational equipment that more quantitative information ended up more readily accessible than ever before. It means that the change of quality propelled a change in quantity in the very first place. But does the opposite hold true, namely that quantitative changes may induce qualitative transformation? By quality transformation I mean the transformation of an entity into a different substance, like transformation of water into gas or ice (Carneiro, 2000, p.12926). In case of machines that are based on artificial intelligence the quality change would mean the 'naturalization' of their intelligence, approaching, if not reaching, the one of humans. When it comes down to cyber and machines, this seems to be not true. The fact that machines can detect more correlations between data sets and establish behavioral patterns of humans and anticipate their life choices hardly make them smarter in a quality sense. As it was well articulated in one of the studies, 'Big Data—insofar as they are data, or theoryless—will never provide knowledge, no matter how powerful our computers might be... A machine does not have a mind, so the whole range of mental life is denied to it. A human operator using a machine can (since she has a mind) guide the machine by her thinking, her speaking meaningfully, and her

theorizing; but, whatever the outcome of that process is, the machine remains a brute, and a tool' (Bencivenga, 2017, p.140-141). It is the method and interpretation designed by humans that help derive any meaning or utility from big data, as 'massive amounts of raw data are meaningless unless a question is posed, an experiment standardized and a sample curated' (Symons and Alvarado, 2016, p.5), which necessitates human guidance rather than AI-driven autonomy. Therefore the precision, exactness, accuracy and fullness of data that computers collect do not make machines more precise, exact, or accurate, as these features of data are a matter of judgement of humans, therefore they acquire such quality in an extra-cyber, or beyond-cyber setting. Big data, therefore, 'without interpretation [...] has no intrinsic value. The same big data can be interpreted in various ways to come up with various theories and models, which means that big data cannot impose a particular truth; in other words, it cannot lead to miraculous discoveries, as it involves some degree of mental processing much like inventions' (Gezgin, 2018, p.7). In this regard, machines receive raw data and produce raw data with discursively inspired associations, without changing the quality of each data unit it generates as result of computational modeling and simulations. Hence cyber cannot conduce to the qualitative transformation based on the changes of quantity. As it was stated powerfully in a Chinese room argument, the way machines work with input data and produce output data has no bearing on how intelligent they are. Proposed by Searle (2009), Chinese room argument claims that if a non-Chinese speaker sits in a room and receives Chinese characters from one door and then, after manipulating them according to some program, hands them over through another door as meaningful sentences, this would reflect precisely the way machines work. In fact, they conduct operations with data in accordance with predefined rules, but do not understand what they do and thus do not think. Although there is a heated debate on Searle's argument, I would side with it, as it accurately demonstrates that overwhelming data flows do not automatically and autonomously produce qualitative change of cyber-based objects, as machines do not possess critical reasoning to deliver judgement on the quality of those datasets.

To sum up, the paragraph has shown that cyber domain blurs the boundary between quantity and quality, as data collected and disseminated by computers tend to cover an increasing number of non-numeric and non-quantifiable aspects of human beings, including their habits, mindsets, fears, dreams etc. However, the increase in data gathered by machines does not propel the change of quality of neither machines nor their output. This is primarily because machines cannot think and thus evaluate 'the quality of quantity' without reliance on human assessment. It means that the change of quality happens within the boundaries of human judgement, hence in a non-cyber area. Therefore, epistemologically, cyber technologies do not revolutionize the way we perceive truth, which in its own right results from the transition of quantitative changes into qualitative ones, but are heavily dependent on the intervention of human reasoning. In the following paragraph, I will continue to draw on Hegelian laws of dialectics to establish whether or not cyber domain shapes the unity and struggle of opposites that make any transformation in real world feasible, possible, and accomplished. For this purpose, I will investigate the impact of cyber on war and peace to corroborate or invalidate an assumption that it has erased the threshold between both and thus urges to alter our conventional conception of what is peace, and what is war.

6. Dialectical Limitations to Cyber Technologies: A Case Study of Cyberwarfare

The nature of cyber has indeed tangibly affected distinctions between war and peace as evidenced

by increasing instances of cyberwarfare within rather peaceful arrangements between states. More specifically, cyber-intelligence undertaken by both governments and individuals seem to combine elements of warfare and peacetime intelligence which calls to reconsider fault lines between war and peace in the modern world. Some organizations like NATO discern computer network exploitation, known more commonly as cyberespionage, from computer network attacks that cause tangible harm for the cyber networks of the affected entities (Sarbu, 2017, p.131). However, this distinction lags behind the impressive pace of malware improvement which camouflages the nature of an intrusion extremely effectively. This is also demonstrated by the fact that the activities aimed at collecting data quite often may result in a real damage or vulnerabilities of cyber facilities amounting to an instance of cyberattack and therefore – cyberwar as shown below.

Firstly, cyber activities seemingly limited to gathering data are executed in a way that follows the same pattern as cyberattacks designed to harm or suspend the work of communication networks, especially during the phase of malware deployment. To illustrate, the theft of industrial data of American company Telvent allowed perpetrators to access cyber structures of the company, which, if affected directly by a virus, could have been capable of halting the work of the energy system of the U.S. (Segal, 2013, p.42). Therefore, the identification of the nature of the intrusion and assessment of its proven or anticipated scope and effects has become so delicate and subtle that any cyber intrusion is presumed to be cyberattack in the very first place. The failure to do so could easily prove fatal for the security of the state if the intrusion is indeed a warfare effort, so the cost of misinterpretation in cyber thus grows enormous.

Secondly, spying malware often has dual-payload that allows it both to exfiltrate data and to disrupt the work of boot sequences of machines thus causing material damage. In other words, spying malware is always a double-edged sword that can be used to threaten as well as destruct. ‘Whether the deployment of such a payload amounts to espionage or rises to the level of the threat or use of force is a difficult question to resolve’ (Pelikan, 2012, p.366).

Thirdly, cyber intelligence has become an indispensable part of preparing battlefield for more severe cyber interventions. It can be used to test and probe communication networks to find loopholes and weaknesses that can be used for offensive cyberattacks designed to disrupt and destruct. For instances, quite often cyber-spying malware leaves behind ‘software programs that could be used in the future to disrupt [...] critical infrastructure’ (Hjortdal, 2011, p.6). Moreover, frequent cyber interventions for spying purposes simply weaken the security of internal cyber facilities and leave them bare in the face of potential disruptive attacks.

Finally, economic cyberespionage when hackers steal commercial data to help their countries gain competitive edge in economic development inflicts immediate visible damage that can monetarily be compared to expenditures on military operations. Since markets are dependent on trust, the adverse effects security breaches cause for customers’ loyalty result in a deteriorated economic landscape in many countries. This fact undermines argument that cyberespionage does not amount to the use of force because ‘there is no physical damage or loss of life’ (Banks, 2017, p.523). In fact, the theft of trade secrets leads to frustrated financial situation on the market and enormous losses for companies and governments, recently calculated to reach the point of \$300-600 billion annually (Banks, 2017, p.521).

As we can see, the nature of cyber, in particular its growing presence, borderless outreach and ex-territorial manifestation, has made the threshold that marks transition from peaceful actions to warfare less and less visible. By blurring the lines between peace and war, cyber has caused much

concern on the part of policymakers, as the way and mold in which governments should act or respond to others' actions is unclear, even puzzling. However, thinking that cyber space has erased boundaries between war and peace might be not enough to understand a true impact of cyber on this distinction. In order to capture the substance of what war and peace is within cyber, it would be warranted to first look back in history on the origins of war and peace. In fact, countries were involved in war activities from the onset of social evolution, but it was the arrival of international law that first defined what war was and what were the legitimate means and ways of warfare. Before overarching regulations governing law of war came into being, the war had been waged for the purpose of regulating post-war setting. In fact, wars have always been waged to reach peace, but on one's own terms (Junger, 2011). Establishing rules of the game, subsequent conventionalities of post-war arrangements was something military and political minds have been struggling to achieve from the very beginning. In this regard, war has always presented a deviation from rules of the game that preceded its eruption. Its departure point, in this respect, was a disadvantaging status quo and its destination – new rules that would assuage the ambitions of governments involved (Pili, unpublished). So even without an overarching regulation wars have appeared to be an act against cemented informal regulations governing inter-, or intra-state relations.

Cyber has changed this situation dramatically. There has arguably never been peace within cyber. From the very beginning it seemed to be, contrary to people's expectations, 'a law-immune area, open to unregulated, unrestricted hostile activities' (Ramirez and Garcia-Segura, 2017, p.244) which has been proved by a long list of cyberattacks taking place since the advent of the Internet (Berson and Denning, 2011). Its departure point was an absence of both formal and informal regulations, and its destination, as was convincingly proved by Pili, - the establishment of rules according to one's visions, strategic culture and values. Since there were no internationally agreed frameworks to standardize cyberwarfare and impose legal restrictions on its exercise, an increasing number of scholars tend to believe that existing frameworks, like international humanitarian law can be applicable to cyber operations. However, this application could have been possible if cyber operations were regarded within a context of armed conflict, which is so far a missing component, as countries are nominally in peace (Ramirez and Garcia-Segura, 2017, p.245).

Consequently, cyber has indeed blurred the boundary between war and peace, but it also, paradoxically, encircled itself with a boundary. This tangible fence around cyber separates it from other domains and defines it as inherently a war zone, due to the fact that cyber has never been peaceful and instead become increasingly identified as a battlefield rather than a marketplace where mutually beneficial exchange between states takes place. Of course, many peaceful exchanges are happening between nations inside the cyberspace. Modern communication technologies have allowed for an unprecedented level of connectedness between governments, companies and individuals. But equally during pre-Westphalian times when wars were pervasive and borders were fluid and changing constantly, people were still engaged in many sorts of commercial, cultural, and trade activities and interactions despite the ongoing hostilities. Cyber, therefore, is primarily a pre-Westphalian domain with 'limited barriers to entry in cyberwarfare' (Gartzke, 2013, p.45) which is why it is predominantly war-dominated while preserving spaces for peaceful exchanges. From this perspective, by obscuring the threshold between war and peace, cyber has defined itself as a war zone thus creating a boundary around itself and delineating its internal environment from other fields of human endeavor where war and peace are more easily identifiable. While there is uncertainty about what is war and peace within cyber space, there is certainty that cyberspace itself

is a war zone. This is a staggering paradox. The U.S. Defense Department's guidelines on treating cyberspace 'as an operational domain to organize, train and equip' (Reveron, 2012, p.4) to take the full advantage of cyberspace's potential for military purposes only proves the point that cyber is now increasingly viewed as a source of tension and threats to both states and societies, while the idea of cyber peace has yet to arrive.

In conclusion, while looking at the case study of cyberwarfare, we saw that cyber technologies have closed a gap between war and peace, making them dialectically 'the unity of opposites'. However, at the same time, they have redefined the entire cyberspace as a battlefield where cyberattacks and provocations are taking place constantly in contrast to other fields of human endeavor characterized by peace, thus instigating a continuous dialectical 'struggle of opposites' – a contention between war-ridden cyberspace and peace-driven non-cyber areas, like culture, economy, finance etc. Therefore, cyber domain has not changed this fundamental law of dialectics on which our existential perceptions and notions are firmly grounded.

7. Conclusion: What Can We Learn From Philosophical Challenges to Cyber Transformations of Humans?

Based on the analysis provided above, we can see that it is quite problematic to reject conventional teleologies behind various processes affected by cyber technologies. The application of the concept of threshold helped us clarify and isolate the most salient patterns of transformation that cutting-edge technologies have inspired and enabled in the pursuit of a fundamental overhaul of human and social philosophy behind meaning and truth. From this perspective, cyber has indeed narrowed a gap between mind and matter, quantity and quality as well as war and peace, but its internal structure contains limitations suggesting that it has not disrupted fundamental principles of transcendence and dialectics. The ongoing evolution of cyber technologies and its increasing implantation within our lives does not necessarily entail that cyber is a tool that can automatically propel humans to the stage of post-humans through transcendence or transform societies into superintelligence-driven communities.

The development of cyber does have philosophical implications, and its impact on human evolution is undoubtedly overwhelming. However, so far cyber technologies do not exhibit potential to help humans achieve a leap in their ontological self-perception. It is still humans who have to grapple with long-lasting doubts about the purpose and meaning in life and achieve enlightenment using their mind rather than technologically enhanced capabilities. Although cyber has blurred the lines between various areas of important individualistic and societal processes, it still solidifies some internal thresholds within them, like a threshold between biotechnological and spiritual in case of cyborgs, a difference between quantity and quality in case of machine learning-based big data, or a threshold between cyberwarfare and other predominantly peaceful domains of social endeavor. More specifically, by transforming themselves into cyborgs through physical integration with technologies, humans create new boundaries to their pursuit of transcendental, as they enhance physical experiences that do not have access to categories of spirit. As regards big data, its increase does not lead to a qualitative change of data or data-producing machines, as they still fail to exhibit thinking process analogous to the one of humans, whilst qualitative evaluation of incoming data is still conducted beyond cyberspace by human judgement. When it comes to cyberwarfare, its omnipresence has made the entire cyber domain a weaponized field and even a

battlefield, which stands in a staggering contrast to other realms of human engagements like culture, economy, science etc. thus creating a boundary, or a barbed wire, around cyberspace *in toto*.

Overall, these paradoxes might be mitigated in the future with new advancements of technology, but their presence within cyberspace suggests that a view of their impact on philosophical premises of human self-awareness should be built on pragmatic grounds, rather than replicate overtly optimistic scenarios of human liberation from the fetters of existential anxiety and confusion through the means of cyber-powered devices. There are no doors without thresholds, and there are no discoveries that are not hidden behind doors. If humans want to enter the uncharted areas of the unknown, they have to step over thresholds however blurred and unclear they might be. Only thus can they be sure that they are entering some brand new spaces and realms. Only thus can man overcome himself.



Il confine tra uomo e macchina e lo sviluppo delle intelligenze artificiali: il caso dei motori scacchistici

ALESSIO RICHICHI¹

Abstract: Analysing the concept of boundary in engineering and informatics, it is natural to think about to the man-machine interaction. Aim of this paper is to present a brief history of the development of computers and informatics and to give attention to the fundamental correlation between the man and the machine itself. The case study in this work is represented by the analysis of the development of chess engines and the continuous transformation of these products until today.

In the history of computer science, a great gap between human and machine performances was given by the low calculating power of the first computing machines; thanks to the development of the knowledge of physics and informatics principles, computers have now great calculating performances; thanks to the continuous studies in computer science, informatics is now the most common tool used by man in everyday life.

One of the fields in which computers helped human knowledge to develop faster is chess. Chess engines were much weaker than any expert player since the nineties of the past century; then, in a few years, IBM realized “Deep Blue” project and, for the first time, a machine beat the reigning chess World Champion in standard tournament. The continuous research for better engines was not ended, by the way, and in 2017 Google’s AlphaZero project brought chess engines to another level of strength.

Analysing performances between man and machine during the decades of the Twentieth Century and the performances between AlphaZero and other current strong chess engines, it is shown that the boundary between human and machine and between machines during the years is constantly moving.

Keywords: *Chess Engine, Man-Machine Boundary, Artificial Intelligence, AlphaZero, Informatics.*

Il mondo è alcune tenere imprecisioni.

Jorge Luis Borges

Nell’ottica di declinare il concetto di soglia in una rivista che vuole fare da trait d’union fra discipline tra loro differenti, nell’ambito delle applicazioni uomo-macchina e della gestione delle informazioni in generale (leggasi informatica o anche teorie dell’informazione), viene naturale analizzare la grande evoluzione dei calcolatori nel corso della seconda metà del XX secolo e l’assottigliamento, sempre più forte e rapido, della soglia tra uomo e macchina, non

¹ Ingegnere e istruttore di base della Federazione Scacchistica Italiana.

solo nell'ambito del calcolo e dell'analisi dei dati ma in una ampissima moltitudine di lavori e operazioni diverse. Scendendo nel particolare, innumerevoli sono stati i tentativi della Scienza di formalizzare il pensiero umano, per sua natura analogico e continuo, in un pensiero "di silicio", digitale e discreto: nell'ambito della storia dell'informatica basti tornare indietro con la memoria alla seconda guerra mondiale e al lavoro di decrittazione della macchina Enigma, reso possibile dallo studio dei matematici e statistici alleati durante il conflitto. Un primordiale computer, all'epoca, riuscì a tradurre il principale codice segreto utilizzato dai nazisti durante gli anni '40 del secolo scorso; già ai suoi tempi, l'operazione di decrittazione, con l'ausilio del calcolatore, fu risolta dagli esperti utilizzando un ragionamento non solo statistico o probabilistico (ovvero prendendo spunto dal vocabolario di interesse, in questo caso quello tedesco) ma anche con un approccio più profondo e umano, cioè logico e deduttivo, filtrando il modo in cui l'uomo medio tedesco utilizzava i lemmi della propria lingua madre. Già in questo caso specifico fu aggiunta, insieme all'analisi di puro calcolo e riconoscimento statistico-testuale, uno studio esplicito di sintassi e morfologia del linguaggio.

Da quegli albori (dal punto di vista informatico) la Scienza ha fatto passi in avanti incredibili, anche se meno rapidi di quelli immaginati nei visionari racconti fantascientifici, tipici del dopoguerra: pur non essendo disponibili le macchine volanti o i maggiordomi robot nella vita comune, le esigenze sempre più stringenti ed economiche di gestione dei dati e delle informazioni hanno portato oggi alla creazione di applicazioni avanzate che, in certi casi specifici, hanno superato di gran lunga l'efficienza e l'efficacia del pensiero umano, quantomeno in termini di potenza e velocità. La dicotomia tra la potenza computazionale dei sistemi informatici e la profondità di ragionamento e pensiero del cervello umano non sarà risolta in questo articolo, ovviamente, ma deve essere tenuta a mente e ben distinta perché il lavoro di comparazione uomo-macchina, allo stato dell'arte, può avere senso solo in termini numerici e comunque quantificabili, deve esulare, naturalmente, da un'eventuale analisi tra le capacità dei calcolatori e la creatività, la complessità o l'emotività dell'essere umano, concetti assolutamente non comparabili.

Non a caso, però, considerando le primissime applicazioni di macchine strutturate, create ad hoc per imitare i lavori e il ragionamento umani, il primo ambito in cui ci si imbatte è qualcosa che si trova proprio a metà tra il ragionamento logico e la creatività dell'uomo: i motori scacchistici. Analizzando la storia delle prime macchine imitanti l'uomo e i successivi programmi che ne derivano, la letteratura di genere riporta un marchingegno del '700, chiamato comunemente "Il Turco" e costruito appositamente per far credere alle persone dell'epoca dell'esistenza di un automa in grado di gareggiare a scacchi anche con i più forti giocatori del mondo; l'invenzione in realtà era una truffa montata ad arte per ingannare gli astanti di turno ed era stata realizzata costruendo un capiente contenitore, con finti ingranaggi, utilizzando al suo interno un bravo scacchista, di piccola statura: la creazione, se ben maneggiata, dava l'impressione agli ignari convenuti e al malcapitato giocatore avversario di poter affrontare un robot, ante litteram, con cui si potesse gareggiare addirittura ad armi pari.

Per antonomasia, il gioco degli scacchi è stato sempre considerato come il principe dei giochi della mente: la sua complessità è molto elevata e le sue articolazioni e varianti sono ancora oggi oggetto di studio profondo non solo da scacchisti professionisti ma anche da matematici, statistici e informatici: come caso esemplare si può ricordare che la stima delle possibili partite giocabili a scacchi è superiore al numero di tutti gli atomi presenti nell'universo ovvero $10^{(10^{50})}$ [Hardy, 1999]. La fascinazione degli scacchi non risiede soltanto nella sua complessità intrinseca,

ovviamente, ma anche nella sua importantissima valenza simbolica, artistica, creativa, per certi versi esoterica. Moltissime sono le opere che trattano degli scacchi o che citano apertamente il mondo scacchistico, anche non occupandosi tecnicamente o direttamente del gioco in sé; la complessità intrinseca del gioco ha fatto sì che per quasi tutto il Novecento i calcolatori fossero di gran lunga inferiori ai giocatori più forti del momento (i cosiddetti Maestri Internazionali e i Grandi Maestri) ma anche rispetto ai giocatori meno esperti e abili; la distanza tra scacchisti e motori scacchistici si è assottigliata, quindi, con progressi continui ma costanti, fino alla fine del secolo scorso: data la grande mole di dati da analizzare già a partire dalle prime mosse, prima degli anni '90 non erano assolutamente disponibili strumenti *hardware* e *software* che potessero competere, anche lontanamente, con i più forti giocatori umani, sia che fossero Campioni del Mondo o, molto più banalmente, giocatori di buona esperienza. Non è corretto però pensare che la possibilità di un computer di giocare bene a scacchi risieda banalmente nella capacità di previsione di tutte le possibili mosse date in una determinata posizione. La forza di gioco di un motore scacchistico non consiste principalmente nel vagliare le differenti varianti possibili ma risiede soprattutto nella valutazione della posizione ovvero nell'efficienza nel tagliare i "rami secchi" (cioè le varianti perdenti) e poter concentrare le risorse hardware nella valutazione delle migliori strategie del momento.

Con l'aumentare delle possibilità di calcolo e con l'implementazione di algoritmi sempre più performanti ed efficaci nel corso dell'evoluzione dell'informatica, dopo anni di studio da parte di IBM, nel 1996, il calcolatore *Deep Blue* vinse una partita contro il Campione del Mondo in carica, all'epoca il russo Gari Kasparov. Sulla lunghezza totale dell'evento, però, il super-PC perse il torneo per 2 punti a 4. L'anno seguente, sulla lunghezza di sei partite, il programma, ulteriormente implementato, si impose con il punteggio di 3,5-2,5. La vittoria del 1996 ma soprattutto il match vinto nel 1997 fecero grande scalpore all'epoca, anche al di fuori dell'ambiente strettamente scacchistico; la IBM ne ebbe un grande ritorno pubblicitario, fermo restando che decise di ritirare il suo gioiello in silicio subito dopo il match, secondo i più smaliziati per non far incappare il calcolatore in una rischiosa rivincita. Da quella sfida di fine anni '90 sono trascorsi miliardi di bit e tonnellate di processori e oggi un qualsiasi buon motore scacchistico, installato sul PC di casa, può battere senza difficoltà qualsiasi giocatore umano, compreso l'attuale Campione del Mondo.

Sintetizzando il ragionamento si potrebbe quindi dire che, almeno nel campo degli scacchi, la soglia tra uomo e macchina sia stata superata nel 1997. Come insegna Schrödinger, questa assunzione potrebbe essere vera da un certo punto di vista e falsa da un altro. Quello che bisogna decidere a monte, infatti, è come quantificare l'intelligenza della macchina rispetto a quella dell'uomo; in altre parole, è necessario capire quale risultato o quale modalità di funzionamento logico possano indicare e certificare, nei limiti dell'oggettività sperimentale, una superiorità dell'uomo o della macchina in determinati campi di applicazione. In altre parole, se si vuole essere precisi, è necessario definire con sicurezza la soglia che fa da confine tra i due termini di paragone. Come detto precedentemente, l'IBM ritirò il suo super computer *Deep Blue* subito dopo la vittoria del match del '97. Il Campione del Mondo, Gari Kasparov avrebbe invece giocato nuovamente contro il calcolatore: viene quasi automatico pensare che la vittoria di un solo torneo, seppur in un evento composto da sei incontri, non possa definirsi un'affermazione di superiorità assoluta, anche se la prova dell'IBM può essere sicuramente considerata un risultato storico, un giro di boa, in un certo senso. Di certo, quel match del '97 fu uno spartiacque da cui ormai non era più possibile tornare indietro.

Alternativamente, si poteva e si può dire che il confine stabilito dalla forza di gioco del Campione del Mondo era stato superato in quel momento? Col senno di poi, si può solo dire che quel confine era in fase di superamento. Proprio dalla fine degli anni '90, infatti, i computer iniziarono a battere sempre più frequentemente i più forti scacchisti del mondo, aumentando rapidissimamente le proprie percentuali di vittoria e decretando nei primi anni del nuovo millennio una superiorità decisamente schiacciante: considerando la forza di gioco di uno scacchista umano in termini di "punteggio Elo" (l'unità di misura convenzionale della forza dei giocatori di scacchi), i più forti motori del 2005 si attestavano chiaramente oltre i più forti giocatori del mondo e nel 2017 avevano una forza quantificata in 3.400/3.500 punti Elo, quando l'attuale Campione del Mondo, il norvegese Magnus Carlsen, supera oggi di poco i 2.850 punti Elo (Settembre 2019). Si può quindi dire, senza paura di essere smentiti, che il confine dell'uomo in ambito scacchistico sia stato superato dai computer alla fine degli anni '90: negli anni seguenti la forza è poi via via incrementata e aumentata a livelli decisamente superiori.

Questa analisi incontra però un nuovo e inedito confine nel dicembre 2017, quando un innovativo "super-motore" sale alla ribalta delle cronache: dalle fucine della sezione *Deep Mind* di Google viene creato AlphaZero, programma pionieristico, originale e potentissimo che, nel primo test contro il motore Stockfish, (uno dei più forti motori di scacchi mai creati), su un totale di cento partite, dominò decisamente la sfida con lo strabiliante risultato di 28 vittorie, 72 patte e nessuna sconfitta; un risultato di schiacciante superiorità, con il dettaglio non banale di non aver perso alcuna partita. Questo evento ha subito assunto una rilevanza di portata mondiale, nella cerchia degli informatici e degli scacchisti, sia per la netta superiorità del nuovo motore rispetto ai motori precedenti sia, soprattutto, per l'innovativa intelligenza artificiale che stava alla base del programma di Google.

Il punto focale al di là del risultato, infatti, fu che il motore non era stato effettivamente istruito dall'uomo tramite un programma classico, fatto di libri di aperture e database di partite ma era stata creata una intelligenza artificiale che, giocando molteplici partite, avrebbe dovuto imparare da sé come vincere a scacchi, senza la preparazione, sicuramente anche fallace, dell'uomo; tramite una sofisticata IA derivata dal software pionieristico e dai server praticamente illimitati a disposizione della società di Mountain View, il motore avrebbe "imparato" autonomamente il gioco degli scacchi e le strategie per vincere; in altre parole, il vero e proprio input ricevuto dal motore non erano le classiche aperture o le strategie assunte nelle partite dei grandi campioni ma, unicamente, le regole di base e l'obiettivo finale del gioco ovvero le informazioni strettamente necessarie per giocare le partite, senza un ulteriore intervento umano. Nel giorno della sfida, con sole quattro ore di allenamento contro se stesso, effettuando analisi e registrazioni di strategie, anche innovative, a livelli computazionali enormi, AlphaZero aveva "imparato" gli scacchi meglio di un potente motore scacchistico classico, programmato però con un approccio del tutto differente.

In altri termini, l'innovativa forza di AlphaZero, decisamente superiore ai precedenti motori programmati fino al 2017, ha spostato l'asticella dell'intelligenza artificiale verso un nuovo livello, creando, in un certo senso, una nuova soglia da poter osservare ed, eventualmente, superare. Il programma di Google ha creato cioè un nuovo confine in termini di forza scacchistica, spostando il livello della comparazione da quello usuale riferito ai motori classici a quello tra "vecchi" e "nuovi" motori, programmati con un approccio basato sul *self-learning* (auto apprendimento). Questa caratteristica dinamica del superamento del livello precedente è prassi comune in tutti gli ambiti del sapere, dalla trasformazione del linguaggio al progresso scientifico e trova una sua

collocazione anche nel concetto di soglia stessa: non esiste, cioè, una soglia di per sé, un solo confine, un unico bordo definibile a priori ma se ne possono contare infiniti, alcuni tangenti e altri sghembi, alcuni vicini e consequenziali, altri lontani e apparentemente incompatibili tra loro; è quindi necessario collegare il concetto di soglia a quello di ambito d'applicazione e quindi di misurabilità, oggettiva o soggettiva, con un'articolazione che varia a seconda dei modi e delle definizioni che comunemente sono stati scelti dagli osservatori: la soglia tra uomo e macchina, come su definita nel gioco degli scacchi, si può evolvere nel concetto di "soglia assoluta" tra intelligenze scacchistiche, dove non si compara più l'uomo con la macchina ma le macchine tra loro, ormai superiori all'uomo; il lavoro diventa quindi decisamente più teorico e fa salire il livello di forza di gioco sempre più velocemente, creando una sorta di "soglia virtuale" che viene spostata verso l'alto di volta in volta che una nuova intelligenza artificiale trova un approccio innovativo che renda obsoleti e più deboli i precedenti metodi.

Spostare continuamente l'asticella verso l'alto non dovrebbe però far cadere l'osservatore dei fenomeni di studio in un positivismo ristretto, dove il superamento di un limite, di per sé, è l'unico risultato da raggiungere: il concetto di limite, di soglia, offre come possibilità quello di definire i mondi, di creare una differenziazione più o meno organica delle cose che si studiano ovvero di separare, senza dividere; definendo un setto di separazione si definiscono gli insiemi e le categorie, si crea un'armonia che permette di visualizzare le idee e di mettere ognuna di esse da un lato, dall'altro o, perché no, nel mezzo. Grazie a questo metodo il confine in sé permette di studiare diversi modi di approcciare un problema, permette di stabilire diversi *modi pensandi* dalla cui comparazione, definita dal confine stesso, si assorbono le differenze e i punti di giunzione. Il superare il confine non rappresenta la sconfitta dello stadio precedente ma fornisce all'analisi la possibilità di trovare la via per migliorare, con un occhio indietro a chi ha aperto una strada ormai ben battuta.

A oggi il programma di AlphaZero rappresenta lo stato dell'arte del motore scacchistico, il livello di intelligenza più alto in questo ambito di studio ma rappresenta, allo stesso tempo, il limite da superare.

Allegato 1

Dati tecnici del programma AlphaZero

[dal paper *Mastering Chess and Shogi by Self-Play with a General Reinforcement Learning Algorithm*, AA.VV., 05/12/2017]

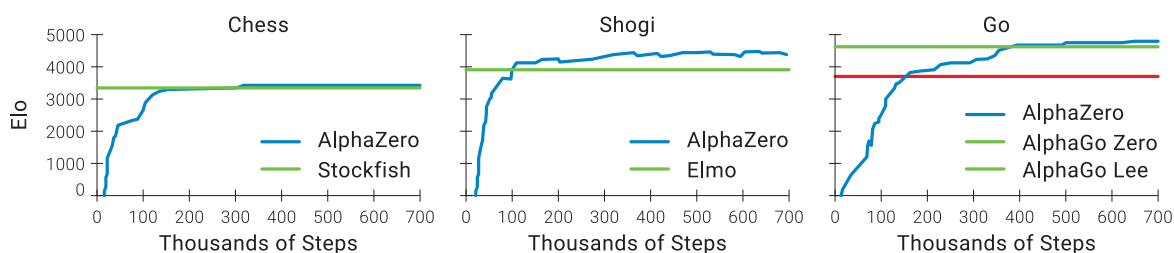


Figura 1 – Performance (forza in Elo) del programma AlphaZero, in funzione delle iterazioni di auto apprendimento nel gioco contro se stesso, rispettivamente comparata nei giochi degli Scacchi, Shogi e Go [tempo di valutazione delle posizioni, 1 secondo per mossa]

Game	White	Black	Win	Draw	Win
Chess	AlphaZero	Stockfish	25	25	0
	Stockfish	AlphaZero	3	47	0
Shogi	AlphaZero	Elmo	43	2	5
	Elmo	AlphaZero	47	0	3
Go	AlphaZero	Ago 3-day	31	-	19
	Ago 3-day	AlphaZero	29	-	21

Figura 2 – Risultati di AlphaZero, con i colori Bianco e Nero, in termini di vittorie, pareggi e sconfitte in una serie di 100 partite a Scacchi, Shogi e Go, dopo tre giorni di allenamento [tempo di valutazione delle posizioni, 1 minuto per mossa]

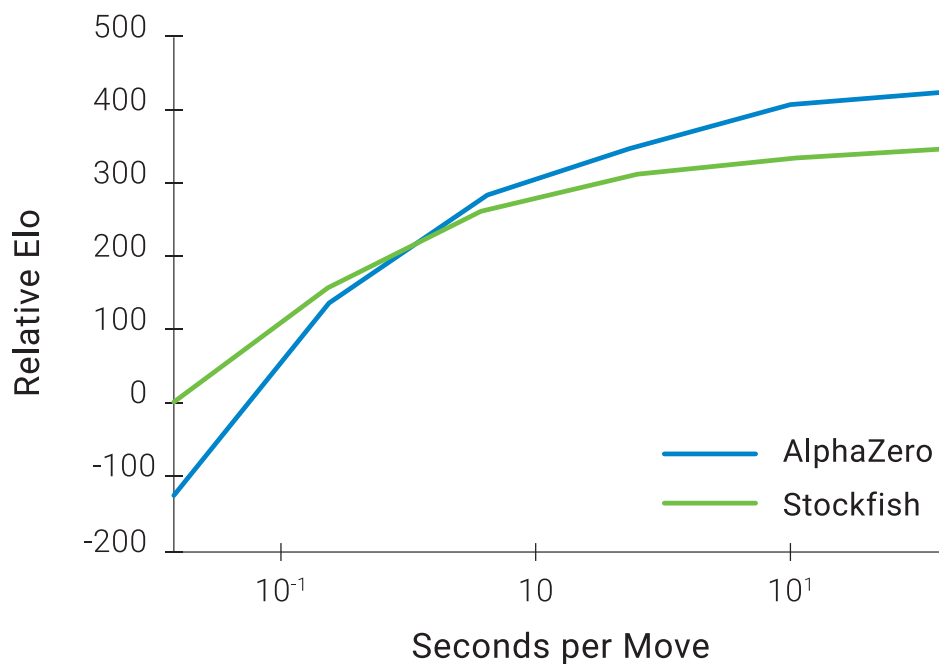
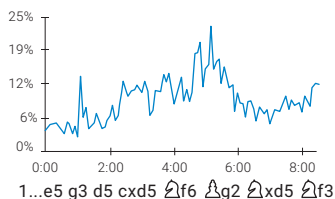
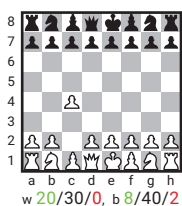
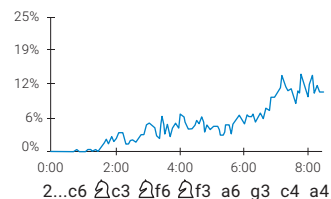
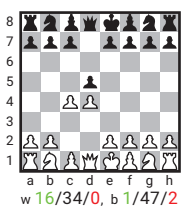


Figura 3 – Scalabilità di AlphaZero rispetto al tempo di valutazione della mossa, misurato in scala Elo; in dettaglio, variazione della forza di gioco a Scacchi di AlphaZero rispetto a Stockfish, al variare del tempo di valutazione della mossa [in secondi per mossa]

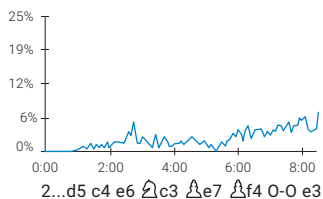
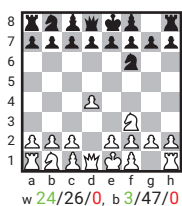
A10: English Opening



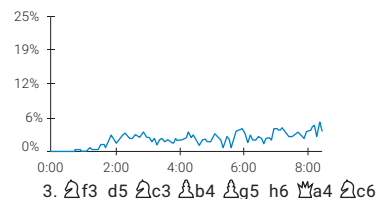
D06: Queens Gambit



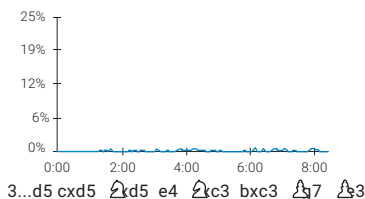
A46: Queens Pawn Game



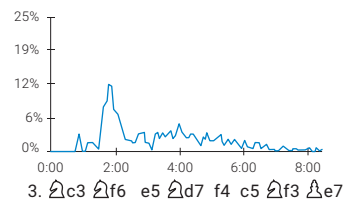
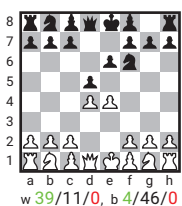
E00: Queens Pawn Game



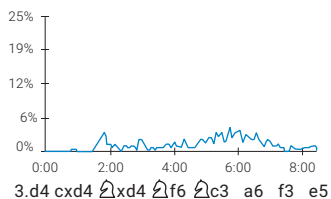
E61: Kings Indian Defence



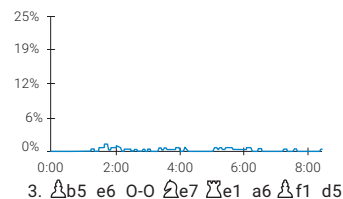
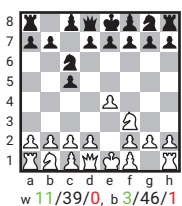
C00: French Defence



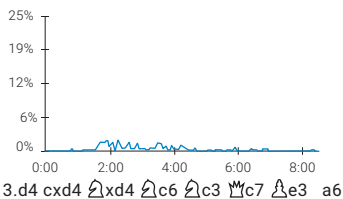
B50: Sicilian Defence



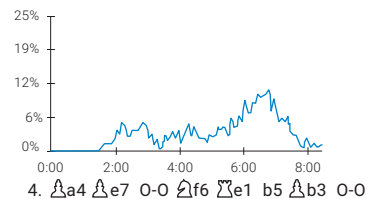
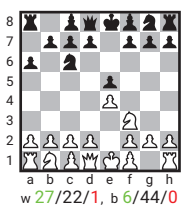
B30: Sicilian Defence



B40: Sicilian Defence



C60: Ruy Lopez (Spanish Opening)



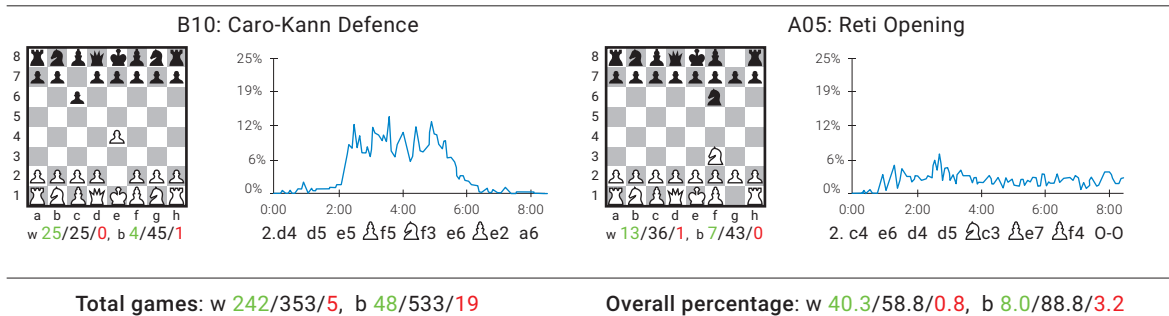


Figura 4 – Analisi delle 12 aperture di scacchi più popolari dell’uomo (oltre 100.000 partite sul database di 365chess.com); in dettaglio, il grafico riporta la proporzione delle partite di auto addestramento in cui AlphaZero ha giocato ogni apertura; per ciascuna apertura, sono riportate le vittorie/pareggi/sconfitte di AlphaZero contro Stockfish in un match di 100 partite che iniziano con una certa apertura, sia come Bianco che come Nero. In calce all’asse delle ascisse, è riportata la variante principale giocata per quella apertura.

La preparazione mentale per il superamento della soglia dell'eccellenza in ambito sportivo

ITALIA AMATI¹ E IVAN DOTTO²

Sommario: 1. Introduzione; 2. La resilienza; 3. Lo sviluppo della resilienza in ambito sportivo: applicazione di un protocollo di intervento; 3.1 L'essenza del protocollo di intervento: un'interessante analogia; 3.2 La struttura del protocollo di intervento; 4. I risultati dell'applicazione del protocollo di intervento; 4.1 Effetti dell'applicazione del protocollo di intervento; 4.2 Riflessioni sull'applicazione del protocollo di intervento; 5. Conclusioni.

Abstract: In the world of sport, for each competitive athlete, the path to go beyond the threshold that states if you are part of the sport excellence, consists basically of a constant work on your own limits. These are essentially classified as physical, technical, tactical and mental limits. By focusing the attention on the mental limits, first of all, is essential to highlight how is important to work on them by applying appropriate methods. In the present work are examined the characteristics of a method developed in order to be basically used in the sports where are involved teams, but adaptable to individual sports too. The aim is to work on the resilience, which can be defined as the ability to resist, to recover and to come out from adversity by being stronger, with more resources. The results obtained during the first four years of application of this method (from October 2014 to October 2018), which have involved athletes aged between 15 and 47 years old, have particularly highlighted the effectiveness in the development of resilience and, consequently, its usefulness in favoring athletes in their way towards overcoming the threshold of the sporting excellence.

Keywords: *Threshold, Mental Preparation, Method, Resilience, Sport.*

1. Introduzione

Il termine “soglia” nel mondo dello sport è normalmente utilizzato per indicare un limite prestazionale misurabile, oltre il quale si raggiunge l'eccellenza sportiva, variabile a seconda dello sport considerato.

Per ogni atleta agonista, il cammino verso il superamento della soglia che sancisce l'appartenenza all'eccellenza sportiva è costituito da un costante lavoro sui propri limiti. Come può un atleta lavorare sui propri limiti? *In primis* individuandoli: i limiti alla prestazione di un atleta possono

1 Psicologa e psicoterapeuta, Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma.

2 Ufficiale dell'Esercito Italiano, laureato in Scienze e Tecniche Psicologiche ed in Psicologia presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma.

infatti essere di varia natura e sono essenzialmente classificabili come limiti di natura fisica, tecnica, tattica e mentale.

Volendo focalizzare l'attenzione sui limiti mentali, è innanzitutto importante evidenziare come per intervenire su di essi sia possibile agire con opportuni protocolli che consentono di superare i propri limiti e quindi di agire positivamente sulla propria soglia prestazionale.

Tra i protocolli esistenti, in questa sede saranno esaminate le caratteristiche di un protocollo sviluppato per essere applicato in sport di squadra, in ambiente sportivo agonistico, ma adattabile per essere applicato anche in sport individuali, avente lo scopo di agire sulla resilienza individuale e di gruppo.

In particolare, si percorrerà un cammino articolato in tre diversi passi, costituiti rispettivamente:

1. dall'analisi del concetto di resilienza e dell'importanza della resilienza in contesti sportivi agonistici;
2. dalla descrizione del protocollo di intervento di interesse;
3. dall'esame dei risultati ottenuti dall'applicazione di suddetto protocollo.

2. La resilienza

Resilienza è un termine derivato dal latino *resiliens-entis*, participio presente di *resilire* (rimbalzare), composto dal prefisso *re-* (indietro) e da *salire* (saltare).

In origine il termine resilienza è stato impiegato in fisica, in ingegneria e in metallurgia per indicare la proprietà di alcuni materiali di conservare la propria struttura o di riacquistare la propria forma originaria, dopo essere stati sottoposti a schiacciamento o deformazione. Il termine è attualmente utilizzato anche in psicologia e in sociologia per indicare la capacità di reagire a eventi traumatici o stressanti e di riorganizzare in maniera positiva la propria vita³.

In particolare, la psicologia ha fatto proprio questo vocabolo per indicare la capacità di una persona di resistere ai traumi e alle sofferenze che la vita porta a dover affrontare, unita alla capacità di progettare positivamente il proprio futuro: in altri termini, può essere definita come la capacità di resistere, di riprendersi e di uscire più forti e pieni di risorse dalle avversità⁴.

Va evidenziato come la resilienza implichi molto di più di una "semplice" capacità di sopravvivere: la persona resiliente è in grado di intraprendere un percorso nuovo, più o meno complesso e impegnativo, in cui percepisce contemporaneamente dolore e coraggio, affrontando in modo competente le difficoltà, sia a livello personale che interpersonale, integrando l'esperienza intensa di crisi nella propria identità⁵.

Alla luce di quanto asserito finora, appare chiaro come il concetto di resilienza metta in discussione l'idea secondo cui un trauma precoce o grave non possa risolversi, e che le esperienze negative finiscano sempre con il determinare il verificarsi di danni nelle persone coinvolte⁶.

3 Cfr. E. MALAGUTI, *Educarsi alla resilienza*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento 2005.

4 Cfr. F. WALSH, *La resilienza familiare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

5 Cfr. S. SOLDÀ, *Resilienza: trasformare gli eventi avversi in risorse*, ISCR-Istituto Modenese di Psicoterapia Sistemica e Relazionale – Tesi di Specializzazione in Terapia Sistemica e Relazionale, A.A. 2012.

6 Cfr. *Ibidem*.

Alcune persone rimangono intrappolate nel ruolo di vittime, impedendo alle proprie ferite di rimarginarsi e alla propria vita di continuare, covando sentimenti di rabbia e di recriminazione⁷: le persone dotate di resilienza, invece, risanano le loro ferite, mantenendo il controllo della propria esistenza e riprendendo a vivere pienamente⁸.

Di fatto, l'individuo resiliente presenta una serie di caratteristiche psicologiche inconfondibili: è un ottimista e tende a interpretare gli eventi negativi come momentanei e circoscritti; ritiene di possedere un ampio margine di controllo sulla propria vita e sull'ambiente che lo circonda; è fortemente motivato a raggiungere gli obiettivi che si è prefissato; tende a vedere i cambiamenti come una sfida e come un'opportunità, piuttosto che come una minaccia; di fronte a sconfitte e frustrazioni è capace di non perdere comunque la speranza⁹.

Gli studi compiuti dagli anni Settanta del secolo scorso ad oggi hanno evidenziato come la resilienza sia il prodotto di una costante interazione tra natura e cultura, che si realizza tramite una rete di relazioni supportive: in altri termini, nella resilienza concorrono sia tratti di personalità innati, sia fattori processuali, che scaturiscono al termine di un processo di formazione esperienziale. Da tali studi è emerso inoltre che la resilienza si forgia attraverso le difficoltà e non grazie ad una vita facile, priva di complessità e di problemi: proprio le crisi possono consentire di far emergere risorse ed abilità impensabili. Il paradosso della resilienza è proprio questo: i momenti peggiori possono rivelarsi molto vantaggiosi ed il peggiore dei momenti può far emergere parti "nuove" e "positive" di noi¹⁰.

3. Lo sviluppo della resilienza in ambito sportivo: applicazione di un protocollo di intervento

Da quanto in precedenza affermato emerge l'importanza, anche nell'ambito degli sport agonistici, della resilienza per il conseguimento di risultati positivi. Proprio ad essa è infatti legata la capacità degli atleti di riuscire a gestire le pressioni competitive e a vivere le difficoltà sportive come sfide ed opportunità di crescita¹¹, mantenendo o riuscendo a ripristinare uno stato di equilibrio mentale in un contesto generalmente segnato da significative avversità¹² e da eventi critici.

In caso di scarsa resilienza, un errore che si verifica durante una competizione può costituire un'avversità che l'atleta o la squadra non è in grado di fronteggiare nell'immediato, controllando le reazioni emotive e pianificando rapidamente una strategia di *problem solving*. Accade allora che dopo un primo errore, l'atleta o la squadra ne commette un secondo, poi un terzo ed infine si arriva a dire «... ha perso la testa, ha mollato...»¹³.

7 Cfr. S.J. WOLIN-S. WOLIN, *The resilient Self: how survivors of troubled families rise above adversity*, Villard Books, New York (NY) 1993.

8 Cfr. F. WALSH, *o.c.*

9 Cfr. P. TRABUCCHI, *Che cosa è la resilienza*, Pietro Trabucchi Website, www.pietrotrabucchi.it/paginab.asp?ID=3, 2016.

10 Cfr. S.J. WOLIN, S. WOLIN, *o.c.*

11 Cfr. F. VITALI-L. BORTOLI, *La resilienza psicologica: una rassegna su studi e applicazioni nello sport*, «Il Giornale Italiano di Psicologia dello Sport», 16, 2013.

12 Cfr. S.S. LUTHAR-D. CICCETTI-B. BECKER, *The construct of resilience: a critical evaluation and guidelines for future work*, «Child Development» vol. 71, 3, 2000.

13 Cfr. G. BOUNOUS-E. CIOFI, *Come si affrontano gli errori nello sport*, BSkilled, www.bskilled.it/wp-content/uploads/2012/11/Come-si-affrontano-gli-errori.pdf, 2012.

Appare quindi evidente l'opportunità di operare per favorire lo sviluppo della resilienza. Come è necessario procedere affinché si verifichi tale sviluppo? Affinché ciò possa avvenire è possibile procedere applicando, nella pratica, un adeguato protocollo d'intervento.

Cosa si intende con il termine protocollo di intervento? Secondo Cantadore, un protocollo di intervento si configura come un insieme logico e sequenziale di atti, manovre ed indagini, finalizzato a raggiungere un determinato obiettivo¹⁴. Invece, per Caliendo è una metodologia atta ad ottenere indirizzi decisionali (azioni e comportamenti conseguenti) ottimali rispetto ai risultati programmati ed attesi, che nasce sostanzialmente dall'interazione tra la letteratura scientifica e l'esperienza pratica¹⁵.

Di seguito si procederà proprio all'esame di un protocollo di intervento, il *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*¹⁶, sviluppato per essere applicato in un ambiente sportivo agonistico, in sport di squadra (ma adattabile per essere applicato anche in sport individuali), con lo scopo di favorire lo sviluppo della resilienza a livello di singolo atleta e di gruppo. In particolare, la trattazione sarà mirata a descriverne in dettaglio la struttura che lo caratterizza.

3.1 L'essenza del protocollo di intervento: un'interessante analogia

È innanzitutto necessario evidenziare come il protocollo abbia l'obiettivo specifico di agire sulla preparazione mentale degli atleti, non sulla loro preparazione fisica, tecnica e tattica, per cui particolari abilità come le abilità fisiche, tecniche e tattiche degli atleti (indubbiamente collocabili tra gli elementi fondamentali su cui costruire una buona prestazione) non sono prese in considerazione.

In particolare, assumendo di essere in presenza di abilità fisiche, tecniche e tattiche bene apprese ed allenate, l'attenzione è rivolta a specifici aspetti mentali, relazionali e di integrazione del gruppo potenzialmente utili per favorire lo sviluppo della resilienza a livello di singolo atleta e di gruppo squadra.

Per comprendere l'essenza del protocollo d'intervento è possibile utilizzare un'analogia: esso è strutturato in modo tale da supportare l'atleta e la squadra a costruirsi come entità resilienti come se si volesse costruire una casa sicura, dotata di tre elementi essenziali:

1. solide fondamenta su cui costruire fisicamente la casa;
2. robusti muri portanti;
3. tetto resistente.

14 Cfr. R. CANTADORE, *I protocolli del soccorso nel politraumatizzato*, in Atti del Convegno Nazionale "Traumi", Regione Emilia Romagna-ISS, Bologna, 24 Gennaio 1990.

15 Cfr. M. CALIANDRO, *I protocolli operativi e gli atti medico delegati: problemi connessi all'individuazione della responsabilità medica*, Soccorso Oggi, www.crocerossachepassione.com/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=178&Itemid=8, Settembre 2006.

16 Cfr. I. AMATI-I. DOTTO, *La formazione di una squadra vincente. Lo sviluppo della resilienza*, Aracne Editrice, Roma 2019.

Nello specifico, nel processo di costruzione dell'atleta e della squadra come entità resilienti, i tre elementi appena evidenziati sono fatti corrispondere a:

1. Solide fondamenta = Un modo d'essere costruttivo.

«Dotare la casa di solide fondamenta» è fatto corrispondere a «favorire la diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra di un determinato modo d'essere costruttivo».

Con un «modo d'essere costruttivo» è possibile per il gruppo squadra affrontare in modo efficace il percorso per costruirsi come entità resiliente; un «modo d'essere costruttivo» costituisce la base di partenza su cui poggiare l'intervento per aiutare l'atleta e la squadra a costruirsi come entità resilienti, proprio come delle 'solide fondamenta' costituiscono la base di partenza su cui costruire una casa sicura.

2. Robusti muri portanti = Mentalità vincente.

«Dotare la casa di robusti muri portanti» è fatto corrispondere a «fare acquisire una mentalità vincente» a livello individuale e di squadra.

Con una "mentalità vincente" è possibile affrontare le difficoltà caratterizzanti il contesto agonistico senza farsi schiacciare dalle difficoltà stesse; una "mentalità vincente" sorregge e sostiene, proprio come dei "robusti muri portanti" sorreggono una casa.

3. Tetto resistente = Abilità mentali.

«Dotare la casa di un tetto resistente» è fatto corrispondere a «fare sviluppare e potenziare adeguatamente le opportune abilità mentali».

Con le opportune "abilità mentali" è possibile affrontare le difficoltà con le armi giuste per combatterle e vincerle, le opportune "abilità mentali" proteggono, proprio come un 'tetto resistente' protegge e consente di affrontare e vincere le intemperie¹⁷.

3.2 La struttura del protocollo di intervento

Di seguito è descritto il *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*. In particolare, si tratta di un protocollo di intervento strutturato in tre fasi distinte, da proporre in successione temporale. Ogni fase è costituita da più incontri aventi durata compresa tra 60' e 90' ciascuno, tipicamente con cadenza settimanale:

- la prima fase è dedicata all'*Assessment nel gruppo squadra*, ed è costituita da due incontri;
- la seconda fase è rivolta allo *Sviluppo della resilienza individuale e di gruppo*, ed è costituita da sette incontri. Riprendendo l'analogia sviluppata in precedenza, è proprio questa la fase corrispondente alla costruzione di una casa sicura, dotata di "solide fondamenta", di "robusti muri portanti" e di un "tetto resistente";

17 Cfr. *Ibidem*.

- la terza fase, infine, è destinata ad un' *Attività di supporto al singolo atleta ed al gruppo squadra*, ed è costituita da un numero di incontri che dipende dalle esigenze di atleti/squadra.

Nelle tabelle seguenti (Tabelle 1, 2 e 3) è riportata la struttura schematica delle tre fasi del protocollo di intervento proposto.

Nelle tre tabelle, la voce *Presenza ad allenamenti e gare, con rilevazione dello svolgimento degli eventi* indica come sia importante effettuare anche un'attività di osservazione “sul campo”, in modo da acquisire una buona conoscenza del contesto nel quale si svolge l'intervento e una certa familiarità con i componenti della squadra, fondamentale per facilitare le relazioni interpersonali. Tale attività di osservazione è importante anche per verificare il manifestarsi di progressi o di problematiche nel corso dell'applicazione del protocollo di intervento.

Come evidenziato in Tabella 1, al termine della prima fase del protocollo, ossia tra prima e seconda fase, vi è un momento particolare denominato *Restituzione*, dedicato alla comunicazione ad ogni componente del gruppo squadra dei risultati emersi dalla fase di *assessment*¹⁸.

Tabella 1. Struttura della prima fase dell'intervento

L'ASSESSMENT	
<i>Presenza ad allenamenti e gare, con rilevazione dello svolgimento degli eventi</i>	
Primo incontro	<p>La presentazione del protocollo di intervento.</p> <p>L'anamnesi sportiva.</p> <p>L'analisi con l'allenatore degli aspetti caratterizzanti il gruppo squadra.</p>
Secondo incontro	<p>L'analisi delle motivazioni alla pratica sportiva.</p> <p>La valutazione della resilienza.</p> <p>La valutazione delle abilità mentali.</p> <p>L'analisi sociometrica.</p> <p>La valutazione del comportamento dell'allenatore.</p>
<i>Restituzione</i>	

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

Tabella 2. Struttura della seconda fase dell'intervento

LO SVILUPPO DELLA RESILIENZA	
<i>Presenza ad allenamenti e gare, con rilevazione dello svolgimento degli eventi</i>	
Terzo incontro	<p>La diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra di un "modo d'essere costruttivo".</p> <p>Un'adeguata formazione degli obiettivi.</p>
Quarto incontro	<p>La diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra di una "mentalità vincente" a livello individuale.</p> <p>La diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra di una "mentalità vincente" a livello di squadra.</p>
Quinto incontro	<p>L'analisi delle tecniche di rilassamento, la diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra della capacità di rilassarsi.</p> <p>L'analisi delle tecniche di visualizzazione, la diffusione e l'acquisizione nel gruppo squadra della capacità di visualizzare.</p>
Sesto incontro	<p>L'analisi dell'importanza rivestita da una corretta gestione dell'attivazione.</p> <p>Lo sviluppo ed il potenziamento nel gruppo squadra dell'abilità nella gestione dell'attivazione.</p>
Settimo incontro	<p>L'analisi dell'importanza rivestita da una corretta gestione dell'attenzione e della concentrazione.</p> <p>Lo sviluppo ed il potenziamento nel gruppo squadra dell'abilità nella gestione dell'attenzione e della concentrazione.</p>
Ottavo incontro	<p>L'analisi dell'importanza rivestita da una corretta gestione dello stress.</p> <p>Lo sviluppo ed il potenziamento nel gruppo squadra dell'abilità nella gestione dello stress.</p>

LO SVILUPPO DELLA RESILIENZA	
Nono incontro	<p>Consigli sulla ricerca della predisposizione mentale ottimale nel pre-competizione ed in competizione.</p> <p>L'utilizzo della <i>Five Step Strategy</i> di Singer nella ricerca della predisposizione mentale ottimale durante la competizione.</p>

Tabella 3. Struttura della terza fase dell'intervento

L'ATTIVITÀ DI SUPPORTO	
<i>Presenza ad allenamenti e gare, con rilevazione dello svolgimento degli eventi</i>	
Dal decimo incontro	<p>Comprensione dell'evoluzione della squadra e dei singoli atleti, con rilevazione del manifestarsi di particolari problematiche e attuazione degli interventi per la risoluzione delle stesse.</p>

Il *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra* appena descritto nei suoi punti essenziali è stato oggetto di un'applicazione "sul campo": nel seguito del lavoro saranno esaminati proprio i risultati ottenuti da tale applicazione, volta a verificare l'effettiva validità del protocollo nel favorire lo sviluppo della resilienza a livello di singolo atleta e di gruppo e, di conseguenza, la sua effettiva utilità nel favorire gli sportivi nel loro cammino verso il superamento della soglia che sancisce l'appartenenza all'eccellenza sportiva.

4. I risultati dell'applicazione del protocollo di intervento

La somministrazione del protocollo ha avuto inizio ad Ottobre 2014 e sta proseguendo tuttora: in questa sede si intende dare evidenza degli effetti rilevati nei primi quattro anni di applicazione del protocollo, ossia da Ottobre 2014 ad Ottobre 2018, e delle principali riflessioni scaturite da tale applicazione.

4.1 Effetti dell'applicazione del protocollo di intervento

L'applicazione del *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra* è stata realizzata in varie discipline sportive, a livello di squadra e a livello individuale: basket, ciclismo, duathlon e triathlon, in ambito sia maschile che femminile. Nel caso di applicazione su singolo atleta, la somministrazione del protocollo è avvenuta eliminando le parti del protocollo stesso riguardanti in modo specifico il gruppo squadra, in particolare l'analisi sociometrica e la formazione di una "mentalità vincente" a livello di squadra.

L'applicazione del protocollo in ognuna delle realtà oggetto della somministrazione è inoltre avvenuta con durata annuale, ossia pari a un'intera stagione agonistica.

Volendo riassumere le principali caratteristiche degli sportivi oggetto della somministrazione del protocollo, è possibile evidenziare come:

- siano stati sottoposti al protocollo 86 sportivi, 78 di sesso femminile e 8 di sesso maschile, tutti di nazionalità italiana;
- l'età degli sportivi coinvolti fosse compresa tra 15 e 47 anni, con un valore medio dell'età pari a $\mu = 23,2$ anni ed una deviazione standard di valore $\sigma = 8,5$ anni;
- la situazione scolastica e lavorativa fosse molto varia, in quanto includeva 33 soggetti (tutti di sesso femminile) impegnati a livello di istruzione secondaria di secondo grado, 21 soggetti (19 di sesso femminile e 2 di sesso maschile) impegnati a livello di istruzione superiore e 32 soggetti (26 di sesso femminile e 6 di sesso maschile) impegnati nel mondo del lavoro, dipendenti o liberi professionisti.

Per verificare l'efficacia della somministrazione del *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*, all'inizio e al termine di ogni annata agonistica si è proceduto alla valutazione delle abilità mentali e della resilienza, tramite somministrazione rispettivamente:

- del *Questionario sulle abilità mentali (QuAM-2)*¹⁹, un test che permette di esaminare otto diversi costrutti di un atleta, fortemente implicati nella costruzione del risultato sportivo: la stima di sé come atleta; la gestione dell'ansia agonistica; l'attenzione e la concentrazione; la capacità immaginativa; la motivazione all'attività sportiva; l'assertività; la gestione dello stress; gli obiettivi da perseguire. In particolare, il test è costituito da 48 affermazioni, sei per ognuno degli otto costrutti oggetto d'indagine. Per ogni affermazione va indicata una sola risposta, ponendo una crocetta sulla scelta che sembra più appropriata: le scelte possibili sono *Sempre, Spesso, Abbastanza, Raramente, Mai*;
- del questionario sulla resilienza denominato *Adattamento IT allo sport di Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)*²⁰, uno strumento di indagine che costituisce l'adattamento allo sport della *Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)*, una delle scale maggiormente utilizzate per valutare la resilienza²¹. Il questionario è costituito da 10 affermazioni. Per ogni affermazione va indicata una sola risposta, ponendo una crocetta sulla scelta che sembra più appropriata: le scelte possibili sono *Mai, Quasi mai, Qualche volta, Spesso, Quasi sempre*.

Relativamente alle abilità mentali, nella tabella seguente (Tabella 4) sono riportate le variazioni percentuali medie ($\Delta\%$) rilevate. Il calcolo delle variazioni percentuali medie è stato effettuato considerando tutti i soggetti coinvolti nella somministrazione del protocollo, con riferimento ad ognuno degli otto diversi costrutti esaminati dal *Questionario sulle abilità mentali (QuAM-2)*:

1. la stima di sé come atleta (ST);

19 Cfr. M. GERIN BIRSA-A. BANDINO, *Il Questionario sulle Abilità Mentali (QuAM) come strumento per l'assessment psicologico dell'atleta*, «Il Giornale Italiano di Psicologia dello Sport», 9, 2010.

2. la gestione dell'ansia agonistica (GA);
3. l'attenzione e la concentrazione (AC);
4. la capacità immaginativa (CI);
5. la motivazione all'attività sportiva (MS);
6. l'assertività (AS);
7. la gestione dello stress (GS);
8. gli obiettivi da perseguire (OP).

Tabella 4. Abilità mentali: variazioni percentuali.

	ST	GA	AC	CI	MS	AS	GS	OP	μ
$\Delta\%$	+10,0	+2,7	+4,5	+17,8	+4,0	+7,2	+8,4	+15,6	+8,8

Dai risultati ottenuti è quindi emerso, a seguito dell'applicazione del protocollo, un incremento del valore per ogni singolo costrutto, con:

- variazioni percentuali comprese tra +2,7% (per la gestione dell'ansia agonistica) e +17,8% (per la capacità immaginativa);
- un valore medio (μ) delle variazioni percentuali degli otto costrutti pari a +8,8%.

A livello di singolo individuo, è importante evidenziare come in genere si siano riscontrati incrementi maggiori per i costrutti la cui valutazione effettuata all'inizio dell'annata agonistica aveva evidenziato una situazione problematica.

Per quanto riguarda le abilità mentali, la somministrazione effettuata ha quindi rivelato l'efficacia dell'applicazione del *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*.

Relativamente alla resilienza, dai risultati ottenuti è emerso, a seguito della somministrazione del protocollo, un incremento del valore della resilienza per tutti i soggetti coinvolti, con:

- variazioni percentuali individuali comprese tra +2,8% e +44,4%;
- incrementi in genere maggiori nei soggetti in cui la valutazione della resilienza effettuata all'inizio dell'annata agonistica aveva evidenziato una situazione problematica;
- una variazione percentuale media, calcolata considerando tutti i soggetti coinvolti nella somministrazione del protocollo, pari a +8,3%, simile al valore medio delle variazioni

percentuali degli otto costrutti considerati per valutare le abilità mentali, anch'esso calcolato considerando tutti i soggetti coinvolti nella somministrazione del protocollo, che si ricorda essere risultato pari a +8,8%.

Anche per quanto riguarda la resilienza, la somministrazione effettuata ha quindi rivelato l'efficacia dell'applicazione del *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*.

Oltre ai risultati appena evidenziati, derivanti da misurazioni oggettive effettuate impiegando opportuni test, è interessante infine evidenziare due ulteriori aspetti che hanno caratterizzato le diverse realtà in cui è avvenuta l'applicazione del protocollo:

- la percezione, da parte di persone appartenenti all'ambiente sportivo delle diverse realtà coinvolte nell'applicazione (dirigenti, accompagnatori, tifosi, ecc.), di un evidente miglioramento, manifestatosi nei soggetti coinvolti nell'applicazione del protocollo, della capacità di imporre agli avversari una propria personalità individuale e di squadra;
- il conseguimento di risultati sportivi in linea o superiori alle attese precedenti l'inizio della stagione agonistica, a dimostrazione dell'efficacia del lavoro effettuato dall'intero staff tecnico, all'interno del quale all'applicazione del protocollo di intervento è stato riconosciuto esplicitamente dai soggetti coinvolti un ruolo di primo piano.

4.2 Riflessioni sull'applicazione del protocollo di intervento

L'applicazione del *Protocollo di intervento per il potenziamento della resilienza nel gruppo squadra*, condotta da Ottobre 2014 ad Ottobre 2018 sul campione di sportivi descritto, ha portato ad ottenere dei risultati molto interessanti. La somministrazione del protocollo, infatti:

- ha evidenziato, nelle realtà oggetto dell'applicazione, un deciso miglioramento di abilità mentali e relazionali indubbiamente utili per l'ottenimento della massima prestazione;
- è coincisa con il conseguimento di obiettivi di risultato in linea o superiori alle attese precedenti l'inizio della stagione agonistica.

In particolare, l'applicazione "sul campo" ha posto in risalto l'effettiva validità del protocollo nel favorire lo sviluppo della resilienza a livello di singolo atleta e di gruppo e, di conseguenza, la sua effettiva utilità nel favorire gli sportivi nel loro cammino verso il superamento della soglia che sancisce l'appartenenza all'eccellenza sportiva.

5. Conclusioni

Nello sport, come nella vita extra-sportiva, è inutile cercare delle certezze assolute. In realtà non

esistono certezze assolute: sarebbe bello trovarle, per eliminare finalmente tutte le preoccupazioni ed i dubbi, ma il pensiero *«faccio questo ed ho la certezza di vincere domani»* purtroppo nello sport non trova riscontro.

Nello sport trova invece riscontro un approccio del tipo *«oggi faccio questo ed aumento le probabilità di vincere domani»*, ed è quanto bisogna fare se si è veri atleti, è quanto consente di percorrere passo dopo passo un cammino verso il miglioramento delle proprie capacità e verso il superamento della soglia che sancisce l'appartenenza all'eccellenza sportiva, ed infine è quanto consente di vivere l'esito della competizione senza rimpianti. Si tratta di un approccio che si concretizza nel *«fare la vita d'atleta»*, ossia nel mettere in atto i comportamenti più idonei (in termini di preparazione, di alimentazione, di riposo, ecc.) per avvicinarsi nel modo migliore all'evento sportivo.

Tra questi comportamenti, operare per lo sviluppo della resilienza rappresenta un aspetto solitamente trascurato, con ripercussioni spesso negative sulla prestazione. Una resilienza adeguatamente sviluppata rappresenta un elemento di primaria importanza per potersi esprimere al meglio in un contesto sportivo, in grado di limitare il rischio di finire vittima di un vero e proprio “sequestro emozionale” in presenza di difficoltà, ossia di farsi rapire dalle proprie emozioni, evento da evitare in quanto farsi rapire dalle emozioni che emergono in determinati momenti critici potrebbe portare a perdere completamente il controllo della situazione. Lo sviluppo della resilienza può in pratica costituire, a parità del valore dell'avversario, la discriminante tra la vittoria e la sconfitta²².

Vista l'importanza rivestita dall'operare per uno sviluppo della resilienza nella realizzazione delle condizioni necessarie per ottenere dei risultati positivi, si è analizzato in questa sede un protocollo di intervento da applicare in un contesto specifico, le squadre agonistiche, con l'obiettivo proprio di potenziare la resilienza nel gruppo squadra, sia individuale che di gruppo. In particolare, si è posto in risalto come il protocollo sia strutturato in modo da procedere per aiutare l'atleta e la squadra a costruirsi come entità resilienti come se si volesse costruire una casa sicura, dotata di “solide fondamenta”, di “robusti muri portanti” e di un “tetto resistente”. Un quadriennio di applicazione in varie realtà sportive, coinciso tra l'altro con il conseguimento di risultati sportivi in linea o superiori alle attese, ha evidenziato negli atleti coinvolti sia attraverso analisi oggettive, sia attraverso impressioni soggettive, un deciso miglioramento di abilità mentali e relazionali indubbiamente utili per l'ottenimento della massima prestazione: il protocollo si è quindi effettivamente rivelato un valido strumento per aiutare gli atleti nel loro cammino verso il superamento della soglia che sancisce l'appartenenza all'eccellenza sportiva.

22 Cfr. I. AMATI-I. DOTTO, *o.c.*

Elegguá, il guardiano della soglia. Lo *Zwischen* dell'androginia nella santería cubana

MASSIMO FRANA¹

Sommario: 1. Introduzione; 2. Il carattere sincretistico della santería: uno *Zwischen* religioso e magico; 3. La santería quale *Zwischen* tra religione yoruba e cristianesimo cattolico; 4. Ascendenze della religione yoruba. L'androginia degli *orishas*; 5. Elegguá e i segreti della santería; 6. Santería, castrismo e massoneria. Conclusioni.

Abstract: The Cuban Santería, within the complex panorama of African-American cults, presents specific characteristics that make it a religion of the *Zwischen*, of the encounter-clash between different worlds. In fact, it is the result of an extraordinary syncretistic process, in which the Orishas of the African religion Yoruba end up corresponding to saints of the Christian Catholic religion. Another singular characteristic is the androgyny of fundamental figures of the Pantheon of Santería, who make these divine essences of a masculine and feminine nature at the same time.

Keywords: *Elegguá, santería cubana, yoruba, orishas.*

1. Introduzione

I dati Istat, consultabili sul sito stesso dell'Istituto, circa la presenza di Cubani in Italia con regolare permesso di soggiorno indicano come, dal 1° gennaio 2006 al 1° gennaio 2019, il numero dei cubani residenti sul nostro territorio è costantemente aumentato. Si è passati dai 14.073 del 2006 ai 22.273 del 2019. La regione col maggior numero di cittadini cubani residenti nel 2019 è la Lombardia, con 4.857 residenti. I dati non registrano i cubani presenti sul territorio nazionale, ma irregolari. L'Italia è, dopo Stati Uniti e Spagna, il terzo Paese scelto dai cittadini cubani quale meta per sfuggire al regime comunista, o comunque, per vivere e lavorare all'estero. Una presenza del genere dovrebbe spingere associazioni culturali, operanti nel sociale, enti di ricerca, agenzie educative, ad acquisire una maggiore conoscenza del patrimonio di cultura, di credenze religiose, di stili di vita, che i cubani portano con loro sul nostro territorio. Lo studio della santería cubana si rivela a tale scopo prezioso e urgente, se si considera, tra l'altro, il costante aumento di italiani che, come molti europei, si fanno iniziare alla santería o a una delle religioni afro-americane. Ciononostante, gli studi e gli studiosi in Italia, che si occupano in particolare della santería, ma anche delle religioni afro-cubane in genere, sono davvero pochi, mentre sempre più numerosi sono i saggi e le opere di autori in particolare statunitensi, oltre che, ovviamente, di lingua spagnola.

1 Dottore di ricerca in Filosofia delle Religioni. Università degli Studi della Calabria.

Rimangono fondamentali in Italia le ricerche dell'etnologa e antropologa Alessandra Ciattini, autrice di numerosi saggi sulla santería, ma meritano anche menzione gli studi di Elena Zapponi².

Oltre alle pubblicazioni menzionate nel presente lavoro, devo molto alle informazioni ottenute dai signori Jorge Felix Guia Malet, cittadino cubano, residente a Roma, iniziato alla santería, e Yosnan Padron, santero, residente a Valencia. Diverso materiale sulla santería ho avuto modo di recuperarlo nella biblioteca della Facoltà di Storia dell'Università di Valencia. Sempre in questa città, sono venuto in contatto con il primo volume de *Il Gran Libro de Ifá*, in ciclostile, mai stampato da una casa editrice e rivolto ai sacerdoti di Ifá, i *babalawos*. Il libro contiene tutti i cerimoniali di Ifá, che il babalawo deve imparare nei suoi anni di formazione e che devono rimanere segreti. Chi mi ha affidato per alcuni giorni quel volume, mi ha avvisato dell'importanza di quanto avrei avuto modo di leggere. In effetti, all'interno del volume, vengono indicati precise modalità con cui si devono svolgere i riti o "disegni", che vanno tracciati per la divinazione. Di quel libro riporto qui la splendida preghiera a Orunmila, con cui il testo si apre e che l'apprendista babalawo recita prima di cominciare il suo lavoro. La preghiera è in lingua yoruba, che io traduco avvalendomi della traduzione in spagnolo posta a fianco nel libro al testo originario:

Orúnmila
Orúnmila
Orúnmila eleri ipin,
Ibekeji olordumare,
A-je-ju-oògun.
Obiriti. a-pijo-iku-da.
Oluwa mi. a-to-iba-jaye.
Oro abiku jigbo
Oluwa mi, ajiki,
Ogege a-gb ayegun
Odudu ti ndu ori emere;
A tun ori ti-ko sunwon she
A-mo-iku.
Olowa aiyere,
Agiri Ile llogbon
Oluwa mi amoimontan
A ko mo o tan koshe
A ba mo tan iba she ke³.

2 Ricordiamo, di A. CIATTINI, i testi: J. J. RAMIRES CALZADILLA – A. CIATTINI, *Religione, politica e cultura a Cuba*, Bulzoni, Roma 2002; A. ARGÿELLES MADEROS – A. C. PEREDA PINTADO – A. CIATTINI, *Religione e valori morali: il caso della Santería cubana*, Bulzoni, Roma 2007. Sempre della Ciattini, merita di essere segnalato *Incontri e conflitti culturali in America Latina e nel Caribe*, CISU, Roma 2013. Di E. ZAPPONI si confrontino, *La santería cubaine, une religion sans frontières: Évolution et institutionnalisation de la santería à Cuba*, dans F. KAOUES – C. VANEL – V. VILMAIN et A. FAUCHES (dir.), *Religions et frontières*, Paris, CNRS, 2012, pp. 77-84; *Riconoscimenti nazionali: la santería cubana da religione dei negros brujos a patrimonio nazionale*, «Parolechiave», 50, *Riconoscimento*, Roma, Carocci, 2014, pp. 81-96. Rinvio anche al mio *Sincretismo e simbolismo. Il caso della santería cubana*, in *Religioni e società. Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXXIV, 93, Gennaio-Aprile 2019, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma, pp. 81-87.

3 Orunla, testimone del destino / di dio il secondo / sei più efficace della medicina / Tu l'orbita immensa / che

2. Il carattere sincretistico della santería: uno *Zwischen* religioso e magico

Tra i massimi studiosi delle religioni afroamericane è da considerare il sociologo e antropologo Roger Bastide, il quale parla in riferimento a culti e riti, praticati dai discendenti delle popolazioni africane, trapiantate in America latina nei secoli dello schiavismo, di “sincretismo mistico”. Una simile espressione non deve, tuttavia, indurre, avverte Bastide, nell’errore di ricomprendere, senza i necessari distinguo, tutta una serie di fenomeni e processi riguardanti forme di religiosità per molti aspetti differenti⁴. A Bastide dobbiamo la distinzione, nell’ambito dei culti afroamericani, tra sincretismo religioso e sincretismo magico. Il primo consiste in una operazione di sintesi, per così dire, nella quale vengono selezionate e messe insieme credenze e rappresentazioni collettive, riguardanti mondi religiosi diversi per la loro storia e il loro contesto di sviluppo, ma che in qualche modo, una volta entrati in contatto, si prestano ad essere messi insieme all’interno di inediti universi simbolici. Sotto questo aspetto, l’America latina ha costituito nei secoli dello schiavismo, uno *Zwischen* geografico, che ha favorito una fusione di orizzonti religiosi, ma anche di formule, gesti, magie medievali e indigene, aumentandone la forza efficace dei riti stessi⁵ e dando vita al sincretismo magico. La santería cubana è una delle espressioni più radicate di queste forme di sincretismo, accanto ad altre forme delle culture africane, sviluppatasi con caratteristiche specifiche nel Nuovo Mondo, quali ad esempio il Candomblé brasiliano, studiato a fondo da Bastide⁶.

La santería rappresenta, dunque, uno straordinario “luogo di mezzo”, uno *Zwischen* appunto, dove si realizzano sintesi capaci di schiudere nuovi percorsi ermeneutici, sia sul piano dottrinale, invero di difficile individuazione, e tuttavia, per come traspare almeno nei suoi nuclei sostanziali attraverso una complessa mitologia e simbologia, sia soprattutto sul piano ritualistico e della prassi religiosa. Uno *Zwischen* in qualche modo forzato, creato dalle drammatiche circostanze storiche dello schiavismo, ma fecondo di nuovi orizzonti di pensiero e di vita religiosi:

Lo sradicamento culturale di milioni di uomini e donne africani, se non di interi popoli, causato dalla plurisecolare tratta degli schiavi, lungo le rotte commerciali che si spingevano soprattutto dal corno a sudovest dell’Africa fino alle coste dell’America, ha determinato l’incontro-scontro di credenze e culti africani con altre forme di religiosità e altri riti, appartenenti ai nativi d’America, ma soprattutto, propri del cristianesimo di matrice cattolica. Il bisogno di salvaguardare un’identità, fortemente compromessa dalla perdita di un contesto territoriale su cui essa era fiorita e si era consolidata per millenni, determinò, da un lato, la difesa, spesso

allontana il giorno della morte / Mio signore onnipotente, salvami. / Spirito misterioso che combatte con la morte / Il primo dovere è salutarti la mattina. / L’equilibrio che rettifica la forza del mondo. / La tua arte, il cui sforzo è risollevarla / Creatura dalla cattiva sorte / Riparatore della disgrazia e della fatalità. / Colui che conosce l’immortalità / Signore re delle grandi possibilità / Perfetto nella casa della sapienza. / Mio signore che infinitamente conosci / Per non conoscerti bene siamo inutili / Oh, se potessimo e ti conoscessimo bene / tutto sarebbe buono per noi.

4 Cfr. R. BASTIDE, *Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, tr. it. B. Maffei, Jaca Book, Milano 1990 (II edizione), in particolare pp. 285 ss. Bastide e William Bascom sono stati tra i massimi studiosi dei culti della popolazione africana Yoruba, da cui traggono origine la gran parte dei culti degli africani d’America.

5 *Ibidem*.

6 A questo proposito, si confrontino di BASTIDE: *Il Brasile*, tr. it. R. Ortolani, Garzanti, Milano 1964; *Le Americhe Nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*, prefazione di V. Lanternari, tr. it. M. Malagodi, Sansoni, Firenze 1970; *Sociologia e psicologia del misticismo*, tr. it. L. Roffi, Newton Compton, Roma 1975; *Il sacro selvaggio e altri scritti*, prefazione di H. Desroche, tr. it. M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1979.

parossistica e dalle venature mistiche, dell'integrità di quanto era retaggio di quel luogo di origine, dall'altro il bisogno di salvaguardare tale retaggio all'interno di credenze, simboli, riti che in qualche modo superassero la sempre vigile attenzione della Chiesa sulle pratiche e le credenze degli schiavi. A ciò si aggiunga che la stessa Chiesa operava affinché quelle pratiche e credenze, che gli schiavi portavano con sé dalle lontane terre d'Africa, trovassero nel cristianesimo e nel suo complesso sistema dottrinario e ritualistico, un naturale alveo dove confluire ed essere per così dire sublimite, piuttosto che cancellate. Un simile processo acculturativo sarà all'origine dell'atteggiamento ambivalente della Chiesa nei confronti di forme religiose, che da un lato venivano tollerate, nell'attesa di sradicarle gradualmente tramite le conversioni, dall'altro apertamente condannate. Né va dimenticato quanto sottolinea Elena Zapponi, e cioè la sostanziale inadeguatezza del clero a portare avanti tra gli schiavi neri una vera e propria opera di evangelizzazione, nonché il totale disinteresse in tal senso degli stessi schiavisti, perlopiù contrari alle conversioni dei neri⁷.

3. La santería quale *Zwischen* tra religione yoruba e cristianesimo cattolico

La santería affonda le sue radici in una delle religioni più antiche al mondo: quella del popolo africano Yoruba. L'utilizzo del termine religione per indicare il complesso di credenze yoruba non deve tuttavia trarre in inganno. Quella degli Yoruba non è una religione nel senso usuale del termine: non presenta, infatti, un carattere sistematico e un complesso di dogmi ben definito. Essa mostra chiare caratteristiche misteriosofiche, iniziatiche ed esoteriche, sviluppandosi intorno a una ricca mitologia e simbologia, di cui una finalità è sicuramente quella di aprire la mente dell'iniziato a letture diverse, adattamenti, sintesi interpretative, spesso caratterizzate dalla paradossalità, in cui elementi che possono apparire opposti vengono a coincidere. L'iniziato ai misteri yoruba vive la condizione dello *Zwischen*, dello "essere tra" l'umano e il divino, quale condizione esistenziale. Essa corrisponde all'esperienza del mistico, che vive il distacco da ogni possibile certezza fideistica, da ogni possibile ancoraggio metafisico, sospeso su di un *Abgrund* senza fondamento. Ma soprattutto, la religione yoruba è una prassi, una serie di riti che possono avere obiettivi diversi: mettere in comunicazione l'iniziato con il divino, guarire, di divinazione e previsione del futuro, di ottenimento da parte degli esseri divini invocati di protezione o favori in generale.

I secoli dello schiavismo portarono a quella che è stata definita la "diaspora" degli Yoruba. Strappati da portoghesi e spagnoli dalle loro terre, che si estendevano dalle regioni a sudovest della Nigeria, della Repubblica del Benin e del Togo, e condotti, lungo le rotte dell'Atlantico, nelle terre d'America, essi porteranno con loro tradizioni, miti, credenze, culture, che non faticheranno a dar vita a originali sintesi, in un incontro-scontro, con altre *Weltanschauungen* religiose. E non solo: "elementi" yoruba sono facilmente rinvenibili nell'arte afro-americana. Specie nel XIX secolo, tali elementi hanno portato a una *renaissance* di tradizioni yoruba ad opera soprattutto di artisti americani, discendenti di quel popolo e desiderosi di cogliere le loro più profonde radici, quelle

7 Cfr. M. FRANA, *Sincretismo e simbolismo*, cit., pp. 81-82. La contrarietà a convertire i neri era dovuta al fatto che, una volta divenuti cristiani, questi difficilmente potevano essere mantenuti nella condizione di schiavi. Sul tema dell'acculturazione, ma anche dell'inculturazione, del sincretismo e del fondamentalismo, si confronti AA.VV., *Metamorfosi del Sacro. Acculturazione, Inculturazione, Sincretismo, Fondamentalismo*, Jaca Book, Milano 2009. In particolare, l'*Introduzione* di J. RIES, pp. 17-28.

black-specific identities necessarie ad una crescita individuale o collettiva⁸.

Sorprende la capacità che gli schiavi yoruba, i quali non rappresentano che una parte dei milioni di uomini e donne, venduti dai negrieri tra il XV e il XVIII secolo sul fiorente mercato degli schiavi americano, hanno avuto di preservare le loro tradizioni e trasmetterle fino ad oggi sul continente americano. Basti pensare alle diverse formazioni religiose che nascono da quello straordinario processo di osmosi, verificatosi lungo i secoli dello schiavismo e della colonizzazione, tra la religione tradizionale yoruba e il cristianesimo, in particolare il cattolicesimo, ma anche il complesso mitologico degli indigeni americani e certo spiritismo e occultismo, che nell'Ottocento avevano avuto non solo in Europa, ma anche in quasi tutto il continente americano, un'eco straordinaria, e di cui il francese Allan Kardec fu uno dei massimi esponenti. Di Kardec, durante quella che nella santería è chiamata la messa spirituale, ancora oggi viene letta *La Colección*, una raccolta di preghiere e invocazioni ai morti⁹. La santería cubana, e insieme ad essa, il Candomblé, l'Umbanda, il Batuque, il Vodun, testimoniano della vitalità della tradizione yoruba.

La religione yoruba si presenta come un monoteismo, nel quale abbiamo tuttavia una serie di esseri divini o semidivini, chiamati *orisha*, con al vertice un unico Essere supremo, chiamato Oloddumare. Egli è ineffabile, lo stesso suo nome rimane impronunciabile. Onnipotente, non entra in diretto contatto con gli uomini: la sua manifestazione infatti potrebbe distruggerli. Al di sotto di questo Essere, da lui promananti e formanti una gerarchia celeste, vi sono, come detto, divinità inferiori, gli *orishas*, il cui compito è, tra l'altro, quello di fare da intermediari tra l'essere supremo e gli uomini. Ogni *orisha* ha una personalità ben definita e svolge una funzione determinata in relazione alle varie sfere del cosmo e delle attività umane. Centro spirituale della religione yoruba è Ifé, città della Nigeria, nello Stato di Oyo, considerata dagli Yoruba la patria di origine, da cui deriva il nome stesso del dio Ifá¹⁰.

La religione yoruba presenta una casta sacerdotale, formata dai *babalawos*, sacerdoti di Ifá, a cui è strettamente legato, tanto da essere pressoché confuso, l'*orisha* Orula o Orunmila, oracolo di Ifá, dio sacerdote e mago della divinazione e delle profezie riguardanti il destino degli uomini, identificato nella santería con San Francesco d'Assisi e celebrato lo stesso giorno in cui si celebra il santo nella liturgia cattolica: il 4 ottobre. Babalawo significa "padre dei segreti". I segreti riguardano il modo in cui si devono svolgere i riti ed evocare Ifá. Questa potente divinità non si manifesta attraverso la possessione, ma tramite il pensiero-intuizione dei *babalawos*, che

8 Cfr. T. FALOLA e M. D. CHILDS (a cura di), *The Yoruba Diaspora in Atlantic World*, Indiana University Press, Bloomington 2004. Ma anche il saggio di A. FRIGERIO, *Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion*, in AA.VV., *Religions Transnationales*, in *Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. LI, nn. 1-2, Edité par S. CAPONE, Université libre de Bruxelles, Bruxelles 2004, pp. 39-60.

9 Allan Kardec, vissuto tra il 1804 e i 1869, è all'origine della cosiddetta "filosofia spiritualista". Si dedicò alla pratica spiritica e allo spiritismo. Tra le sue opere ricordiamo, per il risalto che ebbe a livello mondiale e per il suo carattere fondamentale al fine di comprendere i termini stessi della filosofia spiritualista, *Il Libro degli Spiriti*, Mediterranee, Roma 2007 (I ed.). Sulla messa spirituale, cfr. anche M. GONZÁLES-WIPPLER, *I segreti della santería*, tr. it. M. Baccianini, Sperling & Kupfer Editori, Milano 1998, p. 71. Un lavoro che si propone di indagare i misteri e i segreti della santería è anche quello di T. PÉREZ MEDINA, *La Santería Cubana. Cerimonias, ritos y secretos*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998. Vanno ricordati ancora: M. BARNET, *Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*, Ediciones UNIÓN, La Habana 1995; R. LACHATAÑERÉ, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2007; M. RIVERO GLEAN, *Deidades cubanas de origen africano*, Abril, La Habana 2011.

10 M. FRANA, *Sincretismo e simbolismo*, o. c., pp. 82-83.

entrano in contatto con essa attraverso la “tavola di Ifá” o anche, nella santería, attraverso 16 conchiglie, legate da una cordicella, chiamate “collare di Ifá”. La santería è appunto la religione di Ifá, un dio che presso gli Yoruba si crede nato dall’unione di due donne, senza scheletro, incapace di rimanere in piedi o seduto. E tuttavia, in grado di parlare fin dai primi istanti della sua vita e di lasciare stupiti, con la sua saggezza e le sue profezie, tutti gli uomini del villaggio. Ifá appare pertanto qualcosa di più di un *orisha*: è il dio profeta, il dio Parola, che porta agli uomini un annuncio riguardante il loro destino, rendendoli, a determinate condizioni, padroni e artefici di esso. Ifá è posto tra l’Essere sommo e gli uomini, egli è colui che rivela i segreti di cui il babalawo diventa interprete e portavoce. Accanto ai babalawos nella santería cubana hanno particolare importanza i *santeros* e le *santeras*, operatori del sacro che, a differenza dei babalawos, rigorosamente maschi, possono essere sia uomini che donne.

4. Ascendenze della religione yoruba. L’androginia degli *orishas*

Il monoteismo cattolico, temperato dalla presenza di gerarchie angeliche e di una innumerevole schiera di santi, si è prestato, in particolare nell’America latina dei secoli scorsi, a una opera di sintesi con gli *orishas*, gli esseri divini, o meglio, gli eroi, della religione yoruba. Uso il termine eroe a proposito degli *orishas*, poiché esso si adatta meglio alla natura di questi esseri, comunque creati. Uno dei massimi studiosi della figura dell’eroe, in particolare di quello greco, è stato Angelo Brelich, storico delle religioni. Egli ci ricorda come i greci del periodo classico distinguevano correntemente gli eroi dagli dèi e dai comuni mortali. In autori come Omero ed Esiodo, compare per essi la qualifica di ἡμίθεοι, semidei. «A differenza dei comuni mortali – scrive Brelich –, gli eroi erano venerati nel culto pubblico. Ma il periodo classico, con certezza almeno dal VI secolo in poi, conosceva casi in cui uomini, sotto qualche aspetto eccezionali, dopo la morte ottenevano la qualifica di eroi»¹¹.

Analogamente a quanto accadeva nella Grecia del periodo classico, diversi *orishas* sono uomini eccezionali divenuti, dopo la morte, eroi. È il caso di *Changò*, mitico re dell’Impero Oyo, diventato dopo la morte un *orisha*, associato alla folgore, al tuono e al fuoco, e raffigurato come aitante guerriero con in mano un’ascia a due taglienti, simbolo della sua straordinaria potenza. La scure di Changò ha la stessa valenza simbolica che ritroviamo presente in numerosissime civiltà. Gli studi sulla simbologia, condotti da Chevalier e Gheerbrandt, mostrano che il simbolo della scure è di origine antichissima e ricorre in numerose civiltà e società. Quale simbolo della folgore e del tuono, infatti, essa è presente presso i Maya e gli indiani dell’America del Nord, ma anche nella Cina dei T’ang, nelle leggende Cambogiane e Vietnamite, presso i Celti, nell’Europa, e ancora presso i Dogon e i Bambara. All’interno del simbolismo massonico occidentale, essa appare, in documenti del XVII secolo, piantata alla sommità di una piramide, a simboleggiare probabilmente l’atto supremo della presa di conoscenza. «La scure a due taglienti, la *bipenne*, ha, per converso, un doppio significato, distruttore e riparatore: rappresenta la morte e la vita, le due energie contrarie e complementari che appaiono anche nel Caduceo, nel *vajra* indiano, nel martello di Thor»¹².

11 A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Adelphi, Milano 2010, p. 19.

12 J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, a cura di I. SORDI, BUR, Milano 2015, p. 913.

Changò, maschio instancabile amante, viene singolarmente associato, in riferimento al calendario dei santi cattolici, a Santa Barbara, patrona dei fulmini. La maggior parte degli *orisha* presenta aspetti o meglio, personificazioni maschili e femminili, e dunque una natura androgina. Le diverse personificazioni, che appaiono come delle maschere, che l'entità o forza divina indossa di volta in volta per manifestarsi agli uomini e rivelare loro i propri misteri, costituiscono anche delle vie alle quali si viene iniziati, una volta che il babalawo avrà stabilito quale sia la via che il destino ha attribuito ad ogni singolo postulante. Con l'iniziazione si diventa appunto figlio o figlia di una di queste entità e se ne percorre una delle sue personificazioni o vie. Il caso più importante nella santería cubana di androginità è costituito da Olokun, una personificazione di Yemayá, signora delle acque dei mari e degli oceani. Olokun si presenta talvolta come un ermafrodita, talaltra come una sirena. Egli è uno degli *orishas* più potenti e la sua iniziazione conferisce grande stabilità e controllo sulla vita. Tale iniziazione, estremamente lunga e complicata, è coperta dal più rigoroso segreto¹³.

I misteri di Olokun sono custoditi in una grande urna, all'interno della quale viene posta una statua di piombo, che rappresenta una donna, Olokun stesso, con le braccia tese. In una mano, essa tiene un serpente e nell'altra una maschera. Nell'urna si trovano altri oggetti di piombo, tra cui un sole e una luna, per indicare, tra l'altro, che Yemayá è la regina del mondo, ma anche i simboli su cui l'iniziato ai misteri di Olokun deve lavorare. Non deve sfuggire il materiale di cui sono composti gli oggetti, custoditi nell'urna di Olokun: il piombo. Questo materiale, brillante, denso, duttile e malleabile, presenta i colori di Yemayá e della sua personificazione, Olokun: è infatti di colore bianco-bluastro. Il piombo ha avuto in Occidente un importante valore simbolico, specialmente in quella "scienza" dell'età moderna, che prese il nome di alchimia. Secondo Paracelso, il piombo è *l'acqua di tutti i metalli*. In questo senso, il piombo tra i metalli rappresenta quello su cui si può operare una trasformazione, finalizzata per gli alchimisti all'ottenimento dell'*aurum*. Esso in qualche modo è lo *Zwischen*, il *medium* attraverso cui il vile metallo può diventare oro. Il piombo è legato al dio separatore Saturno, ed acquista una grande valenza simbolica in merito alla trasformazione ed evoluzione che un iniziato, come l'adepto stesso della santería, deve compiere:

Il contenuto saturniano è la materia dell'opera al nero; il piombo bianco si identificava con il mercurio ermetico. Esso simboleggerebbe la materia impregnata di forza spirituale e la possibilità di trasmutazioni delle proprietà di un corpo in quelle di un altro come di proprietà generali della materia in qualità dello spirito. Il piombo rappresenta la base più modesta da cui può partire una evoluzione trasformatrice¹⁴.

Sono stati studiosi del calibro dei citati Bastide e Bascom ad evidenziare forti reminiscenze del pantheon, ma aggiungerei del complesso simbolismo, dell'antica Grecia nella ricca mitologia e simbologia yoruba. Si pensi, a proposito di tale ricchezza, che il pantheon yoruba in Africa arriverebbe a contare circa seicento *orishas*, mentre in America Latina oscilla tra venti e venticinque. Accanto al mondo greco, sono altresì convinto che all'interno della religione yoruba siano presenti echi, altrettanto forti, dello straordinario repertorio di simboli e figure divine e semidivine, nonché

13 M. FRANA, *Sincretismo e simbolismo*, o. c., p. 83.

14 J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, o. c., p. 788.

di riti, provenienti dalla più antica civiltà egizia. E questo non foss'altro che in considerazione della originaria provenienza del popolo Yoruba, il Nilo Superiore, da cui gli Yoruba sarebbero migrati in quei territori che oggi corrispondono alla Nigeria sudoccidentale, alle repubbliche confinanti del Benin (Dahomey) e del Togo, fino alla Sierra Leone, agli inizi dell'era cristiana. Tali antiche origini trovano conferma non solo nella lingua, ma anche negli studi archeologici, di cui ci dà notizia Migene Gonzáles-Wippler, autrice di uno dei testi più completi tradotti in italiano sulla santería cubana: *I segreti della santería*¹⁵. È proprio agli inizi dell'era cristiana che la cultura yoruba, caratterizzata da una straordinaria complessità economica, politica, artistica e religiosa, si presenta come una delle più raffinate dell'Africa occidentale.

Con il cristianesimo, e in particolare con il monoteismo cattolico, la religione yoruba presenta, come visto, una fondamentale analogia. Questa, infatti, pur essendo popolata da numerosissime figure divine o semidivine, che a Cuba con la santería verranno fatte non a caso corrispondere a determinate figure di santi e sante cattolici, è un monoteismo:

Per i santeros come per gli Yoruba, Dio ha il nome di Oloddumare. È difficile risalire all'origine di questo nome, la cui connotazione, tuttavia, è quella dell'Uno la cui essenza trascende la nostra capacità di comprensione. Oloddumare è immanente, onnipotente e onnisciente. Egli è il Tutto, e più grande del Tutto. Oloddumare non è un orisha perché non è mai stato creato: egli esiste da sempre¹⁶.

La divinità ha un carattere trinitario: Oloddumare è il principio, Olorun è il creatore, Olofi, presente invero nella santería, ma non presso gli Yoruba, è la creazione, la manifestazione di Oloddumare attraverso Olorun. «Oloddumare, Olorun e Olofi sono tre personificazioni diverse dello stesso essere soprannaturale. Oloddumare è l'essenza divina, la volontà di creazione; Olorun è l'atto creativo e Olofi la creazione. Eledáa è lo spirito di Dio che si manifesta nell'uomo. Ori è l'energia, la consapevolezza di quello spirito»¹⁷.

Il citato studio di Migene Gonzáles-Wippler merita attenzione anche in relazione al fatto che questa autrice è ebrea e di religione ebraica. Ella ci informa che, quando decise di farsi iniziare alla santería, trovò delle resistenze da parte dei santeros, gli iniziatori, legate al suo rifiuto di ricevere il battesimo cattolico, condizione preliminare per essere iniziati alla santería. La studiosa, tuttavia, riuscì a farsi iniziare senza ricevere prima il battesimo da un prete cattolico. Questo significò per lei entrare nella santería da ebrea praticante, e in particolare, da seguace della Kabbalah, la grande tradizione mistica dell'ebraismo. A tal proposito, scrive: «Quanto a me, debbo riconoscere che il confronto tra i rituali degli orisha e quelli tramandati dalla Kabbalah mi ha aiutato ad assimilare e a collegare i due insegnamenti in perfetta armonia»¹⁸. Di fatto, quando Gonzáles-Wippler parla delle tre personificazioni diverse dello stesso essere soprannaturale, sembra avere in mente più che la Trinità cristiana, le triadi dell'albero cabalistico¹⁹.

15 M. GONZÁLES-WIPPLER, *I segreti della santería*, o. c., pp. 7 ss.

16 *Ivi*, p. 21.

17 *Ivi*, p. 22.

18 *Ivi*, p. 106.

19 Tra gli studi più importanti sulla Cabala, o Kabbalah, o Qabbalah, rimando a G. SCHOLEM, *La Cabala*, tr. it. R. Rambelli, Mediterranee, Roma 1992; G. BUSI, *La Qabbalah*, Laterza, Bari 2009.

5. Elegguá e i segreti della santería

Chi viene iniziato alla santería accede gradualmente a una serie di conoscenze che devono rimanere segrete. Esse riguardano inizialmente il proprio destino e i mezzi per affrontare le avversità della vita. Coloro che dovessero scegliere di avanzare nei gradi di questa *religione*, diventando *santeros* o, ove vi siano le condizioni, *babalawos*, dovranno mantenere il più rigoroso silenzio sui suoi riti e simboli, sul loro significato più profondo. Le conseguenze per coloro che, una volta iniziati, dovessero svelare i segreti della *santería* vengono prospettate dagli iniziatori come terribili: tra di esse anche la morte. I diversi passaggi conferiscono un diverso livello di conoscenza. La santería presenta così numerose analogie con le religioni misteriosofiche e in generale, con i movimenti a carattere esoterico e iniziatico²⁰. All'esterno del perimetro sacro, entro cui la santería si sviluppa, troviamo il mondo profano. Segue quello di coloro che hanno ricevuto i quattro guerrieri, il cui compito è quello di proteggere gli iniziati: Elegguá, che i cubani identificano con sant'Antonio da Padova; Ochosi, il cacciatore, che corrisponde a san Norberto; Oggún, guerriero, compagno di Ochosi, protettore dei fabbri, ma anche dei chirurghi, associato a san Pietro; Ossun, che rappresenta l'io individuale ed è associato a san Giovanni Battista. Come il Battista, Ossun svolge una funzione di precursore: egli, simile al gallo che annuncia l'arrivo del giorno, è posto a vigilare, e rappresenta la veglia di chi si incammina lungo la via della santería. Mentre Oggún e Ochosi si ricevono dentro un calderone nero, Ossun è rappresentato da un galletto posto sulla sommità di una coppa, circondata da campanellini. Elegguá è ricevuto sotto forma di testa:

Elegguá è solitamente ricevuto sotto forma di testa di cemento con conchiglie di ciprea a formare occhi, bocca, naso e orecchie. All'interno della testa, che è vuota, il santero o il babalawo mette diversi ingredienti segreti e il nome dell'iniziato. Tra i primi figurano frammenti di oro e di argento e vari tipi di terra. Sulla sommità della testa c'è sempre una minuscola lama, talora accompagnata da una piccola piuma. Alla base della lama, i babalawos incastrano alcune perline verdi e gialle, i colori di Orúnla. E ciò per sottolineare che Elegguá è stato impartito da un sommo sacerdote²¹.

Elegguá è un *orisha* che conta ben ventidue personificazioni o sentieri. Il giorno della settimana a lui dedicato è il lunedì, appunto il primo giorno della settimana, ad indicare che è proprio attraverso questo *orisha* che si entra e si inizia nel cammino della santería. I colori di Elegguá sono il rosso e il nero, che rappresentano degli opposti come la vita e la morte, la pace e la guerra. Egli, ipostatizzazione della *coincidentia oppositorum*, di quello *Zwischen*, che in Eraclito trova la sua prima formulazione filosofica, può essere un bambino o un vecchio, rappresenta il bene e il male, il giorno e la notte. Possiede le chiavi del destino, apre e chiude la porta alla disgrazia o alla felicità. A lui si deve per primo prestare venerazione e a lui si devono fare offerte all'apertura e alla chiusura di ogni rito, prima e dopo la venerazione e le offerte tributate ad ogni altro *orisha*. Elegguá è il signore della strada, il crocevia da cui si diramano le strade della vita. Egli possiede aspetti contrastanti: simile a un *trickster*, è un imbroglione, capriccioso, burlone, giocherellone fino ad essere irriverente, imprevedibile come il destino. Ma accorre anche in aiuto del suo protetto, quando questi lo invoca,

20 A tal proposito, rinvio al mio *Frammenti di una conoscenza segreta*, Atanòr, Roma 2016.

21 M. GONZÁLES-WIPPLER, *I segreti della santería*, o. c., p. 151.

eliminando ogni ostacolo che possa porsi sulla sua strada. Protegge da incidenti, risse, sofferenze e miserie, ma anche dalla morte per emorragia o provocata da tradimenti. Tra i suoi oggetti preferiti, vi sono i giocattoli da bambino, monetine d'argento, pepite, attrezzi per caccia e pesca. Adora i sigari, l'aguardiente (acquavite), ma anche l'acqua ferma. Gli animali a lui sacri sono tartarughe, cervi, polli, galli e topi.

Se i colori di Elegguá sono il rosso e il nero, quelli di Ochosi sono il blu e il giallo, di Oggun il verde e il nero, ma anche il viola, mentre il colore di Ossun è il bianco. Ancora una volta appare sorprendente l'analogia con la kabbalah e in particolare, con il cosiddetto albero sefirotico. Anche qui, in quella che è la *sephirah* più bassa dell'albero, Malkuth, il Regno, che corrisponde a questa dimensione spazio-temporale e da dove ha inizio il cammino di ascesa verso Kether, la Corona, troviamo quattro fondamentali colori, che rimandano ai quattro piani vitali, ai quattro elementi: terra, acqua, aria, fuoco. I colori di Malkuth sono pressoché quelli dei quattro guerrieri e hanno lo stesso significato simbolico: giallo limone, che sul piano di Malkuth è quanto di più vicino al bianco possa darsi, verde oliva, ruggine, nero. Ma appare anche sorprendente il richiamo ai quattro cavalieri-guerrieri del ciclo graaliano del Parzival di Wolfram von Eschenbach: i cavalieri che appaiono al giovane Parzival nella foresta dove la madre Herzloyde, all'indomani dell'uccisione del padre, il re Gamuret, lo aveva nascosto nel vano tentativo di sottrarlo al suo destino e alla malvagità degli uomini. Incantato dalla bellezza e dai colori delle armature dei quattro guerrieri, Parzival si metterà sulle loro tracce, iniziando quel lungo cammino, ricco di insidie, ma che lo porterà a divenire re del Graal, successore di Anfortas²².

Ricevuti i quattro guerrieri, si può ottenere il battesimo della santería, che consiste nel ricevere dal babalawo la mano di Orula, insieme a precise indicazioni sull'Ità o destino e alla determinazione del cosiddetto "angelo della guardia", che è l'*orisha* posto fin dalla nascita a custodia di ogni uomo e la cui identità può essere conosciuta soltanto da chi abbia ricevuto la mano di Orula, poiché è appunto Orula colui che rivela per bocca del babalawo il nome dell'angelo della guardia. Conoscere un simile nome significa entrare in contatto con questa entità superiore, poterla evocare e ricevere la sua assistenza. Durante la cerimonia, il babalawo, in base a segni particolari, stabilisce anche se l'iniziato possa o meno accedere al grado superiore, che è chiamato *asiento*, "fare il santo" o anche "coronare il santo". Attraverso l'*asiento*, l'essere umano stabilisce una sorta di patto o alleanza con il suo *orisha*, di cui si professa figlio e che lo sosterrà nelle prove della vita. In cambio, colui che "corona il santo" si impegna ad offrirgli sacrifici e a servirlo. Questa volta la cerimonia si protrae per una settimana e culmina con l'*asiento*. Colui che ha fatto il santo è tenuto a vestire totalmente di bianco per un anno, che rappresenta una sorta di noviziato, un periodo di apprendistato, durante il quale il novizio ha il compito di studiare la mitologia e i riti legati alla figura del suo santo.

Durante l'*asiento*, l'*orisha* prende possesso della testa dell'iniziato, che diventa santero o santera, figure sacerdotali. La tradizione prevedeva, e ancora oggi è praticata in alcuni casi, che la testa dell'iniziato venisse rasata. Durante la lunga cerimonia dell'*asiento*, sulla testa dell'iniziato venivano tracciati dei cerchi concentrici di diverso colore: bianco, rosso, blu, giallo, e al centro veniva tracciato un cerchio con il colore dell'*orisha* che doveva prendere

22 Sui testi che hanno fondato il mito del Graal, si confronti AA. VV., *Il Graal. I testi che hanno fondato la leggenda*, a cura di M. LIBORIO, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005. In particolare, cfr. il *Saggio introduttivo* di F. ZAMBON, pp. XI-XVII. Il Parzival, a cura di A. CIPOLLA, si trova alle pp. 1117-1700.

possesto della testa dell'iniziando e di cui questi si riconosce quale figlio. Attualmente si usano perlopiù riproduzioni di teste per compiere questi riti. Ma il vertice della santería è rappresentato dai babalawos, sommi sacerdoti, la cui consacrazione è avvolta dal segreto più profondo. Nella santería, essi sono solo maschi, la cui testa non è stata posseduta dal santo durante l'asiento. Essi sono i sacerdoti di Orunla. Non possono essere babalawo le donne e gli omosessuali. Durante la fase di consacrazione, il loro capo viene totalmente rasato e su di esso, in punti noti ai consacratori, vengono praticate delle incisioni. Il babalawo è, come indica il suo nome, il padre della divinazione, custode dei segreti della santería²³.

Egli viene considerato come dotato di diversi poteri: elimina la sfortuna, i problemi, la malattia e perfino la morte, rimandandola, attraverso riti di purificazione (*ebò*); caccia i demoni o gli spiriti maligni dalle persone o dalle case, attraverso un rituale chiamato *paraldo*; vede, grazie alla Tavola di Ifá, il passato e il futuro della persona. Determina, più dei santeros, l'*orisha* di chi riceve la mano di Orula, essendo l'iniziatore per eccellenza, anche se l'iniziazione può essere conferita parimenti dai santeros. Colui che conferisce l'iniziazione diventa il padrino, o la madrina, se si tratta di una santera, a cui l'iniziato rimarrà legato per tutta la vita e che rappresenterà per lui una sorta di guida e di maestro.

Ogni *orisha* presenta diverse personificazioni, che spesso gli conferiscono una natura androgina, ora maschile ora femminile. Esse sono considerate delle vie lungo le quali il figlio dell'*orisha* si incammina. Colui che è figlio di Elegguá, ad esempio, si trova di fronte a ventidue possibili vie, poiché questo *orisha* può presentarsi secondo ventidue possibili personificazioni. La via viene determinata per ciascun iniziato in base alle sue caratteristiche psicosomatiche e al suo temperamento. Attraverso questa via, l'iniziato coglie e riceve l'*ashé*, il "così sia"²⁴, e cioè il potere, le benedizioni, l'energia che l'*orisha* incarna, ottenendo così protezione e forza per incidere sul proprio destino.

Il parallelo con la kabbalah e le sue sephiroth, altro straordinario luogo di mezzo, dove si sono incontrati nei secoli tradizioni esoteriche diverse, può esserci utile per comprendere questo tipo di pratica. Come accade per coloro che sono stati iniziati alla kabbalah, e divengono consapevoli del grado, cioè della sephirah, cui sono giunti nel loro cammino lungo i sentieri dell'albero cabalistico o albero della vita, avere consapevolezza dell'*orisha*-forza, mediante il quale operare, e del sentiero che a questa forza conduce e che, nello stesso tempo, da essa si diparte, significa poter "lavorare" con la manifestazione della forza di quell'aspetto, l'*orisha*, della divinità. È evidente che tale lavoro ha un carattere spirituale e nello stesso tempo appare legato alla magia, che solitamente corrisponde alla cosiddetta "magia bianca", tesa quindi in primo luogo a promuovere una evoluzione spirituale degli adepti, e in secondo luogo, attraverso riti particolari, proteggere l'individuo da malattie, morte, catastrofi familiari o finanziarie, eccetera²⁵. Nella kabbalah si opera con le parole e con le lettere, mediante famose tecniche: la *ghematria*, che stabilisce l'equivalenza tra due parole, in

23 M. FRANA, *Sincretismo e simbolismo*, o. c., p. 85.

24 Cfr. A. CIATTINI, *Introduzione*, in P. FERRERA, *Ashé. Viaggio nei riti afrocubani*, Petrucci, Città di Castello 2011, pp. 10-56.

25 Studi classici sulla magia sono quelli di Sir J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, tr. it. N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma 2009; E. DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del Magismo*, Boringhieri, Torino 1973. Ma rimando anche a un interessante lavoro di V. LANTERNARI, *Religione magia e droga. Studi antropologici*, Piero Manni, San Cesario di Lecce 2006.

virtù del loro valore numerico, determinato dalle loro singole lettere-numeri²⁶; il *notarikon*, per cui una parola può divenire una sorta di acronimo, nel quale ogni lettera corrisponde all'inizio di un'altra parola e l'insieme delle parole risultanti forma una frase; la *temurah*, che consiste nella combinazione e nello scambio di lettere, che creano nuove parole e nuovi significati. Nella santería si opera con precisi tracciamenti, che ricordano dei pentacoli e che vengono tracciati dal babalawo, il quale, lungo la sua pluriennale e dura formazione, ne ha studiati e memorizzati centinaia, nonché l'utilizzo di oggetti all'apparenza molto comuni, quali ad esempio le conchiglie o le pietre, per la divinazione soprattutto.

6. Santería, castrismo e massoneria. Conclusioni

In un saggio dal titolo *I culti afro-americani*, contenuto nella monumentale *Storia delle Religioni* di Henri-Charles Puech, Roger Bastide evidenzia come la santería cubana, rispetto ad altri culti di origine africana, trapiantati in America, sia caratterizzata dalla presenza di sette diverse: i Lucumí (cioè di origine Yoruba)²⁷; i Congo, dominate dai riti magici e funebri; le società segrete dei Ñañigo (d'origine Efik)²⁸. Bastide sottolinea ancora come queste sette, analogamente agli altri culti di origine africana, abbiano rappresentato in America spesso centri di resistenza contro i bianchi da parte della massa degli schiavi. Ciò in qualche modo sarebbe favorito dal carattere esoterico di simili culti.

Inoltre, gli schiavi che hanno portato con sé nella nuova terra i propri dèi non erano tutti dei sacerdoti, ma spesso dei semplici fedeli; ora, se i sacerdoti conoscevano la mitologia, i fedeli conoscevano soprattutto i riti. Questo fa sì che spesso, nel Nuovo Mondo, abbiamo solo parti di quella che potremmo chiamare la «religione esoterica» rispetto alla religione pubblica meglio conservata. La memoria dei negri, diremmo in termini bergsoniani, è stata piuttosto una memoria motrice che una memoria-ricordo. Laddove però i detentori di segreti – i *Babalawô*, specialisti nella divinazione – sono stati numerosi, come in Brasile e soprattutto a Cuba, la mitologia è rimasta molto ricca. Altrove, ad Haiti per esempio, è praticamente scomparsa. O meglio, i fedeli hanno inventato una mitologia sostitutiva, che identifica la storia dei *vodun* con quella dei loro «cavalli» (dato che la persona caduta in *transe* si considera una reincarnazione della divinità e la sua storia diventa allora quella del dio che abita in lui)²⁹.

La santería rappresenta una straordinaria opera di sintesi, ma anche di dissimulazione, che ha consentito di mantenere in America antichi culti e riti, nascosti dietro icone e liturgie, soprattutto del cattolicesimo.

26 Ricordo che in ebraico ogni lettera corrisponde a un numero.

27 Scrive GONZÁLES WIPPLER (*I segreti della Santería*, o. c., p. 2): «A Cuba, culla della santería, gli Yoruba assunsero il nome di *Lucumí*, che significa «amicizia». Alcuni ricercatori fanno risalire questo termine ad *akumí*, che sta per «Io sono Aku». Nella Sierra Leone, infatti, gli Yoruba sono chiamati Aku. Il che potrebbe voler dire che molti Yoruba portati a Cuba erano originari di quello Stato africano».

28 R. BASTIDE, *I culti afro-americani*, in H.-C. PUECH, *Storia delle Religioni*, tr. it. M. N. Pierini, Laterza, Bari 1978, p. 45.

29 *Ivi*, pp. 56-57.

Il sincretismo non si spiega altrimenti: innanzitutto, esso è solo una «maschera», che permette di far credere all'ingenua razza dei Padroni che si celebrano i «misteri cristiani» al modo dei negri, cioè cantando e danzando di fronte a delle statue di santi, mentre in realtà si adora Orixà o Vodun. Con la scomparsa dei Neri «selvaggi» e la loro progressiva sostituzione da parte dei «creoli», il sincretismo ha rappresentato il prodotto di una duplice educazione, che faceva contemporaneamente di una stessa persona un cristiano e un Africano; il sincretismo, allora, si spiega con l'isomorfismo delle due religioni cui si prende parte: un solo Dio, un intero corpo di intermediari fra lui e gli uomini, il che fa sì che il nome di un santo non sia se non il modo bianco di chiamare la stessa entità che i Neri adorano sotto il suo nome africano. Per cui, non ci sono due religioni, ma una sola, con tutto un sistema di corrispondenze e di traduzioni dall'una all'altra, che consente al discendente dello schiavo di inserirsi nella comunità nazionale, senza peraltro tradire il suo gruppo specifico di provenienza³⁰.

Animati da obiettivi anche politici, di protesta e difesa della *black identity*, il candomblè, il vodù, la santería si sono presto trasformati in società segrete, oppure, come nel caso dell'Argentina, in gruppi di pressione o, come è successo a Cuba e in Brasile, in centri elettorali. Quando Bastide compie i suoi studi sulle religioni afro-americane, in Argentina in particolare si svolge la parabola drammatica del governo di Salvador Allende, socialista, filomarxista e massone, profondo amico di Fidel Castro, che proprio in quegli anni assumeva il controllo di Cuba. Com'è noto, Allende sarà vittima del famoso golpe militare dell'11 settembre 1973³¹. Bastide sottolinea i profondi legami che legano in particolare la religione dei Ñañigos a Cuba alla massoneria. Di fatto, ancora oggi numerosi babalawos e santeros cubani sono anche massoni. La santería non poteva che trovare punti di convergenza e sintesi con la ricca simbologia massonica e i diversi «Riti», con i loro gradi, all'interno dei quali rivivono in qualche misura dottrine, simboli e riti di più o meno antiche scuole esoteriche e iniziatiche, che hanno attraversato la storia dell'Occidente: dal pitagorismo, orfismo e platonismo, ai misteri di Osiride e Iside, allo Gnosticismo, fino al Catarismo e al Templarismo di origine medievale, e al Rosacrocianesimo dell'età moderna, solo per citarne i più rilevanti³². La massoneria ha svolto nei secoli una straordinaria opera di sincretismo, che in certo modo agli occhi di un babalawo o di un santero non può che apparire analoga a quanto accade nelle religioni afro-americane e in particolare, nella santería cubana.

Va, infine, rilevato come Fidel Castro abbia assunto un atteggiamento di tolleranza nei confronti della santería. Norberto Fuentes, amico di Fidel Castro durante gli anni della rivoluzione e dell'instaurazione del suo regime, e in seguito, caduto in disgrazia, sfuggito negli Stati Uniti, ci informa ne *L'autobiografia di Fidel Castro*, che la stessa madre di Fidel, di origine cubana, fu

30 *Ivi*, pp. 57-58.

31 Una delle ricostruzioni più recenti della figura di Salvador Allende è quella di J. M. MARTÍNEZ, *Salvador Allende. L'uomo, il politico*, tr. it. D. Santoro, Castelvecchi, Roma 2014.

32 Si può, a tal proposito, confrontare I. MAINGUY, *Simbolica Massonica del terzo millennio*, a cura di P. LUCARELLI, tr. it. M. Faccia, Mediterranee, Roma 2009. L'opera rappresenta uno dei testi più completi e scientifici sui simboli della cosiddetta Massoneria azzurra, costituita dai tre gradi base di questo secolare Ordine iniziatico ed esoterico occidentale. Alla Massoneria azzurra segue quella dei Riti, di cui quello scozzese, ad esempio, conta ben trentatré gradi. Tra i Riti più importanti ricordiamo: il Rito Francese, il Rito Scozzese Antico e Accettato, il Rito Scozzese Rettificato, il Rito di Memphis e Misraim, il Rito Inglese di stile Emulation.

una santera³³. Scrive Gonzáles-Wippler: «Stando ai santeros che vivono negli Stati Uniti, Castro avrebbe una fede incrollabile nei poteri dei santi e sarebbe un adepto sia della santeria sia della setta di palo [...]. Non solo, egli sarebbe «figlio» del potente Elegguá, uno dei guerrieri più formidabili del pantheon degli orisha»³⁴.

Come visto, i numerosi culti afroamericani possono essere ricondotti a quella che Elena Zapponi definisce l'“ecumene yoruba”³⁵, vista come una grande pianta da cui quei culti si sono diramati in diversi contesti sociali, storici, politici, religiosi, oltreché geografici, delle Americhe. Queste diramazioni costituiscono un luogo di mezzo, uno *Zwischen*, poste come sono nei punti di intersezione tra mondi religiosi e culturali diversi. Esse, nel mantenere in vita tradizioni passate, aprono a soluzioni inedite e arricchenti:

La santería cubana [...] rappresenta uno dei “luoghi” dove meglio si sono conservate la memoria e l'identità di un popolo, sradicato dalla propria terra. Una memoria e un'identità che è rimasta pressoché intatta in diversi punti dell'America, dove la diaspora forzata ha condotto gli yoruba, ma soprattutto a Cuba. Conoscere la *santería*, però, non ha solo un valore per così dire archeologico, poiché ci troviamo di fronte a un organismo vivo e in continua espansione. La *santería* rappresenta uno straordinario esempio di tolleranza e di capacità di operare delle sintesi che hanno consentito a *Weltanschauungen*, apparentemente diverse e inconciliabili, di trovare un'armonia, espressa tra l'altro da simboli di profonda bellezza e fecondità spirituali. Agli uomini di oggi la *santería* offre questo non sottovalutabile esempio di un sincretismo che non esclude altre ‘verità’ o visioni, ma conserva e arricchisce³⁶.

33 N. FUENTES, *The autobiography of Fidel Castro*, translated by A. Kushner, W. W. Norton & Company, New York London 2010, pp. 21-22.

34 M. GONZÁLES-WIPPLER, *I segreti della santeria*, o. c., p. 62.

35 E. ZAPIONI, *La Santería cubaine, une religion sans frontières*, o. c.

36 M. FRANA, *Sincretismo e simbolismo*, o. c., p. 86.

Studi e ricerche



Ermeneutica del moderno. Un confronto tra Étienne Gilson e Augusto Del Noce

DANIELE FAZIO¹

Sommario: 1. Gilson e Del Noce: i presupposti del dialogo; 2. Dalla filosofia cristiana al nodo cartesiano: linee teoretiche di un confronto; 3. Metafisica ed esistenza; 4. Nel turbine antimetafisico degli anni del post-Concilio; 5. Tra marxismo e ateismo; 6. Gilson, filosofo moderno?

Abstract: Étienne Gilson and Augusto Del Noce are two of the most important christian philosophers of the Twentieth century. Their common interests mainly concern the status of Christian philosophy, the gnoseological realism and the metaphysics of being. Starting from their correspondence, affinities and divergences come forth on important theoretical plexuses and an attempt is made to trace a common interpretation of Modernity. Del Noce's ambivalent judgment on Descartes, the father of philosophical modernity, is the most problematic issue that distances itself from the perspective of the French philosopher. Indeed, Gilson considers Descartes the initiator of the rationalist and idealistic line of Modernity. This line cannot find any synthesis with the metaphysics of being, which has a realistic dimension. For Del Noce, on the other hand, beside this direction, there is a process that is not closed to the transcendence, marking in fact the experience of a different modernity. Representatives of such currents are identified in Malebranche, Vico, Rosmini. In this line, it is not hard to include Gilson's philosophy as a significant alternative to idealism and above all to the philosophy of Giovanni Gentile, considered the culminating point of rationalism. The presentation, in fact, of an existential Thomism, operated thanks to the studies of the French philosopher – beyond his intentions – can open significant connections between the metaphysics of being and the orientation of religious existentialism. Alongside more purely philosophical nodes in this framework, more contingent knots also emerge: the dialogue between Catholics and communists, the understanding of the phenomenon of atheism and the judgment on the anti-metaphysical perspective of the years following the Second Vatican Council.

Keywords: *Christian Philosophy, Metaphysics of being, Realism, Interpretations of Modernity, Existential Thomism, Idealism.*

1 Dottore di ricerca (PhD) in "Metodologie della Filosofia" presso l'Università degli Studi di Messina; nella stesso Ateneo è cultore della materia presso la cattedra di Filosofia morale del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, con cui collabora dal 2009.

1. Gilson e Del Noce: i presupposti del dialogo

Étienne Gilson non è uno studioso che può occupare semplicisticamente ed innocuamente la nicchia del professore di storia della filosofia medievale, disciplina dove si è maggiormente segnalato, tirandola fuori dall'oblio culturale dei primi decenni del secolo scorso. Del suo consistente magistero filosofico quale risposta ai problemi sorti in seno alla Modernità e che riguardano principalmente le sue opere più prettamente teoretiche², se ne è accorto tra i primi in Italia, il filosofo torinese Augusto Del Noce. Non c'è, allora, luogo migliore che il dialogo e il confronto che è avvenuto tra i due, per poter mettere in luce ancora di più le possibili linee di critica ed intreccio con il portato della Modernità. Ci muoviamo su questo crinale anche servendoci di un epistolario che si estende dal 1964 al 1969, e che interseca le principali linee filosofiche gilsoniane che a loro volta aderiscono, pur nella diversità di prospettive, alla linea di pensiero su cui si pone il filosofo italiano.

La prima differenza evidente che tra i due si ha da sottolineare è certamente lo stacco generazionale che li divide e che in qualche misura segna una diversità di formazione e di contesti storico-culturali di riferimento. Non è un segreto il fatto che lo stesso Gilson scriva all'amico e collega, dopo l'encomio per il volume delnoceano *Il problema dell'ateismo* (1964), «questo libro è una vera summa e porta il marchio di un pensiero più giovane di una generazione rispetto alla mia»³. Nonostante ciò, Augusto Del Noce si sentiva a suo agio nella cultura filosofica francese, tanto da definirsi «un allievo “privato” della Sorbona»⁴, e anche di questa sua particolare inclinazione Gilson gliene dà atto: «lei è a suo agio in Francia come lo sono pochi Francesi»⁵. La conoscenza personale tra i due pensatori avviene nell'occasione di un Convegno veneziano ai primi di settembre del 1964, organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini sulla tematica *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*; Gilson, ormai ottantenne, è ritenuto, a ragione, un indiscusso maestro, soprattutto per ciò che riguarda la storia della filosofia medievale; Del Noce, cinquantaquattrenne, lo vede come il maestro che durante gli anni '30-'40 del Novecento ha costituito la vera alternativa all'egemonia del neoidealismo crociano e gentiliano in Italia. L'italiano conosce e stima il maestro francese, mentre Gilson non aveva prima di allora mai sentito parlare di questo docente che gradualmente attraverso la lettura di alcune sue opere andrà ad apprezzare e stimare, appellandosi a lui come *Mon cher Collègue et ami*. Il tenore dell'epistolario segna sin da subito lo svolgimento di un dialogo sulle principali linee della Modernità e sulla sua conseguente interpretazione. Se, però, la storia dell'epistolario segna concretamente il vivo confronto tra Gilson e Del Noce, esso, come è stato fatto notare con precisione, non può prescindere da un pregresso interesse del filosofo italiano per le tesi gilsoniane⁶, che non possiamo non seguire nelle sue linee principali.

Del Noce è un pensatore di marca cattolica, pur non essendo tomista, che si pone sin dall'inizio della sua riflessione il problema circa l'incontro tra la metafisica classica e l'uomo contemporaneo,

2 Cfr. É. GILSON, *L'être et l'essence. Problèmes et controverses*, J. Vrin, Paris 1948, tr. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, ed. Massimo, 2007; Id., *Constantes philosophiques de l'être*, Paris (1983) tr. it. *Costanti filosofiche dell'essere*, a cura di R. Diodato, ed. Massimo, Milano 1993 (postumo).

3 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2008, p. 66.

4 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*. Intervista ad Augusto Del Noce di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli, in ID., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Bur, Milano 2007, p. 352.

5 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 72.

6 Cfr. R. DEL BOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, in "Studium", anno 110, n. 1 - 2014, pp. 86-100.

ovvero si chiede quale possa essere la modalità migliore per far intercettare all'uomo del nostro tempo, dopo Marx e Nietzsche, quelle verità eterne che strutturano sin dalle fondamenta la libertà, che non è altro che l'anelito dell'uomo moderno, ma che la stessa Modernità sembra aver perso di vista. Occorre, dunque, individuare un metodo del filosofare che sia capace di avvicinare uomo e verità, in quanto ogni uomo nella sua singolarità deve esser messo nelle condizioni di poter incontrare personalmente e far propria la verità. All'interno di questa prospettiva che punta sull'esperienza personale o esistenziale dell'uomo la storia diventa quell'ampio scenario in cui il cammino del pensiero si manifesta a contatto con i vari contesti culturali scaturendo da esso, ma allo stesso tempo attraversandolo e superandolo. La storia diventa, allora, il terreno di elezione e il segno precipuo della possibilità dell'incontro tra la prospettiva metafisica e quella esistenziale. Il magistero filosofico di Gilson, in cui il filosofo italiano ritrova profonde coincidenze, nonché il malessere verso l'imperversare del neomodernismo postconciliare di marca antimetafisica, è proprio quella *chance* che permetterebbe il superamento dello scacco idealistico e che potrebbe propiziare il ritorno della metafisica, quale antidoto alla crisi della Modernità. L'attenzione di Del Noce al pensiero gilsoniano viene letta in modalità diverse: ora come un abbraccio *tout court* della metafisica dell'essere, ora come un incontro tardivo o una vicinanza, sia pur eterodossa. Tuttavia, l'originalità del pensiero delnociano non può essere ridotta al semplice avallo dell'una o dell'altra lettura, ma procede nell'ottica del problema fondamentale che il filosofo italiano si era posto, senza tollerare sezionamenti che conducono proprio a sentieri opposti rispetto a quelli che il pensatore italiano ha inteso percorrere.

A preparare in qualche modo l'incontro e le linee teoretiche che legano Del Noce al pensatore d'Oltralpe, come rileva Ricardo Del Bosco, però «sono state delle persone concrete a predisporlo al suo avvicinamento a Gilson»⁷. A metterlo su questo sentiero furono, infatti, Giorgio Falco, docente di Storia della filosofia medievale che ha permesso l'accostamento agli studi di filosofia medievale condotti dal filosofo francese; Carlo Mazzantini, considerato da Del Noce un maestro⁸, il quale gli ha fatto comprendere la necessità dell'affermazione della metafisica classica al di là dell'irrigidimento delle formule e, infine, le sue letture di Jacques Maritain⁹ degli anni '40 per quanto riguarda la necessità della presentazione di un tomismo che prescindendo da un atteggiamento medievalista ed emerga nel suo aspetto esistenziale.

⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸ Confessa Del Noce: «in qualche maniera mio maestro fu Carlo Mazzantini, una figura poco nota fuori Torino, ma che reputo la migliore mente cattolica italiana dalla fine della Prima guerra mondiale in poi» A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 352.

⁹ Su Maritain, Del Noce precisa: «Maritain era allora, almeno fra i cattolici, un autore alla moda io cominciai col leggere il suo *Riflessioni sull'intelligenza* pubblicato nei primi anni Venti. Poi seguì tutta la sua opera dai *Tre Riformatori* all'*Antimoderno*. Ma il libro del filosofo francese che più mi colpì, tanto che lo studiai quasi a memoria fu *Umanesimo integrale*; lo lessi nel 1936, appena pubblicato in Francia ... credo di essere stato uno dei suoi primissimi lettori italiani [...] Devo dire che il Maritain successivo mi piacque meno, fatta eccezione per opere come *Filosofia morale* e *Contadino della Garonna*. A me di *Umanesimo integrale* interessò oltre gli aspetti politici la visione della storia della filosofia moderna proposta da Maritain». *Ivi*, p. 353.

2. Dalla filosofia cristiana al nodo cartesiano: linee teoretiche di un confronto

Su questa scia giungiamo, quindi, ai nuclei teorici su cui la relazione tra Gilson e Del Noce s'instaura: «la questione della filosofia cristiana, il problema del realismo gnoseologico e la ricerca di un'integrazione tra esistenzialismo e metafisica dell'essere»¹⁰. Del Noce si accosta sin dai suoi primissimi studi alla questione della filosofia cristiana, giungendo anche alla *querelle* francese degli anni '30, ed è con meraviglia che scopre, ad esempio, come sia totalmente assente in ambito francese qualsiasi riferimento sia ad Hegel che a Kierkegaard¹¹. La particolare angolatura da cui, però, guarda alla questione è quella degli studi su Nicholas Malebranche che vede come l'ispiratore della filosofia dell'azione di Maurice Blondel, una filosofia distante certamente dal tomismo, ma che il filosofo italiano ha in mente di poter conciliare con quella di Tommaso d'Aquino. Solo nel 1965, pur non avendolo mai espressamente nominato prima, ammette di condividere la soluzione della *querelle* sulla filosofia cristiana data proprio da Étienne Gilson¹². Non essendo compito di questo studio rievocare la *querelle* sulla filosofia cristiana degli anni '30, si ricorda semplicemente che innanzi alle posizioni che negavano da un lato la possibilità di una filosofia cristiana e quelle che confondevano la sua portata con una cristianesimo filosofico, il filosofo francese riconduce il problema – difendendo il termine “filosofia cristiana”, più che in ambito teoretico in ambito esistenziale. Ovvero non esiste una ragione di per sé cristiana che possa far scaturire una filosofia *tout court* cristiana, bensì esiste un esercizio cristiano della ragione che mette il credente di distinguere il piano della ragione e il piano della fede, ma che allo stesso tempo allarga la ragione conducendola anche a soluzioni cui da sola non sarebbe potuta giungere. Un esempio tra tanti è senz'altro la costituzione di una metafisica dell'*actus essendi* – diversa dalla metafisica d'impianto aristotelico – che elaborò alla luce della rivelazione del nome di Dio, Tommaso d'Aquino. Del Noce si sente attratto da quella prospettiva esistenziale con cui il filosofo francese aveva risolto il dissidio tra sapiente e credente e in ultima analisi tra fede e ragione. Più che guardare al Medioevo, però, Del Noce sposta sempre il suo sguardo all'età moderna: la lettura di Malebranche, allora, viene svolta sotto una ben fissa angolatura che riguarda proprio la possibilità del rapporto positivo tra fede e ragione, dopo Cartesio. Con il dualismo cartesiano si è giunti alla separazione tra i due ambiti e Cartesio aveva optato chiaramente per la ragione, Malebranche, pur muovendosi sempre in un contesto cartesiano, invece, deborda sul piano della fede: essa diventa un'aspirazione dell'intelligenza tale da condurre ad una dimensione di eccessiva partecipazione della ragione

10 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 89.

11 «Quando si leggono i lontani atti di questa *querelle*, tra la Société française de Philosophie e la giornata di studi promossa sull'argomento a Juvisy nel settembre del 1933 dalla Société thomiste, non si può restare colpiti dalla pressoché totale assenza di riferimento a Hegel e da quella, totale, a Kierkegaard. La discussione avviene in un periodo del pensiero francese in cui l'hegelismo era di fatto estromesso dalla filosofia» A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in ID., *Verità e ragione nella storia ...*, o. c., pp. 336-337.

12 Cfr. É. GILSON, *La philosophie chrétienne*, in Bulletin de la Société Française de Philosophie, 31, (Paris) 1931, 3, pp. 37-49; 77-82; 84-85; ID., *La notion de la philosophie chrétienne*, in AA.VV., *La Philosophie chrétienne. Compte – rendu de la deuxième Journée d'études de la Société Thomiste*, Juvisy, Les édition du Cerf, Paris 1934; ID., *Le christianisme et la tradition philosophique*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 29 Paris (1941-1942), pp. 249-266; ID., *Christianisme et philosophie*, J. Vrin, Paris 1949; ID., *What is Christian Philosophy?*, in A. C. Pegis, *A Gilson Reader. Selected of wrting of Etienne Gilson*, Image Book, Doubleday and Co., Garden City, New York 1957, pp. 177 – 191; ID., *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960, tr. it. *Elementi di filosofia cristiana*, a cura di G. Caletti, Morcelliana, Brescia 1964; ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris (1960), tr. it. *Introduzione alla filosofia cristiana*, a cura di A. Livi, ed. Massimo, Milano 1986.

umana con la ragione divina, scaturendo in un volontarismo teologico, sicuramente lontano dalla prospettiva scolastico-medievale. L'interazione oppositiva tra le tesi cartesiane e malebranchiane, per Del Noce, preannunziano quella che poi sarebbe stata la filosofia di Blaise Pascal che sostiene fortemente l'eterogeneità tra cartesianesimo e cristianesimo. Sicuramente una tale posizione con il riferimento pascaliano, valorizzato nella funzione di critica a Descartes, rende molto vicino Del Noce a Gilson che sin dalla tesi dottorale aveva fissato il suo giudizio sul padre francese della Modernità¹³ sulla scia del maestro Lèvy-Bruhl. Un giudizio che il maestro francese, sostanzialmente, confermerà fino alla fine, ribadendolo, tra le altre cose, proprio nell'epistolario con Del Noce, di fronte all'ermeneutica alternativa dell'età moderna¹⁴ che il pensatore italiano offrirà sempre a partire da Descartes. Se dal punto di vista dei contenuti sulla questione del rapporto tra la fede e la ragione, e quindi sulla possibilità di una filosofia cristiana, Del Noce è nettamente d'accordo con il collega francese, anche dal punto di vista del metodo seguito vi sono non poche affinità, dal momento che pure il filosofo italiano predilige una prospettiva metodologica che faccia perno sull'esistenziale. Egli «si chiede quale sia l'atteggiamento spirituale che condiziona tutta la filosofia di un autore»¹⁵, ed è proprio questa attitudine che è alla base del ragionamento circa la possibilità della filosofia cristiana da parte di Gilson. Nel testo su *Gilson e Chestov* l'accostamento tra i due pensatori è posto proprio nell'ottica di una soluzione alternativa al razionalismo senza scadere nell'irrazionalismo. Se il pensatore russo nella sua critica affascina Del Noce, al tempo stesso, egli si guarda bene dal dividerne le conclusioni che oppongono l'irrazionale al razionale. Quale via d'uscita poter intraprendere? Del Noce la rintraccia proprio in Gilson, in cui vede l'inveramento dell'intuizione di Léon Chestov¹⁶. Nel filosofo francese c'è la proposta di una liberazione del tomismo dall'inflessione razionalistica e positivista che la scolastica post-medievale aveva espresso, a favore di un "tomismo agostiniano"¹⁷, ovvero della convinzione che la fede non è l'esito del pensiero, bensì precede e influenza la ragione. In Gilson, che presenta Tommaso prettamente come

13 Sin dai suoi primi studi sul cartesianesimo, Gilson si accorge che nel passaggio dal medioevo alla modernità vi sia stata una perdita di sostanza metafisica, ragion per cui il giudizio su Cartesio permaneva negativo – per quanto in alcuni frangenti si apriva ad una comprensione forse più esistenziale che teoretica – soprattutto perché con Cartesio iniziava quella linea idealistica irriducibilmente opposta alla filosofia dell'essere e al realismo: Cfr. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Alcan, Paris 1913; ID., *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris 1913; ID., *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, 1925, tr. it. *René Descartes. Discorso sul metodo con il commento di Etienne Gilson*, a cura di E. Scribano, ed. San Paolo, Milano 2003

14 Del Noce intravede due linee che percorrono la filosofia moderna, «due irriducibili direzioni del pensiero, l'una da Cartesio a Nietzsche, l'altra da Cartesio a Rosmini, destinata questa seconda a raggiungere ed ad affinare il pensiero metafisico tradizionale». A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcellina, Brescia 2007, p. 37.

15 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 92.

16 «Gilson permette di enucleare quanto nel pensiero di Chestov ci sia di positivo, e che, per converso, proprio Chestov permette di mettere in piena luce, in ragione della radicalità stessa dell'opposizione, il significato della tesi di Gilson». A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in Id., *Verità e ragione nella storia ...*, o. c., p. 334.

17 «Guardando oggi al risultato di quella neoscolastica che più ha accentuato il carattere dell'autonomia razionale, vediamo come, nell'ambiente che essa ha formato l'interesse si sia oggi spostato sulle scienze particolari e sulla loro metodologia, e la metafisica, mantenuta ma non coltivata, sia trattata un po' al modo come i vecchi hegeliani usavano con la filosofia della natura. La scienza dunque, da una parte, la fede dall'altra. L'infusione gilsoniana dello spirito agostiniano ha dunque come esito di liberare il presente tomismo da quell'inflessione positivista che a una certa sua presentazione neoscolastica sembrava consustanziale. Ho parlato di infusione di agostinismo e stavo per scrivere "Pascal". Di fatto, la tesi di Gilson, a ben guardare, colpisce quell'abitudine dei filosofi cattolici che, proprio in nome di un certo tomismo, escludeva Pascal dalla filosofia per rinviarlo all'apologetica». *Ivi*, p. 344.

un teologo, Del Noce vede quel “filosofare nella fede” che permette di combattere il razionalismo senza giungere ad un esito irrazionalista¹⁸. Ancor prima del 1964, ovvero dell’incontro con Gilson, il pensatore italiano orbitava in una costellazione di pensiero avente in Gilson la risposta a diversi problemi che si andavano ponendo come la critica del razionalismo, la prospettiva esistenziale, la profonda unità tra fede e ragione all’interno della visione sulla filosofia cristiana.

Altro punto, precedente allo stesso epistolario, riguarda la questione del realismo gnoseologico. Ancora una volta la figura centrale da cui si dipana la tematica è quella di Descartes e del suo metodo. La *querelle* sul realismo critico aveva consentito al pensatore francese di ben delineare i campi tra quella che era la visione realista e quello che era il metodo idealistico, dichiarando, altresì, l’impossibilità di un loro accordo¹⁹. È fuori dalla mentalità di Del Noce dare un giudizio completamente negativo della filosofia cartesiana, in essa intravede quel doppio binario che se da un lato dà vita ad una Modernità immanentistica e ideologica che giungerà fino all’attualismo gentiliano, dall’altro vedrà il fiorire dell’ontologismo moderno, quindi di un’altra linea moderna che da Cartesio, attraverso Malebranche, Pascal e Giambattista Vico giunge fino ad Antonio Rosmini. Questa interpretazione è del tutto estranea a Gilson che considera unicamente l’elemento assiologico della Modernità, segnata indelebilmente dall’*incipit* cartesiano. Questa tematica del realismo gnoseologico, potrebbe sembrare di conseguenza quanto di più distante tra i due ci possa essere, invece, non è così. Del Noce, infatti, è notevolmente d’accordo con la critica che Gilson svolge nei confronti del realismo critico e di conseguenza, nei confronti dell’idealismo, in quanto proprio nel metodo gnoseologico cartesiano intravede l’inizio della linea immanentistica moderna. Se su altri punti la metafisica cartesiana viene valorizzata, sul crinale metodologico Del Noce non manca di seguire Gilson, convenendo sul giudizio negativo. L’altra linea della Modernità, che Del Noce pone, da Cartesio a Rosmini, più che essere una continuazione della prospettiva gnoseologica è continuazione e sviluppo della prospettiva metafisica riguardante il rapporto tra la libertà e la verità. Nessun apertura al metodo immanentistico, dunque, per Del Noce che addirittura si pone nell’ottica di un recupero dell’elemento della trascendenza proprio nella filosofia, tornando a valorizzare di fronte al versante di una filosofia della prassi, sempre più di moda al suo tempo, il ruolo della filosofia come contemplazione. L’uomo con la sua intelligenza è all’altezza di contemplare il mondo che gli sta innanzi e l’ordine che questo porta in sé, per tal ragione anche può aprirsi, sempre con l’intelligenza e la volontà, all’altro, suo simile: in questo non può non delinearsi il nucleo irriducibile della critica e del superamento del solipsismo che fu una delle grandi tematiche battute dal filosofo italiano. Nell’epistolario è evidente, altresì, che Del

18 «Fideismo? Se si vuol intendere con questo termine il “filosofare *nella fede*” non vi è dubbio che convenga. Però non corrisponde al senso in cui viene consuetamente usato. Conviene piuttosto parlare di una posizione ulteriore così rispetto al razionalismo come al fideismo, e se il termine “terza via” non fosse così poco allettante, si sarebbe tentati di usarlo. Fideismo evoca l’idea di quel contrasto tra fede e ragione che Chestov appunto porta fino all’assurdo; la ragione pura, lasciata al suo esercizio, non può che condurre a disastri, così teorici come pratici. Qui si parla di un originario atto di fede che si compie così nel pensiero religioso come nel razionalismo, con la differenza che nel primo è riconosciuto e dichiarato, nel secondo no. Ma ciò importa la critica più rigorosa del razionalismo, e non quella della ragione. La fede suppone infatti una metafisica inclusa in essa, che si tratta di rendere esplicita. Non si esce dalla fede nel trattarne» *Ivi*, p. 343.

19 I termini della querelle sul realismo sono ben sintetizzati nei volumi di É. GILSON, *Le réalisme méthodique* (Paris 1935) tr. it. *Il realismo metodo della filosofia*, a cura di Antonio Livi, Leonardo da Vinci, Roma 2008 e ID., *Réalisme thomiste et critique de la conoissance*, Vrin, Paris 1939, tr.it. *Realismo tomista e critica della conoscenza*, tr. it. M. P. Paoletti, ed. Studium, Roma 2012.

Noce cerca in ogni modo di coinvolgere nel suo giudizio su Cartesio, quale una sorta di Giano bifronte, Gilson che, tuttavia, mostra non poche resistenze confermando la sua tesi d'esordio, ovvero Descartes è sostanzialmente compreso nella prospettiva fisicista per cui «il pensiero fisico domina il pensiero metafisico [...] non l'ho mai sostenuto senza citare a sua conferma i testi precisi che citava lo stesso Lévy-Bruhl»²⁰, e ancora: «Descartes [...] aveva fatto la scelta d'un metodo fisico prima di aver pensato alle condizioni metafisiche richieste da quel metodo [...] Perciò, penso ancora che la sua metafisica sia nata da una riflessione non metafisica»²¹. Tuttavia, questa notevole diversità non condurrà mai il filosofo italiano a sminuire, anche di poco, il magistero di Gilson, considerato «tra i maestri, Maestro»²².

È possibile intravedere tra i due un metodo di pensiero comune che rende subito la sintonia che Del Noce ben trent'anni prima del suo incontro personale con Gilson aveva percepito. Entrambi i pensatori hanno lo stesso intendimento del lavoro filosofico: esso è comprensione profonda del mondo in cui vivono ed operano. Tale mondo può esser intrapreso solo andando all'individuazione delle radici storiche che rendono ragione delle convinzioni teoretiche e delle strategie pratiche messe in atto nel contesto storico-culturale in cui si vive. Occorre, dunque, capire che il mondo che si stagliava davanti ai due, nonostante uno stacco generazionale di trent'anni, orbitava tra due prospettive: da un lato il procedere dell'immanentismo che escludeva ogni elemento di trascendenza, che era all'origine della secolarizzazione dell'Occidente e dall'altro la rinnovata proposta del realismo metafisico che ancora la verità alla trascendenza gnoseologica la cui fonte prima è la Trascendenza ontologica. Le conseguenze morali e politiche delle due prospettive sono irriducibilmente opposte. Mentre nel realismo, sicuramente opzione minoritaria al nostro tempo, la realtà creata ha una razionalità intrinseca che deriva dal Creatore, quindi riconducibile all'idea divina – tanto che si può parlare di una legge naturale che deve regolare l'agire umano, anzi che ancora di più diventa la sua intrinseca verità – l'immanentismo, dal razionalismo cartesiano all'idealismo, è il pensiero della rivoluzione, ovvero della programmata rottura con la tradizione, della negazione di ogni fondamento oggettivo per l'etica e dell'aspirazione alla rigenerazione di una umanità diversa direttamente forgiata dallo stesso uomo²³. Questa mentalità ha origine nell'opzione intellettuale in campo gnoseologico per cui la scelta iniziale non può che essere determinante anche nella proposta dell'alternativa. Le idee filosofiche portano irrimediabilmente a certi esiti: per Gilson, ad esempio, da Cartesio non poteva non derivare un sistema soggettivistico di tipo razionalista, dato il punto di partenza incentrato sulla certezza matematica come modello della scienza e della filosofia; questo è vero anche per Del Noce, che, però, aggiunge al maestro francese la visione nel sistema cartesiano di un'idea di origine agostiniana che avrebbe condotto a esiti diversi di tipo realistico.

20 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 67.

21 *Ivi*, pp. 72-73.

22 A. DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, Introduzione, in G. LEQUIER, *Opere*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 112.

23 Uno dei punti caratterizzanti la Modernità, per Del Noce è «l'espunzione del soprannaturale [...]. Mi limito qui ad accennare all'hegelismo, per cui la filosofia moderna è la "filosofia cristiana", il cristianesimo che si esprime nella forma di filosofia; e il passaggio nel successivo periodo "da Hegel a Nietzsche" al post - o all'anticristianesimo e in cui l'ateismo (inteso nel senso forte di scomparsa dello stesso problema di Dio) si sostituisce alla posizione del divino immanente (per l'Italia passaggio dalla cultura crociano-genitliana al laicismo successivo); chiarimento dell'irreversibilità di questo processo, e sua interpretazione, come "crisi dell'idea di modernità"» A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, o. c., p. 37.

Se, dunque, il nodo cartesiano è duro a sciogliersi, Gilson è entusiasta dell'evidenza che il filosofo italiano dà alla filosofia savoiarda o franco-italiana, sulla cui esistenza grava una dimenticanza nei manuali, e che Gilson considerava proprio alla stregua del pensatore italiano²⁴. Ciò farà di Del Noce un apprezzato storico della filosofia agli occhi di Gilson, ma è proprio questa scoperta per Del Noce quella che diventerà strategica nel sostenere la sua interpretazione della Modernità. Il filosofo, infatti, che è il grande mediatore tra la filosofia francese e quella italiana, che poi ne continuerà i destini nell'ontologismo, è proprio Malebranche, tanto che Del Noce stesso dichiara: «per me Malebranche è il *grande mediatore tra la filosofia francese e quella italiana*»²⁵. Gilson non ha problemi a riconoscere che Malebranche «è un vero metafisico; è anche [...] un metafisico che i Francesi non meritavano di aver avuto»²⁶, ma su Cartesio e sulla sua importanza dal punto di vista metafisico rimase irremovibile. Certo non è il compito di questo studio vedere fino a che punto Malebranche possa stare assieme all'illustre savoiaro Joseph De Maistre, piuttosto che insieme a Gioberti o Rosmini e tuttavia Gilson non teme di dichiarare a sostegno di Del Noce che «la filosofia savoiaro-piemontese [...] è certamente una realtà»²⁷. Una realtà che Del Noce rivelava allo stesso Gilson che era stata strategicamente misconosciuta dalla filosofia neo-hegeliana italiana «fino a farne praticamente dimenticare l'esistenza»²⁸. Tale opzione di marca eminentemente gentiliana costituì l'oblio di una modernità alternativa all'immanentismo, disperdendo i contributi della cultura settecentesca piemontese che ruotava attorno all'antilluminista Giacinto Sigismondo Gerdil di orientamento malebranchiano, che a sua volta aveva influenzato lo stesso De Maistre, e da qui la perdita della scaturigine del pensiero di Vico, di Gioberti e di Rosmini sottoposti ad una interpretazione palesemente storicista e idealista. È convinzione del pensatore italiano, ad esempio, che «la critica dell'intuito e dell'ontologismo portò Gentile [...] a misconoscere completamente la dignità filosofica di Malebranche come dei malebranchiani»²⁹, ragion per cui si è potuto deformare «lo stesso pensiero di Vico, che può solamente venir considerato come continuazione, nel senso di riforma sociale, di *Malebranche, dopo e contro Bayle*»³⁰.

3. Metafisica ed esistenza

Un'altra linea di incontro tra Del Noce e Gilson riguarda l'integrazione tra l'esistenzialismo e la metafisica dell'essere. La metafisica classica è risolutoria per la crisi del pensiero cui si è giunti, ma questa ha bisogno sempre più di coinvolgere l'uomo a partire dalle domande che pone. Allo stesso tempo, ogni uomo deve essere messo in grado di poter dare la sua personale risposta alla questione metafisica, anche facendosi aiutare da quel deposito di risposte proveniente dalla storia, conscio, però, che le risposte del passato non sostituiscono quelle che ogni singolo deve poter

24 Il biografo Shook riporta un frammento di lettera in cui Gilson parla della questione con Maurer, esprimendosi in questi termini: «Fatto straordinario, ho trovato che a Venezia, il professor Del Noce era giunto alle mie stesse conclusioni: c'è una "filosofia della Savoia", con Torino al centro e che si estende fino a Milano, una linea italo-francese di filosofi cristiani generati nella scia di Malebranche». L. K. SHOOK, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984, tr. it. *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. 445.

25 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 65.

26 *Ivi*, p. 72.

27 *Ivi*, p. 61.

28 *Ivi*, p. 63.

29 *Ivi*, p. 64.

30 *Ivi*, pp. 64-65.

dare. Questa prospettiva delnoceiana porta la metafisica dell'essere ad avere un'attitudine aperta all'esperienza personale e, quindi, capace di incontrare l'esistenza, da cui si dipana per conquistare nuovamente la verità. La questione di fondo – cui ha dato anche il suo profondo contributo Gabriel Marcel – è capire se la filosofia sia, semplicemente, quella insegnata nelle scuole, ovvero quella dei manuali, o deve prevedere il fatto che non tutto può essere problematizzato e che c'è un “mistero” che non può del tutto essere scalzato. Su questa scia, il filosofo italiano e Gilson sono molto affini. Sappiamo, infatti, quanto Gilson fosse allergico alla manualistica, soprattutto a quella neoscolastica, ma principalmente sappiamo quanto fosse contrario ad una certa concezione razionalistica della filosofia che si estendeva, totalizzante, a fagocitare con l'essenza l'esistenza. Lo sforzo storico-teoretico, condensato in *L'être et l'essence*, di Gilson non era stato altro che quello di dimostrare che esiste una metafisica dell'*actus essendi*, propiziata da Tommaso d'Aquino, che non solo nella storia ha fatto compiere un salto di qualità al discorso sull'essere, ma anche che questa metafisica che non sottomette l'esistenza all'essenza può essere riproposta anche nelle condizioni contemporanee. In altri termini, per Gilson la vera filosofia dell'esistenza è la metafisica dell'*actus essendi*. Del Noce concepisce, in questo contesto, il magistero gilsoniano come veramente capace di superare lo scontro interno all'Esistenzialismo francese tra la corrente ateistica e quella religiosa, collegando quest'ultima ad una rinnovata visione della metafisica tomista e portando così a compimento l'anelito esistenzialista. In questa ipotesi, intravista da Del Noce – pur ribadendo il fatto che Gilson fu scarsamente influenzato dall'esistenzialismo religioso e forse anche scarsamente interessato al fenomeno – si può pensare che è «proprio nella sua linea che l'esistenzialismo religioso può essere continuato. L'esistenzialismo religioso e il tomismo insieme»³¹. Ed è in virtù di questa operazione che il filosofo italiano vede saldarsi la tradizione moderna, non ateistica, e il tomismo, non nell'ottica di uno scardinamento o annacquamento di quest'ultimo, ma proprio grazie alla capacità gilsonianiana di scoprirlo nel suo nucleo più profondo. La metafisica dell'*actus essendi* gilsonianiana può diventare così il superamento della Modernità, che ha trovato il suo apice in Giovanni Gentile e si può ritrovare inserita in una lunga tradizione, anch'essa moderna, ma aperta alla trascendenza.

Altresì, «la prospettiva esistenziale ci porta a quello che forse è il punto più di maggiore vicinanza tra i nostri due filosofi: il filosofare attraverso la storia. Molti hanno riconosciuto in questa particolare metodologia, la causa ultima della simpatia che ebbe Del Noce per Gilson»³². Non c'è uno scadimento nell'orizzonte storicista, perché non viene posto nessun tipo di *a-priori*, alla visione storica³³, ma essa è lasciata scorrere nelle sue problematiche cui il filosofo è condizionato,

31 A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in ID., *Verità e ragione nella storia*, o. c., p. 345.

32 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 96.

33 «Come possa questa metodologia storiografica sfuggire all'accusa di idealismo – o, meglio, di storicismo idealistico – è presto detto. La necessità intrinseca dello sviluppo delle idee filosofiche non risponde, in Gilson e in Del Noce, all'apriorismo astratto delle metafisiche idealistiche o dello storicismo positivisticò: risponde invece all'osservazione attenta e penetrante della realtà empirica in tutta la sua complessità, risponde ai protocolli dell'esperienza storica fedelmente applicati all'ermeneutica storiografica. In Gilson, come in Del Noce, non sono le tesi teoriche – siano esse metafisiche o storiche, o logiche, o socio – economiche – a determinare l'interpretazione della storia; nei due grandi filosofi del Novecento la metodologia storiografica è davvero autonoma da presupposti arbitrari: essa si fonda su induzioni di carattere schiettamente sperimentale, arriva cioè a stabilire delle leggi universali sulla base di fatti accuratamente esaminati e valutati attraverso il confronto con fatti analoghi. Alla fine, è l'esperienza storica – ossia ciò che risulta dall'indagine storiografica, applicando ai fatti le regole della corretta induzione – a determinare l'orientamento speculativo, che proprio per questo risulta inattaccabile sul piano della dialettica filosofica (è invece attaccabile, come di fatto fu attaccato, sul piano della polemica ideologica). Si pensi alla forza con cui Gilson ha

senza però che esse rappresentino un assoluto o senza farsi risucchiare in esse, perché la stessa storia è attraversata e trascesa dalla metafisica. In questo si evidenzia lo sforzo di Gilson – e di Del Noce – di far incontrare e di tenere assieme, senza opporli o confonderli, l'eterno e il tempo. Non vi è altro lavoro gilsoniano che possa spiccare con maggior evidenza se non quello di aver voluto tenere insieme esistenza ed essenza, che sono altri termini per dire eternità e temporalità, mistero e realtà. Su questo crinale il filosofo italiano ha, allora, trovato la risposta a quell'antico problema, cui era stato interessato a partire dalle lezioni di Carlo Mazzantini, ovvero come render la metafisica classica capace di parlare all'uomo contemporaneo: «l'unico modo in cui l'uomo può cercare l'eterno è attraverso la storia»³⁴.

4. Nel turbine antimetafisico degli anni del post-Concilio

Se Descartes è centrale nel dialogo ideale e anche nell'epistolario tra Gilson e Del Noce, per i motivi sopra riportati, quella che abbiamo voluto chiamare “ermeneutica del moderno” nel confronto tra i due non si esaurisce certamente nell'interpretazione della filosofia del padre della Modernità filosofica. Al centro delle *Lettere* vi è anche la pubblicazione di alcuni saggi gilsoniani per le edizioni Borla, che Augusto Del Noce manifestava il desiderio di curare e che trattano proprio di alcuni aspetti, certamente non secondari, del dibattito tra Modernità e cristianesimo, concretamente rappresentati negli anni del post-concilio da alcune prese di posizione teologiche, filosofiche e politiche, verso cui i due pensatori si trovarono entrambi ostili. Naturalmente la caratura del dibattito su cristianesimo e modernità tiene in conto di espressioni antecedenti alla tessa celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, che influenzeranno certamente il dibattito degli anni conciliari e che in qualche modo condizioneranno anche la sua pacifica ricezione. Il testo in questione pubblicato in Italia con un titolo che non accontentò per niente Del Noce è *Problemi d'oggi* (1967)³⁵, in cui il filosofo francese analizzava la situazione del tomismo davanti alle ondate antimetafisiche neomoderniste e usciva anche dal suo precedente silenzio circa la teologia di Pierre Teilhard de Chardin e la filosofia di Blondel, dal momento che – dirà il maestro francese – «non si cessa di gettarmeli tra le gambe come filosofi cristiani per eccellenza»³⁶. Aveva pure l'occasione di accampare le sue riflessioni circa la difficoltà del dialogo tra marxismo e cristianesimo a partire dalla proposta effettuata in quegli anni da Roger Garaudy

sempre difeso la sua nozione di “filosofia cristiana” o di “realismo”; si pensi poi alla forza con cui Del Noce ha difeso la sua nozione di “ontologismo” e ha scoperto la comune radice di fascismo (Giovanni Gentile) e comunismo (Antonio Gramsci) potendo così proporre un progetto politico alternativo ad entrambi; si pensi al rifiuto – netto ed inequivocabile in entrambi – di compromessi teoretici tra cristianesimo e marxismo e di strategie comuni tra cattolici e comunisti» A. LIVI, *Del Noce e Gilson*, in AA. VV., *Augusto Del Noce: cultura e politica di fronte al suicidio della rivoluzione. Atti del convegno nel centenario della nascita*. Pistoia, 16 maggio 2010, a cura del Comitato per il centenario della nascita di Augusto Del Noce, inedito, p. 45.

34 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 100

35 In questo testo e sulla sua scia della temperie postconciliare Del Noce, su suggerimento di Gilson, assommava anche qualche saggio di un altro picco volume dell'autore francese dal titolo *Les tribulations de Sophie* (1967), «in cui Gilson trattava della metafisica toccando di passaggio l'opera di Teilhard de Chardin [...]. La prima parte di *Les tribulations* ripete in sostanza i tre capitoli di *Trois leçons*, aggiungendo un quarto su Teilhard. Gilson poi butta al vento la cautela e aggiunge due supplementi: il primo, dal sottotitolo *Le dialogue difficile* [...] e il secondo, *Divagations parmi les ruines*, contiene alcune irose e sconnesse riflessioni postconciliari» L. K. ШООК, *Étienne Gilson*, o. c., p. 455.

36 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 76.

nel volume *De l'anathème au dialogue* (1965).

Gilson si era particolarmente sforzato nei suoi studi sul pensiero medievale, ed in particolare sul tomismo, di rinnovare la prospettiva tomista, scalzando quell'egemonia neoscolastica che estendeva la sua autorità soprattutto negli studi ecclesiastici: era, insomma, visto come un innovatore. Intorno agli anni del Concilio Vaticano II e soprattutto in quelli post-conciliari il clima è mutato, il tomismo è diventato un bersaglio dei nuovi teologi e l'anziano filosofo si trova quasi etichettato come "reazionario" e "conservatore". Henri de Lubac – con cui Gilson intesse un interessante epistolario – afferma rispetto al clima di quegli anni e alla reazione emotiva del filosofo francese: «ai mali crescenti della vecchiaia si aggiungeva, anch'esso crescente, il dolore di questo figlio della Chiesa, cattolico fedele e chiaroveggenente, di fronte alla febbre della decomposizione, che si era messa a corrodere dappertutto la veste senza cuciture. Coloro che alimentavano questa febbre si rifacevano fraudolentemente al recente Concilio. Molti si lasciavano trascinare. Altri si raggrinzivano in rifiuti minimi. Gli sforzi tentati dal vecchio filosofo per porre rimedio alla crisi forse gli sembrarono vani fino alla fine»³⁷.

Il tono di Gilson, davanti a questa atmosfera, rimane pessimistico e davanti alla possibilità di una nuova edizione del testo sopra citato che permetta di correggere delle citazioni che erano state erroneamente attribuite a De Chardin, in una delle ultime missive, così sbotta: «essendo la maggior parte della Gerarchia *contro* le idee che noi difendiamo, non v'è alcuna ragione perché i nostri libri si vendano. [...] Non mi sento tenuto a battermi per una Chiesa che non mi vuole come soldato: mi ritirerò nell'asilo della storia delle idee e della filosofia pura»³⁸. Non furono pochi gli intellettuali cattolici – compreso lo stesso Maritain – che espressero il loro malessere circa l'atmosfera del post-concilio, data da una ermeneutica – soprattutto mediatica – della stessa assise cattolica, che non si esprimeva nell'ottica della riforma e della continuità, ma della rottura³⁹. Tra le "tribolazioni", tuttavia, non mancarono neanche le consolazioni. Infatti, Gilson ricevette quel conforto e quell'approvazione circa il suo lavoro di intellettuale cattolico, che negli anni '60 gli era mancato, proprio da Papa Paolo VI, in una lettera autografa, in occasione del suo novantesimo genetliaco (1975), in cui, ripercorrendo il percorso intellettuale del filosofo, il Pontefice, con parole di stima, ribadiva: «caro professore [...] lei ha lavorato lealmente [per la Chiesa] rendendo uno dei servizi più importanti che la pastorale del pensiero richiede. Lei ha testimoniato a suo favore, ha sofferto e soffre con essa, per ciò che la sfigura. Non ha smesso di darle fiducia ed affetto»⁴⁰ e ancora «lei ha saputo far sentire ai cristiani d'oggi e a molti uomini di buona volontà, così spesso

37 É. GILSON, *Lettres du monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, ed. du Cerf, Paris 1986 tr. it. *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, a cura di H. De Lubac, Marietti, Milano 1990, p. 10.

38 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 97.

39 Cfr. BENEDETTO XVI, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II quarant'anni dopo. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

40 PAOLO VI, *Lettre au professeur Étienne Gilson*, in www.vatican.va, consultato il 31.X.2014; è interessante ricordare anche che, molti anni dopo la sua morte, nell'enciclica *Fidei et ratio* (1998) al n. 74, «in qualità di teoreta Gilson è citato da Papa san Giovanni Paolo II (1978 – 2005) insieme a pensatori fra cui spiccano il pensatore oratoriano inglese beato John Henry Newman (1801 – 1890), il sacerdote roveretano beato Antonio Rosmini – Serbati (1797 – 1855), il filosofo francese Jacques Maritain (1882 – 1973) e la filosofa tedesca carmelitana santa Teresa Benedetta della Croce (1891 – 1942), al secolo Edith Stein. Il Pontefice con tali richiami, non ha inteso “[...] avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede”» I. CANTONI, «Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino». *Un percorso introduttivo*, in “Cristianità” n. 373/2014, p. 43.

turbati e sconcertati parole di buon senso, di sapienza, di fedeltà»⁴¹.

La polemica dei saggi s'indirizza principalmente verso de Chardin⁴² che viene considerato una personalità ambigua, tanto che Gilson s'interroga: «fu un semplice incoerente, o fu il più dissimulato, il più sornione degli eresiarchi, chiaramente cosciente di quello che faceva e risoluto a far marcire la Chiesa dall'interno, restando in essa?»⁴³. Il metodo utilizzato, infatti, da Teilhard de Chardin appariva molto pericoloso in quanto si proponeva di realizzare un nuovo progetto, superiore alla stessa codificazione della dottrina sul Verbo del II secolo, su una base naturalistica o secolarista, che andava a negare il soprannaturale. Sono alcuni termini, in particolare, che Gilson evidenzia come problematici all'interno del discorso innovatore proposto da de Chardin, ad esempio le parole “meta cristianesimo” e “Super Cristo”. Scrive Gilson:

ammetto tutte le glosse possibili; ma se “metacristianesimo” significa qualcosa, questo termine vuol dire che il cristianesimo è qualcosa che dev'essere superato [...] Già un “Super-Cristo è difficile da glossare perché se si vuole semplicemente dire una rivelazione o una scoperta ancora più grande del Cristo da parte nostra si tratta di una super-rivelazione cristiana, non di un Super-Cristo. Ma nel caso di un meta cristianesimo che vada oltre se stesso... allora vuol dire che è il cristianesimo in se stesso, e non soltanto il nostro che va superato [...] Fatico a trovare un senso cristiano a qualsiasi formula che contenga un “super-Christum”, un “iper-Christum” o un “meta-Christum»⁴⁴.

Gilson riconduce in definitiva questo atteggiamento di de Chardin ad un'ansia esclusivamente di carattere evoluzionista, talmente il teologo gesuita era folgorato da tale teoria scientifica. Teilhard era «galvanizzato dalla parola “evoluzione” ogni volta che la sentiva pronunciare, come un prete in coro si toglie la berretta al nome di Gesù»⁴⁵. Il filosofo francese da parte sua distingueva quale allievo di Bergson la prospettiva “evoluzionista” del maestro da quella del teologo gesuita, tant'è che quest'ultimo non citava mai Bergson, mentre «l'evoluzione creatrice di Bergson era uno spiritualismo che esige una genesi ideale della materia; Bergson era un plotiniano, con l'Uno in alto e la materia in basso. Teilhard è esattamente il contrario»⁴⁶.

Quanto l'interpretazione gilsoniana dell'ottica di de Chardin possa essere veritiera risulta complesso chiarirlo. De Lubac, studioso attento delle pagine di chardiniane la rigetta, facendo comunque rientrare nell'alveo dell'ortodossia cattolica le riflessioni del confratello gesuita⁴⁷. Sono diversi i riferimenti all'interno dell'epistolario tra Gilson e de Lubac circa tale questione. Gilson ad un certo punto pur non lasciando del tutto il giudizio negativo su de Chardin sembra attenuarlo e tuttavia nella annotazioni alle lettere de Lubac fa notare come il maggior problema di Gilson fosse

41 PAOLO VI, *Lettre au professeur Étienne Gilson*, in www.vatican.va

42 De Lubac considera ingenerosi ed affrettati i giudizi di Gilson sul De Chardin: «è noto che egli non aveva paura dei giudizi drastici. Per esempio non amava Blondel, respingeva la sua problematica e, non osando condannarlo, fingeva almeno di non capirlo. Di p. Teilhard de Chardin, pur rendendo omaggio al religioso, detestava in blocco l'opera, senza conoscerla davvero» É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., p. 9.

43 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 92.

44 É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., pp. 40-41.

45 *Ibidem*.

46 *Ivi*, p. 85.

47 Cfr. H. DE LUBAC, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Parigi 1962.

la scarsa conoscenza e il mancato approfondimento dell'opera di de Chardin⁴⁸.

Ora se tale posizione – a prescindere dalla sua correttezza – veniva condivisa da Del Noce, che proprio in quegli anni faceva conoscere al pubblico italiano queste riflessioni, Gilson non trovava lo stesso riscontro in altri interlocutori, con cui pure condivideva un comune percorso, tanto da dichiarare che erano «affetti da Teilhardosi acuta»⁴⁹; il riferimento esplicito è a Henri De Lubac con cui, tra l'altro, intrecciò un rapporto epistolare dal 1956 al 1975, ma che secondo Gilson, «perde ogni lucidità quando si tratta di Teilhard»⁵⁰. È in ultimo il metodo immanentistico che non convince Gilson, ma d'altro canto non può essere altrimenti dal momento che lui stesso ha dovuto appurare che «Mounier, Chardin, de Lubac etc. sono degli antimetafisici»⁵¹, ma che ancora di più l'antimetafisicismo è proprio del neomodernismo: «in filosofia è il nodo della questione»⁵². Con questo Gilson stesso si guarda bene da sposare la posizione di una teologia – diremmo – classica che reputa inadeguata e peggiorativa: «ecco una cosa spaventosa: l'ortodossia in mano ai suoi distruttori. Il dramma del modernismo è stato che la teologia corrotta dei suoi avversari era, per molti, responsabile dei suoi errori. Il modernismo aveva torto, ma la repressione fu gestita da uomini che non avevano ragione e la cui pseudoteologia rendeva inevitabile una reazione modernista».⁵³

5. Tra marxismo e ateismo

L'altra linea che percorre l'epistolario Gilson-Del Noce riguarda il marxismo, quale principale antagonista del cristianesimo nel post-concilio. Alcuni pensatori marxisti, tuttavia, avevano visto in pensatori come de Chardin dei possibili alleati, ipotizzando un'alleanza tra le due istanze. Sin dalla terza missiva Gilson dichiara: «io non ho mai comunicato con Marx, che mi sembra essere il Charles Maurras di Hegel. È per dirle la profondità della mia incomprendimento»⁵⁴. Del Noce, da parte sua, aveva avuto modo ed avrà modo di confrontarsi con il marxismo, non solo da un punto di vista teoretico, ma anche a livello politico, dovendo anche lui affrontare la questione di un possibile compromesso tra i cattolici ed i comunisti⁵⁵. La posizione del pensatore pistoiese, che pur era stato un cattolico comunista, in quanto, inizialmente, aveva pensato che la critica al cristianesimo da parte del marxismo fosse semplicemente una critica ad una forma di cristianesimo borghese che non soddisfaceva neanche lui, è molto chiara: «il marxismo è il soggetto della storia contemporanea. Più precisamente, la storia contemporanea è insieme la storia del suo successo

48 «Gilson non ha mai letto veramente Teilhard. Per quanto ne so, nulla dimostra che abbia letto più di qualche saggio, e sempre in maniera prevenuta. Si è scontrato con alcune formule, specialmente quella sentita nel 1954 al colloquio della Columbia University, interpretate secondo il rigore logico e metafisico; e alla loro luce ha compreso, o piuttosto immaginato, il pensiero di Teilhard». H. DE LUBAC, nota 1 alla Lettera V, in É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., pp. 41-42.

49 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c. 90.

50 *Ivi*, pp. 90-91.

51 *Ivi*, p. 98.

52 *Ibidem*.

53 É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., p. 61.

54 *Ivi*, p. 66.

55 Tra i testi che si possono citare: A. DEL NOCE, *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Bottega d'Erasmus, Torino 1964; A. DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma-Milano 1967; A. DEL NOCE, *L'Eurocomunismo e l'Italia*, Editrice Europea informazioni, Roma 1976; A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981; A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994.

e del suo fallimento [...] il marxismo si è realizzato ma realizzandosi si è insieme negato»⁵⁶. Il marxismo è il punto di arrivo della corrente razionalista della modernità, che non può essere più ulteriormente superata, in quanto il percorso è già stato segnato dall'inizio, ovvero dall'opzione immanentista ed alternativa al soprannaturale⁵⁷. In altri termini, ciò significa che il marxismo, con il suo ateismo intrinseco, era riuscito nell'operazione di negazione dell'assolutezza dei valori e così facendo aveva, "suicidandosi", aperto le porte al nichilismo attuale, che non è più «il nichilismo tragico di un Nietzsche o, in parte, di un Dostoevskij, è un nichilismo per così dire "accettato"»⁵⁸.

L'ultimo saggio gilsoniano, *Un dialogo difficile*, presente in *Problemi d'oggi*, si diffonde ampiamente sulla confutazione della prospettiva di pacificazione tra marxismo e cristianesimo proposta da Garaudy, filosofo "ufficiale" del partito comunista francese⁵⁹, senza scendere nell'analisi che sarà propria di Del Noce. L'occasione per Gilson è importante perché può mettere in luce la radicale differenza dottrinale tra le due prospettive⁶⁰. Lo storico della filosofia si concentra, innanzitutto, su ciò che è essenziale, ovvero sulla concezione globale dell'uomo offerta dalle due dottrine, chiedendosi se su questo punto dirimente ci possa essere una conciliazione. La concezione antropologica marxista è chiusa al trascendente e la trasformazione spirituale che propone non ha nulla a che vedere con elementi religiosi, bensì riguarda il raggiungimento attraverso un progresso indefinito di un paradiso terrestre. Nota Gilson: «per il cristiano la vera questione sta nel sapere se la natura umana è tale per cui l'uomo possa bastare a se stesso [...] cioè se l'uomo marxista sia o no più povero dell'uomo cristiano. O meglio ancora, se l'uomo senza Dio [...] sia ricco quanto l'uomo cristiano che trova in Dio il suo fine e il suo appoggio»⁶¹. Il marxismo su questo punto è inamovibile, presentando un'antropologia chiusa su se stessa, ragion per cui le due dottrine non

56 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 355. «I due momenti in cui si dispiega l'idea assiologica della modernità sono presenti anche nelle vicende del Novecento: il pericolo fra le due guerre, che è quello delle religioni secolari, corrisponde al primo; il periodo post-bellico, specialmente a partire dagli anni '60, al secondo. In questo processo una parte fondamentale ha il marxismo» A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, o. c., p. 16.

57 Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990.

58 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 356.

59 Circa il saggio *Un dialogo difficile*, Gilson avverte Del Noce: «vi troverà alcune righe su Teilhard de Chardin, giacché il nostro filosofo comunista ed ateo [ovvero Garaudy] lo considera come una sorta di alleato. D'altra parte ne cita un passaggio appena credibile: disgraziatamente non sono riuscito a trovare l'opuscolo contenente il passaggio di Teilhard invocato da Garaudy, lascio dunque a lui la responsabilità della citazione, ma tutto mi dice che è esatta. È il suo stile» É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 79. La frase in questione che ha dato adito a Garaudy di vagheggiare una unificazione possibile è la seguente: «la sintesi del Dio (cristiano) dell'In-Alto e del Dio (marxista) dell'In-Avanti: ecco il solo Dio che noi potremo ormai adorare in spirito e verità» É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 149.

60 Mario Toso sintetizza la genesi del saggio a partire da ciò stesso che Gilson racconta: «egli racconta di aver ricevuto, da parte di Roger Garaudy, [...] il libro *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile* [...] accompagnato da una dedica in cui s'invitava il destinatario al dialogo. Il libro, "che aveva un contenuto non meno prevedibile del simbolo degli apostoli" – confida Gilson – non invitava minimamente al dialogo; così ringraziò il mittente e si schermì spiegando brevemente le ragioni per cui egli non riteneva la cosa "utile e nemmeno possibile". Una fatto però lo convinse a prendere carta e penna per rispondere alle sollecitazioni di Garaudy: la pubblicazione di un articolo di David Rousset, mercoledì 8 giugno 1966, sul prestigioso *Le Figaro*, dal titolo: *Mosca prepara la successione in Europa*. Con chiarezza e con argomentare serrato espone la sostanza del discorso del noto marxista francese ed esprime il suo parere sul dialogo "speculativo" che questi vorrebbe s'instaurasse tra cattolici e marxisti per cercare di creare insieme le condizioni favorevoli ad una collaborazione futura più vasta possibile» M. TOSO, *Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero filosofico e sociale di E. Gilson*, ed. LAS, Roma, 1986, p. 195.

61 É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 128.

possono esser che distanti, tanto che nasce spontanea la domanda: «se il cristiano da una parte e il marxista dall'altra devono mettere in evidenza l'essenziale senza nessun compromesso, il dialogo non è già bell'e finito?»⁶². Non vi può essere, infatti, mediazione credibile tra chi come il cristiano crede e sa che vi sia un Dio e il marxista che crede e sa che Dio non esiste.

Altro nodo su cui il filosofo francese si sofferma riguarda la visione della religione da parte del marxismo. È famoso il giudizio di Karl Marx circa la religione come oppio dei popoli. Per Garaudy la questione posta a livello storico non può che essere ancora valida. Anche qui la posizione tra le due prospettive sembra irriducibile, in quanto Marx considera il proletariato l'elemento di scardinamento, anche violento, della società capitalistica: la liberazione degli schiavi deve avvenire attraverso una rivolta violenta⁶³. La Chiesa, invece, nata secoli prima della società capitalistica, non ha mai appoggiato la liberazione tramite la violenza, in quanto ha ritenuto che «la violenza non abbia mai offerto degli effetti benefici»⁶⁴. Questo non significa negare le varie problematiche dello sfruttamento delle classi più deboli, ma comprendere come la violenza spesso procuri dei danni soprattutto a coloro cui si vogliono lenire. Su questa scia, si aggiunge la questione inerente l'organizzazione della società che all'interno del pensiero sociale cristiano prevede una diversità di ruoli e compiti e che risulta invisibile e di scandalo a Garaudy. Fa riflettere, allora, Gilson che, al di là dell'ideologia, anche l'Unione Sovietica – da lui visitata personalmente – «si compone di elementi diseguali; il regime ha cambiato i nomi, ma le condizioni sono le stesse, come le ineguaglianze di ogni tipo dovute alla natura e rafforzate [...] dal sistema politico e sociale vigente»⁶⁵. A questo punto Gilson accende la luce sulla grave situazione di negazione della libertà in generale, e della libertà religiosa⁶⁶ in particolare, che si viveva in URSS in quegli anni, ma nonostante ciò – fa riflettere Gilson – anche in questo caso la Chiesa sconsiglierebbe la rivolta come la sconsigliò ai cristiani al tempo di Nerone, perché «condannare in nome dell'amore la rivolta dello schiavo non significa rendersi complici dell'oppressione del padrone, ma aiutare lo schiavo a sopportarla»⁶⁷.

Un terzo ordine di riflessioni riguarda il rapporto del marxismo con la scienza e il principio cardine di questa dottrina che è il materialismo. Gilson contesta la pretesa di presentare il marxismo come il risultato, annunciato e realizzato, del progresso scientifico, in altri termini «per

62 *Ivi*, p. 130.

63 «I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro scopi non possono che essere raggiunti che con l'abbattimento violento di ogni ordinamento sociale esistente». K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, Ed. Riuniti, Roma 1983, p. 90.

64 É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 134.

65 *Ivi*, p. 135.

66 «Molti anni fa, mentre mi trovavo in Russia, chiesi al commissario del popolo di una città universitaria il favore di poter incontrare i miei colleghi dell'università locale. Il permesso mi venne accordato, il commissario stesso organizzò la riunione, e cosa che nella mia ingenuità non mi ero certo immaginata, la presiedette. Solo allora mi resi conto di quel che avevo fatto e mi sentii molto imbarazzato. Tutti eravamo soggetti ad una sorveglianza poliziesca ed io con la mia richiesta avevo fatto saltare questo fatto. Dopo qualche attimo di imbarazzo e di sforzi vani per cercare di trovare un argomento di conversazione, chiesi se potessi far qualcosa per aiutare i miei colleghi, ad esempio mandar loro dei libri che era difficile trovare o che non trovavano affatto. Un collega disse allora che avrebbe desiderato ricevere per l'Università l'«Histoire de France» di Lavissee; gli promisi di spedirglielo; ma il commissario ci fece notare che si trattava di una storia «borghese» e il progetto venne subito accantonato. Più tardi, di notte, mentre stavo andando da solo verso il mio albergo, sentii dei passi dietro di me. Uno dei miei interlocutori, il più discreto, stava tentando di raggiungermi. Mi fermò sotto un lampione, posò le mani sulle mie spalle e mi disse semplicemente: lasciatemi guardare per qualche secondo un uomo libero!». Mi sentii un groppo in gola. Poi le sue mani lasciarono le mie spalle e il suo passo veloce si allontanò nella notte. Non ho mai dimenticato quel breve incontro». *Ivi*, pp. 136-137.

67 *Ibidem*.

attuare una propaganda puramente politica esso cerca di far credere che la scienza ha ispirato la sua nascita, assicura il suo sviluppo e garantisce il suo successo finale»⁶⁸. Questa “ingerenza” è del tutto fuori luogo in quanto – si fa notare anche che, ad esempio, al cristiano si chiede di evitare ogni intromissione teologica nel campo scientifico – lo stesso marxismo, indebitamente, «si intromette in questo campo in modo continuo e generalizzato fino al punto di voler confiscare la scienza ad esclusivo suo vantaggio»⁶⁹. Tale operazione, per Gilson, emerge semplicemente come «un abuso di fiducia nei confronti di quel “popolo” che si dice di voler servire»⁷⁰, perché genera solo illusione a fine propagandistico, dal momento che «la vera scienza non ha niente a che vedere con il marxismo – leninismo»⁷¹, ma lega la Grecia antica al sedicesimo secolo e poi ancora al diciottesimo, e tutto questo non ha niente a che fare con la nascita e lo sviluppo del comunismo. Diversamente, invece, i cristiani che credono ai loro dogmi, ritenendoli impenetrabili, non parlano della loro dottrina, vantandole una presunta “scientificità”. La verità ultima del marxismo, che ostenta di aver sostituito nel campo della conoscenza la dialettica alle intuizioni, è che «prima di tutto e sopra tutto vi è un principio: il materialismo. Il marxismo di Marx è un hegelianesimo rovesciato»⁷². Ciò significa che il pensiero stesso dipende dalla materia, prendendo così un posto secondario; ne deriva che anche la stessa coscienza è un prodotto di una realtà oggettiva: è pertanto anch’essa come principio spirituale subordinata a quello materiale, così come la vita di una società è innanzitutto quella materiale, da cui scaturisce l’assetto spirituale: il pensiero, dunque, non è che un riflesso della materia. Ora questo è un punto immodificabile della dottrina marxista in quanto materialismo storico e materialismo filosofico sono gli assi portanti della dottrina senza i quali essa stessa, come tale, crollerebbe: l’essere è la materia. Diversamente, invece, per il cristiano «la parola essere [...] non significa materia ma significa Dio»⁷³. Da questo dipende, quindi, una prospettiva totalmente diversa che non può generare equivoci, in quanto il marxista non può che agire all’interno di una cornice esclusivamente storico, sociale, politica ed economica, puntando alla trasformazione del mondo materiale, mentre il cristiano alla luce di Gesù Cristo, concepisce questa trasformazione in tutt’altro modo.

Nell’ultimo punto del saggio Gilson affronta la confusione che in quegli anni – quelli della cosiddetta politica della “mano tesa” – imperversava, in ambito cattolico, circa i rapporti con il marxismo, che «fedele alla sua essenza, è sempre più occupato non tanto a filosofare, quanto a condurre avanti una manovra»⁷⁴. Ora Gilson fa notare come «vi sono parecchi giovani, laici o preti, sensibili quanto i marxisti alle sofferenze di tanti diseredati e preoccupati nel vedere che la Chiesa non partecipa all’azione politica, economica e più ancora rivoluzionaria, e si dedica esclusivamente al suo fine spirituale»⁷⁵, considerando che l’aspirazione di Cristo sia la stessa aspirazione di Marx. In questo l’azione del marxista Garaudy è presa ad esempio, perché secondo Gilson rappresenta una di quelle sirene pericolose che vogliono sedurre ed attirare verso lidi che non potrebbero per alcuna ragione trovare accordo con la prospettiva cristiana. Garaudy – denuncia Gilson – cita

68 *Ivi*, p. 139.

69 *Ivi*, p. 140.

70 *Ibidem.*

71 *Ibidem.*

72 *Ivi*, p. 143.

73 *Ivi*, p. 147.

74 *Ivi*, p. 148.

75 *Ibidem.*

le frasi e i lavori di alcuni preti che prestano il fianco all'operazione. Ed è qui che torna l'accusa a Teilhard de Chardin circa la sintesi tra il Dio cristiano e il dio marxista, ovvero in ultima analisi, la sintesi dell'ateismo e del cristianesimo, quanto, quindi, di più radicalmente separato ci possa essere. Né tantomeno l'umanesimo cristiano può prescindere dalla visione dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, quindi non può che essere – citando Maritain – un umanesimo integrale. Tutt'altro è l'umanesimo marxista che propone «un'esaltazione dell'uomo senza Dio e contro Dio»⁷⁶, ragion per cui le due dottrine sono «l'una la negazione dell'altra»⁷⁷.

La riflessione intorno al marxismo ci conduce, peraltro, anche alle riflessioni circa la possibilità dell'ateismo. Del Noce da parte sua collegava – come già si è accennato – i due fenomeni, ponendoli nella linea del razionalismo moderno. Il marxismo procedendo in una posizione ulteriore alla dialettica idealistica e ribaltandola a favore di una assoluta filosofia della prassi, inverte l'abbandono dell'antropologia platonico-cristiana a favore della visione dell'uomo meramente storico-sociale. Tutto quindi deve essere compreso e risolto all'interno dei rapporti storici, ragion per cui la carica rivoluzionaria del marxismo risiede principalmente nella proposta di una nuova umanità, sganciata da ogni prospettiva trascendente e quindi unicamente pensabile come atea. Una risoluzione può essere rintracciata, per il filosofo pistoiese, solo nell'ottica di una riconsiderazione delle radici dell'umanità e della nostra cultura. È infatti originaria la decisione di un razionalismo che senza prove si chiude al soprannaturale, così pure deve essere originaria la contro-tendenza. Gilson, rispetto a Del Noce non si muove nell'ottica di una comprensione storico-filosofica dell'ateismo anche se in qualche modo essa è presupposta, tanto che l'ateismo appunto solo in epoca contemporanea è diventato una caratteristica. Egli si pone nell'ottica di rintracciare possibilità per indicare, nelle condizioni contemporanee, vie per l'esistenza di Dio.

Ricordando l'ottica del teismo, Gilson si chiede cosa di questo orizzonte, in qualche modo, possa fornire alibi ad alcune menti nel rifiutare l'esistenza di Dio. Per cui, sulla scia ed in accordo con Muñoz Alonso, filosofo esistenzialista di orientamento agostiniano, Gilson chiede che si possa intraprendere una revisione dell'impostazione teistica in campo gnoseologico o criteriologico. Ora se è vero che la verità della Rivelazione è un assoluto e solo Dio può diminuirla o accrescerla, è anche vero che la sua ricezione ha una storia ben particolare, che riguarda l'uomo nelle peculiari condizioni spazio-temporali in cui esso si è venuto a trovare, a partire dalla visione del mondo che lui stesso poteva concepire in una determinata epoca. Dunque, il modo di ricevere tale Rivelazione può variare. Rispetto alla nozione di Dio, perciò, si dovrà vedere quanto la presentazione che di essa se ne fa possa influenzare il suo rifiuto da parte di certi spiriti. Gilson è, perciò, convinto che anche a favore della stessa fede sia «venuto il momento di rivedere tale uso»⁷⁸. Non sfugge, altresì, al nostro autore che in materia di *intellectus fidei*, il compito di questa revisione tocca ai teologi, tuttavia, se la risoluzione spetta ai teologi non è vietato che si possano offrire in relazione alla tematica delle domande, ed è proprio quello che il Nostro, in un piccolo saggio offre ai lettori.

Ci sono tre livelli da considerare. Il primo riguarda l'immagine popolare del mondo nutrito da spiriti estranei alla scienza e alla filosofia. La visione dell'al di là, di quelli che sono detti i novissimi, s'infrange sempre più con l'attuale visione scientifica. I teologi, dunque, sono esortati a stabilire

76 *Ivi*, p. 150.

77 *Ibidem*.

78 É. GILSON, *La possibilità dell'ateismo*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 184. Sulla questione si veda anche É. GILSON, *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, a cura di Carmine Matarazzo, Armando Editore, Roma 2013.

quale sia il confine tra l'oggetto di fede e l'immagine popolare che di essa se ne è data, quindi, vedere i confini entro cui l'immaginazione – che non andrebbe eliminata – possa coesistere nell'ambito delle verità essenziali. Il secondo livello riguarda la ragione e la scienza propriamente detta. Gilson esorta ad avere un'immagine del mondo non arretrata rispetto a quella che è fornita dalla scienza del nostro tempo, soprattutto per ciò che riguarda la fisica e la biologia. Su questo versante la teologia deve assumere una posizione ben specifica. Non si può, infatti, riproporre la visione aristotelica della fisica e della biologia su cui poggiare le prove dell'esistenza di Dio. Infine, il terzo stadio riguarda il livello dell'intelletto. Gilson si chiede «come si possa convenientemente rappresentarci Dio»⁷⁹. Sono ormai evidenti i limiti della presentazione antropomorfa della divinità che rende difficile l'ammissione della sua esistenza. Da questo punto di vista gli spiriti più esigenti fanno difficoltà a concepire un Dio ad immagine dell'uomo. Incalza, dunque, il filosofo: «non sarebbe opportuno tornare su questo punto, come su molti altri, alla dottrina di san Tommaso, non edulcorata o scolorita, ma presa nella sua forza e nella sua pienezza?»⁸⁰. Seguendo la dottrina del maestro, Gilson ricorda che noi abbiamo una conoscenza positiva di Dio tramite i suoi attributi, ma questo non significa che noi dobbiamo porci nella convinzione che possiamo rappresentarci ciò che Dio è, riguardo questo punto – laddove scotisti e alcuni tomisti non sarebbero d'accordo – l'uomo è impotente. La conoscenza positiva – che evidentemente non richiama per nulla la dimostrazione della scienza moderna – di Dio, allora, deve esplicitare un limite che riguarda il suo vertice, luogo in cui essa viene trascesa non potendo l'uomo penetrare l'essenza divina. Non sarebbe opportuno in modo da superare un assetto troppo umano di rappresentazione dell'essere divino rimettere in luce questo aspetto della dottrina tomista, in modo da togliere degli ostacoli a certi spiriti che per altre vie non ammetterebbero l'esistenza di Dio? Quando, infatti, si rappresenta Dio in modo tale da far apparire impossibile la propria esistenza non si fa altro che generare ciò che Gilson, con Muñoz Alonso, ha chiamato “ateismo dell'essenza”. A tale evidente obiezione e reazione la dottrina di Tommaso costituisce un opportuno rimedio: «conoscere Dio significa sapere che noi non sappiamo ciò che è Dio»⁸¹, ma possiamo semplicemente dedurne l'esistenza:

l'esistenza di Dio non è una cosa evidente; in una simile materia l'evidenza non sarebbe una cosa possibile che se noi avessimo una nozione adeguata dell'essenza divina; la sua esistenza apparirebbe allora come necessariamente inclusa nella sua essenza. Ma Dio è essere infinito, e, dato che non ne ha il concetto, la nostra mente finita non può vedere la necessità di esistere che la sua stessa infinità implica; Si deve quindi dedurre attraverso il ragionamento questa esistenza che non possiamo costatare⁸².

79 *Ivi*, p. 185.

80 *Ibidem*.

81 *Ivi*, p. 186.

82 É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 636.

6. Gilson, filosofo moderno?

Ci siamo posti fino a questo punto la questione dell'analisi della Modernità principalmente attraverso il confronto tra Gilson e Del Noce, che si è declinato soprattutto analizzando quanto e come il magistero filosofico di Gilson avesse influenzato Del Noce e come questo lo avesse ricevuto, illuminando ed interpretando al tempo stesso il ruolo che gli studi gilsoniani e la caratura stessa del collega francese hanno assunto in senso alla filosofia contemporanea. Emerge come Étienne Gilson non possa essere relegato nella stretta cerchia degli specialisti di storia della filosofia medievale, ma la sua riflessione all'interno dei vari movimenti che hanno attraversato la filosofia contemporanea si pone come straordinariamente "attuale". Ciò nella possibilità di formulare un pensiero che, a partire dalla sintesi tra la fede e la ragione, è capace di cogliere un'alternativa possibile all'heideggerismo come all'esistenzialismo ateistico, attraverso la valorizzazione dell'esistenzialismo religioso che può trovare il suo accordo con un tomismo di marca esistenziale. Se questa è l'interpretazione prevalente in Del Noce, peraltro avallata anche da un autorevole studioso italiano di Gilson come Antonio Livi, resta ancora da chiederci un po' arditamente sulla scia di quanto ipotizzato da Massimo Borghesi, se ed in quale misura Gilson abbia potuto, in qualche modo, rivedere qualche punto della sua dottrina alla luce della conoscenza del pensiero delnoceano. Sappiamo dall'epistolario che Gilson lesse con interesse alcuni libri di Del Noce, come *Il problema dell'ateismo* (1963), ma anche *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio* (1965), oltre che altri saggi, inviati nel periodo dell'epistolario dal filosofo italiano. Nel testo gilsoniano pubblicato postumo *L'athéisme difficile* (1979) sembra che il filosofo francese, seguendo in qualche misura quanto sopra detto in merito alla questione dell'ateismo, mostri una certa apertura all'argomento ontologico in seno alle prove circa l'esistenza di Dio. In questo, Borghesi ipotizza che vi sia, in qualche modo, una considerazione dell'altra corrente della Modernità proposta da Del Noce, ed egualmente avviata da Descartes, che è definita ontologismo. Questa ipotetica pista, anche se non ci sono documenti che la possono provare, porta Gilson ad ammettere l'argomento ontologico come un necessario "pregiudizio", funzionale all'esplicitazione delle ulteriori prove, senza il quale sarebbe difficile vedere nel Primo Motore immobile, piuttosto che nell'Essere o nel principio primo, una divinità. Forse sarebbe più corretto far valere l'interpretazione con cui Gilson si è accostato alle opere di Tommaso d'Aquino ed in particolare alle due *Summae*, che prevede una circolarità ermeneutica tra fede e ragione. Non che le posizioni di Tommaso che riguardano i *preambula fidei* non sono puramente razionali, ma il loro significato ultimo è da concepirsi all'interno dell'opera di un teologo, il cui obiettivo non è la dimostrazione ragione, ma la salvezza delle anime che si attua a partire dalla conoscenza di Dio, ragion per cui già ci troviamo in un orizzonte sì pienamente razionale, ma non estraneo all'influsso della fede. Ci troviamo innanzi ad un esercizio cristiano della ragione. Tuttavia, evidenzia Borghesi:

si tratta di una semplice ipotesi che, però, non è giusto scartare. Se così fosse in tal caso lo scambio epistolare tra questi due grandi maestri del pensiero cristiano del '900 rivelerebbe una duplice influenza, uno scambio fecondo di prospettive. Non sarebbe solo Del Noce a formulare un giudizio diverso su Gilson, che diviene il pensatore chiave per la risoluzione del contrasto tra agostinismo moderno e tomismo, oltre le aporie del modernismo, ma lo stesso Gilson sarebbe indotto, più o meno consapevolmente, ad un ripensamento di Cartesio e del filone ontologista del pensiero moderno. Resta il fatto che ne *l'athéisme difficile*, la metafisica di Cartesio non è più il semplice espediente per giustificare la fisica, essa diviene,

al contrario, un fattore originale, produttivo di una tradizione che prosegue nella filosofia moderna. Gilson, cioè, perviene a quelle conclusioni verso le quali, nell'epistolario con Del Noce, si era opposto⁸³.

Non si commetterà, però, l'errore di vedere in Gilson un pensatore pre-moderno che solo nella fase ultima del suo pensiero riuscirà a capire la positività di alcune prospettive cartesiane e moderne. A prescindere da questo, Antonio Livi fa notare come Gilson è un pensatore veramente moderno in quanto sin dai suoi studi sul realismo ha potuto mostrare come, per quanto prevalente, la linea immanentistica di essa, funzionale alla secolarizzazione della società europea, non fosse l'unica opzione moderna. All'interno della Modernità, infatti, si faceva strada un'altra linea che rifiutando il metodo idealistico, "costruiva" il realismo metafisico. Gilson per il modo di fare filosofia e per le tematiche scelte – dal senso comune all'esistenza – è un filosofo della Modernità, in quanto riesce ad andare al fondo della problematica che la stessa filosofia moderna presentava, rifiutando un'impostazione *tout court* cartesiano-idealistica. L'essenza di tale corrente non poteva sfuggire al filosofo cristiano in quanto conduceva esclusivamente all'ateismo. Nella testimonianza filosofica, invece, che ci è fornita da Gilson – e con lui da Pascal, Vico, Rosmini – si conforma un'altra modalità di essere moderni, legata ad un altro modo di far filosofia, estraneo al razionalismo, al criticismo e all'idealismo, che sono frutti, più che di una posizione razionale di partenza, di una decisione volontaristica e quindi pre-filosofica. Fa notare, allora, Livi come non è il «“mondo moderno” come tale ad opporsi frontalmente al cristianesimo: si oppongono al cristianesimo gli ambienti culturali che per motivi ideologici hanno adottato l'immanentismo»⁸⁴, che perde, peraltro, credibilità nella misura in cui diventa copertura ideologica di operazioni politiche. Questa linea di continuità tra la tradizione e la modernità, tra il senso comune e la dialettica, tra l'esistenza e l'essenza, che più che porre fratture si nutre di distinzioni nell'unitarietà fondamentale, unendo concreto ed astratto, particolare e necessario, sicuramente non sfuggì ad Augusto Del Noce. Il filosofo italiano, infatti, ebbe la percezione di riscontrare in Gilson, forse l'ultimo filosofo e l'apice di quella sua linea della Modernità, che egli ha voluto alternativa all'immanentismo. Proprio nell'apertura tomistica ha ravvisato la possibilità del dialogo e della compensazione di ciò che alla Modernità è sfuggito per poter mantenere i suoi stessi presupposti ed evitare la dispersione della filosofia nel metodo delle scienze particolari, via questa che ha fatto presupporre anche la sua fine.

83 M. BORGHESI, *Introduzione*, in É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., pp. 53-54.

84 A. LIVI, *Gilson, il senso comune e il metodo della filosofia*, in É. GILSON, *Il realismo metodo della filosofia*, o. c., p. 155.

The wild bunch is enrolled to the army: Sorites paradox and the problems for the ontology of war

GIANGIUSEPPE PILI¹

Table of contents: 1. Introduction; 2. The wild bunch is enrolled into the army; 3. Toward an ontology of war thinking through the Sorites paradox; 4. Conclusions

Abstract: 1 gunshot is not a war, 2 gunshots are not a war... are *1 million* gunshots a war? There is no such thing so investigated as war and, at the same time, still so outcasted theoretically. Ambiguity, vagueness and logical conundrums lay unsolved in the very hardcore of the several theories that considered war from a general perspective and, then, philosophically committed explicitly or implicitly. It is not the experience and observational data we lack but the general ability to generalize and expand our knowledge beyond what we can directly observe empirically and historically. Sorites arguments are everywhere in war theories: vagueness and ambiguities of many shapes inform the literature. Only a philosophical account of war can solve some of those issues: an ontology of war is needed to bring light into the heart of darkness.

Keywords: *War, Ontology of War, Sorites Argument, Vagueness, Metaphysics.*

« This enlightenment requires nothing but freedom--and the most innocent of all that may be called „freedom“: freedom to make public use of one's reason in all matters ».

Immanuel Kant

« The endeavor entered into here is a philosophy of war that will be broad and wide-sweeping, generalizing where necessary, as philosophy should, yet also bringing the underlying currents to form a general philosophical theory that can be of use to philosophers and to historians, anthropologists, economists, and students of international relations, politics, and the general humanities. »

Alexander Moseley

« A single death is a tragedy; a million deaths is a statistic ».

Joseph Stalin

1 Former Lecturer in Intelligence Studies in the International Master in Security, Intelligence and Strategic Studies (IMSISS) at Dublin City University.

1. Introduction

1.1 *Philosophy and theories of war: between the dark ages and modernity*

Human history was shaped by war and the evolution of the human civilization is grounded (importantly) also on military armed conflicts. The debate on the what is the very nature of war is still wide open. War studies, as it is conceived today [Luttwak (2001), Freedman (2012, 2013), Boyer (2012), Barkawi, Brighton (2011), Nordin, Öberg (2015)], is a multidisciplinary endeavor which brings together very different disciplines: sociology, history, economy and, more recently, critical studies just to name few. These are only few disciplines of a long list of all the others, which are part of the ‘multidisciplinary courses’ on war. Indeed, philosophy is not one of them because, historically, philosophy neglected war [Bernini (2009), Pili (2015, 2018)]. There is no such thing as philosophy of war at least nothing comparable to any other branch of philosophy.

Generally, philosophical accounts of war are very narrowly focused on the moral problems related to war. After all, the just war theory was indeed a long-lasting philosophical achievement, started by Augustine and Thomas Aquinas inside the philosophical Christian tradition [Augustine (1984), Aquinas (1988), Lazar (2016), Gagliano (2019)]. In addition, to the just war theory, philosophy considered war as part of the philosophy of history, where different interpretations of the human history brought different conclusions on the nature of war itself. For instance, Georg Wilhelm Friedrich Hegel considered war as a part of the human evolution, where it is basically a necessary component of history itself. Then, the evolution of the *Geist* is given through an endless dialectical process where the dialectical opposition could assume the shape of war [Hegel (1817)]. Even though the Hegel’s philosophy is influential, it crushed against another philosophical wall, which was erected before him and, coupled with some further developments in the political realm of the XX century, simply obscured the Hegel’s theses. To be sure, even Hegel did not consider war per se, and he did not investigate factually its logic, as far as he was more interested in the evolution of the *Geist* than in anything else. Much more can be said about Hegel’s position, but this is sufficient for our purposes. Then, if Hegel thought war as (natural) necessary component of history and, broadly speaking, of human evolution, the previous Enlightenment thinkers, globally considered, were quite hostile to war as such. They conceived war as a reliquial of the past.

The very idea of Enlightenment progress was extremely critical to warfare, practically speaking, and to war theoretically. Famously, Immanuel Kant proposed a universal vision of politics in which the main goal of international (foreign) politics is the promotion of the perpetual peace itself [Kant (1795), Pili (2015)]. In his masterpiece, Kant defended the idea that war is something morally bad but also unnecessary for the good (and healthy) evolution of the human history economically and physically speaking. Therefore, practically and theoretically, war *must* be excluded by the human evolution [Pili (2015)]. However, all the previous political thought since Hugo Grotius, Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes considered war as a natural condition of the humankind. Hobbes defended a thesis that simply was taken for granted ever since: the natural condition of humans, a fictitious imaginary scenario, is a fixed perpetual war among people [Hobbes (1651)]. Only an external force could bring together the different interests defended by different people at the same time. This force is the place where the legitimacy of the state relied itself and it was the basic political justification for its very existence: guaranteeing the peace among people through the use or threat of force is indeed the ultimate justification for the existence and surveillance of the state.

Interestingly, from Baruch Spinoza to John Locke, the main scholars and philosophers simply accepted the Hobbes' position coming to the "natural condition" [e.g. Spinoza (1677), Locke (1690), Kant (1795)]: natural condition is *war* and a particularly brutal one because none has the right or legitimacy to stop it or to constrain it. Peace is not the negation of war because war cannot be denied in the state of nature. The state of nature can be denied altogether by a completely different entity, which is the state: peace is an artificial condition imposed by the unilateral use of force by the *then* legitimate state. Now, again, the natural order is war among people and this thesis was indeed accepted even by Kant in its perpetual peace. In fact, the Kant's own problem was to ground a peaceful world order without the use of force *outside the borders of the states*.

1.2 *The Enlightenment's influence on theories of war and war studies*

Interestingly, the Enlightenment had a contradictory influence on war *and* warfare. Indeed, from one point of view, Enlightenment's influence toward academic and scholarly research was substantial. Basically, the negative judgment on war we still have today in some parts of the world and, especially in Europe (Bobbio (1979)), is grounded on the Enlightenment's conception of war (Freedman (2012)). According to the intuitive conception that war is the irrational event *par excellence* [Lazar (2016)], war is the negation of reason and reason is the basic value of Enlightenment. Quincy Wright summed up this point perfectly when he spoke about the cluster of researchers he named "scientifically minded" who could be re-named as neo-Enlightened: "In short, scientific investigators, giving due consideration to both the attribute war to immaturities in social knowledge and control, as one might attribute epidemics to insufficient medical knowledge or to inadequate public health services. The basic cause of war, in their opinion, is the failure of mankind to establish conditions of peace. War, they think, is inevitable in a jungle world; peace is an artificial construction". Wright (1964), p. 105. This exceptional paragraph is a real exposition of the Enlightenment's attitude toward war with all its Hobbesian debts. If war is something ruled out by progress, in this conception, it is because it is intrinsically in opposition with what is morally good. Even when war is limited by decisions and limits compatible with the just war theory, it still conceived as something barbaric, intended as the negation of what there is essentially good so much so much that this conception *must* be taken for granted, possibly without further investigation: all societies have their own hardcore self-image in which something is put outside of what can be even discussed. The apex of this intellectual conception brought to a general 'moralization' of war in the sense that it is impossible to escape any moral obligation to the general assumption that war is something intrinsically bad. This is not necessarily wrong, considering the nature of the thing investigate. However, this is not compatible with the Enlightenment's conception of the philosophical investigation as Kant repeated several times. The result is that we do not have war without judgments (right or wrong, informed or uninformed) and then it is impossible to study war as it is. In this respect, we are bounded to come back to the old conception of science, where something conceived as intrinsically bad had to be understood as the 'Evil' and then it is irreconcilable with any human understanding. In the old days, it was impossible to study the human body because it was just a bad thing (the human body...). However, curiously, this inversion of the Enlightenment's attitude toward a science/philosophy of war had a completely different result on the history of warfare (Gat (1991)). If this line of thought taken for granted by default, it freed the thought of the military thinkers, which is, of course, a quite paradoxical outcome.

1.3 *The Enlightenment's influence on reality of war: the new way of war*

It is well known that Carl von Clausewitz, who wrote the milestone of all the modern thought and understanding of war, was deeply influenced and inspired by Enlightenment's thinkers and Kant in particular. Even more than the abstract Clausewitz's war theory, Antoine-Henri Jomini famously tried to reduce war to a set of practical principles comparable to a geometrical research: lines, military movements, division of functions among pieces of equipment and military components were part of a general equation where uncertainty and friction were solved by sheer calculation (Jomini (1838)). The commander's mind was able to undertake difficult situations thanks to his own reason. In addition, war started to be de-moralized by the military thinking: war could be understood considering emotion and will only as part of a complex equation with many more variables where most of them were not 'uncertainties' but calculable elements. And, indeed, a symptom of this kind of thinking is indeed the successful of the strategic thinking as such, which was not a given before the Enlightenment period as it was brilliantly showed by Azar Gat and Lawrence Freedman (Gat (1991), Freedman (2013)).

More and more the military domain was shaped and shaped the great revolution of the modern state, where the army put aside the old conception of war based on mercenary and religious conceptions of the military function. Warfare was the new domain of national soldiers whose values must mirror the army's society. Finally, Machiavelli had his own revenge on the old conception of war as a matter of chivalry and mercenaries (Machiavelli (1513, 1519)). After all, the first army of the Enlightenment was the French revolutionary military force, based on meritocracy and equality, whose strength was enough to push back all the attempts of the armies of the coalition of the anti-revolutionary foreign powers. But this is not all. Enlightenment's legacy is so profound because, de-moralizing war inside the circles of military thinkers and commanders, brought a new scientific approach to the *means* of war.

To be clear, the art of war was always influenced by science since the ancient time as it is clear even by the classic *Art of war* written by Sun Tzu (Sun Tzu (2011)). After the Enlightenment, science started to escalate in its quality sufficiently to lead the military revolution and it is still so today as much as we currently speak about revolution in military affairs (RMA – Revolution in Military Affairs) because of the changing mainly in ICTs technologies (Wang, Xiangsui (1999)). Science and military goals found a 'strange' alliance during and after the XVIII century and the Cold War was the apex of a quite irreversible process where science and war found a common way to talk for reaching (partially) common goals. Therefore, even if Enlightenment's legacy brought to a philosophical contradictory position toward war in the ivory towers, military thinkers and the new fighters in general didn't stuck in the XVIII century and moved on with an entire new set of ideas and conceptions partially (if not integrally) grounded on Enlightenment (Gat (1991)). Even if we desperately need to investigate the essence of war and to give it a definition once and for all (or to start a debate to try to do it), we are philosophically still stuck unilaterally on one side and the ontology and epistemology of war are far away and with it a possible pure theory of war (Pili (2015)).

1.4 Toward a new approach to ontology of war

The paper aims to start a new approach to ontology of war. Indeed, even though ontology is considered by the so called “new approach to war studies” or “critical war studies” (Barkawi, Brighton (2011) previously introduced, a philosophical analytical approach to war studies is still missing differently from the ethical domain. I generally agree with the new critical approach to war, especially when Nordin, Öberg advocate for a pluralistic conception of the ontology of war, that is a galaxy of different ontologies able to treat different aspects of the same object (war). Then, if this idea is correct, I would argue that analytic philosophy and its metaphysical-logical methodology could be maximally beneficial to start a new discourse on war. Many reasons sustain this simple idea. First, analytic ontology, applied ontologies and mereology could investigate properly the nature of a vague object, which is war. Indeed, as I will argue, war is a highly vague predicate which stands for a relation. Consistent theories of vagueness are considered in analytic philosophy and they could bring many interesting insights to the ‘dark matter’ of war as it is still conceived today. Second, social ontology [Bottazzi (2010), Meijers (2003), Searle (1990, 1995, 2007), Gilbert (1989), Bratman (2002)] could analyze the nature of the army and different military organizations. In addition, different theories could be beneficial for the same subject. Social ontology was elaborated by John Searle, who started from an analysis of the speech acts, a subfield of pragmatics, which is the branch of philosophy of language that investigates how we can do things with words, to recall a famous John Austin’s work (Austin (1962)). Then, if the new ontological approach inside the critical war studies recognizes the importance of a pluralistic attitude toward the investigation of the nature of war considered as a whole, analytic philosophy cannot be put aside especially in the field of metaphysics and ontology. I would argue that epistemology would also be a fundamental component of this investigation but, as far as we are just starting dealing with ontology, I would put aside the analytic theory of knowledge for another paper, though intelligence scholars are considering more and more the epistemological analyses and conceptions to clarify the nature of intelligence (Marrin, (2009),² Herbert (2006), Horn (2003), Bruce (2008), Vivaldi (2014)). Even though intelligence studies is still distinct from war studies, we can still find important and fruitful parallels and connections between sister disciplines.

The paper is structured as follows. First, a sketch of the general Sorites’ argument is given: it will be necessary to grasp the general form of the argument in order to apply it to war (as a word and as an object). Second, a set of definitions or theories of war will be considered and discussed and scrutinized under the Sorites’ argument. I will show that some definitions endorse implicitly the validity of the paradox where other positions reject it. An analysis of the main philosophical issues is considered. This paper has no positive solutions as far as it is just a critical overview of what we can find in the literature and how we are still quite far from having an ontology of war. Indeed, the paper is aimed to find the ultimate roots of the philosophical problems still open to develop a metaphysical understanding of war that could be also formally and logically satisfactory. A positive account of war was given elsewhere extensively (Pili (2015) and I will return to that theory in another paper. Finally, some further considerations on ontology of war will be taken into account in the conclusions.

2. The wild bunch is enrolled into the army

2.1 Sorites paradox in war zones: intensional and extensional aspects and borderline cases in vague terms

The Sorites paradox is one of the most ancient and fundamental paradoxes in the history of philosophy (Hyde, Raffman (2018)). It was fully considered since the Greek philosophers basically as an argument against the capacity of language to represent truthfully the physical reality, if any (Varzi (2001, 2003)). It can be formulated in different ways but let's start with the classic heap problem. A single grain is not a heap. Two grains are not a heap too because, the argument says, two grains are not enough to make a big difference with one single grain. Three grains are not a heap and then N grains are not a heap too. Indeed, it is never possible to fix the boundary of an object 'heap' where n does not make the difference but also $n + 1$ is not able to make the difference too and then, the argument runs, nothing seems to be able to make *any* difference: supposing n is the starting number, then $n + m$ with m substantially bigger than n does not make any difference too for the same reasons. The interesting feature of Sorites' logic applies also backward. As the title prompts us, I will enroll the "wild bunch".² A bunch of 100.000 soldiers could be intuitively considered as an army. After all, if the USSR would have deployed 100.000 soldiers in the East Germany, she would have given troubles to the NATO intelligence analysts to figure out what was going on on the other side of the Iron curtain. In the end, 100.000 soldiers seem to be a substantial number such that we can legitimately speak of being facing an army. And if the USSR would have said: ok let's take out a soldier, nothing more. Intuitively it would not have been very reassuring. 999.999 seems to be sufficiently big to be still consider as an army. Then, let's say then the USSR would consider the possibility to relocate one soldier again. Would have NATO been reassured? I don't think so. Now there are 999.998 soldiers. Then, again, the USSR could have considered the possibility to relocate another soldier etc. So, the question is: when the NATO would have been reassured? What would have been the 'reassuring number' definitively speaking? The argument is inverted: if n defines a set S , then $n - 1$ identifies the set S and then $n - m$ identifies still the same set S whatever the number m is. Whatever the answer would be, the question would lay on an arbitrary threshold, other things being equal. What is the general problem?

First, it seems that vague terms bring to Sorites and this works for singular terms (names and descriptions) and for predicates (properties and relations) Russell (1923), Varzi (2001, 2003), Bueno, Colyvan (2012), Dinis (2017): heaps and armies seem to be part of these vague terms. War is not a name for any object, but it is a predicate which stands for a relation and it brings to the same problem as we will see. Even though we think ordinarily to employ the term 'war' as a proper name, it should be intended properly as a predicate which stands for a particular relation. Indeed, when we really want to identify wars, we need to create new proper names starting from descriptions. This suggests that 'war' stands for a predicate (relationship) whose extension applies to a set of specific events (processes) intended to be the elements of the set identified by the word 'war': WWI, WWII, the seven years war, the Korean War etc. are examples of names for processes between two different fighting entities which stand in a particular relation between them.

Then, if war identifies a relation, war names are used to identify elements included in the

2 PECKINPAH, S., (1969), *The Wild Bunch*, USA.

set identified by that particular predicate 'war'. Indeed, according to some influential scholars, vagueness brings always the Sorites so much so that Sorites *could be used* to identify vague terms, that is to say: if x is a term and a Sorites argument can be construed with x , then x is a vague term. If x does not allow any form of Sorites arguments, it is simply not vague Bueno, Colyvan (2012). Vagueness allows boundaries and borderline cases, which are two important conditions to having the Sorites as well as vague terms: "Standardly, one says that vagueness arises whenever a concept or linguistic expression admits of borderline cases of application. A predicate such as 'bald', for example, is vague because there can be situations in which it is indeterminate whether or not it applies to (a name of) a certain object". Varzi (2003), p. 459.

Indeed, second, there are two different issues involved in the paradox: (a) the extension of the term (enumeration issue) and (b) its intension (where to draw the boundary). The extension side calls for a quantitative conundrum, whereas the problem resides on how to count (include) a borderline element inside a specific set. The intensional side, instead, brings the question on where drawing the line between two different predicates, whatever their extensions will be. The *extensional* vagueness depends of the problem of saying if an element is part of a set or not given a principle of inclusion. So, coming back to the wild bunch problem: the object '999.999 soldiers' is part of the set 'army'? This is not a problem of considering a certain number of soldiers as an army or not: they should be because the easy proof is that without soldiers no army is possible (put aside other social ontological constraints). At the same time, it seems that to call 'a bunch of soldiers' an 'army' requires something more. Indeed, a bunch of soldiers of different armies of different states is not per se an army but it still a set (bunch) of soldiers. After all, also the set of two different armies involved in a single war is indeed a bunch of soldiers which *is not* an army itself! As it is clear, this shows the paradox from an intensional perspective much more than from the extensional point of view: the problem is how to define the ontological rule through which we uniquely identify an army as a particular set of soldiers.

To sum up, the Sorites paradox arises everywhere there are vague terms. Indeed, some scholars tried to identify rules to define vagueness through Sorites: where there is vagueness there is the Sorites and where there is the Sorites there is vagueness. All the recent and classical scholars recognize that natural language is indeed based on vague terms and, therefore, Sorites could arise everywhere. Thus, the problem is how to think about a language where vagueness is simply one of its intrinsic features. However, even though Sorites could strike everywhere, this does not mean that its consequences are always the same. Ordinarily, we set a level of abstraction which defines the threshold of precision of our language: when we ask the outside temperature we are not asking for any precise measurement but we just want *the information needed* to plan how to dress: 'It's warm today' is really very vague but it could be a successful answer in an ordinary context where its vagueness is not vicious, as far as the level of precision required is indeed met. As far as precision comes in degrees, 'precision' is a vague term itself as 'vague' is indeed another vague predicate (Russell (1923), Varzi (2001)). That said, again, this is not something so striking to fell in desperation unless something else happens. Indeed, sometimes the level of precision required escalates because the pragmatic or theoretical consequences are such that we need more. And this is what I started to consider bringing Sorites to war: was the USSR reassuring saying that 999.999 soldiers are not an army? Maybe we would discover that the only reassuring solution would be to have 0 soldiers near the border, a paradoxical answer itself!

2.2 Two possible interpretations of the Sorites paradox inside and outside war zones

Before turning our attention toward the application of Sorites paradox to war definitions, it would be important to clarify another relevant, and general, aspect of the argument. As Achille Varzi showed clearly, vagueness and Sorites could be interpreted in two different ways: (a) ontologically and (b) semantically (e.g. Varzi (2001), p. 143). Let's consider an example from war:

(1) The first tank was employed in the WWI.

(1) is a 'trivial' historical truth. In fact, this innocent statement is indeed exposed to Sorites in many ways. First, when WWI started? Do we really have a clear-cut answer? Historically speaking the answer is not positive but *ontologically* is even worst. Starting recalling Wright: "From the military point of view a war does not usually have such clear time and space limitations as does a battle or a campaign (...) Thus the time-space continuum which in a legal sense is designated a war, has not necessarily been accompanied by a unity or uniformity of intense military activity" Wright (1964), pp. 10-11. What could be the starting event of the process 'WWI'? For instance, can we completely be sure that the Balkans wars were not the starting point of WWI? This question calls for a description of an event such that it could be used as a rule for judging what WWI really consisted. Second, of course, it is very hard to defend a definitive answer on the real *time slice* of WWI as far as one second after or before the usual conception of its timeframe seems to not make any difference at all (and then the Sorites punctually starts to amplify the borderline issue extensionally): in fact establishing the beginning and the end of a war is always a major historical problem. Third, the tank itself is indeed problematic. Indeed, it looks as a hard fact, but a tank is the result of a long evolution which started before the WWI and it is not ended even today, where updating tanks is still a very lively sport in the military industry. For instance, the first tank prototype did not have the long gun: it was essentially a tractor. The essence of the tank is the combination of a tracked armored vehicle combined with a long-range cannon put inside it. Actually, the most important piece of all the tank is indeed its tracks, which were the main single revolution in this piece of military equipment. Now, the issue is how to define the first tank ontologically.

In this interpretation of vagueness, the problem is not grounded on the vagueness of the *word* 'tank' but on the very nature of the *object* itself. It is not a matter of linguistic precision but a question on how to identify an object and all its features. For instance, we could identify a tank (object) as an object whose main features are described as 'tracked armored vehicle with a gun inside it' and then we should consider the 'first tank' as the first chronological instance of this concept. However, this means that many things that would be intuitively identified *as* tanks are excluded: tracked armored vehicles with machine guns or rockets are simply ruled out from the set of tanks. Other problems could be found but this is sufficient to enlighten the ontological vagueness: it resides *in the thing* not in our language, that is to say that even if we found the very best possible expression, that would be still unsatisfactory to identify an object (or a set or a property) as far as there is nothing wrong with language because language is not vague: it is the object which is indeed vague. Its very nature is without clear borders.

A second way to conceive vagueness is related to semantics instead of ontology, namely vagueness is not in the thing but in the language. To be clear, this is a completely different way to conceive vagueness, even though combinations of the two interpretations are indeed possible. Let's come back to (1). For instance, it can be argued that there is nothing vague in a tank ontologically,

because the problem arises from our incapacity to express what is it clearly. If only we had the right linguistic expressions, then we would be perfectly able to identify a tank. Maybe a description employing all the mathematical tools of the physical science could solve the problem. Then, whatever the solution will be, it will require a set of rules to constraint the linguistic expressions sufficiently to identify a tank according to our level of abstraction. These two different points of view are completely different as far as they lay the diagnosis of the conundrum in two very different points of view: the ontological conception calls for an intrinsic vagueness in the thing whereas the semantical interpretation does not assume any vagueness in the thing but in the language. As we shall see in a moment, there is an ambiguity in the war studies and philosophy of war literatures about this specific point, namely if war is vague ontologically or semantically. I would argue that the thinkers and scholars implicitly pointed out different issues in the definition of war which bring different Sorites interpretations. However, if there is a hardcore common notion is indeed that war is something really murky and difficult to be clearly-cut identified.

2.3 Sorites fights his own war: Clausewitz, Moseley, Bernini, Freedman, Wright, and the critical war studies face the ancient conundrum

Even though it will be impossible to consider the details of each position, I will try to show how Sorites strikes many influential definitions and accounts of war. First, let's start from Carl von Clausewitz's proposal. He stated that: "War is thus an act of force to compel our enemy to do our will" Clausewitz (1832), p. 75. Sorites attacks this definition in two ways: (a) what would count as an act of force? That is to say: what is *not* an act of force? (b) The enemy is itself a social entity whose nature is not entirely clear because it is vague. For instance, what was the real 'enemy' of the Allies in the WWII? It can be said 'Nazi Germany', but it can be argued, for instance, that only the Nazi Party or its chiefs were indeed the *real* enemies. After all, the single soldiers did not make any difference in this respect. Then, this specific point could be re-formulated in a different way: who is the 'owner' of the enemy's will? As far as this definition is concerned, enemy's will is the real target of military force because it is his/her will that must be compelled by the use of force. However, the identity conditions for identifying the enemy's will are not very clear and in fact the notion of center of gravity, firstly conceived by Clausewitz himself, change in time and place. Of course, this is indeed an open problem in the current wars where the center of gravity of the enemies are difficult to be identified, whereas in the conventional wars it is easier to find a good approximation of where the enemy's will ultimately resides. Clausewitz considered also another famous definition of war: "When whole communities go to war—whole peoples, and especially civilized peoples—the reason always lies in some political situation, and the occasion is always due to some political object. War, therefore, is an act of policy... Policy ...will permeate all military operations, and, in so far as their violent nature will admit, it will have a continuous influence on them... *War is not a mere act of policy but a true political instrument, a continuation of political activity by other means...* The political object is the goal, war is the means of reaching it, and means can never be considered in isolation from their purpose". Clausewitz (1832), 86–87 (italics added). The single one most important definition of war available indeed is sensible to Sorites. The question would be if there is any difference between war and politics. After all, if war is "a true political instrument" or "a continuation of political activity", then war is politics *sic et simpliciter*. As far as the means are considered as extrinsic features of the same event (object), and

in fact they change according to time and place, it is not clear where the difference between war and politics resides. I would argue that Clausewitz would accept this point altogether as far as this is his main contribution to military and political thought, that is war is a component of politics. However, the Sorites is still a reasonable objection: then what is left out from this definition? It seems that war is not a borderline case of politics but one of its main ways to appear or even to be. Then, why is *not* the ordinary political life an act of war? The second way in which Sorites strikes the Clausewitz's position is, of course, in the nature of the means: when and where are they *not* military instruments anymore? For instance, in the Clausewitz account, economic warfare is just a metaphor but not a real act of war (as Wright recognized (Wright (1964) p. 5). In the same line of thought, more recently, Thomas Rid ruled out cyber war as a real war (Rid (2011, 2012): there is no use of (military) force in the cyber domain because the use of (physical) force is a necessary feature of war, according to the Clausewitzian account Rid followed. But Sorites does not care: a tank is still a tank, a battleship is still a battleship in war and peace, they are the same tools, the same things but in war and peace they behave quite differently. Indeed, so differently that Wright considered the 'military activity' as a way to discriminate war from peace (the military components start to move quickly and often etc.) Wright (1964) pp. 9-11. But this is not a very convincing way to avoid a Sorites. Therefore, the Sorites applies intensionally and extensionally. Intensionally because it is not clear where the predicate 'war' draws the line with the opposite predicate 'peace' and extensionally because it is not clear what elements are included (or excluded) in the set identified by the predicate 'war'.

The British philosopher, Alexander Moseley, is one of the few real philosophers of war. Let's consider his own definition: "The definition offered is that war is *a state of organised open-ended collective conflict*. This is a robust and working definition of war that aptly fits the commonalties evident in wars. It also provides a means, albeit necessarily incomplete and empirically vague, to distinguish wars from fights, riots, and brawls. War is organised, unlike, for example, a street brawl; it is open-ended, unlike a boxing match; it is collective, unlike a personal feud; and it involves conflict that implies non-violent as well as violent hostilities. This definition does not claim war to be a series of battles or clashes, for wars may exist without battles occurring; nor does it claim that the concept includes declarations, states, or the lack of morality and rules. If we establish war as a collective endeavour, other sociological disruptions may compete for inclusion and we must admit that, at the periphery, commotions such as riots may overlap into a low level form of warfare". Moseley (2003), p. 14. The definition is "war is *a state of organised open-ended collective conflict*" is explicitly vague as far as it does not identify what are the entities that can stand in that kind of relation, where this definition is indeed the identification of a predicate. This predicate (war) is intended to be a relation: it is supposed in the fact of being a conflict (there is no conflict without two different intentional opposite parts). Then, it is a particular (conflictual) relation: it is organized. That is fair enough. In addition, as far as Moseley is a philosopher, he immediately avoids two possible objections: he recognizes that it is "necessarily incomplete and empirically vague". And then Sorites is there with him but peacefully accepted because Moseley consider 'war' as an intrinsically vague term. However, there is still a latent vicious vagueness in the definition, which brings to an unpleasant Sorites: what does "open-ended" mean? It can be interpreted spatially or chronologically. Of course, I think Moseley would accept this vagueness as part of war, but it could imply that a war can be infinite in time and space or, at least, perpetual. Actually, this is not what happens, and it is logically impossible, as I tried to argue elsewhere (Pili

(2015). Moseley accepts the vagueness of war (as a term) and its definition cannot be completely precise unless we use the word in an un-ordinary way. Maybe the Sorites does not damage so much the Moseley's proposal but it suggests something unpleasant into it.

Stefano Bernini conceived a different philosophical theory of war. Bernini is in debt of two great thinkers on war and politics: Clausewitz and Carl Schmitt. The Bernini's conception is particularly interesting for our study because it has a perfect answer to any Sorites counterargument. Even though his work is entitled "Philosophy of war – An epistemological approach",³ his first chapter is an *ontological* analysis of war. Indeed, if Clausewitz considered war completely inscribed and dominated by the nature of politics ("the grammar"), there is still left an open door to the opposite direction, that is politics itself is inscribed and dominated by war. This could be a possible interpretation of the Schmitt's idea of politics as grounded on the archetypical category of the enemy. The Bernini's move is based on the philosophical possibility to inscribe war and politics *inside* a common concept. According to him, this common concept is conflict. War and politics are just two *opposite* ways to conduct a perpetual condition of conflict between different social groups. Basically, according to Bernini, history is a perpetual condition of conflictual situations inside the same groups or among different groups of human beings. Then he concludes: "Guerra e politica si configurano pertanto come due facce di una stessa medaglia, e questa Medaglia è il conflitto. Come una moneta, possiamo lanciarla in aria, e una volta caduta a terra potrebbe presentarci la faccia della politica. Potremmo rilanciarla, e questa volta potrebbe presentarci la faccia della guerra. Potremmo rilanciarla ancora, e constatare che può rimanere addirittura in equilibrio, come nel caso della strategia della tensione. Ma non potremo mai farne a meno, perché è con questa moneta che paghiamo il prezzo della storia" Bernini (2009), p. 26. The main counterargument to the Bernini's conception is based on the Sorites but in an opposite way than for the Clausewitz's and Moseley's definitions. Indeed, Bernini simply *accepts* the Sorites. He argues that war and politics are *not* something essentially distinct because they are simply two different ways the human history presents itself from a general perspective. After all, this was the problem I tried to underline even for the Clausewitz's own account because, after all, discriminating war from politics only from the means seems to be quite counterintuitive, at least *prima facie*. At any rate, Bernini's position can be sum up as follow: there is one *ontological* category, which is conflict. Conflict can be conceived not in binary way but in degrees. One extreme is politics and the other extreme is war. There are infinite degrees in between. Bernini gives many examples of intermediate conditions: terrorism, information warfare etc. All the sheds of grey are possible so much that grey definitely dominates black and white. Thus, Bernini conceives conflict as a fuzzy predicate Zadeh (1964), Varzi (2001, 2003): there are infinite sheds from war to politics. Bernini seems to have won the first round against the Sorites but Sorites can strike him in two different ways. The first is a common observation against the fuzzy treatment of vagueness: even though war and politics allow infinite intermediate forms of conflict, it is still counterintuitive to consider war and politics, and all the intermediate forms of conflict, as something clearly distinct. After all, if they were so confused, we would *not* expect to be able to distinguish all of them clearly. This is a general objection and it can be convincing only to a certain extent. However, there is a second, stronger objection. If war and politics (not peace, which is ontologically meaningless in this conception) are only two different shapes of the same category, then what is the real difference between them? After all, we would

3 The original title is "Filosofia della guerra – Un approccio epistemologico".

like to have a conception, theory or definition of war able to help us to understand better the very nature of war per se, making us able to discriminate what is war and what is *not* war. Implicitly accepting the Sorites, Bernini must accept all its consequences. Interestingly, the paradox here is generated extensionally but not intensionally because the problem resides only on what is part of conflict and how to discriminate the different cases inside it. However, at least, intensionally there is no paradox: there is conflict or not but as far as human history is concerned, it must be a perpetual state of conflict between humans.

Freedman wrote influential works about war also from a theoretical perspective (Freedman (2012, 2013)). He considered explicitly the problem of a definition of war. I would argue that Freedman was much more interested in a general understanding and characterization of war than anything else. “War may end up as a chaotic state of affairs but it starts for reasons. It happens because human groups believe that by resorting to armed force they can gain advantage, or at least prevent disadvantage. As conflicts resolved without violence do not count as wars, wars by definition always involve suffering and destruction” Freedman (2012), p. 21. According to Freedman, war is an intentional act based on goals and reasons. This does not mean that those goals are necessarily rational, but that war is not the negation of reason per se. Then, he goes on: “Though ‘war’ will often be adopted as a metaphor whenever a conflict becomes angry or intense, the core meaning depends on the association with purposive violence. Simply put there can be no war without acts of warfare. It is not enough to break diplomatic relations, exert economic pressure, or threaten force without actually doing so (as in a ‘cold war’). It is (...) indispensable that some armed force be employed. War involves organized, purposive violence, undertaken by one wilful group against another”. Freedman (2012), p. 21. Then, war is a state of affairs based on the intention of two different subjects to use violence and force to achieve a specific, desired state of affairs. Therefore, violence and *military* force is not something inessential: the bloodshed and destructions are a necessary component of war. In addition, this violence is not without purpose as it could be the brute result of a serial killer’s action: violence is needed to coerce the enemy to follow the desired path. Violence and military force are so important that: “Without the element of violence the study of war loses all focus” Freedman (2012), p. 21. Then, the Freedman’s account is quite similar to Clausewitz when it comes to the first definition offered: “War is thus an act of force to compel our enemy to do our will”. This general definition does not require any state intervention in war, as it is implied by the second Clausewitz’s definition. However, violence and military force are indeed two essential features of war as such. This is recognized also by the recent critical war studies literature, where the scholars agree on the fact that basically war is about fighting. We will come back on these proposals below. Focusing our attention to the general Freedman’s characterization of war, Sorites has something to say. The problem is how to discriminate the kind of violence that applies only to war and not, for instance, to serial killers. Let’s say that a group of serial murderers start to kill brutally many people with the only purpose to enjoy the act of killing. This would count as an act of war because it is a very violent activity toward a group of civilians: violence is not an extrinsic component of these murderers as far as they are killing exactly for (and through) an act of extreme violence. Then, violence is simply too vague even if we can count only *physical* violence, as suggested (ruling out many other forms of coercion and malevolent activity). The armed force presence poses a different open issue, whose symptom was underlined by Wright in trying to show how armed forces behave differently in war and peace. Armed forces exist in war and peace, thus if we discriminate war from peace by their behavior, we fall under a circularity:

armed forces' behavior defines war and peace, but war and peace determine their behavior. Indeed, if war is a conflict based on violence produced by the clash of two or more different armed forces, then it is trivial to say that armed forces' behavior defines war! Then, this option seems to be not acceptable. Of course, I am not arguing that Freedman's conception is trivial because it brings to a circular argument. I am only stating that this formulation is not acceptable philosophically and we should try to find something better.

The recent critical war studies literature stresses on the centrality of the role of fighting in war as a key feature (and then a predicate) essential to war. Tarak Barkawi and Shane Brighton argue for a new conception of war studies, which is considered "underdeveloped": "War, then, is in the situation of being both taken for granted in its meaning and radically underdeveloped as an object of inquiry. (...) the most basic questions regarding the ontology and epistemology of war have hardly been asked, much less have they issued in a substantial body of theory" Barkawi, Brighton (2011), p. 127. They argue for a new conception of war studies calling for a development of an ontology of war as a product of our understanding of war: "War studies has no such enabling coherence. It lacks both the ontological problematization of its subject and the multiple exchanges between foundation and inquiry that might sustain it. War studies exists in the fragmented form we have identified because war goes largely under-theorized at the most basic level: ontology. Accordingly, our focus for this section is the ontology of war and its relationship to knowledge about war" Barkawi, Brighton (2011), p. 134. Then, they conclude that fighting is what is needed for *any* ontology of war: "Participant perspectives, with varying degrees of directness, center on *fighting*, past, current, or potential. Fighting is that which thematically unifies war in general and in particular — 'war' with 'wars'—and no ontology of war can exclude it. Attention to fighting is that which marks out war-centered analysis from that reducing war to a secondary effect. Fighting and the violence of war exercise a profound grasp on the imagination, constituting the practical test to which strategic thought is oriented and the conventional mode for the achievement of victory" Barkawi, Brighton (2011), p. 135. This conception is, of course, reasonable and grounded, again, on Clausewitz's account of war explicitly. In addition, it was followed by Astrid H.M. Nordin and Dan Öberg even though the two scholars defend a pluralistic attitude toward an ontology of war. Sorites argument is easy to be constructed inside this theoretical framework, though it is not intended to be centered on a single definition of war. Thus, the scholars consider war as an act whose nature is mixed with subjective elements so strongly to be intrinsic to *any conception* of war. However, the objective condition of war – and its consequences – is not violence or military operations but the ubiquitous presence of fighting: "war is defined by fighting or its immanent possibility..." Barkawi, Brighton (2011), p. 135. As far as I understood it, these scholars argue that war resists a simple objective reduction because it forces unilateral positions subjectively and, then, an entire spectrum of different (and possibly) opposite points of view are required to try to understand the nature of war and, then, to define its ontology. This seems to embrace a radical Sorites conception: theory is never fixed because vagueness is in the very nature of war, where the only clear-cut unifying concept is indeed fighting. Therefore, language is insufficient to describe a so vague object. The Sorites is embraced ontologically and semantically, which could bring to a general sense of philosophical desperation as far as it seems that knowledge is dispersed, intrinsically subjective and difficult to articulate and share without misunderstandings. However, at the same time, Sorites could be used against the very notion of fighting which is indeed super-vague: from chess to boxing everything that could be defined as a two-side game implies fights. In addition, it

is philosophically questionable to solve a vague problem with a new even vaguer one. After all, it seems that war is indeed *less* vague than fighting per se and exchanging war with fighting does not seem to lead anywhere unless we try to fix a very specific way of fighting. In addition, from Clausewitz to Freedman a wide branch of the war literature is indeed focused on the *specific* means of fighting as far as not all of them are compatible with war. As Wright put it: “war has tended to become a function not of the fighting unit but of the entire human community of which all fighting units are parts. Thus the problem of war has shifted from that of classifying fighting units to that of analyzing the organization of human society as a whole” Wright (1964), p. 89. Then, it seems that fighting per se is insufficient to ground a solid foundation for an ontology on war *unless* further specifications and conditions are given.

Another influential account is presented by the Quincy Wright’s masterpiece *A study of war*. Following the legal tradition, Wright introduced a definition of war which is very general: “In the broadest sense war is a *violent contact* of *distinct* but *similar* entities” Wright (1964), p. 5. It is so broad to be extremely inclusive as it was noted by the author himself: “In this sense a collision of stars, a fight between a lion and a tiger, a battle between two primitive tribes, and hostilities between two modern nations would all be war. This broad definition has been elaborated for professional purposes by lawyers, diplomats, and soldiers and for scientific discussion by sociologists and psychologists”. Wright (1964), p. 5. Wright does not provide a unifying definition of war and he tries to characterize war much more than defining it. His work is definitely one of the most interesting understandings of war since Clausewitz’s *On war*. That said, Wright’s strategy consists in identifying the main features that wars have always had. Basically, his analysis is in between a pure conceptual approach and a real empirical one. Indeed, he is not very interested in a detailed, quantitative analysis of war but he does not get rid of evidence gathered basically through observation. Then, his position is not a philosophy of war and it is limited in its level of abstraction. That said, this does not mean that Wright should not be seriously considered philosophically in this context. Indeed, Wright poses different philosophical problems quite explicitly and some of them underline ontological concerns. First, he explicitly speaks about the problem of *conditions of identity* of war, which are, indeed, the main issue metaphysically. “From the military point of view, it is more difficult to identify wars than either battles or campaigns. The unity of a war derives more from legal or political than from military activities” Wright (1964), p. 10. Indeed, war is defined by different categories of social aspects: legal, economic, political and military components are all parts of war, even though war cannot be equated to each single category. Indeed, these categories are defined as “variables” by Wright, where with it he means only that war is necessarily a combination of economic, social, military and political factors, even though it is not exhausted by them: “This description of the military, psychological, legal and sociological manifestations of war suggests that all may be regarded as variables which reach a certain threshold of intensity in actual war” Wright (1964), p. 17. I think these passages are better interpreted thinking to war as a unique category for a particular kind of conflict, as Wright explicitly stated. Again, Wright does not give a unifying vision of war, even a universal characterization of it but he gives only a general understanding of it. This means that his theory is relatively sensible to the Sorites argument whereas his theory is silent toward the very nature of war, which is indeed simply a complex conjunction of different social events and processes (economic, social, military, political processes). However, Wright is quite clear in refusing the idea that war can be identified with violence or conflict alone, against what the critical war studies

seems to suggest: “War is thus at the same time an exceptional legal condition, a phenomenon of intergroup social psychology, a species of conflict and a species of violence. While these aspects of war suggest an approach to its study, war must not be identified with any of them” Wright (1964), p. 19. Then, Wright posed the right questions and even tried to start the effort of finding the identity conditions of war, but he stopped to a very general account of war as a part of human history and international relations among powers. This could be sufficient for his purposes and he definitely is able to give an insightful position, but this could not by any means considered satisfying philosophically and ontologically: Sorites is intrinsically inside the theory itself and then it is even difficult to understand where the vagueness resides.

3. Toward an ontology of war thinking through the Sorites paradox

3.1 *The roots of the problem(s) of war theories*

It seems we reached a point where everything seems vague and questionable. Interesting insights and intuitions but still many residual vagueness is inside the theories about war. We did not consider the military doctrines and military thinkers such as Basil Liddell Hart and Edward Luttwak [Liddell Hart (1954), Luttwak (2001)] but we think we showed something substantial about the way some of the most influential scholars conceived war. There are some interesting observations to be drawn because we should ask the main metaphysical question about war: where does war vagueness reside? There are several general aspects of this question and all of them must be considered: (a) there are two different ambiguities in war studies, (a.1) normative aspirations and descriptive desires; (a.2) war as a term and war as an object (*de dicto vs de re* conceptions of war). (b) are related to (a.2): (b.1) war theories are in between analyzing the use of the (military) words (military semantics) and trying to clarify the very nature of war itself. Finally, (b.2) analyses of war seem unable to distinguish among intentional issues and extensional inclusions, that is if war is a predicate for identifying a set or if war is indeed a name of a general object. I will briefly consider each problem showing how deep they are and why we should try to solve them philosophically.

3.1.1 *Normative aspirations and descriptive desires*

The intensional Sorites showed the problem of the boundary between different predicates such as ‘war’ and ‘peace’. Indeed, the first ambiguity in the literature is grounded on the different uses of the words ‘war’ and ‘peace’ which are implicitly conceived as nouns and predicates at the same time. Interestingly, they are usually defined as *predicates*, at least in the explicit definitions considered, but the distinction between the two different uses of the words is not always so sharp. This will bring us to a different problem we will consider in the next paragraph.

Intensional problems arise because it is not clear the neat distinction between ‘war’ and ‘peace’ interpreted as *predicates*. In fact, this is less problematic when we use ‘war’ and ‘peace’ as names (putting aside the linguistic construction of *proper* names or equivalent descriptions), as far as they identify a condition through a statement whose truth-value depends on the event considered, for instance if the language represents appropriately a correspondent event in the world. How and where drawing the line is indeed a matter of identifying the conditions under which an element can be said it is part of a set or not. The main issue with many theories of war and with all the

theories which considered ontological positions started with a major ambiguity, that is the tension between a normative perspective and the descriptive/explanatory declaration of intents. I would argue, as I tried elsewhere Pili (2015, 2018), that this is the single most problematic issue in all the theories considered insofar.

Indeed, the clearest example of this tension can be found in *On War* itself. From one point of view, Clausewitz's account of war is aimed to *evaluate* what a specific state of affairs we would like to call 'war' is. In other words, what he tries to accomplish is to ground a *judgment* on what a set of facts is (war). Indeed, from one point of view, he is not satisfied by a historical account of war, whatever it could be from a general point of view, maybe something like Wright's *A study of war*. Then, he indeed is interested by a general perspective of war which is based on a set of historical facts (descriptions – mainly the Napoleonic wars in his case) but it is not limited to them because the main goal is to formulate a definitive judgment on what counts as war and what does not count as it. At the same time, Clausewitz is not explicitly normative, though his definitions of war have a normative component: they do not give a simple set of constraints to identify clearly states of affairs that then *count as* acts of wars. His definitions try to capture identity conditions whose nature is normative in the sense that they are aimed to value all the elements that are part of the set of events they capture. To put it simply, the Clausewitz's definitions have three different functions at the same time reunited in single statements (his definitions): (I) they identify a predicate, (II) *then* they identify a set of elements captured by that predicate, and (III) the predicate is also intended to be a justifier for evaluating the elements captured by it. Then there is a tripartite tension. If the (II) identifies facts, processes and events – which can be exhausted by descriptions – *without any evaluation*, (III) instead is aimed to associate to each element identified in (II) a value (war/politics). (I) and (III) have two different functions: (I) is simply a classical mathematical way to identify an element of a class of things (e.g. numbers). In Fregean terms, (I) is simply the way in which we give a concept, that is the property which identifies a set. Again, there is no evaluation involved here, apart from the mere relation of inclusiveness, which is sufficiently free from valuative concerns. Instead, (III) is the key element: Clausewitz wants to give an account of what has to be *counted as* war and what has not to. The notion of 'counting as' is normatively laden: it is a short way to say 'I consider x as y in the context C according to the rule of interpretation r '.⁴ Instead, Clausewitz (and the likes) gives us a set of statements which is descriptive, intensional and normative at the same time. This philosophical strategy leads to the main issues of the entire field: the latent ambiguity between descriptive concerns and normative aspirations. From one point of view, all the military thinkers and scholars ground their analysis on history, which is mainly a descriptive discipline. However, at the same time, they want to get rid of history to speak broadly on theories of war and on war in general. In fact, they land to the shores of philosophy, even though they did not realize it and, maybe, they would not like to recognize that. Indeed, leaving the historical analyses of war means leaving the pure descriptive attitude toward war coming to a normative account of it. When a historian says 'war is explained by x and then x is a general cause of war' she is not a historian anymore but a philosopher, as far as this is a kind of argument that is free from any direct personal experience and the generalization brings the kind of universality and generality that Kant conceived as a landmark of metaphysical conceptions (Kant (1787)). Nothing wrong, but we should be aware of these kinds of philosophical moves.

4 This form of "counting as" is a reformulation of the Searle's definition of function [Searle (1995)].

As I tried to show elsewhere (Pili (2015), this brings to unsatisfactory definitions, whose feature is an explicit ambiguity in the definitions themselves. In fact, all the definitions and accounts considered show this particular aspect and the Sorites enlightens this problem in different ways both extensionally and intensionally. Indeed, if there is such ambiguity, Sorites arguments can be always constructed to show the vagueness between the evaluative and descriptive components (and I will close with one clear example of this). Then, one solution could be to accept the idea that our empirical knowledge is based on history and all the other empirical disciplines, but that war is also an evaluative term which cannot be exhausted by sheer facts and their descriptions. This means that we cannot discharge the normative component without losing the usual way to use the words 'war' and 'peace'. Therefore, normative and philosophical theories of war are needed because we should investigate war also from a necessary and universal perspective that should be free but not independent from a case to case knowledge.

3.1.2 *Military semantics and ontological concerns: de dicto and de re conceptions of war*

Another major source of ambiguity inside the literature considered and, broadly speaking, inside the disciplines that consider war at their center is indeed the misunderstanding of the distinction between the use and mention of the words 'war' and 'peace': this leads to the confusion between the logic of the language and the nature of the reality outside, which was the main problem of philosophy according to Bertrand Russell and that led to the evolution of analytic philosophy as a way to win the "bewitchment of our intelligence by means of language" (Wittgenstein (1953), p. 47. For instance, it is often impossible to say when Clausewitz and the other military thinkers are studying war as a word or as a property/object or whatever its nature is, that is to say *the thing itself*. For instance, the vagueness of war is a well-known theme in the literature: is this vagueness intrinsic to war, that is to say it is in the thing or it is in our way to express it? To say that vagueness is caused by uncertainty (a classic slogan) is not clear at all: (a) Is an epistemological problem? Namely, is vagueness caused by the limits of human understanding? (b) Is the epistemological conundrum based on an ontological consideration? That is to say that our uncertainty is determined by the intrinsically chaotic nature of war. Or it is just a problem of data and observational evidence? (c) Could it be that there is nothing wrong with our cognitive capacity, but that vagueness is solely grounded on our misuse of language? For the moment, we do not have answers to these questions because, as far as I know, nobody raised those problems. This analysis would suggest that there is still a great deal to work to be done in the clarification of the language itself, putting aside all the other *substantial* epistemological and ontological issues especially when we face vagueness. Again, what is the ultimate cause, the origin of the vagueness of war?

Another important question must be raised: what are the definitions of war asking for? That is: do they currently fix war linguistically or are they fixing the *meaning* outside the language? Even if we concede that this distinction is clear in the mind of the authors, but not so much in their expressions, it is still an open problem because we should need both analyses which in fact are aimed to two different goals: from one side, we would try to fix the meaning of the words 'war' and 'peace' looking to their ontology, intended as the study of the being as such. From another side, we still would like to have an account of the logic of the words 'war' and 'peace'. This should be similar of what Wittgenstein suggested (Wittgenstein (1953) as far as this would require a logical analysis of the use of the words 'war' and 'peace' in the ordinary linguistic expressions. In fact,

the study of the logic of the words would help us in identifying better identity conditions to fix the meanings of the two terms. Even though I cannot give an exhaustive account here, something I tried to do elsewhere, I just give the gist of my proposal.

‘War’ and ‘peace’ are predicates which identify a n -ary relations though usually binary: $W(a,b\dots n)$. This means that we can safely say that ordinarily the word ‘war’ is interpreted as a binary relation (as ‘being the mother of...’) but broadly speaking it is a relation for an indefinite number of elements. Indeed, as it was underlined by many scholars, war is a particular kind of conflict, which is a n -ary relation itself, but it requires at least two different stakeholders, whatever their nature is. Then, as a particular relation, there are also some *formal* constraints to be considered. What kind of relation ‘war’ is? For sure, it is an *intransitive* relation. If a is at war with b and b is at war with c then ‘ a is at war with c ’ is false logically speaking: often c would be an ally of a but it could be also that c is neutral with a or even an *enemy*. Therefore, war is an intransitive relation and it is also irreflexive: a cannot be in war with a . Indeed, a civil war is not a against a but something like this: the relation between the two parts obtained by the partition of a such that we have two distinct subparts a_1 and a_2 such that a_1 and a_2 are at war: $W(a_1, a_2) = \text{true}$. Therefore, war is an irreflexive relation. Finally, the war-relation is symmetric because if a is at war with b then *necessarily* b is at war with a . Let’s suppose that this would not be the case: a is at war with b but not vice versa. How could it be possible? Let’s say that b does whatever a asks. Then, a is not at war with b anymore as far as b is accepting a ’s conditions. Instead, if b is reacting to a , then it is indeed fighting in some ways. Therefore, war is a symmetric relation. Many metaphorical uses of the word ‘war’ are based on braking these formal constraints which are all part of the use of the war-relation: ‘Jack is at war with his conscience’ is a metaphorical expression that captures a specific human condition but, of course, it is not a true statement. Exactly for this reason it works as a metaphor. Even limiting the analysis to these formal aspects, we see how we conceive reality outside language. This kind of analysis should be the starting point and it is not intended to be exhaustive but, at least, it shows how beneficial analytic philosophy could be if only it starts to apply its methods to predicates such as ‘war’ and ‘peace’. In addition, the spillover effect from language to understanding reality is sufficiently clear, at least I hope so.

3.1.3 *War theories: between analyzing the use of the (military) words and the very nature of war itself*

Ontological accounts of war should consider explicitly the nature of war, but they should also draw the line between language and meanings. This is something rarely considered important by the literature. In fact, many Sorites arguments can be faced distinguishing the two different levels as it was recalled before. Treatment of vagueness are possible, but they all have to treat vagueness ontologically *or* semantically, with combinations between the two possible. This was showed by Varzi (2003). But without any awareness of this tension, it is impossible to grasp the problem rightly and then we are condemned to spin freely between ontological statements, implicit metaphysical commitments and semantical observations. Philosophically speaking, and theoretically, this is not the appropriate way even to start facing the problem.

3.1.4 *Quality from quantity and quantity from quality*

Analyses of war seem unable to distinguish among intensional issues and extensional inclusions, whether war is a predicate for identifying a set of facts or war is indeed a name of a general object. If it is an object, it could be intended as a process, like a movie or a symphony: their identity conditions are based on a set of events related together inside a precise window of time. Quadridimensionalism is the ontological theory that considers processes as the basic ontological entity. Another possible view is thinking about war as a social object such as states, nations, money etc.. After all, it seems that war is a social activity as far as it involves at least two different groups of people. It should be said that even in this metaphysical assumption there is no universal consensus because some scholars think war can be fought between animals or single individuals. For instance, Hobbes' account considers war as a condition for *each* human existing in the state of nature. Emanuel Lasker considered conflict metaphysically part of all the realm of the existing things: this is definitely the most extreme case, as far as I know but it recalls the Spinoza's conception in which *literally* everything thrives to exist [Spinoza (1677), Lasker (1907)]. After all, famously, Heraclitus stated that all reality is shaped by war (*polemos*). All these positions seem to be too extreme, but they cannot be ruled out if we are not able to set the intension of the predicate 'war' constraining it to the logic of language and to our philosophical concerns. Basically, without clarifying what is the ordinary use of the word and what could be its meaning, we are condemned to an intrinsic state of ambiguity and vagueness, which is even perilous practically speaking. Finally, in addition to the intensional conundrum, posing our capacity to emerge the quality from quantity, we have the other side of the coin still vague: extensionally it will be impossible to demarcate war from other things, namely we will be unable to say if x is an element of 'war' or not. These are all open problems and then it is time to turn to the conclusions.

4. Conclusions

There is no such thing so investigated as war and, at the same time, still so outcasted theoretically. Moral presuppositions, semantic and ontological ambiguities, vagueness and logical conundrums lay unsolved in the very hardcore of the several theories that considered war from a general perspective and, then, philosophically committed explicitly or implicitly. It is not the experience and observational data we lack. This is the case in which the object of investigation did not lack of sense data and observations, which is how we get our knowledge, according to Kant. But this shows also that science is indeed not only based on sense data and observations because it needs also a general account free from case-to case scenarios: this is where reason, its generality, unity and vision *should* come into play rescuing the jigsaw puzzles given by the single data to transform them in a universal picture. Providing a theory of war whose principles are carefully investigated logically, syntactically and semantically should be the first interests of philosophers and other theoreticians. In fact, Sorites is everywhere in war disciplines and theories and, then, I would cast a call for solving those arguments once and for all. After all, once we have solved all our logical concerns, we can leave the stage to the empirical sciences happy to do so and silencing at least one important side of the philosophical research. „Whereof one cannot speak, thereof one must be silent” philosophically as Wittgenstein suggested. But, at the moment, we are far from that point. “A single death is a tragedy; a million deaths is a statistic” allegedly stated Stalin is in fact familiar

to us as far as this bleak joke is based on Sorites argument. And closing with another one attuned with the Stalin's back humor statement, 1 gunshot is not a war, 2 gunshots are not a war... are *1 million* gunshots a war? For the moment, we don't know because, for that matter, *each shot can be war or not war while everything else remains the same.*

Può esistere una città di schiavi? Distopia storica della Doulopolis (arist., *pol.* 1283A18-19)

TIZIANO F. OTTOBRINI¹

Sommario: 1. Istruzione fondamentale della questione; 2. Testimonianze storiche e lessicografiche; 3. All'origine concettuale della doulopolis: il libro III della *Politica* di Aristotele; 4. Gli storici citati da Fozio sulla doulopolis; 5. Per un bilancio conclusivo.

Abstract: This essay aims at investigating the concept of doulopolis, since it seems to be contradictory: ancient attestations (mainly proverbs) declare it is not possible that a city of slaves really exists but, along with this, they also attest some occurrences of cities inhabited only by slaves. Importance will be paid to Aristotle's thought (often neglected on doulopolis by scientific literature), since a polis is not only a settlement of people but a community that aspires to be happy (*eudaimon*). As a result, in this axiological view of what a polis is, a city of slaves would not be a real city and a real doulopolis does not exist as polis but only as an agglomerate.

Keywords: *City of Slaves, doulopolis, Aristotle, Polis.*

[...] il Giusto, senza il quale, come dice il proverbio, non esiste il villaggio. Né la città. Né tutta la terra nostra.

(A. SOLŽENICYN, *La casa di Matrjona*)

1. Istruzione fondamentale della questione

Se notoria è la figura filosofica della kallipolis prospettata nel IX della *Repubblica* platonica² – con le sottese difficoltà circa il rispettivo *κατοικίζειν*³ –, è stata pressoché negletta la figura antifrastica della doulopolis, sospesa tra distopia e storia. Una volta aver riconosciuto che la città perfetta appartiene (e forse apparterrà sempre) al regno delle idee, si pone antifrasticamente la questione se invece la pessima tra le città – cioè la città che consta di soli schiavi – abbia mai avuto a esistere *hic et nunc*: se esiste, in altri termini, dove esiste e come può sussistere una città di schiavi? L'uomo così come storicamente si dà, refrattario qual è alla kallipolis, è stato capace del suo opposto, la doulopolis? La tradizione greca mostra di aver affrontato direttamente la questione, da più punti di vista (soprattutto storico, filosofico e geografico), lasciando tuttavia attestazioni non solo mutuamente confliggenti ma anche *recta via* contraddittorie, sia quanto all'esistenza della

1 Filosofo, Università Cattolica di Milano.

2 Segnatamente, cfr PLAT., *Rsp.* 592.

3 *Semel pro omnibus* cfr VEGETTI 2007, circa l'esistenza e la realizzabilità della kallipolis.

doulopolis sia quanto alla sua natura di città vera e propria. Di qui merita prendere le mosse, passando in escussione le non numerose fonti antiche che si confrontino con la questione, allo scopo di recuperare il quadro concettuale delle attestazioni della città di schiavi: esiste, perché esiste e che cos'è una città di schiavi?

2. Testimonianze storiche e lessicografiche

Vale introdurre la questione con le parole del lemma della collezione Bodleiana⁴:

μη ἐνι δούλων πόλις· πόλις ἐστὶν ἐν Λιβύῃ Δούλων πόλις καλουμένη, ὡς Μνασέας ἱστορεῖ ὁ Πατρεύς <...> καὶ τὸν εἰς ἐλευθερίαν <...> ἀναβοῶντα λέγειν·
οὐκ ἔστι δούλων οὐδ' ἐλευθέρων πόλις.
<...> ἐν ἧ ἰμόνος ἐλευθέρός ἐστιν ὁ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερεύς. καὶ Ἀρτεμίδωρός φησιν ὅτι ὁ Φίλιππος ἔκτισε Πονηρῶν πόλιν καλουμένην, ἐν ἧ πάντας τοὺς πονηροὺς κολάζων καθείργεν.

Il passo è rilevante perché condensa con evidenza i due principali caratteri cui a oggi non si è risposto circa la natura della città degli schiavi⁵: in che cosa consista la natura proverbiale della città degli schiavi e, collegata a questa, la domanda circa la plausibilità della relativa esistenza, posto che il primo rigo riferito risulta essere contraddittorio in modo patente ('non c'è una città di schiavi: è in Libia una città chiamata Città di schiavi [...]); pertanto, occorre osservare in primo luogo che la pur lesionata testimonianza del lemma in oggetto si fonda sull'attestazione del geografo e storico Mnasea Patrense⁶, che fiorì tra III e II a.Ch., forse allievo di Eratostene⁷. Mnasea riferisce di una doulopolis localizzata in Libia. Questa notizia è significativa giacché depone sia a favore

4 Prov. Rec Bodl. LVB 675 (p. 81 Gaisford = App. Prov. 3, 91, CPG I, p. 433, 11).

5 Si potrà notare che anche nel ricco e suggestivo contributo di Stéphan Iordanov, uno dei rari dedicati alla questione qui agitata (IORDANOV 1993), resta del tutto oscuro il tratto paremiologico della città di schiavi: l'autore sostiene che dietro la doulopolis sia accampata e pulsante la figura mito-epica di antiche memorie di fondazioni di città, memorie in cui gli schiavi in realtà non sarebbero altro che la retroproiezione trasfigurata di soggetti subalterni. In questo modo, ad esempio, tali schiavi dovrebbero essere interpretati come non veri schiavi costituenti la popolazione esclusiva di una città ma come il riflesso dei fondatori o come efebi poi affrancati («il s'agissait de classes d'âge de garçons et adolescents», subordinati in quanto tali e quindi assimilabili a schiavi, fino a conquistare l'affrancamento: sulla base dei dati offerti soprattutto dall'antropologia comparata, circa le regioni balcaniche e micrasiatiche, cfr *ibid.*, p. 176 e n. 3 e p. 183). Qui prescindendo dalla pur plausibile persistenza della pratica ecistica affidata (anche) a schiavi, resta il fatto che non troverebbe tuttavia spiegazione la natura proverbiale della mancata esistenza di città di schiavi (infatti, i piani paremiologico e mitico non si identificano senza residui) né poi viene chiarito perché il proverbio dica che città di schiavi non esistano quando invece molte testimonianze storiche affermano l'esistenza in Libia, a Creta etc. di città di schiavi. Appare riduttivo e parziale pensare solo a una forma di incomprendimento intervenuta col trascorrere del tempo, tanto che un autore come Anassandride di Rodi, attivo sotto Filippo II, nel suo *Anchises* – su cui si tornerà – avrebbe affermato che una doulopolis non esiste (οὐκ ἔστι δούλων, ὀγάθ', οὐδαμοῦ πόλις, Anaxandr. fr. 4 K.-A. *ap.* ATH. 6, 263b) solo perché ormai incapace di intenderne la consistenza: «mais le point de vue d'un Grec de l'époque classique est défini par son incompréhension de cette réalité historique: pour lui (*scil.* Anassandride) cette réalité était incompréhensible, et par conséquent n'avait jamais existé, *ibid.*, p. 184»).

6 Per i frammenti di Mnasea afferenti alla questione qui in argomento, il riferimento è a 38 FHG, 45 Mehler (dalla *Periplo*, di sede incerta).

7 Per i frammenti di Mnasea il riferimento è all'edizione curata da Bruno Cappelletto, segnatamente alle pp. 96-97 e 307-312 circa le questioni che sono ora dibattute (CAPPELLETTO 2003).

dell'esistenza storica di una città di schiavi – quale che fosse – sia la situa nello spazio, convergendo con la testimonianza di Eforo, conservata in Fozio, che così esordisce⁸:

δούλων πόλις· παροιμία (om. Phot.) ἐν Λιβύῃ. Ἔφορος πέμπτη (*FGrHist* 70 fr. 50).

Consta, quindi, che Fozio poteva disporre della precisazione geografica di Libia tolta da Eforo mentre non conserva il medesimo riferimento di Mnasea, salvato evidentemente per altro tramite fino a essere inglobato nella fonte paremiografica di cui sopra⁹. Questo aspetto va sottolineato, poiché, per contro, il solo Mnasea è ancora citato in riferimento a una città di schiavi da un'altra fonte, più risalente nel tempo (Zenobio, sofista di età adrianea), in modo pressoché coincidente. Si riporta il lemma di Zenobio¹⁰:

οὐκ ἔστι δούλων πόλις· διὰ τὸ σπάνιον εἶρηται, φασὶ δὲ ὁ Σωσικράτης (*FGrHist* 461 fr. 2) καὶ ἐν Κρήτῃ πόλιν εἶναι, καὶ Μνασέας ἐν Λιβύῃ ἄλλην εἶναι Δουλόπολιν καλουμένην.

Si riscontrano almeno tre elementi degni di nota:

I) il rinvio di Mnasea è a una città di schiavi libica avente nome di Doulopolis, in forma univerbata (Δουλόπολις – nel testo in forma accusativale – in vece di δούλων πόλις, che compare nell'ingresso del lemma); la forma composta attestata dal lemma zenobiano¹¹ lascia intendere la tendenza a interpretare come toponimo la locuzione descrittiva 'città di schiavi' (più propriamente, facendone un endonimo parlante), estendendo la caratteristica della sua composizione al nome stesso della città. Diversamente dalla lezione recata dalla recensione Bodleiana, Mnasea è quindi qui addotto come referente di un toponimo; non entrando in questa sede su quale dovesse essere la lezione genuina di Mnasea, rileva piuttosto rimarcare che la forma univerbata e toponomastica è senz'altro minoritaria nel complesso delle testimonianze sull'esistenza (o non-esistenza) di una città di schiavi, il che induce a pensare che la rarità di tale carattere connotasse a tal segno la città da conferirle il nome. Questo percorso interpretativo, peraltro, avrebbe il merito di illustrare come il riferimento a una doulopolis avesse potuto diventare proverbiale: la rarità di una città di schiavi, infatti, da un lato poteva per la sua stessa natura diventare proverbiale per indicare qualcosa di così raro da quasi non esistere e, d'altro lato, era percepito come uno stigma capace di imprimersi nel nome stesso della città, verisimilmente secondo una estensione antonomastica.

II) La testimonianza di Mnasea non è unica, perché è preceduta da quella di Sosicrate¹². Questo riferimento è di alto interesse giacché depone sì a favore dell'esistenza di una città di schiavi ma con localizzazione non libica bensì cretese. All'altezza della metà del II a.Ch. – altezza cronologica

8 PHOT. δ 729 (≈ SUID. δ 1423).

9 «Dobbiamo supporre che Eforo fosse citato accanto a Mnasea nella redazione originaria. In Fozio si è conservato solo il riferimento a quest'ultimo» scrive Cappelletto (CAPPELLETTO 2003, p. 308, n. 1072).

10 ZEN. ATH. AL 3.25 (p. Kugéas).

11 Sulla natura dell'idionimo, sulla sua oscillazione con la locuzione epitetica di città di schiavi e su alcune questioni testuali, cfr CAPPELLETTO 2003, p. 311 e n. 1091, cui si rimanda anche per la possibilità di intendere il sintagma δούλων πόλις di Cratino come allotropo del composto toponimico (di cui sarebbe variante poetica o comunque motivato per licenza poetica) secondo la testimonianza di Apollonio Discolo, citato da Stefano di Bisanzio.

12 *FGrHist* 461 fr. 2.

cui pare ascrivibile Sosicrate¹³ – doveva essere nota anche un'altra doulopolis (non si tratterà, evidentemente, di supporre che sia diversamente collocata la doulopolis libica: è piuttosto un'altra città con le caratteristiche richieste), facendo propendere a pensare che, per quanto eccezionale, la natura schiavile della città doveva avere a comparire qua e là, seppure con rara attestazione, senza trascurare l'avvertenza che presso altre fonti non mancano altre città con il nome (o l'appellativo) di Doulopolis: Plinio nella *Naturalis historia* riferisce di Doulopolis come nome alternativo della città di Acanto cnidia¹⁴ e sopravvive anche una testimonianza di Olimpiano (forse Ulpiano, *FGrHist* 676 fr. 1, IV p.Ch., ma nei codici PQ si legge Ὀλυμπιανός)¹⁵ secondo cui un χωρίον di Egitto avrebbe avuto nome di Δουλόπολις.

III) Il lemma zenobiano e quello della collezione Bodleiana differiscono per la diversa collocazione alfabetica del termine di ingresso e per questo motivo, contrastando una conflazione, hanno potuto preservare tradizioni con alcune varianti; tuttavia il contenuto e soprattutto la struttura sono paralleli: si dice nel primo segmento del lemma (*l'explicandum*) che la città degli schiavi non esiste mentre, nella porzione immediatamente successiva (*l'explicans*), sono affermate occorrenze geografiche di città servili. Zenobio offre però un elemento ulteriore, poiché alle citazioni di Sosicrate e Mnasea premette il sintagma διὰ τὸ σπάνιον εἶρηται. Si tratta di una notazione preziosa, non solo per quello che dice ma ancor più per l'esigenza da cui nasce; pare infatti che Zenobio avverta il bisogno di fare appello alla rarità per mediare tra l'affermazione che non esisterebbero città di schiavi e poi, *per contra*, darne degli esempi. In questi termini, dunque, affermare che sono rari i casi di città di schiavi (o servi: qui non rileva distinguere) esercita una funzione di mediazione tra la rispettiva esistenza (ché alcune città di schiavi pur esistono) ma essa è talmente rada da quasi non darsi a vedere, giustificando pertanto un proverbio che è patente nell'asseverare che non c'è una doulopolis. La città di schiavi, pertanto, si esiste ma è così rara che pressoché non esiste, antonomasticamente¹⁶.

Si profila quindi, a questo punto, un primo quadro sufficientemente nitido e coerente. Va notato che alla tradizione antica era per certo conosciuta una doulopolis – e, anzi, anche più di una –, con il rilievo che la relativa localizzazione oscilla sempre in un quadrante geografico remoto, conferendo alla città schiavile un orizzonte di estrinsecità rispetto alla più genuina natura greca. Sotto questo rispetto, la città schiavile risulta presentata come qualcosa di allotrio dall'esperienza greca, relegata come un caso eccezionale situabile solo in aree periferiche (Egitto, Caria etc.); solo

13 Così Sosicrate è datato da Jacoby, giacché sembra tra le fonti di Apollodoro (cfr *FGrHist* 244 fr. 206).

14 PLIN., *Nat. hist.* 5, 104: trattando dell'area prossima all'isola di Rodi, il naturalista rileva il nome di varie località minori (Lorima, Tisanusa, Paridone, il golfo di Timnia, capo Afrodizia, la città di Ida, il golfo Scheno, il distretto – *regio* – di Bubassa), dopodiché osserva che «un tempo c'era la città di Acanto, chiamata anche Doulopoli» («oppidum fuit Acanthus, alio nomine Dulopolis»). La testimonianza pliniana mostra che, se Doulopolis può intendersi quale nome proprio di una città, la sua origine è evidentemente descrittiva, sovrapponendosi al nome della città cui si applica e si impone per la sua forza di nome parlante. L'autore non riferisce in questa sede la sua fonte ma certo doveva essergli conosciuto Mnasea, che cita nel libro XXXVII trattando di gemme e pietre preziose in terra di Africa («Mnaseas Africæ locum Sicyonem appellat et Crathin amnem in oceanum effluentem e lacu»: PLIN., *Nat. hist.*, XXXVII, 38), Mnasea che, per la sua ricchezza in termini di *mirabilia*, sia aveva conservato il nome di Doulopolis sia poteva costituire un interessante referente per le ricognizioni pliniane.

15 Cfr. CAPPELLETTO 2003, p. 311, n. 1092.

16 Così sostanzialmente anche in CAPPELLETTO 2003, p. 310, n. 1086.

con queste premesse si potrà cercare di intendere la ragione per cui gli autori citati lascino nel silenzio alcune attestazioni di città schiavili (o di realtà assimilabili) presenti sul territorio greco, come segnatamente nel caso di Naupatto e di Chio: Naupatto è, infatti, fondata alla metà del V secolo da iloti fuggiti dalla Messenia (parimenti si consideri anche la rifondazione di Messene dopo la campagna di Epaminonda), il campo degli schiavi di Chio ricordato da Nindoforo di Siracusa e il regno servile fondato nei pressi di Enna nel II a.Ch. sono configurabili come città di schiavi (Naupatto lo è, almeno per un tratto della sua storia, cioè al tempo della sua fondazione) ma la constatazione che questi casi non siano censiti come *doulopolis* mostra che essi erano percepiti piuttosto come *insediamenti* di schiavi e non vere città servili¹⁷. Emerge allora qui per la prima volta un gradualismo, che distingue tra assembramenti di schiavi (che non meritano la qualifica di città) e vere città di schiavi, le quali seconde possono darsi solo in territori lontani, come una proiezione ideale, mentre sul territorio greco – dove si danno, nella loro diffusione, le πόλεις degne di questo nome *optimo jure* – si registrano al massimo di punti di coalescenza di schiavi, inadatti a essere presentati come costituiti a *κοινωνία πολιτική*.

In seconda istanza, la rarità cui allude Zenobio quasi *en passant* è rimarchevole, dal momento che aiuta a comprendere l'etiologia di una simile espressione paremiologica; Zenobio, infatti, osservando che il proverbio in questione «risulta detto per la rarità», indica che l'inesistenza di città di schiavi dovrà essere intesa come una mancanza catacrestica, cioè per approssimazione; così facendo, come si è argomentato sopra, si potrà intendere perché proprio la città di schiavi sia stata scelta a esprimere proverbialmente un referente che non esiste, stante che si sarebbero offerte infinite altre possibilità, identicamente referenziabili a indicare ciò che non esiste; altrimenti detto, l'elenco delle cose inesistenti è in potenza infinito – ma perché il proverbio avrebbe dovuto allora trasegliere proprio la città di schiavi? La risposta consta nella natura della rarità che Zenobio adduce a suo proposito, giacché la città di schiavi rimanda a un referente oggettivo sfumato ed evanescente, che è dotato di una sua individualità ma, al contempo, è circoscritta solo a zone lontane. La *doulopolis* pertanto, doveva risultare esistere e, al contempo, non esistere e, in forza di questa sua cifra, doveva essere diventata proverbiale. Essa è così rara da quasi non esistere ma, insieme, se ne danno degli esemplari, così da non configurarsi meramente come un oggetto di pensiero, una *factio*. Tale sarà il punto di arrivo di questo primo tratto di indagini: la *doulopolis* non è un irrocervo bensì designa, come una *rara avis*, la non esistenza di qualcosa che conosce il riscontro oggettuale in casi sporadicissimi – talmente sporadici da avere attirato l'interesse e la *curiositas* etnografica di storici e geografi che ne hanno registrata la memoria, come nei citati casi di Mnasea e Sosicrate. In questa luce troverà esplicazione, *ad abundantiam*, anche la testimonianza di Eupoli tradita ancora una volta da una fonte lessicografica, qual è Esichio¹⁸:

δούλων πόλις· Εὔπολις Μαρικᾶ (fr. 212 K.-A.) «οὐκ ᾔμην εἶναι» λέγει «Δούλων πόλιν». ἔστι δὲ ἐν Κρήτῃ καὶ Λιβύῃ.

«Non credevo ci fosse una città di schiavi», dice il cometa, e però Esichio nota in contrappunto che sussistono almeno due riscontri di città di schiavi, con le ormai consuete localizzazioni di

17 VIDAL-NAQUET 2006, p. 226-228 e n. 6 e 10.

18 HESYCH. δ 2258.

Creta¹⁹ ed Egitto, evidentemente pervenute a Esichio (o alle sue fonti) da Mnasea ed Eforo. Esichio doveva trovare in Eupoli l'affermazione che non esiste una città di schiavi, quando invece le fonti storiche risultavano attestare l'esistenza – seppur eccezionale – dei casi visti di doulopolis. L'esito sarà anche presso Esichio l'estensione di un lemma in sé contraddittorio, che si lascia ricondurre a una più piana lettura solo se si tiene conto, ancora una volta, che agglomerati schiavili potevano esistere ma per loro natura erano rari e non pienamente degni dell'appellazione di città, tanto che venivano riconosciuti solo se proiettati in territori lontani.

Si pone a questo punto la domanda: che cosa impediva a questi insediamenti schiavili di essere considerati *pleno jure* delle città? E, collegata a questa, un'altra interrogazione: in che cosa consistevano *de facto* queste città di schiavi?

3. All'origine concettuale della doulopolis: il libro III della *Politica* di Aristotele

Il punto di flesso dell'intera questione risiede nelle riflessioni di Aristotele, in due luoghi della *Politica* che non hanno ricevuto la necessaria attenzione²⁰ in ordine alla consistenza della doulopolis. Nella prima pericope da considerare lo Stagirite afferma²¹:

οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ δ' οὐδ' ἐκ δούλων;

L'affermazione è chiara giacché Aristotele, indagando le condizioni di possibilità che consentano a una città di darsi come tale, illustra che non è sufficiente la soddisfazione delle necessità vitali²². Un insieme di uomini è riconosciuta essere πόλις quando interviene qualcosa di più della sola prossimità e condivisione di luoghi. La città ha bisogno anche di sovvenire mutuamente alle esigenze di sostentamento ma queste sono soltanto le sue condizioni necessarie, non *eo ipso* sufficienti: la vera condizione che crea la città e ne è la ragione d'essere sarà «vivere in modo bello» poiché questo realizza «la comunità del viver bene»²³. Non si tratta solo di astenersi dal farsi torti e danni reciproci perché ci sia una città né basta la mutualità di prestazioni utili, giacché la città è anche – ma non solo – un sodalizio finalizzato allo scambio di beni: la πόλις è più di una οἰκία²⁴ (o di una somma di οἰκίαι).

In questo quadro va emergendo come, nella concezione aristotelica, si stagli un'idea alta e commendevole di città, tale per cui la πόλις nasce solo da uomini nel pieno delle proprie facoltà

19 L'eco dell'informazione che situa una/la Doulopolis (nome inteso ormai come proprio, da descrittivo ed epitetico che doveva essere in principio) è recepita ancora dal celebre paremiografo bizantino Michele Apostolio (*ante* 1478; sulla collocazione cretese della città servile può aver influito la frequentazione cretese che la vita dell'autore ebbe, con intervalli, a partire dal 1455): ἔστι καὶ ἐν Κρήτῃ Δουλόπολις ὡς Σωσικράτης ἐν τῇ α' τῶν Κρητικῶν (APOST., VII, 35): *eadem* in Suida, *s.u.* δούλων πόλις.

20 CAPPELLETTO 2003 dedica alla posizione di Aristotele in ordine alla doulopolis solo la veloce n. 1084 di p. 310 – senza peraltro mettere a fuoco l'influenza concettuale di questa presa di posizione –; IORDANOV 1993 non risulta, per parte sua, soffermarsi sull'ascendenza aristotelica.

21 ARIST., *Pol.* 1283a18-19.

22 Cfr. ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2 e il commento *ad locum* contenuta in ARISTOTELE 2013 (cfr anche PLAT., *Rsp.* 369D, circa la ἀναγκαιοτάτη πόλις).

23 Cfr. ARIST., *Pol.* 1280a5 ss. (segnatamente alle ll. 36-38: ἡ τοῦ συζῆν προαίρεσις); le basi di questa concezione politica saranno da ricercarsi nel carattere completo e autoperfetto della felicità (per l'etica eudaimonistica di Aristotele basti qui il rinvio a *Eth. Nic.* 1097a15-21).

24 ARIST., *Pol.* 1280a35.

e delle proprie aspirazioni di autorealizzazioni; parimenti, la città è il luogo che, meglio di ogni altro, è l'ambiente capace di favorire questa realizzazione delle potenzialità dei suoi cittadini *quoad* uomini. Ne deriva con evidenza il senso che informa l'affermazione di Aristotele di cui sopra: non ci potrebbe essere una città – dice lo Stagirite – fatta di poveri, poiché questi ultimi non sarebbero nelle condizioni di attendere a realizzarsi nella propria natura di uomini – il che coincide con il raggiungimento della propria felicità. Allo stesso modo, non potrà essere appellata città nemmeno lo spazio di convivenza di schiavi, perché questi, come i non abbienti, non sono nelle condizioni di mirare al proprio perfezionamento.

Questo pensiero si precisa con una precedente affermazione di Aristotele²⁵:

καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι.

Non solo non si dà una città di poveri ma nemmeno di animali – parimenti non si dà una città di schiavi; questo è il giro di pensiero del filosofo. Bisogna tenere presente il pregresso di cognizioni in ragione di cui Aristotele ritiene che possa sussistere una città, incardinata qual è entro una concezione di forte competitività tra le sue componenti; scrive lo Stagirite a questo proposito, quasi con tono riassuntivo ed epifonemático²⁶:

ἀλλ' ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν.

Aristotele pone alla base della città una forma di eulogia giacché intervengono buone ragioni (*εὐλόγως*) e criteri timocratici (*τιμῆ*) a costituirne il fondamento. Di qui possono avanzare pretese sull'amministrazione della città solo quelle componenti che possano ambire a una competizione reciproca, cioè quei gruppi caratterizzati per *status* sociale dalla possibilità di rivendicare le prerogative più alte (*εὐγενεῖς, ἐλεύθεροι, πλούσιοι*). Il quadro che si profila presso la pagina aristotelica è patente: esiste una sostanziale affinità tra nobili/ricchi e liberi²⁷ e, in ordine a questa, sono i soli liberi a potersi dedicare alla ricerca del passaggio dal vivere (*ζῆν*) al ben vivere (*εὖ ζῆν*)²⁸, il che si riverbera nella transizione dal mero vivere al vivere nella pienezza della felicità cui ogni vita è *naturaliter* vocata a tendere. Aristotele ha passi molto chiari nelle sue *Etiche* circa l'impossibilità degli schiavi a essere felici (il che spinge lo schiavo verso l'animale) e, per conseguenza, circa l'impossibilità ad ascrivere gli schiavi all'ordine dei cittadini; *ad euidenciam* si considerino i seguenti passi:

25 ARIST., *Pol.* 1280a32.

26 ARIST., *Pol.* 1283a14-15.

27 Esplicitamente affermata è la relazione di affinità tra nobili e liberi in ARIST., *Pol.* 1283a33-35: οἱ δὲ ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὡς ἐγγὺς ἀλλήλων· πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν. La città di Aristotele è una città di uomini liberi perché sono gli unici che possano dedicarsi alla piena ricerca della propria felicità e, quindi, alla realizzazione di ciò cui l'uomo tende per natura e per realizzare se stesso in quanto uomo. Sotto queste condizioni, la città è tale in forza dei liberi e nobili che vi si trovano, essendo questi – e solo questi – i membri che rendono un agglomerato di soggetti una realtà connotabile come comunità politica, in cui anche i non liberi intervengono con la loro presenza, ma relegati a un ruolo puramente ancillare e senza riconoscimento giuridico di cittadinanza. La elitaria realtà politica prospettata da Aristotele è tale non in quanto composta, da un lato, di liberi (e nobili/ricchi) e, dall'altro, di subalterni e soggetti non liberi bensì solo i liberi possono dirsi afferenti alla comunità relata allo spazio abitato: di qui si comprenderà che un agglomerato di soli schiavi non potrà dirsi città proprio perché a nessuno dei suoi componenti in quanto schiavi compete la condizione di schiavi e una città senza cittadini non sussiste.

28 Cfr. ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2.

εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου (Mulvany κατὰ βαιόν)²⁹.

Sostenendo che gli schiavi possano aver accesso ai soli piaceri del corpo, Aristotele esclude gli schiavi dalla fruizione dei piaceri più alti, per godere dei quali sarebbe necessaria l'attività nobile dell'intelletto, loro interdotta (*per incidens*, è infatti proprio l'attività noetica a essere la più felicitativa: εὐδαιμονικωτέρα, *Eth. Nic.* 1177a7). Ancora, gli animali non possono essere felici:

τῶν γὰρ ἄλλων ζώων ὅσα χεῖρω τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, οὐθὲν κοινωνεῖ ταύτης τῆς προσηγορίας οὐ γὰρ ἐστὶν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθύς.³⁰

La felicità infatti – aveva premesso Aristotele – è un viatico con cui l'uomo struttura una tensione al dio (*ibid.*, ll. 23-24), ragion per cui chi è escluso dai piaceri i più alti sarà assiologicamente subordinato. Altresì, come visto, gli animali non possono dare vita a città perché incapaci di deliberare³¹, il che è presupposto per la scelta (*προαίρεσις*) da cui l'attività politica dipende e di cui si sostanzia.

Il bilancio che a questo si può trarre mostra agilmente e in modo irrefragabile che Aristotele, su base morale, prospetta una concezione nobile della città, sia nella sua istituzione sia nel suo funzionamento amministrativo. La città non è luogo di addensamento ma rappresenta l'istituzione che coopera alla perfezione dei suoi costituenti; stante che il fine di tutto e di tutti è la felicità, solo chi potrà adire la condizione eudemonistica nella sua forma più piena può dirsi cittadino (non così animali e schiavi, relegati a gradi di inferiorità). Dove non si danno cittadini, non esiste città. Una città di schiavi sarebbe un luogo contraddittorio, cioè una città senza cittadini, e sarebbe altresì una città senza amministratori, perché solo chi eccelle tra i cittadini può aspirare alla vita politica. Essere liberi, essere felici, essere cittadini sono stretti in un rapporto di corresponsione; alla luce di ciò, affermare che una città di schiavi non può esistere significa anche che sarebbe pertanto votata a detrimento esiziale, perché non amministrata da alcuno – essendovi solo schiavi – ed è manifesto che una comunità non amministrata si dissolve.

4. Gli storici citati da Fozio sulla doulopolis

La posizione di Aristotele appare dunque netta e fornisce una chiave ermeneutica sia per rileggere e dare senso alle testimonianze sulla doulopolis, poste l'antichità e l'autorità della sua testimonianza, sia per rispondere alla domanda circa l'esistenza possibile di una doulopolis: non sussiste la possibilità che esista una città di schiavi perché, nell'accezione alta che della πόλις ha lo Stagirite, una città non può essere sottoposta a una forma di riduzionismo quasi a farla coincidere con una mera aggregazione di uomini; una città è un insieme organico di uomini che condividono non solo gli spazi della convivenza ma anche un comune orizzonte di attese, di speranze e di cooperazione in vista del bene comune: tutte istanze, queste, che per essere debitamente attuate

29 ARIST., *Eth. Nic.* 1177a8-9.

30 ARIST., *Eth. Eud.* 1217a24ss. (cfr *Eth. Nic.* 1099b32-33).

31 Cfr. ARIST., *Eth. Eud.* 1225b26-27; 1226b21-22; *Eth. Nic.* 1111b8; 1149b34ss. Gli animali possono scegliere perché la scelta presuppone deliberazione (*Eth. Eud.* 1226b13 ed *Eth. Nic.* 1113a2 ss.; cfr anche ARISTOTELE, *La Politica. Libro III, op. cit.*, p. 188.

necessitano della piena dignità e libertà dei soggetti coinvolti in una *reductio in unum* dal rapporto politico stesso. Se gli uomini che vivono in mutua prossimità di luoghi non fossero liberi – questa è la traiettoria delle parole di Aristotele –, si darebbe il caso che non si sia in presenza di una comunanza degna di essere detta comunità politica ma, al massimo, di un assembramento di soggetti – peraltro sotto la condizione che, mancando un vero vincolo politico a cementare tale unità superfetatoria, la comunanza di tali soggetti non liberi non si sfaldi a breve, non partecipando di un'autentica e organica struttura unitaria.

Va osservato che il piano delle osservazioni di Aristotele si colloca nell'ordine della riflessione politologica; il che lascia spazio alla domanda *se de facto* potesse presentarsi una qualche comunità composta di soli schiavi, benché – come detto – non sussumibili sotto il nome nobile di città. Questo porta con sé un'altra, complementare domanda, cioè *come* una qualche realtà accostabile a una città di schiavi potesse darsi concretamente, pur con le restrizioni e le imperfezioni addotte, visto che non mancano testimonianze di città di schiavi, comunque siano da recepirsi. Aristotele sta negando la pertinenza della fruizione *optimo jure* del nome di città a quelle che, invece, sono mere concentrazioni di uomini (inesistenza *assiologica* di una *doulopolis*) e tuttavia qualcosa di assimilabile pur si dà. O, per contro, una città di schiavi non può esistere per sua natura e, quindi, una comunità di uomini non liberi non può stare insieme in mancanza di un vero vincolo (inesistenza *assoluta* di una *doulopolis*)? Tale seconda opzione avrebbe l'incombenza di giustificare che cosa tuttavia fosse ciò che la tradizione antica ha riferito come *doulopolis*.

Tenendo sull'orizzonte questa sollecitazione, occorre valutare che il pensiero greco si è confrontato più volte con l'esistenza di una *doulopolis*, lasciando testimonianze – invero rade ma chiare – circa l'esistenza di città di schiavi. Oltre a quanto già addotto, i lacerti di questa tradizione hanno sollecitato la *docta curiositas* del patriarca Fozio, da cui – come visto – sono traditi riferimenti importanti risalenti al tempo di Eforo (e non solo)³²:

δούλων πόλις· παροιμία (om. Phot.) ἐν Λιβύῃ. Ἐφορος πέμπτη (FGrHist 70 fr. 50). καὶ ἑτέρα ἱεροδούλων, ἐν ἧ εἷς ἐλεύθερός ἐστιν. ἔστι δὲ καὶ ἐν Κρήτῃ Δουλόπολις, ὡς Σωσικράτης ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Κρητικῶν (FGrHist 461 fr. 2, ἐν—Κρητικῶν om. Phot.). ἔστι δὲ τις καὶ περὶ Θράκη Πονηρόπολις, ἣν (ἧ Phot.) Φίλιππὸν φασὶ συνοικίσαι τοὺς ἐπὶ πονηρία διαβαλλομένους αὐτόθι συναγαγόντα συκοφάντας, ψευδομάρτυρας καὶ τοὺς συνηγόρους καὶ τοὺς ἄλλους πονηροὺς ὡς δισχιλίους, ὡς Θεόπομπος ἐν γ' τῶν Φιλιππικῶν φησι (115 fr. 110).

Si tratta di un luogo particolarmente denso, da cui si evince un tratto nuovo, cioè la connessione della pratica della ierodulia con la *doulopolis*. La notizia di Fozio può essere arricchita da quanto è riportato dalla pur lesionata recensione Bodleiana, la quale risulta riferire che, nel caso della città di schiavi sacri, c'è almeno un libero, il sacerdote della dea Artemide (<...> ἐν ἧ μόνος ἐλεύθερός ἐστιν ὁ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερεύς). A essere qui in questione è un duplice elemento: a) a rigore non si realizza il caso di una città di soli schiavi, poiché vi deve essere un libero e sarà questi a gerarchicamente eccellere sugli altri e a governarli; b) contestualmente, la città di schiavi vira verso una connotazione molto circostanziata, cioè verso la natura di città della monastico-sacrale. Riconoscendo che realtà

32 PHOT. δ 729; si precisa qui che la testimonianza del canone di Fozio differisce per poche e secondarie varianti – sempre segnalate nella pericope sopra riferita – rispetto a quanto riporta lo Suida (SUID. δ 1423; FGrHist II B 115, fr. 110).

poleiche consimili sono note anche attraverso Strabone³³, è rimarchevole che la natura ierodulica della città di schiavi sia conservata anche da un'altra fonte lessicografica, Stefano di Bisanzio:

δούλων πόλις· πόλις Λιβύης, Ἐκαταῖος ἐν περιηγήσει (*FGrHist* 1 fr. 345). «καὶ ἐὰν δούλος εἰς τὴν πόλιν ταύτην λίθον προσενέγκῃ, ἐλεύθερος γίνεται κἂν ξένος ἦ» ἔστι καὶ ἑτέρα ἱεροδούλων, ἐν ἣ εἷς ἐλεύθερός ἐστι. φασὶ καὶ κατὰ Κρήτην Δουλόπολιν εἶναι χιλιάδρον. σημειωτέον δ' ὅτι Κρατῖνος ἐν Σεριφίοις (fr. 223 K.-A.) πόλιν δούλων φησὶν, Ἀπολλωνίου φήσαντος μὴ δεῖ ταύτας τὰς παραθέσεις ἐναλλάσσειν δίχα ποιητικῆς ἀνάγκης, ὡς φησὶ Κρατῖνος εἶτα Σάκας ἀφικνῆ καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρέμβους, ἔσ τε πόλιν δούλων ἀνδρῶν νεοπλουτοπονήρων. ἔστι καὶ χωρίον ἐν Αἰγύπτῳ Δουλόπολις, ὡς φησὶν Ὀλυμπιανός. τὸ ἐθνικὸν Δουλοπολίτης.

Dalla voce di Stefano si apprendono tre conferme, in riferimento a Ecateo che viene indicato come fonte³⁴: a) si legge, infatti, che «quando uno schiavo porta in questa città una pietra, diventa libero anche se fosse schiavo»³⁵. Si tratta di una notizia che, nei contenuti, coincide con quanto abbiamo constatato riferire, pur con lacune, il proverbio nella redazione Bodleiana, forse in relazione a Mnasea (<...> καὶ τὸν εἰς ἐλευθερίαν <...> ἀναβοῶντα λέγειν); b) si trova ribadita la notizia della città di ieroduli, in cui uno solo è libero; c) si riscontra la localizzazione in Creta. Quanto invece al rinvio a Cratino, si può osservare che la commedia non era rimasta estranea al fascino remoto e utopistico della doulopolis, come sembra risultare con forza dalla già considerata citazione di Eupoli presso Esichio e di Anassandride, che ora giova riferire nella sua integrità³⁶:

οὐκ ἔστι δούλων, ὦγάθ', οὐδαμοῦ πόλις,
τύχη δὲ πάντα μεταφέρει τὰ σώματα
πολλοὶ δὲ νῦν μὲν εἰσιν οὐκ ἐλεύθεροι
εἰς αὔριον δὲ Χουνιεῖς, εἶτ' εἰς τρίτην
ἀγορᾶ κέχρηται· τὸν γὰρ οἶακα στρέφει
δαίμων ἐκάστῳ.

Anassandride mostra, come Eupoli e Cratino, che per la tradizione comica una doulopolis si presenta in termini negativi, come non esistente; Anassandride mostra un elemento ulteriore, vale a dire che non solo una città di schiavi non può sussistere ma, in sostanza, nemmeno esistono gli schiavi, dal momento che molti ora non sono liberi ma l'indomani si ritroveranno magari cittadini

33 STRAB., *Geogr.* 12, 2, 3 (535C) circa una città di ieroduli in Cappadocia, sotto la preminenza dello ἱερέυς: la sua autorità è prospettata essere addirittura superiore a quella del re (Κατάονες δὲ εἰσιν οἱ ἐνοικοῦντες, ἄλλως μὲν ὑπὸ τῷ βασιλεῖ τεταγμένοι, τοῦ δὲ ἱερέως ὑπακούοντες τὸ πλεόν) e gli ieroduli sono subalterni al medesimo sacerdote (ὁ δὲ τοῦ θ' ἱεροῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν ἱεροδούλων).

34 Si può concordare con CAPPELLETTO 2003, p. 310, n. 1089, quando avverte che «la citazione pare riferirsi ad Ecateo milesio, come si dovrebbe ricavare dalla precisazione ἐν Περιηγήσει. Tuttavia va considerata la possibilità che la tradizione relativa alla Città degli schiavi non sia così antica e risalga invece ad Ecateo di Abdera, cui la natura dell'aneddoto parrebbe meglio adattarsi».

35 Ricco di riferimenti alla pratica di liberazione in rapporto anche alla ierodulia è, in termini di approccio comparatistico, IORDANOV 1993, in specie p. 176-178 e p. 185.

36 ANAXANDR. fr. 4 K.-A. *ap.* Ath. 6, 263b.

di Sunio e, all'altezza del terzo giorno, potranno adire la pubblica piazza³⁷: tutti i corpi sono in mano alla sorte ed è il demone a tenere il timone della vita di ciascuno. Questo tono gnomico e fatalistico indica che, nell'oscillazione delle umane vicende, in fondo non c'è spazio per alcuna determinazione e, quindi, anche chi è 'non libero' potrà diventarlo a breve, in un mutamento di sorte tanto propizio quanto repentino; si noti in proposito la formulazione a mezzo di litote usata da Anassandride (οὐκ ἐλεύθεροι), a voler suggerire che lo schiavo non è in una condizione anche terminologica di differenza rispetto al libero bensì è solo in una condizione di privazione di ciò che, in mano alla sorte, presto verrà consegnato a un nuovo equilibrio distributivo. Potrà ragionevolmente essere quindi osservato che una vera e propria città di schiavi non esiste perché non esistono schiavi veri e propri.

Resta ancora un riferimento di Fozio su cui soffermare lo sguardo: ἔστι δὲ τις καὶ περὶ Θράκην Πονηρόπολις. Si tratta in questo caso di un rinvio a una città detta 'Città malvagia' perché evidentemente popolata dalla peggior risma di genti, come sicofanti, falsi testimoni, legulei. La città è localizzata in Tracia, dove sarebbe stata fondata da Filippo con la peggior genia, secondo quanto è attinto a Teopompo (*FGrHist* 561 fr. 110). Questa notizia – che accomuna Fozio con il lemma della recensione Bodleiana (cui Teopompo sarà stato noto tramite Artemidoro) – risulta far riferimento a una città di schiavi di tipo diverso rispetto a quelli fin qui visti, cioè a una realtà assimilabile a una colonia penale. Una colonia penale, infatti, essendo per sua natura abitata da prigionieri, non doveva differire in modo netto da una città deteriore in quanto composta di soli schiavi. Tale città è a noi conosciuta anche attraverso il capitolo X del *De curiositate* di Plutarco. Trattando dei modi in cui redimere un perdigiorno dal vizio della curiosità vana e crassa, Plutarco adduce alcuni esempi tra cui ultimo è quello di chi perdesse tempo a collazionare un florilegio antifrastico degli errori, dei solecismi e delle imperfezioni le più diverse tolte dall'opera di Omero o un'antologia degli impropri, escerpiti da Archiloco, contro le donne. Costui, raccogliendo tali materiali, avrebbe fatto un'opera perfettamente inutile e riprovevole, la quale gli meriterebbe solo commiserazione. Scrive Plutarco al riguardo³⁸:

φέρει γάρ, εἴ τις ἐπιὼν τὰ συγγράμματα τῶν παλαιῶν ἐκλαμβάνοι τὰ κάκιστα τῶν ἐν αὐτοῖς, καὶ βιβλίον ἔχοι συντεταγμένον, οἷον Ὀμηρικῶν στίχων ἀκεφάλων καὶ τραγικῶν σολοικισμῶν καὶ τῶν ὑπ' Ἀρχιλόχου πρὸς τὰς γυναῖκας ἀτρεπῶς καὶ ἀκολάστως εἰρημένων, ἐαυτὸν παραδειγματίζοντος, ἄρ' οὐκ ἔστι τῆς τραγικῆς κατάρτας ἄξιος

ὄλοιο θνητῶν ἐκλέγων τὰς συμφοράς;

καὶ ἄνευ δὲ τῆς κατάρτας ἀτρεπῆς καὶ ἀνωφελῆς ὁ θησαυρισμὸς αὐτοῦ τῶν ἀλλοτρίων ἀμαρτημάτων· ὥσπερ ἡ πόλις, ἦν ἐκ τῶν κακίστων καὶ ἀναγωγότατων κτίσας ὁ Φίλιππος Πονηρόπολιν προσηγόρευσεν.

La collezione di errori omerici e la cornucopia scommatica archilochea si presenteranno,

37 Verisimilmente – come avanzava il Meineke – acquisire la cittadinanza di Sunio doveva essere oltremodo agevole: «ex his verbis haud inepte conicias Sunienses in admittendis civibus admodum faciles fuisse»; 'usare della pubblica piazza' doveva valere qualcosa come *amministrare lo stato*: per i due riferimenti, cfr KASSEL – AUSTIN 1991, p. 240.

38 PLUT., *De curios.* 520a-b.

dunque, al calamo di Plutarco come la città fondata da Filippo³⁹: una ridda di soggetti pessimi e ineducatissimi. Vale rimarcare che la Poneropoli di Filippo costituisce una città dei peggiori nata deliberatamente e per iniziativa governativa con questo intento – esperimento raro ma con echi anche nel campo servile di Chio evocato da Ninfodoro di Siracusa⁴⁰ –, distinguendosi in ciò da esperimenti di città schiavili nate dal basso per spirito di protesta e di ribellione al potere costituito, come la Eliopoli di Aristonico (c. 130 a.Ch.)⁴¹. A quest'ultimo esperimento sociale pare riferirsi con esplicito rimando e con nome di doulopolis il decreto di Colofone, statuito in favore del benefattore locale Polemeo, benemerito presso il Senato romano contro la depredazione del territorio colofonio⁴²:

γινομένης ἀρπαγῆς καὶ ἐφόδου μεθ' ὄπλων καὶ ἀδικημάτων ἐπὶ τῆς ὑπαρχούσης ἡμεῖς χώρας ἐπὶ Δούλων πόλεως, οὐ μόνον τὴν ὑπὲρ ἐκείνων οἰκονομίαν.

Occorre rimarcare che questo documento, messo in relazione con i fatti di Aristonico da Umberto Bultrighini⁴³, se studiato in rapporto alla natura della possibile realizzazione di una città di schiavi, si inserisce nell'accostamento – intuitivo ma non scontato – tra gli schiavi e i peggiori e, per conseguenza, tra una città di schiavi e una città di peggiori. La connessione è immediata ma non necessaria, perché chi è *πονηρός* non è, per ciò stesso, anche schiavo, come la storia di Grecia (e non solo) è densa di esempi di profili biografici liberi e tuttavia degeneri. L'indagine di Bultrighini ora richiamata (in ispecie *ibid.*, p. 58 e n. 5) mette bene in evidenza il valore antifrastico della *κακίστη πολιτεία*⁴⁴ e la sua realizzazione nella doulopolis, tuttavia permanendo sempre nell'alveo del solo valore mitico della città di schiavi⁴⁵: la doulopolis come proiezione mitica della prassi di fondare città a mezzo di schiavi fatti liberi con l'occasione. Questo ordine di indagine – senz'altro condivisibile – mostra però la corda allorché viene accostato unilateralmente; come si è venuti argomentando; se si cerca di uscire dal piano degli effetti e di entrare in quello delle cause, domandandosi la ragione non solo del fatto che una città schiavile sia votata all'insuccesso e al deperimento ma anche la ragione per cui tale agglomerato non possa dirsi pienamente una città, il solo rinvio al piano mitico risulta non accedere al livello strutturale e fondazionale: è bensì vero che la negatività dello schiavo può comportare di per sé la negatività morale (facendo della città degli schiavi una città dei malvagi) ma resterebbe in oblio perché tale forma di convivenza non possa aspirare al rango poleico né che cosa distingua nello specifico un agglomerato di conviventi da una città di concittadini. Solo uscendo dalla contenenza della città di schiavi si rende possibile attingere a un livello sovraordinato capace di rendere ragione della cifra etica della città – l'impianto aristotelico ha fornito validi argomenti in tale direzione.

39 Di tale colonia penale abbiamo notizia anche in PLIN., *Nat. hist.* IV, 41 (il nome vero e proprio sarebbe stato Filippopoli) e in STRAB., *Geogr.* 320C, che identifica la città con Καλύβη (=Καβύλη?) a settentrione di Bisanzio.

40 *FGrHist* 572 fr. 4 (cfr ATHEN. 265C – 266E) e VIDAL-NAQUET 1979, p. 119-121 e n. 11. Prudentemente questo caso andrà connotato come l'emergenza di una incipientaria consapevolezza di classe o, *rectius*, di condizione, quale doveva essere un campo di prigionieri, piuttosto che a una realtà di vita associata di soggetti di estrazione non libera (cfr FUKS 1968, p. 102-111).

41 Cfr., in un quadro di sintesi, DUMONT 1966.

42 ROBERT – ROBERT 1989, p. 13, coll. 1132-34 (SEG XXXIX 1243).

43 BULTRIGHINI 2011, in ispecie p. 23-30.

44 Cfr. DION. HAL., *Ant.* VI, 60, 1.

45 Così ribadisce VIDAL-NAQUET 1970, p. 63-80, particolarmente p. 63-66.

In questa luce si lascerà conclusivamente interpretare l'ultima testimonianza diretta a noi pervenuta, ancora di origine paremiografica⁴⁶:

ἔστι καὶ δούλων πόλις· ἐπὶ τῶν πονηρῶς πολιτευομένων. Μνασέας γὰρ γράφει εἶναι δούλων πόλιν ἐν Λιβύῃ.

A parte il già noto richiamo alla localizzazione libica suffragata da Mnasea, vale rimarcare ancora almeno un duplice elemento: in prima istanza, una città di schiavi è messa in relazione con il tratto della cattiva amministrazione, escludendo recisamente che una città composta di schiavi possa essere una realtà capace di aspetti positivi. Non c'è spazio per l'utopia, perché il fatto stesso di essere abitata da schiavi precipita *sic et simpliciter* l'insediamento a configurarsi distopicamente come una realtà mal amministrata e mal vissuta. La città di schiavi – proprio in quanto è di schiavi – si connota come negativa, ché costitutivamente solo chi è libero può rendere la città una polis in quanto – illustrava Aristotele – solo il libero è capace di quella tensione alla felicità cui anche la città deve urgere.

In seconda istanza, occorre notare l'ingresso del lemma, che è fornito dal passo in esame in forma positiva: ἔστι καὶ δούλων πόλις ('c'è anche una città di schiavi'). Questa forma elimina il problema di sanare il contrasto tra l'affermazione proverbiale della mancata esistenza della doulopolis e le testimonianze, pur rade, di città di schiavi, a condizione che sia conferita importanza centrale al καί; si legge infatti che si danno *anche* città di schiavi, il che lascia trasparire che la città per sua natura non pertiene agli schiavi, pur essendoci casi di città di schiavi, come quello di cui si dice dopo, nella testimonianza mutuata da Mnasea.

Una città di schiavi potrà pur sussistere – questa è la conclusione che ne deriva – ma essa non potrà che essere mal amministrata e, quindi, in sostanza, un aborto di città, una non-città, ricadendo così – secondo un altro e però complementare itinerario – nella posizione già vista: una città degna di questo nome non può essere di schiavi.

5. Per un bilancio conclusivo

La questione della doulopolis è stata a noi consegnata dalla riflessione antica in modo singolarmente contraddittorio: essa gnomicamente non esiste ma tuttavia se ne registrano delle occorrenze, isolate ma in definitiva non così sporadiche. Di qui la necessità di accampare una risposta, capace di rendere ragione della conflazione di queste tradizioni confliggenti.

L'esame delle testimonianze superstiti tratteggia un orizzonte definito, in cui la doulopolis si staglia a un tempo sia come distopica sia come realizzata, in luoghi remoti proprio perché la condizione precaria di queste realtà create *ad experimentum* le rende esotiche. Una città di schiavi può essere intesa ora in quanto insediamento di pena e ora in quanto sede di ieroduli, condividendo i tratti della collocazione in aree periferiche e quelli della rarità di attestazione. Il novero delle testimonianze riferite risulta necessitare il recupero dell'influenza di Aristotele, il quale riscontro consente di guadagnare un punto di vista autorevole e soprattutto la fondazione speculativa della polis come esperienza di liberi e per liberi⁴⁷. Infatti è con Aristotele che, per la prima volta,

⁴⁶ Prov. Coll. Coisl. 214 (p. 139 Gaisford = App. prov. 2, 84, CPG I, p. 411, .9).

⁴⁷ Il carattere distopico della città schiavile è corroborato dalla considerazione che, tra i ribaltamenti praticati

si affaccia la domanda circa la plausibilità e l'eventuale consistenza di una città di schiavi – e la risposta che il filosofo fornisce è recisamente negativa. Solo procedendo dalla testimonianza dello Stagirite⁴⁸ si rende possibile mettere in luce le pulsioni profonde che animano l'idea greca per cui la polis risponde a un concetto intrinsecamente assiologico: non una mera aggregazione ma una comunità, *qua talis* orientata al bene e alla felicità, condizione cui solo i liberi ottemperano. Se si registrano casi di città di schiavi, esse saranno computabili come città solo col *caueat* della loro approssimazione a una città propriamente detta.

ludicamente in occasione delle feste di capodanno (alla maniera dei *Saturnalia* e dei *Κρόνια*), Giulio Polluce riferisce dei cosiddetti clarioti (schiavi agrari, legati al rispettivo *κλήρος*) a Cidonia: essi scambiavano la loro condizione coi relativi padroni, spingendosi a una tale immedesimazione col nuovo e provvisorio ruolo da poterli frustare (POLL. *Onom.* VII, 68). Le condizioni stesse con cui ciò si realizzava *semel in anno* (si tratta di una farsa) assevera l'idea che lo schiavo fosse presente nella società ma – cosa ben diversa – non facesse parte della società, condizione essenziale a che una città potesse anche solo tentativamente riconoscersi come città di schiavi (su questo punto cfr ANDREAU – DESCAT 2014, p. [127]-129). Seguendo quanto scrive Annalisa Paradiso (PARADISO 1991, p. 130-133), si nota che, nel caso specifico, non sono questi schiavi ad abitare e connotare la loro terra – peraltro fuori della città – bensì vale il contrario: è il *kleros* ad essere focalizzato come centrale e ad avere su di sé la loro presenza. Si tratta di un esempio lucido della percezione dello schiavo come un accessorio e un attributo del territorio, condizione che evidentemente osta in modo radicale alla possibilità di una *doulopolis stricto sensu* intesa, giacché la realtà poleica richiede di essere la comunità dei soggetti che la abitano e vivono, non già la somma statica degli attributi del territorio.

48 Merita osservare che Aristotele inaugura una riflessione sulla città di schiavi in termini specificamente intrapoleici, così come intrapoleico sarà il piano delle attestazioni delle *doulopoles*. Aristotele, infatti, considera – per escluderlo – il caso di una città fatta di schiavi, cioè una città i cui cittadini siano solo schiavi, non valutando invece il caso di città di liberi (quindi città pienamente degne della loro qualifica) che, per intervenute vicissitudini, siano divenute asservite a un'altra città. In tale evenienza, la città – che era da reputarsi tale a livello interno (intrapoleico), in quanto di uomini liberi – non sarebbe più da reputarsi una città da un punto di vista extrapoleico, perché i suoi cittadini non sarebbero più liberi a tutti gli effetti, subalterni quali si ritrovano a un occupante straniero. Conseguenza ultima di questo stato di cose sarebbe che una città, una volta conquistata, non dovrebbe più dirsi città ma si ridurrebbe ad agglomerato o insediamento. Aristotele e la tradizione procedono concordi nel considerare solo il caso della *doulopolis* a livello interno.

Le «monnayage» come «falsificazione». Sul virtuale bergsoniano quale gradiente di trasformazione ontologica

RICCARDO VALENTI¹

Abstract: This paper analyses some theoretical aspects concerning Bergson's philosophy of life creation. Mostly relying on the contributions by Rocco Ronchi, this work suggests a new and supplemental interpretation of the relationship which links the virtuality of *élan vital* to the actuality of matter and materiality in Bergson's *Creative Evolution*.

Keywords: *Causality, Élan Vital, Explosion, Matter, Negativity.*

I

La seguente indagine deve il proprio sviluppo all'assestamento di una doppia suggestione teorica. Essa è reperibile al cuore di alcuni significativi contributi offerti dal filosofo italiano Rocco Ronchi. Questi sono dedicati alla valutazione dello studio condotto da Bergson circa i caratteri manifesti e latenti della causalità 'sui generis', così come questo esame si trova esposto all'interno del quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*, nonché alla riformulazione che di questa causalità – si ritiene – Bergson ha poi presentato al cuore della sua rinnovata proposta metafisica².

Ronchi si pregia di introdurre nel dibattito bergsoniano uno stimolante accostamento terminologico. In uno studio apparso nel 2011, *Bergson. Una sintesi*, egli ispira infatti l'istituzione di un diretto ed immediato confronto tra la nozione di «differenza come atto», ovvero il «*differire* [proprio] della differenza», secondo le illustrazioni esposte da Jacques Derrida ne *La différance*, e lo statuto ambiguo e problematico dello slancio vitale bergsoniano, relativamente all'implicazione 'partecipata' che quest'ultimo 'virtualmente' intrattiene con le proprie susseguenti istanziazioni³.

Si tratta della formazione di una corrispondenza concettuale rigorosa ed accurata, ben documentata

1 Università degli Studi di Firenze.

2 Essi possono generalmente riassumersi in R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (éd.): *Annales bergsonniens IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 2008; R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in G. STRUMMIELLO (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, Edizioni di pagina, Bari 2008; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011; R. RONCHI, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015; R. RONCHI, *L'acte du vivant – La vie dans le miroir de la philosophie spéculative (Aristote, Bergson, Gentile)* in F. ARNAUD, F. WORMS (éd.): *Le moment du vivant*, Colloque de Cerisy, PUF, Paris 2016, pp. 27-43; R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

3 Per conoscenza, la comunicazione cui Ronchi si riferisce è contenuta in J. DERRIDA, «*La différance*», *conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968*, in *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 1-29.

testualmente e rispettosa delle fonti prese in considerazione. È tuttavia un ulteriore aspetto di questo inedito confronto, per certi versi supplementare a quelli già citati, che la seguente ricerca intende analizzare con maggiore attenzione. Ronchi stabilisce infatti il fondamento di una nuova, addizionale equivalenza, da aggiungersi al nesso precedentemente stabilito e giustificato, vale a dire l'omogeneità di caratteri che congiunge *différance* ed *élan*, e che coinvolge in questo frangente il riferimento ad un terzo termine. Come effettivamente scrive Ronchi «[l']*élan* di Bergson è [la] differenza in atto che si scrive incessantemente nella natura e altrettanto incessantemente si cancella in ciò che ha scritto. La sua natura è quella umbratile ed evanescente della “soglia”»⁴.

La presente riflessione non si esaurisce tuttavia nella semplice individuazione di questa conformità di nature e di proprietà, che interessa a questo punto indistintamente una pluralità di nozioni, come la «differenza come atto», *l'élan vital* e la ‘soglia’ appena introdotta. Occorre infatti esplicitare le ragioni che hanno reso possibile, utile, ed auspicabile questo accostamento inatteso. Quando si impone infatti il concetto di ‘soglia’, in tutto il suo rilievo speculativo? Per quale motivo Ronchi ha optato per l’annessione di questo termine particolare? In quale momento la ‘soglia’ diviene filosoficamente rilevante? Ronchi allora così prosegue, cercando propriamente di specificare la circostanza precisa nella quale la ‘soglia’ viene all’essere, e può essere cioè lecitamente chiamata a testimonianza della peculiare natura della causalità creatrice bergsoniana. Egli quindi scrive che una ‘soglia’

viene tracciata nel momento di *instituire* qualcosa. Una soglia genera un campo strutturato, divide, ad esempio, un dentro da un di fuori, un sacro da un profano, ma *come tale* non è niente di quanto avrà costituito. Essa non è reperibile nel campo che inaugura. Una volta data la struttura, della soglia-*genesis* non ne è più nulla. L’atto si assorbe nel fatto, il costituente nel costituito, il fondare nel fondato. Tutto ciò che è dato è ora, infatti, qualcosa, è una positività d’essere, una sostanza, mentre la soglia di quel campo costituisce un limite irraffigurabile: un limite del mondo che non è nel mondo non avendo altra consistenza d’essere che in quel mondo nel quale, una volta che esso si è costituito, viene meno⁵.

In questo estratto è possibile rinvenire la puntuale descrizione del primo aspetto della ‘doppia suggestione’ menzionata in apertura della nostra indagine. La ‘soglia’ dunque, a parere di Ronchi, ben delinea la peculiare relazione che divide eppur tiene saldamente insieme *l’avant* e *l’après* dell’attività creatrice bergsoniana, connotati concettuali che qui interessa profilare. La ‘soglia’ sembra permettere di discernere, perlomeno secondo la ricostruzione offerta dal filosofo italiano, l’azione trasformatrice o tracciante della virtualità dello slancio vitale e, allo stesso tempo, l’attualità ‘trasformata’ e ‘tracciata’ dei suoi frutti.

L’impiego della nozione di ‘soglia’ consente a Ronchi di approssimarsi il più possibile alla misteriosa coincidenza con l’istante critico, con l’immediato attimo disgiuntivo che permette di apprezzare il valore di questa straordinaria transizione speculativa. Ronchi individua così il passaggio da un momento primo ad un momento secondo di questa peculiare causalità, pur non riuscendo a pronunciarsi con sufficiente chiarezza nel merito dell’essenza di questo transito.

4 R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., p. 33.

5 *Ibidem*. Considerazioni analoghe sono altresì rinvenibili in R. RONCHI, *La vie dans le miroir de la philosophie spéculative (Aristote, Bergson, Gentile)*, o. c., p. 41.

II

Secondo questa descrizione, la ‘soglia’ bergsoniana divide quindi due ordini di realtà differenti per natura, pur rigidamente dipendenti l’uno dall’altro. La seconda realtà deve la propria comparsa all’azione fondamentale, impositiva, della prima. Di questa però, pur rimarcandone a più riprese l’efficienza e l’efficacia causale, si fatica a definire un chiaro statuto, dal momento che si suppone che essa, inevitabilmente, ‘muoia di parto’: ad essere noto è quindi unicamente il ruolo maieutico che questa svolge, quale tempestivo *deus ex machina*, affiorato nel tentativo di dirimere una confusione teorica non facilmente solubile.

La natura della filiazione della realtà seconda, generata, è complessa e non facilmente riconducibile a solide ed esclusive basi teoriche. Se pensiamo infatti agli esempi proposti circa la possibile e concepibile natura dell’azione causale, offerti da Bergson nel primo capitolo de *L’evoluzione creatrice*, pare infatti che solo il caso specifico dell’«esplosione» - invero il secondo preso in esame dall’autore – possa avvicinarsi con relativa precisione alla raffigurazione della ‘soglia’, così come questa è stata tratteggiata dall’analisi di Ronchi⁶.

Ciò è evidente per l’iconografia che, ancora una volta, esprime con arguzia questa singolare dinamica causale, ovvero quella della «scintilla che provoca l’esplosione della polvere da sparo» che, dice Bergson, «agisce *par déclanchement*». Gli esempi bergsoniani più noti sono a questo proposito quello dell’«obus» che, differentemente dal «boulet plein», «è subito esploso in frammenti i quali, essendo essi stessi granate [obus, per l’appunto], sono esplosi a loro volta in altri frammenti destinati ad esplodere ancora»; così come quello della ‘pentola a pressione’, ovvero del «réservoir plein de vapeur à une haute pression»⁷.

L’«esplosione» si oppone infatti, nell’argomentazione dell’autore, tanto all’«impulso», quanto alla derivazione che si dipana per via di «svolgimento». L’*explosion* è un’immagine davvero importante, non soltanto perché determina l’immediato rilascio di un effetto invariabile, sul quale la causa non detiene alcun controllo, come sembra appunto suggerire la figura stessa dell’«innesco», qui puntualmente evocata. Al contrario delle altre immagini infatti, essa è l’unica rappresentazione che stabilisce in modo inequivocabile la soppressione ontologica della causa responsabile dell’attività creatrice, nel momento esatto in cui questa si trova a cagionare il proprio subitaneo effetto⁸.

L’annientamento ‘in atto’ di quest’ordine primo, per quel poco che se ne possa effettivamente dire, occasiona allora la manifestazione di un ordine o ‘disordine’ secondo, deflagrante e derivato, sorto proprio in virtù della scomparsa o dell’abolizione del dispositivo che ne ha permesso l’effettiva fuoriuscita. L’uno lascia quindi, in questa sede, il posto all’altro. Ciononostante, ciò che è ‘esploso’ si mantiene rigidamente dipendente rispetto alla propria origine, strettamente subordinato ad una vincolante relazione asimmetrica⁹.

6 H. BERGSON, *L’evoluzione creatrice*, in H. Bergson, *Œuvres*, PUF, Paris 1959, pp. 557-558. Si vedano G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de la réalité*, PUF, Paris 1964, pp. 147-148; C. RIQUIER, *Causalité et création: l’élan vital contre Plotin et la causalité émanative*, in F. WORMS (éd.): *Annales bergsoniennes IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 2008, pp. 304-305. L’«esplosione» si oppone in Bergson all’«impulso», così come allo «svolgimento».

7 Rispettivamente H. BERGSON, *L’evoluzione creatrice*, o. c., p. 578, 705.

8 *Ibidem*.

9 Fin troppo evidenti sono, in questo frangente, gli ipotizzabili richiami alle riflessioni bergsoniane circa la comprensione della posizione dell’armonia *en arrière*. Si vedano quindi H. BERGSON, *L’evoluzione creatrice*, o. c., pp. 537-538, 583, 595; H. BERGSON, *Cours au Collège de France sur le «Traité de la réforme de l’entendement humain»*

André Robinet, filosofo e storico della filosofia, ha diffusamente commentato i passi relativi all'illustrazione dell'esplosione bergsoniana, dimostrando, nel fare ciò, una rimarcabile vicinanza alla sensibilità speculativa dell'analisi di Ronchi, specie nei riguardi della descrizione della «*differenza come atto*» e della 'soglia'. Illuminanti sono a questo proposito le parole che Robinet impiega per descrivere la natura dell'*élan vital*, servendosi puntualmente dell'attenta esegesi dei numerosi esempi bergsoniani. Egli infatti scrive che

lo slancio è subito tutto ciò che è; è subito dissociato. Esso non si dà mai allo stato puro, possibile, indifferenziato. La granata, il missile, il mazzo di fiori che lo illustrano, non sono concepiti come tali che per la constatazione della loro frammentazione [*par le constat de leur éclat*]. Esplosivo, lo slancio vitale è 'in esplosione'; esso consiste in un atto di divergenza sprovvisto di uno stato di ritenzione precedente. (...) Da che il mondo è mondo, esso si trova esplosivo [*éclaté*] in materia e spirito. La dissociazione è la vita. Non si dà infatti slancio senza una doppia tendenza, non si dà slancio che non scoppi «immediatamente», per il «solo fatto di crescere».¹⁰

La somiglianza tra le due interpretazioni offerte è davvero sorprendente. Sulla natura di questa specifica relazione causale, soprattutto all'indirizzo della causalità 'del vitale', il presente studio proverà a dire qualcosa in più.

III

Prima di fare ciò, è necessario però introdurre nella nostra indagine un quarto termine di paragone, che si aggiunge quindi alla «*differenza come atto*», all'*élan vital*, ed infine alla 'soglia'. Questo rappresenta un ulteriore esempio che aiuterà forse a comprendere meglio le ragioni sottese a quest'ambiguo passaggio al limite.

Bergson stesso infatti, senz'altro conscio della complessità degli argomenti che si proponeva di trattare nei propri studi, ha più volte tentato di rappresentare figuratamente il significato di questo fondamentale valico, dell'esplosione della vita e della sua diramazione in tendenze divergenti. Egli ha cercato di renderlo più comprensibile per mezzo dell'impiego di allegorie più o meno pregnanti ed efficaci a seconda del contesto in cui, di volta in volta, venivano impiegate. Divenute celebri, oltre a quelle già menzionate, sono a questo proposito quella dell'«arancione-tendenza», così come quella della 'rondella di caucciù'¹¹.

de Spinoza, (1911), BGN 2998, cahier 3, 107v; C. BAUDOUIN, *Épiméthée et Prométhée. Recherche d'un dénominateur commun entre les diverses bipolarités bergsoniennes*, in A. COLIN (éd.): *Bergson et nous*, Actes du Xème Congrès de la philosophie de langue française, PUF, Paris 1959, p. 18; A. MAZERON, *Bergson: événement et création*, in «Methodos. Savoirs et textes», «L'événement», (17), Paris 2017; P.-A. MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, Paris 2007, pp. 16, 116-134; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, Éditions Kimé, Paris 2011, p. 91; G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de la réalité*, o. c., pp. 148-150; F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2000, pp. 59-60; F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, «Quadrige», PUF, Paris 2004, pp. 190-227.

¹⁰ A. ROBINET, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Éditions Seghers, Paris 1965, pp. 102-103. Robinet fa in questo passo più volte implicito riferimento ad estratti bergsoniani come, ad esempio, H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 579, 588, 595, e ne cita esplicitamente altri, come *ivi* pp. 578-579, 593-594.

¹¹ Si confronti ad esempio H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, o. c., p. 1225.

È tuttavia su un'altra raffigurazione che è ora opportuno rivolgere la nostra attenzione e che Ronchi, ancora una volta, menziona e manifesta in tutta la sua pregnanza concettuale. Il filosofo italiano infatti scrive che la 'virtualità' della 'tendenza', carattere principale dell'*élan vital* «è sovente presentata da Bergson anche con un'immagine più precisa di quella del colore [vale a dire del già citato 'arancione-tendenza', l'autore sottolinea]: *la pièce d'or* di cui tutto il resto non sarebbe che la moneta spicciola»¹².

Si definisce così, ancora una volta, la costituzione di un particolare rapporto a due termini. Esso vede questa volta coinvolti l'«oro», vale a dire il metallo più pregiato, nonché simbolo e significato ultimo della stima della ricchezza universale, e la moneta divisionale che ne fonda il senso del successivo commercio. La conversione seconda, vale a dire la «moneta spicciola», ne esprime in questo modo il valore economico, l'equilibrio di mercato, ovvero la sua convertibilità in quanto 'valuta' o 'divisa' regolarmente spendibile. Quest'ultima attribuisce così al 'capitale primo' un effettivo potere d'acquisto, nonché la facoltà di essere scambiato nel rispetto di misure fedelmente stabilite. L'azione che comanda la trasformazione che fonda l'economia, che legittima la convertibilità della moneta, ovvero la traduzione dell'oro, è nota – nel vocabolario bergsoniano, ma non solo – con il termine di «*monnayage*»¹³.

Le «*monnayage*» rappresenta infatti, classicamente, l'opera di 'coniazione' o 'coniatura', ossia la stampa della moneta ufficiale. Quest'ultima è legalmente formata in seguito alla puntuale apposizione del sigillo della zecca, chiamato appunto 'conio', emblema che, come tale, 'crea' propriamente la 'moneta' quale capitale. È tale creazione che rende quindi possibile il commercio, vale a dire lo scambio di beni e servizi per mezzo di un'accettabile commutazione di ricchezze, secondo la struttura di un mercato, così istituito, che proprio a partire da questa prima impressione si trova ad essere effettivamente regolato.

Nell'esemplificazione bergsoniana si dà quindi una prima *pièce d'oro*, un'originale divisa dal valore inestimabile, 'infinito', cui si prova comunque ad attribuire un prezzo, causando il risultato della 'coniazione' o 'coniatura' di un'infinità di moneta di metallo più vile, che corrisponde specularmente alla prima. Il conio è allora svilito perché 'mescolato', da un punto di vista alchemico e, allo stesso modo, è 'deprezzato' perché 'convertito', da un punto di vista viceversa prettamente economico. Ronchi, nel proseguimento del proprio ragionamento, guida alle estreme conseguenze ed esaspera la portata teorica di questo fortunatissimo paragone bergsoniano. Egli allora così si esprime:

[l]'oro delle banche centrali è nominalmente [...] il fondamento ultimo della ricchezza delle

12 R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 33-34. Si tratta in realtà di un esempio assai noto e ricchissimo di implicazioni speculative. Esso ritorna più volte all'interno della produzione bergsoniana ed è diffusamente impiegato, secondo le trascrizioni pervenute, nell'arco delle sue lezioni, tenute in più sedi ed in differenti momenti della sua vita intellettuale. A riprova di ciò, è possibile consultare H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in H. BERGSON, *Ceuvres*, o. c., pp. 763, 769-770; H. BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 576; H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, PUF, Paris 2016, pp. 115, 179-182, 221, 234-235, 348; H. BERGSON, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-5*, PUF, Paris 2017, p. 250; H. BERGSON, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*, PUF, Paris 2019, p. 38; H. BERGSON, *Cours au Collège de France sur le «Traité de la réforme de l'entendement humain» de Spinoza*, o. c., 98v.

13 Il lemma è menzionato esplicitamente solo in H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 179-180, 221. Il «*monnayage*» è un riferimento pressoché ignorato dalla critica ronchiana, che non rimarca con sufficiente attenzione la fondamentale importanza speculativa di quest'operazione.

nazioni. Ne è la sua “genesi”. Nell'esempio bergsoniano si deve però immaginare questo fondamento dinamicamente, come una differenza creatrice, una causa che resterebbe tuttavia trascendente all'effetto prodotto [...]. La moneta ha il suo valore relativo perché *partecipa* all'assoluto dell'oro che non è la moneta in metallo e mai sarà pareggiato da essa. La “metafora” quasi alchemica dell'oro nel suo rapporto con i vili metalli e la metafora economica dell'oro nel suo rapporto con la circolazione della moneta “spicciola” rende allora intuitivamente concepibili la *kinesis* del vivente come *élan vital*. È una buona approssimazione dell'evoluzione creatrice. Attraverso il nesso oro-moneta viene infatti descritta la singolare relazione di implicazione e di differenza dell'uno infinitamente semplice con i molti in cui si comunica. L'oro, inteso come “tendenza vitale”, è lo “spirito”, è l'atto infinito (l'energeia-energia), è il limite illimitato, è la soglia. [...] L'assoluto è tale perché si dice in due sensi: come differenza, vale a dire come evento o soglia, e come diversità reale/possibile o ancora, come semplicità dell'atto libero e come complicazione indefinita dei fatti che, una volta costituiti, si piegano alla legge della necessità e al dominio della causalità¹⁴.

Ecco allora chiaramente introdotto il secondo versante della ‘doppia suggestione’ sulla quale il nostro lavoro desidera porre l'opportuno rilievo, ossia la piena esplicitazione di questo curioso esempio ‘economico-alchemico’. In questa lunga citazione l'«oro», vale a dire il termine primo della neo-introdotta equazione metafisica, è direttamente associato al termine di «soglia», e ne assume quindi per intero i caratteri teorici fondamentali.

Si assiste perciò, come anticipato, all'inclusione di un quarto termine dell'equivalenza introdotta, che continua in questo modo ad arricchirsi, contemplando sempre nuove definizioni teoriche e differenti caratteristiche. Nell'indagine di Ronchi infatti, alla «*differenza come atto*», all'*élan vital* ed infine alla ‘soglia’, si assiste ora all'addizione della relazione di ‘implicazione’ e ‘differenza’ che unisce l'oro con i relativi spiccioli.

IV

Il felice raggiungimento di tale punto di contatto necessita tuttavia di essere ulteriormente problematizzato. Nella realtà, infatti, la metafora ‘economico-alchemica’ svolge nel pensiero di Bergson una doppia funzione, le cui destinazioni non sono sempre intuitivamente ed esclusivamente riconoscibili. Non solo infatti, seguendo l'acuta ricostruzione di Ronchi, essa esemplifica lo schema della «causalità della nuova metafisica della durata creatrice», secondo cioè gli stilemi dell'efficace riformulazione bergsoniana.

È opportuno in questa sede rammentare che la metafora bergsoniana mira innanzitutto a descrivere, nelle intenzioni dell'autore, il corretto funzionamento della causalità definita in apertura come ‘*sui generis*’. In *Histoire de l'idée de temps* infatti, le «*monnayage de la pièce d'or*» è introdotto ai fini di esemplificare la peculiare comprensione cosmogonica della causalità ‘decadente’, così come questa è stata concepita da Aristotele. Per lo Stagirita infatti, a parere di Bergson, la causalità è in questo senso e «prima di tutto [...] [la] discesa progressiva delle Forme»¹⁵.

Come infatti la trascrizione riporta

14 R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 33-34, 192-193.

15 H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 179-180.

[b]isogna rappresentarsi in questo modo la causalità nella filosofia di Aristotele: vale a dire attraverso la metafora della ‘coniazione dell’oro’ [*le monnayage de la pièce d’or*] ... (...) se si dà l’oro, si dà allora, allo stesso tempo la moneta che vi è compresa [*qui y est comprise*]; se si pone il pensiero immobile (*nous*), si pone il pensiero mobile discorsivo [ovvero la *dianoia*], che è come la moneta spicciola del cielo [*la menue monnaie du ciel*], e se si postula Dio immobile, eterno, si postula altresì il movimento regolare, periodico del cielo, che è il tempo, lo sviluppo indefinito di quest’eternità. La causalità allora è proprio questo: la necessità che esista l’inferiore una volta dato il superiore, è la necessaria esistenza dell’incompleto quando si pone il completo è, da un altro versante, la trasmissione per via di diminuzione di quanto è contenuto nella causa, di ciò che è contenuto nella forma¹⁶.

Per Aristotele infatti, la nascita del tempo non è che la conseguenza della posizione dell’eternità del divino e così è, allo stesso modo, per il movimento nei riguardi dell’immobilità. Non sorprendentemente, è possibile reperire la menzione analoga di questo esempio poco più avanti, nel medesimo documento, all’indirizzo della causalità unilaterale plotiniana. Bergson così si esprime a questo proposito.

[C]’è una necessità interna all’Uno, una forza interna all’intelligibile, che è tuttora uno, interno all’anima stessa, in quanto essa mantiene una certa unità, vale a dire la necessità di svolgimento che fa sì che ogni essere tragga da se stesso – nel senso della ‘divisione’ e della ‘molteplicità’ – tutto ciò che contiene, sotto forma di unità. Abbiamo già impiegato un paragone al quale bisogna si faccia ritorno; ovvero quello della ‘coniazione’ dell’oro [*monnayage d’une pièce d’or*]. Una volta dato l’oro, è necessario che tutta la moneta sia emessa, quando si tratta di questa moneta [*pièce*] infinitamente preziosa che è l’anima, infinita è allo stesso modo la moneta che se ne deriva¹⁷.

Con la definizione di causalità ‘*sui generis*’, della quale le formulazioni aristoteliche e plotiniane

16 *Ibidem*.

17 H. BERGSON, *Histoire de l’idée de temps*, o. c., p. 221. È probabilmente degna di nota la curiosa occorrenza della «*pièce d’or*» presente ne *L’evoluzione creatrice*. Il passo dove la metafora è riportata, infatti, non menziona esplicitamente il termine di «*monnayage*», ma si limita a sottolineare l’immediata corrispondenza dei due infiniti, nonché il rapporto doppia implicazione che li lega. Come dunque il testo bergsoniano evidenzia: «[q]uesta è precisamente, su questo punto, l’impostazione della filosofia delle Forme o delle Idee. Questa stabilisce tra l’eternità ed il tempo lo stesso rapporto che c’è tra la moneta d’oro e la moneta spicciola [*entre la pièce d’or et la menue monnaie*], moneta a tal punto spicciola che il pagamento prosegue indefinitamente senza che il debito possa essere mai interamente estinto: ce ne si libererebbe immediatamente, qualora si pagasse la prima moneta d’oro con una seconda [*on se libèrerait d’un seul coup avec la pièce d’or*]. È ciò che esprime Platone nel suo magnifico linguaggio quando dice che Dio, non potendo realizzare un mondo eterno, conferì a esso il Tempo, ‘immagine mobile dell’eternità’» H. BERGSON, *L’evoluzione creatrice*, o. c., p. 763. È interessante il fatto che Bergson abbia deputato le proprie dottrine ‘non scritte’, afferenti cioè a testi dei quali non aveva previsto né autorizzato la pubblicazione, della trasmissione riservata di un termine filosoficamente così rilevante che, in un certo senso, esaspera o addirittura altera il senso principale della metafora ‘economico-alchemica’. Le «*monnayage*» bergsoniano costituisce forse già un’interpretazione neoplatonica della platonica asimmetria diversamente offerta ne *L’evoluzione creatrice*. Nel contesto de *l’Histoire de l’idée de temps* sembra infatti prevalere il ruolo espressamente genetico della causalità rappresentata dell’oro bergsoniano, come del resto traspare dalla restituzione dello stesso Ronchi, attento lettore dei manoscritti custoditi nella Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

sono per l'autore degna espressione, Bergson racchiude sinteticamente l'esclusivo ed universale orizzonte di significato delle metafisiche greche, tradizionalmente delineato secondo i parametri di potenza ed atto, che egli ritiene fundamentalmente erroneo. Tale rifiuto dottrinale è da imputarsi principalmente alla sostanziale «inefficacia» che, all'interno di queste prospettive, viene attribuita all'azione creativa ed evolutiva del tempo, pressoché sterile secondo una visione nella quale «tutto è dato [...] *quelque part*»¹⁸.

Per i Greci infatti, il tempo non è nient'altro che la 'immagine mobile dell'eternità', secondo i celebri tratti di retaggio platonico. Esso costituisce quindi la proposizione di una copia mimetica dell'eternità perfettamente realizzata, riproduzione che si rivela però nella realtà colpevolmente ristagnante. Il tempo non crea, ma è viceversa creato, derivato, giustificato. È proprio l'esigenza di trovare una piena e soddisfacente spiegazione di questa nascita successiva ed imperfetta della temporalità che, a parere di Bergson, principalmente muove ed impegna gli argomenti cosmologici ed ontologici del pensiero antico¹⁹.

In queste metafisiche, allora, il tempo corrisponde propriamente al termine secondo dell'equazione ontologica, vale a dire alla «moneta spicciola» che partecipa dell'«oro» immobile ed eterno, posto una volta per tutte, e che a questo termine difettosamente già da sempre si rapporta. In tale contesto il tempo è quindi il risultato, ciò che ha già concretamente valicato la 'soglia' ronchiana.

Sotteso a quest'attraversamento è una particolare comprensione dell'atto 'compiuto', in senso dichiaratamente aristotelico. Quest'atto unico è l'έντελέχεια: esso consta della concezione dell'atto sommamente perfetto e realizzato, inteso in quanto cioè principio che è ugualmente «postulato» e «presupposto» al cuore di ogni movimento o produzione sensibile²⁰.

18 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 537-538, 766-767; H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 241-2; H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 527-528, 662; R. BERNET, *La conscience et la vie comme force et pulsion*, in C. RIQUIER (éd.), *Bergson*, «Les cahiers d'Histoire de la Philosophie», Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 27-28, 41, 51-52; A. BOUANICHE, *Bergson et le sens de la surprise: nouveauté, événement, liberté*, in «Alter. Revue de phénoménologie», (24), Paris 2016; C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, PUF, Paris 2009, pp. 98-99; J.-F. PRADEAU, *L'âme élastique: quelques remarques sur la définition du temps que Plotin propose dans l'éternité et le temps*, in D. AUGER; et al. (éd.): *Culture classique et christianisme*, «Textes, images et monuments de l'Antiquité au Moyen Âge», Paris 2008, p. 144.

19 H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 107-8, 234; H. BERGSON, *L'évolution du problème de la liberté*, o. c. p. 151; S. ROUX, *L'ambiguïté du Néoplatonisme. Bergson et la philosophie grecque dans l'Évolution créatrice*, Vrin, Paris 2010, p. 295. La riflessione sulla temporalità e sulla nascita del tempo rappresenta uno dei nuclei teorici più significativi dell'intera produzione bergsoniana, non solo nei riguardi delle opere pubblicate quand'egli era ancora in vita. La recente apparizione dei *Cours* tenuti da Bergson al Collège de France ha permesso infatti di apprezzare in modo più completo il valore speculativo di questa tematica, nonché l'attenzione che a questa Bergson ha da sempre riservato.

20 Si vedano allora H. BERGSON, *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1904-1905*, PUF, Paris 2018, p. 262; H. BERGSON, *L'évolution du problème de la liberté*, o. c., p. 96, 114-115; G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006, pp. 10-15, pp. 78-79; J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris 2012, pp. 67-68; R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., pp. 550-551; R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, o. c., pp. 30, pp. 40-41; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 162-171; R. RONCHI, *L'acte du vivant – La vie dans le miroir de la philosophie spéculative (Aristote, Bergson, Gentile)*, in F. ARNAUD, F. WORMS (éd.): *Le moment du vivant*, o. c., pp. 30-31.

V

Come detto, il significato ultimo cui queste metafisiche fanno riferimento è presentato da Bergson secondo gli stilemi della summenzionata causalità *'sui generis'*. Essa costituisce un modello di derivazione processuale, offerto in qualità di paradigma alternativo ed addizionale rispetto alle classiche interpretazioni di causalità *mécaniste* e *finaliste*, figurate nel primo capitolo de *L'evoluzione creatrice*. Questa causalità è ritenuta da Bergson l'archetipo della tradizionale rappresentazione di un'unica ed esclusiva ragione consuntiva, secondo la quale si stabilisce la disposizione di

una sorta di equazione metafisica che mette in rapporto due membri, della quale il primo è un termine unico ed il secondo è costituito dalla somma di un numero indefinito di termini [...] [Questa concezione] noi la formuleremo così: la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi tra questa ed il puro nulla²¹.

Questo assioma è ritenuto da Bergson soggiacente alle metafisiche tanto dei così definiti 'Antichi' (soprattutto in Aristotele e Plotino) quanto dei 'Moderni' (ricco di richiami è, ad esempio, il caso di Spinoza)²².

Esso pone a fondamento della propria validità epistemologica la corretta comprensione del classico principio di 'continuità' o di 'pienezza', come questo si può ritrovare approfonditamente descritto nel celebre studio di Arthur Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, apparso nel 1966 in edizione italiana²³.

Questo principio è tratteggiato quale elemento fondante ed esclusivo del summenzionato 'orizzonte' fisico e metafisico indicando qui, con questo termine, il rimando all'intera produzione composita che ha preceduto il brillante rovesciamento assiologico viceversa offerto dalla metafisica della 'durata creatrice' bergsoniana. Il principio di 'pienezza' o di 'continuità' ricopre un ruolo di vitale importanza, dal momento che esso esprime l'asserto secondo il quale «[secondo] necessità, [si attua lo sviluppo] dell'imperfezione in suo grado possibile»²⁴.

21 H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, in H. BERGSON, *Œuvres*, o. c., pp. 768-769. Si veda inoltre H. BERGSON, *Histoire de la mémoire et de la métaphysique: Conférence de M. Bergson*, in F. WORMS (éd.): *Annales bergsoniennes II*, «Épiméthée», PUF, Paris 2004, pp. 56-57; H. BERGSON, *L'evoluzione du problème de la liberté*, o. c., pp. 185-186; S. GRANDONE, *Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France*, o. c., p. 108; C. RIQUEUR, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, o. c., pp. 298-299.

22 Per quanto concerne Aristotele, il principale riferimento bergsoniano è rappresentato dalla concezione di 'pensiero di pensiero', vale a dire la definizione che lo stagirita apporta circa la natura del divino. Su questo si possono leggere i seguenti passi, H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 130-133, pp. 179-180, 312; J.-L. VIEILLARD-BARON, *Bergson et l'avenir de la métaphysique*, in J.-M. NARBONNE; L. LANGLOIS (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin, Paris 2000, pp. 250-251. Plotino è viceversa per Bergson il bersaglio critico per eccellenza, poiché egli è considerato reo di aver portato a compimento la perfetta formulazione della causalità *sui generis* che, secondo la lettura di Riquier, si sarebbe poi rovinosamente «cristallizzata» nella sua interpretazione, ed avrebbe in ultimo «impregnato la metafisica intera», C. RIQUEUR, *Archéologie de Bergson*, o. c., pp. 383-384. Per quanto invece riguarda le riflessioni condotte all'indirizzo di Spinoza, soprattutto nei confronti dell'*Etica*, il testo sul quale, più di ogni altro, si può fare riferimento è *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, «Épiméthée», PUF, Paris 1995, pp. 14-22; ma si vedano inoltre H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, o. c., pp. 513, 644-645, 787-788; H. BERGSON, *L'evoluzione du problème de la liberté*, o. c., p. 214.

23 A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 57-58, pp. 64-65. Il volume è citato in R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, o. c., p. 183.

24 A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, o. c., pp. 56-57. Si leggano altresì *ivi*, pp. 64-65; H. BERGSON,

Questo principio giustifica la completa «degradazione del logico nel fisico[,] la transizione dalla scienza alla coscienza (...) [e, infine,] la deriva dell'Uno ai Molti»²⁵.

Il principio di 'pienezza' o di 'continuità', così come è inteso da Bergson e descritto nelle pagine di Lovejoy, prevede infatti l'istituzione di una concezione causale secondo la quale è motivata e giustificata la presenza, nel cosmo ordinato del mondo sensibile, di enti e proprietà di ogni ordine e livello, la cui composizione è, in virtù di ciò, essenzialmente 'graduata'. Essa è graduata perché costituisce il risultato dell'azione di una vera e propria 'aritmetica causale', ovvero l'unione ontologica e costitutiva di un 'più' e di un 'meno' d'essere, così stabiliti dal necessario rapporto che intrattengono due infiniti differenti per natura, l'uno attuale e l'altro potenziale²⁶.

Sulla scorta della metafora 'economico-alchemica', appare evidente che l'attualità perfettamente realizzata del primo infinito possa essere, ancora una volta, rappresentata dalla 'positività' dell'"oro", laddove invece la potenzialità 'negativa' del secondo è ben raffigurata dalla bergsoniana *menue monnaie correspondante*.

Alla posizione dell'oro, posto al primo termine dell'equazione che fonda la neonata economia metafisica, risponde allora l'infinita valuta della moneta spicciola. L'istituzione della 'divisa', di questa corrispondenza ontologica, implica così la realizzazione o la coniazione corrispettiva di un infinito numero di monete 'divisionali': infinito è infatti il possibile e concepibile alleggerimento del peso della moneta e infinita è la possibile e concepibile svalutazione del titolo. Secondo questa teoria quindi, una volta data o posta la prima attualità, ogni forma di imperfezione e di molteplicità ha così scaturigine, e si trova per questo motivo ad essere successivamente «presentata», secondo le modalità della «degradazione» propria di una causalità 'discendente'²⁷.

VI

Seguendo la struttura di questa rigida catena, l'essere è condotto dalla massima realtà sino alla totale estinzione. Questa soppressione assoluta, la quale segue un lento 'regresso' che porta l'essere a consumarsi 'progressivamente', non ha però luogo prima che quest'ultimo abbia ultimato l'attraversamento effettivo di tutte le stazioni possibili e concepibili che una siffatta ontologia ha 'compiutamente' previsto. Tale causalità discendente si presenta tuttavia in quanto derivazione che è successiva, risultante e cagionata dall'intervento speculare e contrapposto di un'altra causalità, in certo senso definibile come 'deficiente'. Perché questa 'degradazione' possa manifestarsi, occorre infatti sottolineare il valore incidente della 'potenzialità' imperfetta, vale a dire del principio di decadimento, della dialettica negativa al cuore dell'"attualità" stessa dell'infinito primo.

La ricognizione storica offerta da Bergson nel quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice* è davvero puntuale a questo proposito, e Ronchi così si propone di ripercorrerla. Come infatti scrive il filosofo italiano, questo particolare paragrafo

Histoire de l'idée de temps, o. c., p. 181. Si consultino anche R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, o. c., pp. 44-45; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., p. 166.

25 R. RONCHI, *La troisième La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., p. 552.

26 M. DE GANDILLAC, *Le Plotin de Bergson*, in J. TROUILLARD, P. HADOT, H. DÖRRIE, S. BRETON (éd.): *Études Néoplatoniciennes*, «Revue de Théologie et de Philosophie», Louvain 1973, p. 101; R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, o. c., p. 183.

27 H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, o. c., p. 770.

è consacrato alla decostruzione della problematica metafisica: «[l]a scienza non è dunque una costruzione umana. Essa è anteriore alla nostra intelligenza, indipendente da questa, è l'intelligenza ad essere l'autentica generatrice delle cose. [...]. La filosofia antica ricade inevitabilmente su questa conclusione. Fu Platone a formularla, ed Aristotele tentò invano di sottrarvisi. Poiché il movimento avrebbe origine a partire dalla degradazione dell'immutabile, questo non si potrebbe dare – e di conseguenza non si potrebbe dare nemmeno il mondo sensibile –, se non fosse presente, da qualche parte, l'immutabilità realizzata». Per la metafisica occidentale, la pienezza dell'origine data da qualche parte giustifica la decadenza di questo mondo. «La fisica», scrive Bergson, «altro non è che del logico avariato [gâté]»²⁸.

Per far sì che il principio di 'pienezza' o di 'continuità' venga correttamente applicato è necessario perciò, come giustamente intuito da Ronchi, che 'succeda qualcosa' che turbi, o che concorra a turbare l'attuale, originaria e completa realizzazione ultramondana del primo infinito attuale²⁹.

Se l'ontologia contemplasse infatti unicamente del «logico», se la sola realtà fosse rappresentata dalla perfezione dell'Idea trascendente «*pienamente realizzata*», non visarebbe allora 'logicamente' spazio ed occasione per nulla che ne differisca in modo essenziale. Non si darebbe perciò, in virtù dell'assenza di qualsiasi fattore o coefficiente di contrarietà, un'ontologia 'graduata', individuabile secondo gli anelli di una precisa catena discendente³⁰.

Perché il «logico» possa subire un'effettiva 'alterazione' che lo porti a decadere dall'intelligibile primo, e cioè ad essere «*avariato*», a guastarsi, occorre allora che si introduca all'interno del principio stesso la sua rovina, che al «logico» bergsoniano si aggiunga 'aritmeticamente' qualcosa d'altro. Bisogna che l'idea sia pervertita, che il monismo sia corrotto, che quest'ultimo venga irrimediabilmente «*compromesso*».³¹

È necessario pertanto formulare o riformulare l'equazione metafisica menzionata poc'anzi, associando ora al «logico» «*un principio egualmente coeterno*», e cioè il cosiddetto 'niente', la 'materia' o il 'non-essere' indeterminato ed universalmente privativo, al quale si deve ora riconoscere, al contrario, uno statuto ontologico determinato, operante e positivo³².

28 R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., p. 549; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., p. 162; H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 765-767; H. BERGSON, *Histoire de la mémoire et de la métaphysique: Conférence de M. Bergson*, o. c., p. 256; T. DE KONNICK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, PUF, Paris 2008, p. 84; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, o. c., pp. 68-69; S. ROUX, *Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe*, «Archives de philosophie», (1), Centre Sevres, pp. 50-53.

29 H. BERGSON, *Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, «Épiméthée», PUF, Paris 2000, pp. 50-55, 260.

30 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 765; R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959, p. 180.

31 T. DE KONNICK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, o. c., p. 27; R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., pp. 557-558.

32 *Ivi*, o. c., pp. 556-557; R. RONCHI, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990, pp. 220-221; R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, o. c., pp. 48-50, 54; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 169-170, pp. 173-175; R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, o. c., pp. 193-194; R. CHIARADONNA, *Plotino*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, «Aulamagna», Carocci, Roma 2018, p. 63; A. FENEUIL, *Le dieu de l'évolution créatrice est-il un dieu des philosophes?*, in F. WORMS (éd.): *Annales bergsoniennes IV*, o. c., pp. 315-316; P.-A. MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, o. c., p. 95; C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, o. c., pp. 384-

Ciò è evidente dalla lettura del testo de *L'evoluzione creatrice*. Bergson così scrive: «[è] dunque del negativo, o tutt'al più dello zero, che bisognerà aggiungere alle Idee per ottenere il cambiamento. In questo consiste il 'non essere' platonico, la 'materia' aristotelica». Poco dopo prosegue con maggiore precisione, dicendo che si rende necessaria, perché si dia 'continuità' e 'pienezza', l'aggiunta di «(...) uno zero metafisico che, affiancato all'Idea come lo zero aritmetico [*zéro arithmétique*] all'unità, restituisca quest'ultima in qualità di molteplice, moltiplicandola così nello spazio e nel tempo»³³.

Per le metafisiche greche, seguendo la lettura che ne offre Bergson, la realtà appare come la conseguenza dell'avvenuta commistione di questi due infiniti differenti per natura. L'imperfezione, lo stato del mondo disceso o precipitato, deve essere quindi compresa come l'unione 'aritmetica' del più e del meno perfetto, rappresentati dall'azione e dall'attrazione di un polo ontologico positivo e di uno negativo. La 'gradualità' dell'essere imperfetto è così restituita dalle differenti proporzioni che costituiscono via via i molteplici sinoli sostanziali.

Nella *Metafisica* di Aristotele, ad esempio, è propriamente la ὕλη, la 'materia' accennata in precedenza, a svolgere questa specifica funzione di corruzione 'formale': interpretata da Bergson come συναίτιον della Forma, la Materia è infatti introdotta a sistema in qualità di 'concausa' o 'quasi-causa', brusca interruzione, elemento negativo ed opposto all'informazione viceversa positiva delle μορφαὶ (1015a21)³⁴.

Sembra allora che in Aristotele prevalga la componente 'alchemica' dell'esempio bergsoniano dell'oro' e degli 'spiccioli'. La nascita della sostanza aristotelica consiste infatti, come visto, nella formazione di una 'lega' eterogenea, vale a dire nell'unione di metalli più e meno pregiati che concorrono nella realizzazione di un unico artefatto.

È quanto avviene, a dimostrazione di ciò e forzando un po' la portata teorica della metafora bergsoniana, nel processo di realizzazione di un monile da parte di un orefice. Nel fare ciò infatti, egli combina e fonde insieme l'oro con altri metalli meno preziosi, come il rame, l'argento, il cobalto o il palladio, al fine di aumentare la robustezza e quindi la commerciabilità del proprio lavoro artigianale. A causa di questa lavorazione, il prodotto finale ne esce però irrimediabilmente svalutato, e questo nonostante la manodopera imprestata: perché infatti l'oro 'si dia', perché entri in commercio e si 'diffonda' secondo il proprio valore, è necessario che questo attraversi un passaggio al limite, una transizione che ne causi l'inevitabile deprezzamento. Nella metafisica platonica questo passaggio è forse meno evidente, in quella plotiniana la questione è ancora più complessa³⁵.

385; H. BERGSON, *Cours au Collège de France sur le «Traité de la réforme de l'entendement humain» de Spinoza*, o. c., cahier 3, 107v.

33 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 762-763; si veda anche H. BERGSON, *Histoire de la mémoire et de la métaphysique: Conférence de M. Bergson*, o. c., pp. 55-56.

34 H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 128-129; ARISTOTELE – H. TREDENNICK, *The Metaphysics: books I-IX*, XVII volume di *Aristotle in twenty-three volumes*, Harvard University Press, Cambridge 1933, p. 222.

35 Il riferimento è alla teoria della discesa dell'anima, nella sua parte inferiore, così come questa si trova esposta in H. BERGSON, *Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, o. c., p. 65; e in H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 218-221. La complessità di tale dottrina è data dalla chiara apertura operata da Plotino al concorso materiale nel processo di declino e susseguente espressione dell'anima nel mondo sensibile, in una delle due interpretazioni possibili a quest'indirizzo. Appoggiandosi infatti ad una nuova metafora che contrappone questa volta 'luce' e 'tenebre', Bergson infatti riporta che «l'anima si cela dietro la materia, come la luce dietro l'oscurità (*Trattato 27: Sulle difficoltà riguardo l'anima I, IV, 3*; H. ARMSTRONG, *Plotinus*, IV volume, Loeb Classical Library, Cambridge 1984, pp. 42-44). E di fatti è proprio questo paragone che ritorna di continuo, da un capo all'altro delle

VII

Nonostante i limiti che Bergson riscontra in questo principio causale, si ritiene che nondimeno egli si sia proposto di recuperarlo, riadoperando il medesimo schema esplicativo e l'identica esemplificazione figurativa ai fini di presentare la sua proposizione metafisica della 'durata creatrice'³⁶.

Non solo quindi le figure dell'oro e degli spiccioli vengono impiegate per descrivere la summenzionata causalità «nuova», ma è lo stesso rapporto a due termini, la medesima equazione, ad essere «ripresa» all'interno della «*pars construens* del pensiero bergsoniano»³⁷.

Nella riproposizione simmetrica operata dal filosofo francese è allora la «durata», il puro divenire, la temporalità, a coincidere con il «fondo delle cose», ad essere cioè al tempo stesso il riferimento trascendentale ed il termine primo dell'equazione, e non più viceversa il secondo, come si verificava al contrario nelle metafisiche antiche e moderne del 'tutto dato'³⁸.

Come infatti Bergson esprime con chiarezza in *Introduction à la métaphysique*:

[s]i è spesso identificato l'assoluto con l'infinito [l'autore sottolinea]. Se io volessi infatti trasmettere a qualcuno che non conoscesse il greco la semplice impressione [*l'impression simple*] che mi lascia un verso di Omero, io fornirei dapprima una traduzione di questo verso, poi metterei in pratica un commento della mia traduzione. In seguito, io svilupperei il mio commento e, di spiegazione in spiegazione, mi avvicinerei sempre di più a ciò che intendevo esprimere, senza però arrivarci mai del tutto, senza però mai raggiungere una perfetta adeguatezza. Quando ad esempio alzate un braccio, voi realizzate un movimento del quale avete, interiormente, una percezione semplice. Ma dal di fuori per me, in qualità di osservatore, che lo sto osservando, il vostro braccio attraversa un punto, poi un altro punto, e così via. [...] Tra questi punti ce ne saranno altri, e altri ancora tanto che, se cominciassi a contarli, l'operazione della conta proseguirebbe senza fine. Visto dal di dentro, un assoluto è allora una cosa semplice ma, se contemplato dal di fuori, e cioè in relazione a qualcosa d'altro, esso diventa, in relazione ai segni che lo esprimono, la moneta d'oro della quale non si sarà mai finito di dare il resto [*la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie*]. Ebbene, ciò che si presta

Enneadi. Si verifica infatti questo confronto con un fascio di luce che parte da un cono luminoso. Esiste quindi un punto luminoso, così come un fascio di luce che parte da questo punto luminoso. Se consideriamo quindi un raggio partito da un punto luminoso, [...] Plotino rappresenta quest'ultimo come un raggio che diminuisce d'intensità nella misura in cui si allontana dal punto centrale, dalla sua origine. Esso così diminuisce d'intensità, vale a dire si carica di oscurità [*se chargeant d'obscurité*]. La diminuzione luminosa richiama espressamente l'accrescimento dell'ombra e quindi l'azione di una rimarcabile dialettica causale. Quest'ultima è rivelata dall'incidenza manifesta della materialità: essa riveste in questa sede un curioso potere d'attrazione sull'anima che è così portata inevitabilmente a decadere dall'intelligibile primo.

36 H. BERGSON, *Histoire des théories de la mémoire*, o. c., p. 256; R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., p. 549, 554-555; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, o. c., pp. 68-69.

37 R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., pp. 554-5; R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, o. c., pp. 48-49; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., p. 169; R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, o. c., p. 184.

38 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 672, 730, 774-775.

allo stesso tempo ad un'apprensione indivisibile e ad un'enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito. Da ciò segue che un assoluto non può essere dato che in un'intuizione, laddove tutto il resto è affare dell'analisi [l'autore sottolinea]³⁹.

Appaiono a questo punto forse più chiare le considerazioni riportate nelle ultime righe della citazione del testo di Ronchi, ovvero quelle inerenti ai «due sensi» dell'infinito⁴⁰.

Ad essere operativa, nell'equazione *nova*, non è più l'eternità perfettamente realizzata che (de-) genera 'mediatamente', in quanto causa la sua immagine mobile e si distende così, rifrangendosi e corrompendosi, nella temporalità, e cioè nella dimensione del decadimento propria alle cose precipitate. In questa rilettura, posta la semplicità, l'assoluto di un atto 'energetico' (e non 'entelechico') indivisibile, si dà 'immediatamente' la sua traduzione in concetto, in molteplice complesso. L'intensione genera l'estensione, il percepito il concepito. L'atto bergsoniano porta quindi con sé immancabilmente l'avvento di un'esteriorizzazione⁴¹.

Il principio degli 'Antichi' e 'Moderni' è così recuperato da Bergson: la *πρόοδος* alessandrina è egualmente 'piena' e 'continua' perché verifica la corrispondenza biunivoca di due infiniti: dato un elemento del primo ve n'è sempre uno, afferente al secondo, che vi si approssima asintoticamente senza mai sovrapporsi del tutto. La proposta bergsoniana illustra dunque i caratteri di una nuova causalità *sui generis*, di una seconda 'terza' causalità'. È tuttora 'terza' perché anche questa 'spiega' il divenire del mondo fisico, e perché non appare tradizionalmente assimilabile ai paradigmi causali *finaliste* e *mécaniste*. La 'soglia' è in questa sede di natura esclusivamente epistemologica, concettuale: l'«*envers*» infatti, il «rovescio», la necessaria espressione del primo infinito, non è inficiata da alcuna privazione nel momento in cui questa trasfigura nel secondo, perlomeno in apparenza⁴².

La «traduzione» ed il «commento» di cui parla Bergson sembrano in effetti riferirsi all'intendimento 'mimetico' della teoria dell'azione, precedentemente menzionata nei riguardi della nascita successiva della temporalità nelle metafisiche classiche: la «traduzione» dà infatti avvio alla procedura interminabile del «commento», pratica invero imperfetta perché fondata sull'imitazione, sulla mancata adesione ad un riferimento trascendentale comunque irraggiungibile⁴³.

L'apprezzamento di questa peculiare transizione spinge ora a nuovi interrogativi. È possibile

39 H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique. La pensée et mouvant*, in H. BERGSON, *Œuvres*, PUF, Paris 1959, pp. 1395-1396.

40 Il capovolgimento assiologico che Ronchi attribuisce alla metafisica della 'durata creatrice' bergsoniana, come emerso dalle citazioni precedenti, passa attraverso la fondamentale comprensione 'dinamica' o 'genetica' della «differenza creatrice» che divide pur implicando i ordini di realtà o 'assoluti' bergsoniani. È quindi probabile che Ronchi sia più vicino ad una lettura 'economica' dell'esempio bergsoniano dell'oro e degli spiccioli.

41 H. BERGSON, *Histoire de la mémoire et de la métaphysique*, o. c., pp. 91-92; H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., p. 55, 296-298; H. BERGSON, *L'évolution du problème de la liberté*, o. c., p. 250; A. GRAPPE, *Bergson et le symbole*, in C. ARMAND (éd.): *Bergson et nous*, o. c., pp. 123-129; R. RONCHI, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, o. c., pp. 550-551; R. RONCHI, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, o. c., p. 39; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 30, 74-75, 162, 165; R. RONCHI, *L'acte du vivant – La vie dans le miroir de la philosophie spéculative (Aristote, Bergson, Gentile)* in F. ARNAUD, F. WORMS (éd.): *Le moment du vivant*, o. c., pp. 30-33; P.-A. MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, o. c., pp. 9-10, 43, 70, pp. 136-137; G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de la réalité*, o. c., p. 146; F. WORMS, *Bergson et les deux sens de la vie*, o. c., pp. 177, 213-4, pp. 230-232.

42 H. BERGSON, *Durée et simultanéité. La pensée et le mouvant*, o. c., p. 1196.

43 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 785; H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 119, pp. 144-145, pp. 167-168; P.-A. MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, o. c., pp. 69-76; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, o. c., p. 41; F. WORMS, *Bergson et les deux sens de la vie*, pp. 184-186.

infatti che, al cuore della metafisica bergsoniana si dia l'emergenza di un *quid* di 'negatività' propria? Si può individuare la presenza o l'incidenza di una dialettica negativa, una causalità alternativa ed opposta a quella offerta dall'*élan vital*, all'interno de *L'evoluzione creatrice*? Per comprendere ciò è necessario indagare la natura particolare della 'materia' bergsoniana, la funzione che essa ricopre nella sua opera.

VIII

Questo lavoro si propone infatti di approfondire alcuni aspetti caratteristici della causalità del vivente, e cioè di quella che è stata contraddistinta come «causalità organica», ovvero la «versione fisica» di questa causalità ulteriore, viceversa definita come «dinamica» ed «universale»⁴⁴.

Il nostro studio prende spunto, oltre che dalle precise interpretazioni offerte da Ronchi all'indirizzo delle metafore della 'soglia', dell'oro' e degli 'spiccioli', dall'apprezzamento di una singolare *vox media*, proposta nel vocabolario francese dal termine «*monnayage*», richiamato in precedenza dal testo bergsoniano.

Le «*monnayage*» rappresenta un'equivocità lessicale il cui duplice significato è ora opportuno esplicitare in tutta chiarezza. Da un lato essa indica, come detto, l'azione del 'conio', della 'traduzione' e della 'trasformazione' di una ricchezza prima in una ricchezza seconda, e questo facendo sì che la prima rimanga formalmente inalterata. Ad essere qui generato, si ricordi, è unicamente il 'valore', ossia l'economia o *capacitas* che soggiace alla corretta distribuzione dei beni d'uso, di cui la divisa introdotta non è che il 'simbolo', l'accettazione sociale ed il riconoscimento legale di quest'avvenuta fondazione monetaria. Quest'ultima occasiona lo scambio, e dunque la mercificazione del prodotto.

Fuor di metafora: la posizione o datità dell'atto primo non compromettono, secondo gli stilemi della causalità *sui generis*, la validità dell'atto stesso, in quanto tale. L'atto primo non si mescola, non si consuma. L'imperfezione emerge dalla constatazione del rapporto che la perfezione intrattiene con la sua concepibile negazione: a 'guastarsi' è allora unicamente la conseguenza ontologica che fuoriesce da quest'unione concettuale. Sembra quindi prevalere, in questo frangente, un'interpretazione strettamente 'economica' della metafora bergsoniana.

Nondimeno però, le «*monnayage*» traduce allo stesso tempo il termine di 'falsificazione' o 'contraffazione', la pratica cioè di chi illecitamente replica un originale, imitandolo però 'mimeticamente', senza aver ottenuto previa autorizzazione. Il 'falsario' viene così meno alle norme giuridiche che sanciscono la riproduzione e la distribuzione su vasta scala della ricchezza prima, del bene preso in esame. Nell'esempio bergsoniano pertanto, le «*monnayage*» consisterebbe nella creazione indebita di denaro falso, ovvero di un patrimonio non confacente allo *standard* pattuito in sede di emissione. La violazione dello *standard* non va però qui intesa in senso istituzionale

44 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 768; G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de la réalité*, o. c., p. 142; C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, o. c., pp. 399-400; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, o. c., pp. 46-47; R. RONCHI, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, o. c., pp. 192, 207. La trasposizione teorica del 'tutto' ad una sua 'parte' sembra essere del tutto lecita, specie se si richiama alla mente il proposito che muove – secondo le confessioni dell'autore stesso – l'intero progetto bergsoniano, ovvero sia la naturale ambizione di voler «continuare l'opera dei cartesiani», si recuperino H. BERGSON, *Écrits et paroles. Premier tome*, PUF, Paris 1957, pp. 155-8; H. BERGSON, *Mélanges*, o. c., pp. 489-490; H. GOUHIER, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris 1989, p. 37.

o 'economico', vale a dire nel mancato rispetto dell'applicazione del 'conio' – e del conseguente equilibrio metafisico -, o di tutte quelle misure che rendono la moneta effettivamente valida e circolante dall'era industriale in poi. Essa deve essere al contrario interpretata secondo quel fenomeno di dissociazione che si verifica tra la moneta di conto ed il valore dell'intrinseco, ovvero la svalutazione della moneta stessa, la «*pièce d'or*» vera e propria, svilita espressamente nella sua composizione 'alchemica'.

La seconda accezione del termine «*monnayage*», in quanto 'falsificazione', comporta allora un'inevitabile alterazione dell'intera divisa, che si vede nei fatti disonestamente moltiplicata. Assecondando quindi il significato esegetico di questa seconda traduzione, le «*monnayage*», in questo caso, comprometterebbe concretamente il valore dell'infinito primo. La dissociazione operata implica infatti il mescolamento tra metalli più o meno preziosi, nei quali l'oro, ovvero l'assoluto bergsoniano, si confonderebbe. Il valore del termine primo è così negato o calmierato dall'applicazione dei termini secondi, stabilendo di fatto l'imposizione di un alternativo bilanciamento ontologico e metafisico.

Ma queste riflessioni possono trovare spazio all'interno del dibattito bergsoniano? Si dà negazione o 'falsificazione' al cuore della sua metafisica? Si verifica, in altri termini, l'incidenza di un principio altro, rispetto all'*élan vital*, che ne 'guasta' effettivamente gli sforzi di creazione? Cosa causa effettivamente la divisione e la diffrazione dello slancio vitale in più movimenti particolari? Sembra infatti che le riflessioni condotte a proposito della 'materia' e della 'materialità' bergsoniane, al cuore de *L'evoluzione creatrice*, portino alla puntuale considerazione di entrambe le interpretazioni qui proposte nei riguardi della metafora 'economico-alchemica'⁴⁵.

Ciononostante, per quale motivo, in questa sede, si parla espressamente di 'falsificazione'? In cosa differisce, la suddetta esposizione, rispetto alla lettura classica dell'evoluzione bergsoniana? Nel commentare l'incedere dell'«azione sempre crescente» della vita, il suo successivo sviluppo in specie differenti, e quindi la sua divisione in tendenze divergenti, che si sono poi «biforcate maturando [*qui ont bifurqué en grandissant*]», la maggior parte degli interpreti del *bergsonisme* ha perlopiù riconosciuto – e preferito rimarcare - l'accordo della naturale inclinazione dello slancio vitale a divenire molteplice. Quest'ultimo si sarebbe perciò diviso secondo più vie evolutive, dapprima complementari poi divenute sempre più distanti e differenziate, come ad esempio è avvenuto per le facoltà come la 'mobilità' o la 'fissità', o ancora per il 'torpore', l'istinto' e l'intelligenza'⁴⁶.

Questa divisione sarebbe da imputare ad un carattere intrinseco ed essenziale dello slancio stesso: esso appare infatti spontaneamente propenso ad operare *par scission*, e quindi a dividersi incanalandosi in espressioni della vita apparentemente inconciliabili, sebbene nei fatti esse condividessero dappprincipio un'unica origine⁴⁷.

45 H.-P. BLANCHARD, *La métaphysique de la matière*, in F. WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes IV*, o. c., pp. 497-512.

46 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 537-538, pp. 578-582, 595, 604, 609, pp. 649-650; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, o. c., pp. 50, 90; F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, o. c., pp. 59-60; F. WORMS, *Bergson et les deux sens de la vie*, o. c., p. 219.

47 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 589. Da non trascurare è la preferenza che, nei *Cours*, Bergson sembra accordare al «punto di vista psicologico» o «fisico» rispetto a quello «morale» nell'esposizione la dottrina plotiniana della caduta dell'anima, teoria che, come noto, detiene un forte ascendente sul pensiero di Bergson, H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, o. c., pp. 181, pp. 218-221. Secondo la prospettiva 'psicologica' infatti, la discesa dell'anima dall'intelligibile al sensibile è interpretata come un processo di decadimento necessario, di lavoro. Questa lettura riconosce inoltre all'anima, sulla scorta delle riflessioni condotte a proposito del *λόγος*, un effettivo «potere

Tale assunto è senz'altro vero e trova a proprio sostegno più di un'evidenza testuale. Tuttavia, a nostro avviso, è opportuno ora porre l'attenzione su un altro versante della questione, un aspetto complementare a quello sinora considerato. La nostra interpretazione si discosta dalle letture più classiche ed ortodosse del *bergsonisme*, per il ruolo che essa sceglie di attribuire alla 'materia', in quanto cioè considerata questa volta come agente di corruzione ed alterazione dell'attività creatrice dello slancio vitale bergsoniano. Questa proposta mette quindi in risalto i fattori di negazione ed opposizione dialettica propri alla 'materialità'. Si opta perciò per la decisione di attribuire alla materia perlomeno un'uguale responsabilità nel divenire molteplice dello slancio, nella sua rifrazione in moti particolari e nella sua instanziazione nelle forme viventi, sottolineando così una possibile alternativa alle interpretazioni sino ad ora avanzate all'interno del dibattito bergsoniano.

IX

È possibile che la 'materia' bergsoniana svolga una funzione analoga a quella della *ἕλη* aristotelica, all'interno del suo rinnovato sistema? È concepibile che si realizzi per questa ragione, al cuore della «nuova» ontologia della 'durata creatrice', la medesima commistione sostanziale, la comparsa dello stesso vizio morfologico che affettavano la *Metafisica* di Aristotele? A cosa sarebbe lecito imputare, a questo punto, l'effettiva *dénaturation* del «logico» nel fisico? Differenti sono le opinioni che gli specialisti hanno presentato a questo proposito, forse riconducibili ad un doppio filone ermeneutico.

Da un lato, vi sono infatti studiosi che hanno posto in maggiore risalto il fattore di 'resistenza' materiale, opposizione che avversa l'originale 'spinta' creatrice dell'*élan vital*. Questi hanno così rimarcato l'intervento incidente di un autentico principio negativo e pienamente passivo, vale a dire l'apprezzamento di una negazione 'materiale' concreta. Tale negazione permette di comprendere così 'negativamente' lo slancio, per mezzo delle tracce che esso lascia dietro di sé, attraverso cioè l'opera di cesura attuale della materia sull'azione virtuale dello spirito. Tra questi è opportuno menzionare l'esposizione di Vladimir Jankélévitch, che della materia bergsoniana ha precisamente ricordato la funzione di *ὄργανον*, ovvero di disposizione che è allo stesso tempo strumento e ostacolo per lo sviluppo della vita, rievocando in questo modo, sorprendentemente, il ruolo fondamentale del *συναίτιον* aristotelico⁴⁸.

Interessante è ancora una volta, a questo proposito, l'esempio dell'*obus*. Bergson infatti così argomenta:

dividente, un'attività che divide», l'anima è perciò, per Plotino, una «forza di divisione», *ibidem*. Seguendo invece la visione propriamente 'mitica', come evidenziato da Bergson, Plotino è più propenso ad attribuire alla materia un effettivo potere di «attrazione» sull'anima, capacità che porta quest'ultima a dividersi e a discendere informando progressivamente il mondo sensibile. Si confronti allora *ivi*, pp. 211-3.

48 V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959, pp. 166-179; H.-P. BLANCHARD, *La métaphysique de la matière*, in F. WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes IV*, o. c., pp. 503-504; F. CAEYMAUX, *Négativité et finitude de l'élan vital*, in F. WORMS (éd.): *Annales bergsoniennes IV*, o. c., p. 636; J. CHAIX-RUY, *Bergson parvient-il à éliminer toute référence au néant?*, in C. ARMAND (éd.): *Bergson et nous*, o. c., pp. 60-62; G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de la réalité*, o. c., p. 152; A. ROBINET, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, o. c., pp. 107-108; F. WORMS, *Bergson et les deux sens de la vie*, o. c., pp. 207-208. Secondo questa lettura, si è altresì portati a riconoscere alla 'materia' un impiego costruttivo, secondo la sua docilità e capacità proprie. S vedano dunque P.-A. MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, o. c., pp. 94-95, 148; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques et aspects métaphysiques*, o. c., pp. 49, 54.

[q]uando la granata esplose, la sua frammentazione particolare si spiega al contempo grazie alla forza esplosiva della polvere che racchiude, così come per mezzo della resistenza che il metallo le oppone. Così è anche per la frammentazione della vita in individui e specie. Essa si deve, crediamo noi, a due ordini di cause: alla resistenza che la vita sperimenta da parte della materia bruta, ed alla forza esplosiva – dovuta ad un equilibrio instabile di tendenze – che la vita porta dentro di sé⁴⁹.

Bergson sembra qui aprire al concorso materiale nell'avvenuta frammentazione della vita in differenti tendenze divergenti. Ciò traspare dalla descrizione della particolare struttura fisica della granata. La membrana metallica esterna infatti 'resiste' alla virtualità esplosiva della polvere da sparo, ne tampona 'mediatamente' la forza dirompente, dando così atto ad una detonazione che è già da subito attenuata e rifratta in numerosi corpuscoli metallici, le schegge appunto, che si dividono percorrendo più direzioni.

Altri autori hanno viceversa preferito mettere in rilievo il valore della 'materialità' in quanto risultato di una 'trasformazione' o 'conversione' dello slancio vitale, cui essi hanno precisamente riconosciuto la facoltà di poter diventare altro da sé, appunto, 'materializzandosi'. Questi hanno allora sottolineato la comparsa di un secondo movimento deflettore che cagionerebbe il divenire molteplice dello slancio, la sua divisione in atto: la manifestazione di tale tendenza 'seconda' rappresenta un momento comunque necessario e preventivato dall'originale moto 'creatore' del primo⁵⁰.

Questa rappresentazione sembra viceversa più adeguatamente descritta dall'esempio della 'pentola a pressione', già menzionato in precedenza. Bergson scrive:

[i]mmaginiamo dunque un recipiente pieno di vapore ad alta pressione e, qua e là, tra le pareti del recipiente, una fessura attraverso la quale il vapore fuoriesce sotto forma di getto. Il vapore lanciato in aria si condensa quasi interamente in goccioline che ricadono, e questa condensazione e questa caduta rappresentano semplicemente la perdita di qualcosa, un'interruzione, un deficit⁵¹.

La 'pentola a pressione' suggerisce l'idea di una *perte*, di una diminuzione e consunzione ontologica che viene innescata, e che segue quale conseguenza interna alla massima espressione dell'esplosività vitale stessa. In questo senso allora la 'materialità' consta della (ri)caduta, dell'appiattimento connaturato ad ogni naturale evoluzione. Essa ci mostra concretamente come la vita si spenda, come lo slancio immateriale si converta e ricada inevitabilmente nel «fisico».

La presente dualità interpretativa sembra quindi garantita dalla rappresentazione dell'esplosione vitale, la cui deflagrazione opera secondo scissione. Tale 'fuoriuscita' costituisce infatti una risposta necessaria e congenita ad ogni produzione vitale quale «esteriorizzazione», «appoggio», o ancora «oggettivazione» e «doppione», secondo i lineamenti offerti dalla ricostruzione dello studioso francese Hans-Pascal Blanchard. La materialità è infatti la realizzazione ineludibile

49 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 578. Miquel parla a questo proposito di «*contraintes internes*»; P.-A. MIQUEL, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, o. c., p. 51.

50 Y. KISUKIDI, *Néant, négation, négativité dans l'Évolution créatrice de Bergson*, in F. WORMS, (éd.), *Annales bergsoniennes IV*, o. c., pp. 405-409; O. MOULIN, *Bergson: négation et travail de l'esprit*, in F. WORMS, (éd.), *Annales bergsoniennes IV*, o. c., pp. 412-413, 420; M. VOLLET, *Créativité comme tendentialité*, in C. RIQUIER (éd.): *Bergson*, o. c., p. 362.

51 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., p. 705; F. WORMS, *Bergson et les deux sens de la vie*, pp. 220, 228-232.

dell'immaterialità dello slancio, così come è stato raffigurato dall'esempio relativo alla "respirazione" offerto da Charles Baudouin⁵².

X

La questione dell'incontro o della realizzazione della 'materia' o della 'materialità' costituisce un problema annoso del dibattito sul bergsonismo. Esso sorge a partire dalla constatazione della finitezza essenziale dello slancio vitale⁵³.

'Materia' e 'materialità' rappresentano per lo slancio l'incontro e lo scontro con le proprie condizioni di esistenza e di azione, con i propri limiti, con i quali da sempre si trova a dover operare. La 'materia' concerne infatti, in primo luogo, tutto ciò che lo slancio non è, che non può raggiungere, che non può ottemperare immediatamente pur in virtù della sua insita «esigenza di creazione», la quale prevedrebbe che egli potesse ottenere 'tutto e subito'⁵⁴.

La chiave per comprendere in cosa consista il principio di 'falsificazione' materiale che questo contributo desidera evidenziare è data tuttavia, si ritiene, dall'apprezzamento di un ulteriore passo, che sottolinea con precisione la complementarità delle interpretazioni proposte nelle righe precedenti. Essa è posta in tutta evidenza in un passaggio del secondo capitolo de *L'evoluzione creatrice*. Come infatti Bergson scrive che, nel corso dell'evoluzione della vita, si verifica

una sproporzione sorprendente [*frappante*] tra il lavoro ed il risultato del lavoro. Dal basso verso l'alto del mondo organizzato si dà sempre un solo grande sforzo. Tuttavia, il più delle volte questo sforzo fallisce, a volte paralizzato da forme contrarie, a volte è distratto da ciò che deve fare per ciò che sta facendo [*distratt de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait*], assorbito dalla forma che è occupato a prendere, [rimane] ipnotizzato da questa come uno specchio. Fin nelle sue opere più perfette, quando sembra aver trionfato sulle resistenze esteriori così come sulla propria [resistenza], lo sforzo è alla mercé della materialità alla quale ha dovuto consegnarsi. [...] La causa profonda di queste dissonanze risiede in un'irrimediabile differenza di ritmo. La vita in generale corrisponde alla mobilità stessa; le manifestazioni particolari non accolgono questa mobilità che con fatica [*qu'à regret*] e ritardano costantemente su di lei⁵⁵.

Questo contributo apre manifestamente alla discrasia riscontrata tra lo slancio ed i suoi prodotti, tra l'atto e il fatto nel quale il primo si dovrebbe 'riassorbire' senza scarti. Esso esplicita inoltre la concreta influenza e di «forze contrarie» e di «resistenze esteriori», nonché l'azione di un'individuata conflittualità interna, inerente all'attività dello slancio stesso. Ciò ammette di fatto

52 C. BAUDOUIN, *Épiméthée et Prométhée. Recherche d'un dénominateur commun entre les diverses bipolarités bergsoniennes*, in A. COLIN (éd.): *Bergson et nous*, o. c.

53 «lo slancio è finito [*fini*], ed è stato dato una volta per tutte. Esso non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che imprime è alle volte deviato, alle volte diviso, contrariato in ogni circostanza. [...] [L]'evoluzione del mondo organizzato non è che lo svolgimento di questa lotta», H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, o. c., p. 710. Si leggano altresì pp. 602-603, 615. La finitezza dello slancio sembra essere richiamata anche nell'esempio dell'esplosione della granata, *ivi*, p. 578, dove si trova scritto che gli *obus* «ont éclaté[s] à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps». Henri Gouhier parla a questo proposito di «profezia termodinamica», si veda allora *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, Paris 1999, p. 100.

54 *Ivi*, pp. 592-593, 716, 720.

55 H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, o. c., p. 603.

la sussistenza di un doppio livello o movimento di forze attive ed oppositive che ledono e dividono sparpagliando l'esercizio dell'unico «sforzo».

È ipotizzabile quindi, secondo quanto riportato, che le «resistenze esteriori» siano ugualmente responsabili nell'operare la diffrazione particolare dello sforzo. La «sproporzione» qui evocata ben rimarca, a nostro avviso, il senso di una mancata coincidenza. Nel passaggio attraverso la 'soglia' qualcosa si è perduto, la moneta che si è restituita ha, in un qualche modo, effettuato un cambio di valuta e affrontato delle onerose spese di commissione. Lo slancio infatti non riesce a sprigionare appieno tutto il suo potenziale creativo. La vita è – potenzialmente? - soggetta all'insuccesso, a commettere «errori» e «fallimenti». Dell'insorgenza di questi errori è ora possibile suggerire più di un'origine, individuare più di un'attribuzione teorica. Nonostante essa tenda ad «agire il più possibile», a non restare cioè inespresa, come il tema dell'armonia *en arrière* sembra porre in risalto, l'evoluzione vitale incontra puntualmente ostacoli di differente natura che non riesce a sormontare⁵⁶.

L'apparizione del fallimento è senza dubbio da imputare alla finitezza dello slancio, ma non solo. Il fatto che si verifichi la comparsa di errori o addirittura che si diano delle atrofie involutive, quali risultati di una produttività sempre e comunque volta verso il meglio, non solamente sembra scagionare l'eventualità dell'apparizione di una forma di teleologia a sostegno di questa prospettiva ontologica, ma induce addirittura a corroborare il sospetto circa il concorso di un principio altro nell'opera di creazione del mondo, vale a l'addizione di una 'concausa materiale' alla causalità dello slancio. È questione di dibattito se sia lecito o meno reintrodurre un tale postulato all'interno del sistema bergsoniano. La partecipazione o l'influenza di un siffatto complemento costituisce l'immissione di un elemento di negatività di cui si presumeva la metafisica bergsoniana interamente mondata.

La 'falsificazione' consta allora, nella «causalità organica» bergsoniana, dell'apprezzamento di questo *quid* di negatività materiale, addotto al cuore dello slancio vitale. Questo principio concorre quindi, assieme alla *finitude*, al decadimento dello slancio, secondo una possibile visione ed interpretazione prospettica. Lo slancio vitale rappresenta infatti il rinnovato 'assoluto' della nuova equazione metafisica bergsoniana. Esso costituisce la causalità propria del vivente, la *pièce d'or* che 'alchemicamente' si dà e si corrompe, entra direttamente in commercio ma che, nondimeno, la nostra lettura dialettica permette di apprezzare tuttora nella sua valenza viceversa 'economica'.

56 H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, o. c., pp. 579, 581-583, 588, 595, 603-604, 711-712.

La ciudad y el amor en *Las flores del mal*

MARISA MARTÍNEZ PÉRSICO¹

Sommario: 1. Palabras preliminares; 2. El amor a las llagas; 3. El culto al harapo

Abstract: Based on the theories of classical psychoanalysis and the Frankfurt School, the aim of this paper is to study the book *The Flowers of Evil* by Charles Baudelaire as an allegory of a historical and social system that is presented as hostile, based on the description of the city populated with miseries, ruins of an ancient splendor, as a suffocating and criminal atmosphere. Through the study of its poetic images this work shows an embodiment of a deep individual dissatisfaction given by the requirement of renunciation to the instinctive satisfactions that, as manhood moves away from a form of natural existence, emerge under the shape of violence.

Keywords: *Violence, The Flowers of Evil, Walter Benjamin, shock theory, Sigmund Freud, Charles Baudelaire.*

« La pasión nos compromete en el sufrimiento puesto que es, en el fondo, la búsqueda de un imposible».

Georges Bataille, *La literatura y el mal*

« ¡Oh, Satán, ten piedad de mi larga miseria!
Tú, que de las ramerías el corazón halagas
Con el culto al harapo y el amor a las llagas ».

Charles Baudelaire, *Las flores del mal*

1. Palabras preliminares

Según Walter Benjamin, la lírica baudelariana se ocupa de representar el impacto que las condiciones sociales y materiales de la sociedad urbana parisina decimonónica generaron en las relaciones amorosas. Expresa Benjamin, en referencia al poema «A una que pasa»: «Decir, como Thibaudet, que *estos versos podían nacer solo en una gran ciudad* resulta aún insuficiente. Tales versos ponen de manifiesto los estigmas que la vida en una gran ciudad inflige al amor»². Esta apreciación le sirve para ejemplificar su «teoría del shock». El enamoramiento en la gran metrópoli y su plasmación en la obra literaria presentan el esquema de un shock, dirá él, retomando el concepto de *mecanismo de defensa* de la teoría freudiana.

1 Professore a contratto di Lingua Spagnola presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi – Università di Roma Tor Vergata.

2 W. BENJAMIN, *Sobre algunos temas en Baudelaire*. El aleph, Buenos Aires, 1999, p. 35.

En *Las flores del mal* la agonía experimentada durante el encuentro físico de los amantes es erotizada porque desencadena la muerte: esta última se presenta como la máxima aspiración del yo poético. La concepción de la muerte como goce superior admite como fundamento una razón biológica –de acuerdo con la perspectiva psicoanalítica– aunque también es posible recuperar una dimensión histórica para justificar esa predilección. La obra de Baudelaire puede leerse como alegoría de un ordenamiento histórico y social que se presenta como hostil, pero además, el entrecruzamiento de naturaleza e Historia permite la doble lectura de *Las flores del mal* como encarnación de una profunda insatisfacción individual que se conjuga con la «tensión material, históricamente dada», como sostiene Bataille. Para analizar esta duplicidad de la lírica baudeleraiana utilizaré la bibliografía psicoanalítica clásica y los textos de psicología social de Sigmund Freud (*El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*), y el enfoque materialista de Walter Benjamin (en *El París del Segundo Imperio* y *Sobre algunos temas en Baudelaire*).

2. El amor a las llagas

Considerando el enfoque psicoanalítico, la agonía resulta erótica en tanto prefigura el estado de serenidad y satisfacción definitiva – la muerte – vinculada con la consumación del acto sexual. Sigmund Freud analizó esta dialéctica entre amor y muerte, placer y destrucción, en su texto *Más allá del principio de placer* (1920). En esta obra, la muerte física es entendida como equivalente de la descarga erótica. Existen dos pulsiones básicas en el individuo: las pulsiones de vida y de muerte, Eros y Tánatos: «Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la Biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así [...] A cada una de estas dos clases de instintos se hallaría subordinado un proceso fisiológico especial (creación y destrucción), y en cada fragmento de sustancia viva actuarían, si bien en proporción distinta, instintos de las dos clases»³. Según Freud, Eros actúa para la supervivencia del individuo y la reproducción de la especie mientras que Tánatos, también regulado por el principio de placer, funciona sobre la base de que todo acto psíquico placentero aspira a disminuir una tensión molesta. La muerte, de acuerdo con esta idea, involucraría el cese máximo de tensiones. El curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer. Dicho curso tiene su origen en una tensión displaciente y emprende luego una dirección tal, que su último resultado coincide con una minoración de dicha tensión y, por tanto, con un ahorro de displacer a una producción de placer, una de las tendencias del aparato psíquico es la de conservar lo más baja posible la cantidad de excitación en él existente. El funcionamiento del aparato psíquico, regido por el principio de economía libidinal, se empeña en producir placer para ahorrar displacer; de esta idea se deduce que: «La aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas [...] es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte»⁴.

La satisfacción de las tensiones que desencadenan el acto sexual permiten establecer una analogía entre la posesión erótica y la completa satisfacción sexual con la muerte. Tánatos aspira a la resolución total de las tensiones, es decir, a retrotraer el ser vivo al estado inorgánico; este planteo

3 S. FREUD, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Folio, Barcelona, 1992, p. 32.

4 *Ibidem*, p. 34.

biologicista intentaría explicar la tendencia a encontrar goce en la destrucción. En *Las flores del mal* podemos apreciar reiteradas correspondencias entre la descarga erótica y la muerte, así como la identificación de la muerte con el placer. Así lo manifiesta el siguiente fragmento de «Himno a la Belleza»:

¡El amante, jadeando sobre su bella amada
 Parece un moribundo que acaricia su fosa.
 ¿Qué importa así del cielo vengas o del infierno,
 Belleza, monstruo enorme, ingenuo y atrevido,
 Si tu mirar, tu pie, tu faz me abren la puerta
 De un infinito que amo y nunca he conocido?⁵

Leemos algo similar en «La muerte de los amantes»:

Tendremos un lecho de suaves olores
 divanes profundos como sepulturas
 [...]
 serán dos antorchas nuestros corazones
 [...]
 y después un Ángel, abriendo las puertas,
 vendrá a reanimar, fiel y jubiloso,
 los espejos turbios y las llamas muertas.⁶

El rito del amor desplaza el centro de su goce del encuentro sexual de los amantes al encuentro con la muerte: «Imprimiré mis besos [...] sobre tu cuerpo [...] para ahogar mi sollozo» y la búsqueda se orienta en el sentido de la propia destrucción: «nada iguala el abismo de tu lecho», «quiero aniquilarme en tu cuerpo profundo». Así, la posesión erótica se transforma en la celebración de lo efímero.

La muerte resulta atractiva en tanto encierra una promesa epistemológica: permite alcanzar ese «infinito que amo y nunca he conocido», proporcionado por la posesión erótica, de ahí las recurrentes analogías y paralelismos entre el amante y el moribundo, la amada y la sepultura, el tálamo y la tumba. La muerte – fuente prometida de conocimiento– es la única esperanza que reserva el futuro:

¡Oh Muerte, capitana, es tiempo ya! ¡Levemos!
 ¡Este país nos pesa, oh Muerte! ¡Aparejemos!
 [...]
 ¡Escancia tu veneno pues que nos reconforta!
 Llegaremos, en tanto nos abrasa tu fuego,
 Al fondo del abismo, Cielo, Infierno, ¿qué importa?

5 CH. BAUDELAIRE, *Las flores del mal*, Losada-Océano, Buenos Aires, 1998, p. 64.

6 *Ibidem*, p. 235.

¡Al fondo de los Ignoto para encontrar lo *nuevo*!⁷

y es la mujer, en *Las flores del mal*, quien funciona como intermediario, como puerta de acceso para alcanzar «lo nuevo»; así el yo lírico se dirige a ella y manifiesta su deseo de imprimir «mis besos sin reparo sobre tu cuerpo, como el cobre liso, para ahogar mi sollozo apaciguado nada iguala el abismo de tu lecho» y encontrar «en tu seno de la tumba el frescor». El amante, instigado por la búsqueda de la Belleza absoluta, cae preso de la seducción y el artificio femenino, alentado por la esperanza de encontrar la eternidad:

Su carne espiritual tiene angélico olor
Y sus ojos nos visten ropas de claridad
[...]
A veces habla y dice: «¡Yo soy bella y por ello,
Por mi amor os ordeno que sólo améis lo Bello;
Soy el Ángel guardián, la Musa y la Madona!»⁸

La posesión erótica, en Baudelaire, es lugar para la experiencia mística. Su poesía retrata un neoplatonismo invertido en el cual la Belleza –el ideal– puede ser alcanzada a partir de la posesión de una Mujer que ya no es imagen y semejanza de la naturaleza sino imagen y semejanza de la ciudad, nuevo hábitat humano. El microcosmos femenino reproduce en su superficie corporal los valores de cambio del macrocosmos urbano: el metal, las telas, el perfume. La dama se recubre de un atuendo surtido y polimorfo que aturde al yo poético y lo lleva a plasmar el encantamiento que le produce esta mercancía humana en una poesía plagada de sinestesias y oxímoron, recursos retóricos en los cuales queda al descubierto el tope mismo al que puede someterse la representación literaria de esas sensaciones.

¿En qué sentido podemos hablar de un *neoplatonismo invertido* en la poesía de Baudelaire? El amor cortés, nacido con los canto de los trovadores hacia el siglo XI, era esencialmente mensaje en sí mismo, un montaje onírico carente de objeto: la dama «rara vez es definida y, eclipsándose entre presencia retenida y ausencia, es simplemente un destinatario imaginario, pretexto del encantamiento»⁹. Con el Renacimiento, el modelo de amor se transformó al neoplatonismo (especialmente en la novela pastoril española) caracterizado por presentar un anclaje en la carnalidad femenina sin renunciar a la idealización de la mujer: «En el sistema neoplatónico, el amor [...] emana de Dios [...]; el amor verdadero en los hombres es un deseo de poseer lo bello y, ya que la belleza es espiritual por ser un reflejo de la mayor belleza de Dios, el verdadero amor no se dirige a la unión carnal (o por lo menos no lo toma como un fin en sí mismo) sino al goce de una belleza espiritual. El amor de un hombre hacia una mujer es el primer paso en una escala que nos eleva a Dios»¹⁰. Según la doctrina filosófica y religiosa neoplatónica, cada elemento que existe en el mundo tangible y sensorial es un reflejo de la Idea pura, la cual existe en la mente de Dios, y el hombre se acerca a Dios al contemplar la belleza de una mujer. El amor se convierte, de esta manera, en una experiencia casi mística. Una de las obras de mayor influencia de la época, *Il*

7 *Ibidem*, p. 244.

8 *Ibidem*, p. 93.

9 J. KRISTEVA, *Historias de Amor*, Siglo veintiuno editores, México, 1992, p. 252.

10 R. O. JONES, *Historia de la literatura española II*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 72.

Cortegiano de Castiglione, advierte: «apártese el amor del ciego juicio de la sensualidad, y goce con los ojos aquel resplandor, aquella gracia [...] y todos los otros dulces y sabrosos aderezos de la hermosura [...]; por aquella escalera que tiene en el más bajo grado la sombra de la hermosura sensual, subamos por ella adelante a aquel aposento alto donde mora la celestial, dulce y verdadera hermosura»¹¹. La apreciación sensorial-visual de la belleza física de la mujer y la posesión erótica se transforma en el instrumento para alcanzar la Belleza suprema, la belleza. Para el neoplatonismo, la belleza “visible” se transforma en alegoría de la belleza divina.

Como en el amor neoplatónico, en la poesía de Baudelaire la mujer también es un «escalón intermedio» para acceder a la Belleza, tan ansiada por el poeta, pero no para acceder a una belleza divina sino a una belleza diabólica. La belleza humana, encarnada en la mujer, es identificada con el demonio:

El demonio a mi lado se agita sin cesar
[...]
toma a veces la forma de atractiva mujer
y bajo espaciosos pretextos, quiere hacer
que acostumbre mis labios a todo filtro inmundado
y así de la mirada de Dios me lleva lejos
[...]
y arroja a ante mis ojos, llenos de confusión,
vestiduras manchadas, heridas entreabiertas
¡y el sangriento aparato de la Destrucción!¹²

Si la carnalidad de la mujer es la vía para acceder a una belleza diabólica, la naturaleza del placer durante la posesión erótica culminará en la destrucción:

¡Caminas sobre muertos y te burlas, Belleza!
El Horror, de tus broches no es el menos precioso;
Y el Crimen, que se cuenta entre tus caros dijes
Danza amorosamente en tu vientre orgulloso
[...]
El amante, jadeando sobre su bella amada,
Parece un moribundo que acaricia su fosa¹³

La belleza se identifica con la muerte, con lo «nuevo» (aparece dotada de valor epistemológico); a ella se accede por la vía del sacrificio y del crimen. En *Las flores del mal*, el goce fundado en la crueldad despliega imágenes que revelan desde la auto-inmolación hasta la perversión y el sadomasoquismo. Retomando la perspectiva freudiana, si bien el instinto sexual puede encontrar en la muerte una fuente de placer, los casos en los cuales el dolor es colocado en primer término se corresponden con una desviación patológica del Eros.

11 B. CASTIGLIONE, *El cortesano*. Traducción de Boscán, XXV *Revista de Filología Española*, Madrid, 1942, p. 383-392.

12 *Ibidem*, p. 199.

13 *Ibidem*, p. 64.

En el poema «Una mártir» el goce del yo lírico está dado por la expectación de un cadáver sangrante abandonado después del acto sexual. Se describe la belleza de los miembros atomizados del cuerpo de la mujer, el *souvenir* que testimonia las «fiestas infernales» del amor. «En una alcoba tibia» el poeta observa «un cuerpo sin cabeza» que «derrama como un río [...] una sangre viva y roja de que se empapa ávida la tela, lo mismo que un prado», rodeado de alhajas. Tiene la mirada «como el crepúsculo» y «exhibe su fatal belleza en total abandono, y el esplendor secreto que le dio la naturaleza». El poeta se regocija con la visión del cadáver femenino rodeado de sus afeites, lo cual le hace comparar los colores y los flujos corporales con diferentes elementos de la naturaleza. El efecto que causa en el lector es el de extrañeza y asombro a raíz de la distancia que existe entre la crueldad de lo representado y la celebración del poeta, que compara el cuerpo decapitado con la belleza de un paisaje natural (podemos pensar que, en este sentido, *Las flores del mal* es un «texto de goce», de acuerdo con la dicotomía barthesiana: desacomoda, hace vacilar los fundamentos históricos, culturales y psicológicos del lector; así lo juzgó la sociedad de su época). El voyeur de este poema ha desplazado su placer de la expectación del acto sexual a la observación de la ruina que permanece después del amor, y el amante ha desplazado su deseo del cuerpo viviente al cuerpo muerto, en el cual ha cometido necrofilia, una especie particular de perversión.

«El concepto del sadismo comprende desde una posición activa y dominadora con respecto al objeto sexual hasta la exclusiva conexión de la satisfacción con el sometimiento y maltrato del mismo (..) Cada dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer», sigue Freud¹⁴. Este concepto podemos observarlo en el poema «A la que es demasiado alegre». El poeta sugiere una nueva anatomía más acorde con el erotismo de la crueldad que promulga: desea poseer a una mujer para abrirla «nuevos labios» que serán «más bellos»; así se refiere a las «heridas» a través de las cuales en vez de aliento le insuflará «veneno»:

Tanto mi alma humillaron
la primavera y el verdor
que la insolencia de Natura
he castigado en una flor.
Así, quisiera yo una noche,
Cuando da la hora del placer
(..)
magullar tu seno absuelto
castigar tu carne jocunda
y abrir en tu atónito flanco
una herida larga y profunda¹⁵

Nuevamente encontramos los sintagmas Belleza-Muerte-Placer interrelacionados. En este caso, bajo la forma del sadismo; no obstante, la estética de la crueldad en *Las flores del mal* revela conductas acordes con el masoquismo. Señala Freud que «aquél que halla placer en producir dolor a otros en la relación sexual está también capacitado para gozar del dolor que puede serle ocasionado en dicha relación como de un placer. Un sádico es siempre, al mismo tiempo, un

14 *Ibidem*, p. 73.

15 *Ibidem*, p. 49.

masoquista y al contrario [...] Las tendencias perversas son pares contradictorios»¹⁶.

Así podemos corroborarlo en un fragmento del poema «La fuente de sangre»:

El amor para mí es un colchón de alfileres
¡hecho para que beban esas crueles mujeres!¹⁷

En la poesía de Baudelaire, a la belleza se accede por el camino del sacrificio y del crimen; ya vimos que la destrucción, desde la perspectiva freudiana, se sustenta sobre la base de los propios instintos. Sin embargo, podemos interpretar la estética de la crueldad, la predilección por imágenes que reflejan agonía y muerte a la luz del contexto histórico y social de producción; podemos leer *Las flores del mal* a partir de una articulación histórica, de acuerdo con el enfoque materialista elaborado por Walter Benjamin.

A fines de la década del '30, Benjamin escribió sus ensayos «El París del Segundo Imperio en Baudelaire» y «Sobre algunos temas en Baudelaire», en los cuales se ocupó de desarrollar un análisis de tipo materialista de la obra del escritor. Esto significa que su obra estética fue entendida como una producción simbólica y cultural situada en el nivel de las manifestaciones superestructurales de una sociedad históricamente determinada por ciertas condiciones materiales: la metrópoli decimonónica francesa capitalista.

En primera instancia, cuando el Instituto de Investigación Social recibió el primer texto de Benjamin sobre Baudelaire, lo rechazó. Adorno justificó este rechazo argumentando que el ensayo pecaba de empirismo al relacionar elementos superestructurales de modo inmediato y causal con rasgos correspondientes a la infraestructura económica. Según Adorno, el trabajo de Benjamin carecía de las articulaciones teóricas necesarias que permitieran establecer las mediaciones que vincularan los hechos analizados con el proceso social total. Influido por esta apreciación, Benjamin apeló a Freud para fundamentar su trabajo.

3. El culto al harapo

Georges Bataille afirma que el hombre pertenece a dos mundos «entre los cuales su vida, por más que quiera, está desgarrada. El mundo del trabajo y de la razón es la base de la vida humana, pero el trabajo no nos absorbe enteramente, y, si la razón manda, jamás nuestra obediencia a ella es sin límite. Por su actividad, el hombre edificó el mundo racional, pero siempre subsiste en él un fondo de violencia. La propia naturaleza es violenta»¹⁸. *Las flores del mal* refleja el «doble desgarramiento» del hombre atrapado entre la naturaleza y la sociedad, sometido al abandono de sus instintos naturales, violentos, como precio por vivir bajo una ley social que determina principios que se contradicen con sus deseos más profundos.

Hans Robert Jauss sostiene que la conciencia de la maldad natural sólo pudo surgir a partir de la escisión entre la existencia ciudadana y la natural, experiencia vital que Baudelaire pudo experimentar en la París superpoblada de mediados del siglo diecinueve. Baudelaire, influido por las

16 *Ibidem*, p.73.

17 CH. BAUDELAIRE, *Op. Cit.*, p. 213.

18 G. BATAILLE, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1972, p. 58.

ideas de autores de la contrailustración como Sade y Joseph De Maistre, expresó lo siguiente: «La naturaleza [...] es la que impulsa al hombre a matar a sus semejantes, a comérselos, a secuestrarlos, a torturarlos [...] La naturaleza no puede aconsejar más que el crimen. Esta infalible naturaleza es la que ha creado el parricidio y la antropofagia [...] Por el contrario, la virtud es artificial [...] El mal se hace sin esfuerzo, naturalmente, casi por fatalidad»¹⁹. Entonces el crimen y la destrucción son *males naturales* que solo pueden ser categorizados como *males* a la luz de una ley moral y cívica que los condena con el objetivo de regular, ordenar y permitir la vida en común. Según Freud:

Toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos [...] En un principio pudimos creer que su función esencial era el dominio de la naturaleza para la conquista de los bienes vitales y que los peligros que la amenazan podían ser evitados por medio de una adecuada distribución de dichos bienes entre los hombres. Mas ahora vemos desplazado el nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico. Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia de la satisfacción de sus instintos²⁰

Estos sacrificios pueden ser aminorados o canalizados por la vía de la creación: el arte, para Freud, ocupa el mismo lugar que las manifestaciones religiosas. Su función es procurar una satisfacción sustitutiva por medio de la sublimación: «El arte ofrece satisfacciones sustitutivas compensadoras de las primeras y más antiguas renunciadas impuestas por la civilización al individuo –las más hondamente sentidas aún– y de este modo es lo único que consigue reconciliarle con sus sacrificios»²¹. La concepción del arte como *satisfacción sustitutiva* se complementa con la justificación que Benjamín utiliza para explicar la ley que rige la poesía de Baudelaire, retomando también a Freud: la defensa que la conciencia genera frente al *shock* o impacto psíquico propio de la multitud moderna es la plasmación de una obra de arte en la cual se reproduce esa experiencia de discontinuidad y fragmentación que el transeúnte vivencia cuando se sumerge en la multitud hormigueante de la capital superpoblada.

La conciencia funciona como un dispositivo de defensa frente a estímulos externos. En la gran ciudad, la frecuencia de los estímulos visuales y sonoros obliga al transeúnte que se sumerge en la multitud a un entrenamiento perceptivo que hace que la recepción del shock se torne habitual, que se convierta en norma. Esta norma es la que Benjamín descubre en la poesía baudeleraiana, lo cual transforma su poesía en una *defensa* del entorno.

Durante la época en que vivió Baudelaire, *Edad de Oro* del capitalismo liberal y segunda etapa de la industrialización que finalizó en 1913, la industria se afianzó como rasgo fundamental de la sociedad europea y se transformó en la protagonista decisiva de la mudanza del paisaje urbano. A mediados del siglo diecinueve solo dos ciudades superaban el medio millón de habitantes: Londres (3.360.000) y París (1.000.000) En esta época «las nuevas ciudades modificaron sustancialmente sus funciones y su misma naturaleza con amplias obras de urbanismo y una diferente forma de vida [...] Así se agrandan anchos de calles y aparecen bulevares [...] Se intensificó la división del trabajo y la especialización. Las divisiones internas de la fábrica trascendieron a la sociedad, y la

19 CH. BAUDELAIRE, «El pintor de la vida moderna», en *El dandismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 113-114.

20 S. FREUD, *Obras completas*, Amorrortu, Barcelona, 1995, p. 216.

21 *Ibidem*, p. 222.

burguesía se afianzó como poseedora del poder político y económico»²².

Walter Benjamin analizó el impacto que el nuevo paisaje generó en la sensibilidad de Baudelaire, caminante errabundo de una capital que iba modificando su fachada vertiginosamente. Bajo la lupa de Benjamin, Baudelaire es elevado al rango de poeta comprometido, de ojo crítico capaz de denunciar las desigualdades y exclusiones del nuevo ordenamiento social, al convertir en protagonistas a los desposeídos y a los personajes marginales de París, a las ruinas del pasado que impregnaban el paisaje incipiente. La sensibilidad de Baudelaire es retratada por Benjamin como una sensibilidad aguda para percibir, en su forma de shock, la singular modalidad que adoptan las relaciones sociales en el capitalismo surgente. Expresa Freud:

Cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización [...] Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible vivir en aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común [...] Experimentamos así la impresión de que la civilización es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y coerción²³.

Podemos pensar que Baudelaire, al adoptar el tópico del crimen –impulso humano original– como imagen privilegiada en *Las flores del mal* y al ocuparse de retratar la «minoría» desplazada del régimen económico y despojada de los medios de poder de la que habla Freud, transforma en ley de su poesía aquello que la sociedad de su época impugna; logra abolir las interdicciones en la obra de arte, a la manera de una «defensa»:

Cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus participantes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá –y así sucede en todas las civilizaciones actuales– es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco. En este caso no puede esperarse por parte de los oprimidos una asimilación de las prohibiciones culturales, pues, por el contrario, se negarán a reconocerlas, tenderán a destruir la civilización misma y eventualmente a suprimir sus premisas²⁴.

La supuesta violación de las premisas culturales de una «sociedad del decoro» fue motivo de procesamiento por delito de «ultraje a la moral pública y a las buenas costumbres» de Baudelaire y de *Las flores del mal*: en 1855 se publicó un informe que consideraba a esta obra «un desafío a las leyes que protegen a la religión y la moral pública» y finalmente en 1957 el veredicto judicial obligó al autor y a los editores a suprimir ciertos pasajes con expresiones obscenas e inmorales y al pago de una fianza.

En los cuadros parisienses de *Las flores del mal*, el flaneur urbano se sumerge en la electricidad

22 JÁUREGUI-GONZÁLEZ-FRADKIN-BESTENE, *Historia III*, Santillana, Buenos Aires, 1990, p. 48.

23 S. FREUD, *Ibidem*, pp. 214-215. Las negritas son mías.

24 *Ibidem*, p. 221. En *El malestar en la cultura* Freud denomina interdicción al hecho de que un instinto no pueda ser satisfecho, prohibición a la institución que marca tal interdicción y privación al estado que la prohibición trae consigo.

de la multitud y focaliza su mirada sobre los sujetos de existencia miserable, marginales, que rozan la muerte y la humillación, y se asemeja así al voyeur del poema «Una mártir». Hay una correspondencia entre espacios públicos y privados con respecto a la predilección de imágenes donde los sujetos sufren alguna forma de agonía. El poeta se encarga de convertir a estos individuos en protagonistas, otorgándoles en su poesía una presencia y una legitimidad que la multitud tumultuosa les rechaza. Así, los desposeídos y segregados son retratados como los «nuevos» héroes capaces de sobrevivir –a duras penas– al margen del sistema.

En el poema «Las viejecillas» se describen las Evas octogenarias que avanzan a través de la ciudad viviente como ruinas que ninguno reconoce y hasta los borrachos insultan. El poeta se conmueve de esos «monstruos rotos, torcidos o encorvados» a los que también llama «bestias maltratadas» que en otras épocas fueron la gracia y la gloria y que ahora no son más que pobres cuerpos con forma de ataúd dirigiéndose camino a una nueva vida. Lo mismo sucede en el poema «Los siete viejos» en el cual se describe a un anciano cubierto de harapos, con ojos rebosantes de perversidad, que camina con el espinazo roto, el cual le otorga el aspecto de un cuadrúpedo inválido. En «A una mendiga pelirroja» se describe el joven cuerpo enfermizo de una niña también cubierta de harapos que husmea la basura en la calle. La lectura que hace Benjamin de estos versos es que Baudelaire se vuelve contra la multitud, como afirma en el último capítulo de *Sobre algunos temas en Baudelaire*. De esta manera Benjamin transforma al poeta en portavoz y crítico de su época, y termina calificando su obra como una forma de resistencia, transgresora del mundo burgués.

Para Benjamin el amor se ve afectado por el nuevo ordenamiento urbano. La pérdida de identidad, el anonimato y la fragmentación perceptiva que sucede dentro de la multitud impiden la duración del encanto producido por el enamoramiento, e incluso la consumación del romance. El estado de pérdida al que empuja el desencuentro dentro de la *masa* transforma al amor en una experiencia solitaria, unidireccional:

Con velo de viuda, velada por el hecho de ser transportada tácitamente por la multitud, una desconocida cruza su mirada con la mirada del poeta. El significado del soneto es, en una frase, el que sigue: la aparición que fascina al habitante de la metrópoli –lejos de tener en la multitud solo su antítesis, sólo un elemento hostil– les es traída sólo por la multitud. El éxtasis del ciudadano no es tanto un amor a primera vista como a última vista. Es una despedida para siempre, que coincide en la poesía con el instante del encanto. Así, el soneto presenta el esquema de un shock, incluso el esquema de una catástrofe²⁵

La ciudad no es terreno propicio para el contacto amoroso; el yo lírico se limita a cumplir la función de observador. Deposita su mirada sobre las figuras sometidas y sufrientes de un París que adopta un clima mórbido, nebuloso, difuso. La ciudad reproduce el ámbito lúgubre de los interiores, aunque la diferencia es que en este último sí se consuma la posesión erótica y el despliegue de imágenes que revelan alguna forma de crueldad vinculada con el erotismo. La ciudad terreno público, codificado por una ley moral, impide la realización de los instintos eróticos y tanáticos más violentos. La crueldad que en la ciudad se despliega es una crueldad de tipo material.

Se habla de brumas, calles sombrías y sucias neblinas, de las «viles realidades» que el poeta

25 W. BENJAMIN, *Ibidem*, p. 35.

encuentra en su paseo por la urbe. Abundan imágenes sensoriales visuales en la descripción de fenómenos climáticos y estaciones del año: el gris connota suciedad y encierro, mientras que la claridad solar se transforma en metáfora del crimen al abrir heridas rojas en el cielo. Este clima inhóspito se conjuga con la nostalgia que el yo lírico experimenta frente a la mudanza del paisaje urbano:

En «Los siete viejos» leemos:

Hormigueante ciudad, ciudad llena de sueños
Donde el espectro en pleno día roza al transeúnte²⁶

También en «El cisne»:

Se fue el viejo París (de una ciudad la forma
Ay, cambia más de prisa que un corazón mortal)
[...]
¡París cambia, mas nada en mi melancolía se ha movido”
Busca entre el lodo, bruma cerrada, flores marchitas de quebranto²⁷

Y en «Las viejecillas»:

En los sinuosos pliegues de viejas capitales
Donde aún el horror tiene hechizos premiosos
[...]
El sol declinante ensangrienta el espacio con heridas bermejas²⁸

Para Benjamin, la alegoría no es una técnica gratuita de producción de imágenes sino expresión: en ella la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado: «todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro [...] se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo»²⁹.

Considerando esta definición, podemos entender *Las flores del mal* como alegoría de un ordenamiento histórico y social que se presenta como hostil, a partir de la descripción del ámbito de la ciudad poblado de miserias, de ruinas de un antiguo esplendor, de un clima asfixiante y criminal. Pero además, podemos entender esta obra como encarnación de una profunda insatisfacción individual dada por la exigencia de la renuncia a las satisfacciones instintivas que, en la medida en que el hombre se aleja de una forma de existencia natural, emergen bajo la forma de violencia.

26 CH. BAUDELAIRE, *Op. Cit.*, p. 163.

27 CH. BAUDELAIRE, *Ibidem*, p. 160.

28 CH. BAUDELAIRE, *Ibidem*, p. 165.

29 W. BENJAMIN, *El drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1985, p. 159.



Escondidos, ausentes, lejanos. Invisibilidades y encierros en unas *nouvelles* hispanoamericanas del siglo XXI: los modelos de Gabriel Peveroni y María José Caro

GIUSEPPE GATTI RICCARDI¹

Sommario: 1. La figura fantasmática como proyección de la angustia subjetiva; 2. *El exilio según Nicolás*, o la invisibilidad elegida; 3. Otras invisibilidades y otros encierros (no) deseados: María José Caro; 4. Conclusiones.

Abstract: The tradition of fantastic literature and ghost stories has been built, over the two and a half centuries that separate us from the publication of Horace Walpole's *The Castle of Otranto* (1764), on the basis of the presence of a set of prototypical elements of the genre: the nocturnal and/or gloomy atmospheres, the almost permanent darkness, the death of some of the key characters of the story, the invisibility -real or presumed- of the protagonists, etc. However, another form of literary representation of invisibility exists: in that form the condition of spectrality and the other features that have just been indicated do not refer to the canonical model of fantastic literature, but to a conceptual scheme in which the spectrum (understood as an "invisible being") is only the projection of a mental and psychic state of imbalance that affects the characters.

In the present study, dedicated to the analysis of two contemporary Latin American novels (*El exilio según Nicolás*, from the Uruguayan Gabriel Peveroni, and *Perro de ojos negros*, from the Peruvian María José Caro) we will analyze three aspects related to this paradigm shift: a) the choice of closed and claustrophobic spaces (apartments, rooms, etc.) as main scenarios of representation; b) the presence in the fiction of some threatening element, whose nature at first looks ambiguous, and whose origin actually lies in an alteration of the psychic dimension of the observer-character; c) the fact that the protagonists of fiction themselves become human beings that perceive themselves as invisible and spectral.

This transformation reflects a condition in which the individual subject becomes a ghost in the face of the social context, as a projection of a certain weakness of his mind. It means, therefore, that there are no longer enchanted houses or fearsome monsters: everything comes from a disturbed glances of the main character or the narrator-witness. It means that we will approach our study using tools such as the theory of perception (Merleau-Ponty) or the theoretical approaches of Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky or Paula Sibilía.

Keywords: *Contemporary Hispano-American narrative, Gabriel Peveroni, María José Caro, Metaphorical Spectrality.*

1 Professore straordinario di Letteratura Spagnola presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi – Roma.

Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es
verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están
abiertas día y noche a los hombres y también a los
animales. Que entre el que quiera.
(Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión”)

1. La figura fantasmática como proyección de la angustia subjetiva

Las historias de fantasmas, que la tradición literaria anglosajona ha difundido en la cultura occidental con el término genérico de *ghost story*, representan una suerte de subgénero de la narrativa fantástica cuyo máximo desarrollo se dio a lo largo del siglo XIX en el marco de la general afirmación de la estética romántica en Europa y en los Estados Unidos, hasta desembocar en el florecimiento de lo fantástico en la América hispana en la primera mitad del siglo XX. Bien es sabido que el relato fantástico tradicional introduce en medio de una ficción de carácter verosímil uno o más elementos sobrenaturales; la estructura conceptual suele ser la misma: los personajes de ficción son figuras corrientes que suelen moverse dentro de situaciones cotidianas en las cuales irrumpen “fenómenos extraños o sobrenaturales que no pueden explicarse desde un punto de vista realista. Son textos que impresionan al lector, que lo hacen dudar entre respuestas realistas o fantásticas, aunque en última instancia, deberá volverse cómplice de la ficción y aceptar como única verdad la que impone el relato”².

En la década del ochenta del siglo XX, casi en coincidencia con la publicación del ya canónico ensayo de Tzvetan Todorov *Introducción a la literatura fantástica* (1980), Italo Calvino redacta un prefacio destinado a incluirse en una recopilación publicada en Italia por la editorial Mondadori titulada *Racconti fantastici dell'Ottocento*. En ese ensayo, Calvino señala la presencia en la literatura fantástica de dos polos: el primero sería el que el escritor y ensayista italiano denomina con el término *fantástico visionario*, de rasgos terroríficos más espectaculares pero, al mismo tiempo, más ingenuos y/o previsibles. Al otro extremo se colocaría el llamado *fantástico cotidiano*, que vendría a tener una estructura conceptual de la trama más profunda, más secreta y menos vinculada a lo espectacular. Según Calvino, las dinámicas de desarrollo de la literatura fantástica indicarían un movimiento desde el primer polo hacia el segundo, a medida que transcurren en las décadas, con lo cual sería viable identificar en esa dinámica una suerte de proceso de “interiorización de lo sobrenatural”, con el consiguiente abandono de sus rasgos más espectaculares.

El cambio de paradigma se da a partir de una subversión de los roles: el sujeto que desempeña el rol de testigo del evento sobrenatural (o *posiblemente* sobrenatural) empieza a tener más importancia que el objeto mismo y esta inversión hace que el lector pueda reconducir a ese testigo todo lo que ocurre en el relato. Ya no se trata, en suma, de que una casa esté infestada por espectros o que un castillo esté tomado por alguna fuerza sobrenatural, sino de que el ojo del espectador del hecho inexplicable esté sujeto a “alguna presión”. Ahora bien, que el testigo esté “sujeto a alguna presión” significa que el espectro no existe: es sólo la proyección de un estado anímico y psíquico de desequilibrio que trastoca el *cronotopos* de lo real. La presencia en la ficción de algún sujeto o elemento amenazante, cuya naturaleza al principio resulta ambigua, se puede acompañar de un “proceso de conversión”: los mismos protagonistas se convierten en seres que se perciben

2 F. CHELLE, *El cuento fantástico en el Río de la Plata*, Wrocław, Amazon Fullfillment 2015, pp. 6-7.

a sí mismos como invisibles y espectrales. Esta transformación, que no acontece en el plano de lo visible ni de lo tangible, remite a una construcción metafórica por la que el *yo* se vuelve *fantasmal* ante el contexto social, como proyección de un determinado estado anímico o como efecto de una cierta condición psíquica. Ya no existen casas hechizadas, sino miradas trastornadas del personaje principal o del narrador-testigo, pues, tal como señala Marco Zanelli en *Il mito della casa infestata*, “no existen fantasmas, sino proyecciones de un subconsciente que deforma los rasgos de la realidad. La historia de fantasmas se convertirá a lo largo del tiempo en la metáfora de un malestar completamente interior, de un sentido de culpa latente o de una locura oculta”³.

En las dos novelas que representan el objeto de nuestro análisis, *El exilio según Nicolás* (2004), del uruguayo Gabriel Peveroni⁴, y *Perro de ojos negros* (2016), de la peruana María José Caro⁵, el lector no se enfrenta -en efecto- a la representación textual de un mundo que aparece, en parte o totalmente, ajeno y distinto al mundo real e histórico descrito en la ficción mimético-realista. Por el contrario, tanto la sensación de invisibilidad de los personajes, como su deseo de esconderse de la mirada del mundo, sus miedos y angustias (que los aíslan y los empujan a encerrarse en guaridas lo más ocultas posible de toda mirada ajena) son el reflejo de una condición anímica, es decir, son el efecto de un proceso por la que la experiencia emocional del narrador proyecta una imagen espectral que nace de una alteración severa de su imaginación y de sus emociones. La estructura conceptual de las dos novelas asienta, pues, sus bases en un discurso metafórico que puede resumirse en la fórmula “mi propio *yo* es un espectro”, donde el *dominio fuente*, o sea la condición de espectro, tiene una naturaleza más definida y por eso le presta su estructura conceptual al *dominio meta*, es decir, el *yo*, de alcance más amplio y por eso más abstracto.

El valor metafórico de lo fantasmal en las dos novelas no debe entenderse, por lo tanto, como una construcción perteneciente al mundo realista en el que se alojan acontecimientos o seres “cuya realidad no puede quedar explicada por las leyes conocidas o asumidas como normales y normativas

3 M. ZANELLI, *Il mito della casa infestata. Da Omero ai nostri giorni*, Roma, Aracne Editrice 2018, p. 303.

4 Gabriel Peveroni nace en Montevideo en 1969 y en su polifacética actividad se ha dedicado, hasta ahora, tanto a la novela como a la escritura dramática y a la poesía. En lo que se refiere a su quehacer como novelista, en el año 1997 publica su primera novela, *La cura*; la consecuencia de ese estreno exitoso fue su inclusión en la llamada “generación de los crueles” de la narrativa uruguaya de finales del siglo XX. A esa primera novela le siguieron *El exilio según Nicolás*, objeto de nuestro estudio y publicada en el año 2004 y *Tobogán blanco*, que ve la luz en 2009. Su más reciente texto narrativo de ficción es *Los ojos de una ciudad china*, un texto escrito con el apoyo de las becas Iberescena y Fefca: la obra, publicada en Uruguay en 2017, representa la primera parte de un proyecto literario más amplio y todavía en desarrollo. La redacción de la obra tiene como antecedentes la novela colaborativa *María Zauber* (publicada como revista-ficción en *Freeway* en el año 2008) y la *nouvelle* titulada *50 ciudades musicales* (una ficción periodística que el autor publicó en el 2013 en la revista española *Zona de Obras*). En cuanto a la actividad de Peveroni como autor teatral, destaca, entre su producción, la trilogía compuesta por *Groenlandia*, *Berlín* y *Shanghai*. A estas piezas, todas compuestas a comienzos del siglo XXI, hay que añadir textos anteriores como *Luna roja* (1996), *Sarajevo esquina Montevideo* (2002) o *El bueco* (2003). Finalmente, en lo que se refiere a su actividad como poeta, se recuerdan las siguientes recopilaciones: *Princesa deseada* (1991), *Poemas religiosos* (1993), *El bordado eterno* (1995) y *Mc morphine* (2006).

5 María José Caro nace en Lima en 1985. Después de licenciarse en Comunicación Social por la Universidad de Lima y realizar un máster en Comunicología Aplicada en España, en la Universidad Complutense de Madrid, comienza a colaborar con medios culturales y revistas literarias. Ha participado en la antología titulada *Palo y Astilla: Padres e hijos en el cuento peruano*. Su actividad como autora de ficción la lleva a publicar en el año 2012 la recopilación de cuentos titulada *La primaria*. La novela *Perro de ojos negros*, objeto de nuestro análisis en las páginas que siguen, ve la luz en el año 2016. El éxito de crítica que cosechó la novela hizo que la autora fuera a integrar la lista *Bogotá39*, que incluye a los autores jóvenes más destacados de la narrativa hispanoamericana contemporánea. Su texto de ficción más reciente es la recopilación de relatos titulada *¿Qué tengo de malo?*, que vio la luz en 2018.

de ese mundo, el cual queda por consiguiente cuestionado en su solidez y unicidad”⁶. No hay en los dos textos de ficción un cuestionamiento de la solidez del mundo histórico, ni ocurre algún acontecimiento *heterólogo* que se inserta en el mundo cotidiano, impidiendo una explicación unívoca o suficientemente completa de lo ocurrido. Lo espectral, como forma de invisibilidad, puede leerse en *El exilio según Nicolás* y en *Perro de ojos negros*, como un discurso apoyado en el principio de la “metáfora orientacional”, por la que la invisibilidad y la transparencia de los sujetos ficcionales deben entenderse como una especie de desaparición deliberada ante los demás, una forma de aniquilación de la subjetividad que nace de un estado de dificultad psíquica y anímica individual capaz de hundir a la persona en un estado de alienación.

En ambos textos, el debilitamiento de la individualidad y la *espectralización* de la subjetividad pueden analizarse no sólo desde la perspectiva de las alteraciones psíquicas en el plano individual, sino también como el resultado de una dinámica de alcance colectivo que abarca el ecosistema social y cultural de la contemporaneidad, en el que los seres humanos “nos deslizamos por *pluriversos* cada vez más fluidos, en los que se dan la mano las ciudades y los entornos virtuales, las nanotecnologías y los nuevos imperios, las moléculas y las estrellas. [...] La cultura ya no pretende ser representativa de la realidad cartesiana, sino *presentativa* de múltiples realidades que coexisten con ella paralela o virtualmente”⁷. En este sistema de realidades superpuestas, las dos novelas reflejan el hundimiento anímico, la angustia, la depresión o el miedo de los protagonistas, unas condiciones que se reverberan en un estado de invisibilidad con respecto al contexto social de referencia; esta condición de invisibilidad puede expresarse de distintas maneras: puede tratarse de una condición totalmente deliberada (como es el caso del encierro autoimpuesto que elige para sí el personaje principal de *El exilio según Nicolás*, quien opta por desaparecer de su entorno encerrándose durante meses en su propio apartamento), o de un sentir individual a causa del cual la invisibilidad en el contexto social es el resultado de una angustia interior que provoca una sensación de transparencia del *yo* (es el caso de la joven protagonista de *Perro de ojos negros*, cuyos desplazamientos entre Lima y Madrid provocan en ella una especie de desintegración de todo sentido de anclaje anímico). En ambos textos, el escenario prevalente en el que se desarrollan los respectivos hilos narrativos es un espacio doméstico que -en ninguno de los dos casos- desempeña un rol de “guarida protectora” en un sentido bachelardiano y adquiere, más bien, las características de un lugar capaz de aprisionar e incluso sojuzgar al ser humano. Se confirmaría, así, una tendencia de la nueva literatura hispanoamericana que recupera, a la manera de “herencia temática”, el motivo del encierro, ampliamente tratado por los maestros literarios de la generación anterior, puesto que ya se podía

notar en la narrativa latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX un gusto por situar la acción narrativa en espacios encerrados. Entre muchas otras posibles salidas en cuanto al uso de dicha reclusión, ésta resulta ser un método efectivo para la ficcionalización del mundo narrativo, abriendo paso a múltiples procedimientos y juegos de enlazar la realidad y la ficción⁸.

6 J. M. MARTÍNEZ, “Introducción”, en *Cuentos fantásticos del romanticismo hispanoamericano*, Madrid, Cátedra 2011, p. 19.

7 F. NOGUEROL JIMÉNEZ, “Escrituras contemporáneas en español”, en *Revista Landa*, volumen 7, número 1, segundo semestre de 2018, p. 123.

8 G. ZOMBORY, “Ficcionalización del mundo exterior como método de autorreflexión indirecta en *Los adioses*

En las páginas que siguen se verá de qué manera la (auto)reclusión se interpreta en los dos textos: en la novela de Peveroni, las paredes del apartamento en el que se encierra el protagonista enmarcan un espacio claustrofóbico (y también, veremos, sitiado) cuyos rasgos remiten a una suerte de cárcel autoimpuesta. Las modalidades de reclusión se modifican en la novela de Caro, pues el hogar limeño, si bien no presenta los mismos atributos claustrales que se observan en la novela del uruguayo, es un espacio capaz de provocar en la protagonista un desacomodo anímico permanente, vinculado con unas dinámicas de doble percepción, activa (como ser que percibe) y pasiva (como objeto de la percepción).

En *El exilio según Nicolás*, la primera novela que se examina, el encierro se acompaña del acceso del personaje principal a una dimensión dominada por las nuevas tecnologías informáticas, gracias a las cuales el joven crea desde su propio apartamento un juego virtual en el que involucra a otros participantes con los que interactúa a través de la construcción de *subjetividades-simulacro*. Se verifica, así, un ocultamiento de la identidad en un escenario virtual en el que los sujetos involucrados construyen *yo*es paralelos, como “pequeños demiurgos autorreferenciales” que crean para sí subjetividades alternativas. Este esquema refleja una tendencia sociocultural emblemática de la contemporaneidad puesto que

los visitantes de blogs y webcams podrían ser cotejados con los sedientos lectores de otrora, que se identificaban con los personajes literarios y construían sus subjetividades en diálogo con esos juegos de espejos. Enturbiando aún más las complejas diferencias entre realidad y ficción, las computadoras y las redes digitales serían otro escenario donde practicar la “técnica de la confesión”⁹.

En el caso concreto del personaje de Peveroni, se verá cómo su actitud refleja esta contradicción posmoderna que difumina la distancia entre la ficción (en su caso, la interacción en línea) y los espacios de la realidad. En ambos textos, en suma, los elementos prototípicos que suelen caracterizar las narraciones fantásticas y las *ghost stories* (la oscuridad de los ambientes, la invisibilidad, la opacidad de la percepción, etc.) se difuminan a tal punto que lo sobrenatural acaba siendo el producto de la dimensión psicológica, trasladándose del *fantástico cotidiano*, al que aludía Calvino, hacia la representación de los temores íntimos de los personajes.

2. *El exilio según Nicolás, o la invisibilidad elegida*

En *El exilio según Nicolás*, la segunda novela de Gabriel Peveroni, que ve la luz en Montevideo en 2004, el escritor uruguayo presenta al lector una visión desengañada de las inquietudes colectivas y de las angustias individuales que acechan al ser humano en estos primeros años del siglo XXI, planteando desde la ficción una reflexión sobre las sensaciones y los malestares sociales de la posmodernidad. Por su estructura temática, la novela parece inducir al lector a tomar conciencia del proceso continuo de desintegración de las comunidades sociales en cuya estructura

de Juan Carlos Onetti”, en ALBA AGRAZ ORTIZ – SARA SÁNCHEZ-HERNÁNDEZ (Eds.) *Topografías literarias. El espacio en la literatura hispánica de la Edad Media al siglo XXI*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva 2017, p. 393.

⁹ P. SIBILIA, *La intimidad como espectáculo*, Buenos Aires, FCE - Fondo de Cultura Económica 2008, p. 84.

se observan, por un lado, la progresiva debilitación del carácter adscriptivo de toda pertenencia a una comunidad y, por el otro, el avance de la vulnerabilidad del ser humano, solo y aislado en un campo de actuación que ya no es lo real cartesiano. La anécdota en que se basa el relato, en efecto, se construye a partir de estas preocupaciones identitarias, puestas en relación con el desarrollo de la tecnología informática, según un esquema que Zygmunt Bauman resume así: “gracias a las inmensas capacidades de la tecnología electrónica, pueden crearse espectáculos que ofrecen una oportunidad de participación y un foco de atención compartido a una multitud indefinida de espectadores físicamente lejanos”¹⁰. La novela, que pronto toma el rumbo de una deriva psicológica anclada al mundo de la informática, narra la historia de un treintaero uruguayo que transcurre sus días en una Montevideo asfixiante, depresiva, gris y casi deforme por su agobiante monotonía. En este escenario espacial monocromático, marcado por funcionamientos sociales monocordes, las vivencias existenciales del joven se caracterizan por un estado de desidia permanente: el trabajo que desempeña ni le interesa ni le genera ganancias, su vida privada no es menos anodina e insustancial, caracterizada sólo por efímeros encuentros con amigos o momentáneos contactos con los miembros de su familia, radicados en el exterior.

En este marco de estancamiento y abulia, la abrupta renuncia al trabajo representa para Nicolás el factor que desencadena el proceso de alejamiento de sus amigos y afectos: el hombre siente que su tiempo está pasando rápidamente y percibe con claridad la insignificancia de su papel en el mundo. El estado de confusión interior que abrumba al joven es el de quien ha tomado conciencia de que el mundo no es un espacio creado para él, sino un escenario en el que resulta difícil incluso recortarse un *espacio mínimo* para la mera supervivencia. Este hastío existencial es de resultado de una toma de conciencia, que coincide con la de una “voz crítica colectiva” que ha alcanzado su madurez en los años de tránsito del siglo XX a la nueva centuria; bien representativa de esta postura nos parece la siguiente reflexión que expone Rodrigo Fresán en *La velocidad de las cosas* acerca del tiempo de la inocencia:

Cuando todavía era feliz y joven y el mundo me parecía un sitio flamante que algún generoso desconocido se había tomado el tiempo y el trabajo de construir sólo para mí, para que yo lo habilitara y le diera, casi sin darme cuenta y sin esfuerzo o responsabilidad alguna, su perfecta razón de ser. Cuando somos jóvenes pensamos que venimos al mundo a justificar su existencia; con los años comprendemos que el movimiento es inverso y, si tenemos suerte, tal vez el mundo repare mínimamente en nuestras personas y se las arregle para justificarnos un poco, casi nada. Con eso alcanza¹¹.

El personaje de Peveroni se encuentra en una etapa de la vida en que ya ha alcanzado la comprensión de que “el movimiento es inverso”: al mostrar su hastío y su preocupación, intenta tomar una decisión que lo lleve a un cambio cualitativo que le permita si no reducir su estado de alienación, al menos sacudir su propia existencia. Comienza así una especie de autoexilio doméstico, que expresa su deseo de hacerse invisible aún sin abandonar las fronteras de su país. El primer motivo clave de la novela es, pues, el del encierro voluntario por parte del protagonista con el objetivo de desaparecer del espacio social y laboral que le rodea; se trata de adquirir un “estado de ausencia simulada”,

10 Z. BAUMAN, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI editores 2009, p. 61.

11 R. FRESÁN, *La velocidad de las cosas*, Barcelona, Penguin Random House Grupo editorial 2017, p. 514.

que desemboca en una invisibilidad autoimpuesta: “debía comprometerme, yo mismo, a no salir por un buen tiempo de la casa. Resultaba atractivo. En pocas palabras, significaba desaparecer, exiliarme sin perder el tiempo de tomarme un avión para cagarme de hambre en otro país”¹². El “exilio” del protagonista (que él disfraza de emigración a Miami, donde ya reside su familia) no es otra cosa sino un autoconfinamiento que se realiza entre las cuatro paredes de su apartamento.

De la deliberada invisibilidad del sujeto se puede inferir que la ficción está construida sobre la base de una estructura metafórica del tipo *dentro-fuera*, pero subvirtiendo la lógica de este esquema: el modelo conceptual en que se apoya *El exilio según Nicolás* se diferencia de aquellos textos en que el encierro es la condición obligada que experimenta el ser humano arrinconado por motivos y condiciones que no dependen de su voluntad (pensemos, entre muchos otros casos posibles, en el amplio y variegado marco de la llamada “literatura carcelaria”). En el caso que se examina, el encierro, es decir, el *adentro*, es el refugio deseado, al menos en un principio.

Ahora bien, la elección de Nicolás de enclaustrarse durante meses remite no solo a un modelo *dentro-fuera*, sino que plantea una reflexión sobre la corporeización de los conceptos: esto obliga a interpretar el encierro del protagonista según el modelo de los *esquemas de imagen*, representaciones conceptuales abstractas que amplían el alcance del discurso metafórico originario y que surgen de la interacción del ser humano con el mundo. Para nuestro análisis será útil servirse del *esquema de imagen de recipiente*, que es una corporeización del significado ya en parte definido por la metáfora *dentro-fuera*. Este esquema incluye tres elementos: un interior, un exterior y un límite; la lógica interna que articula el funcionamiento de este esquema es la siguiente: “los límites impiden que las entidades que se encuentran fuera del recipiente afecten a las entidades localizadas dentro del mismo; las entidades están situadas dentro o fuera del recipiente; si una entidad accede al interior de un recipiente, dicha entidad afectará a las entidades que se encuentren dentro del recipiente, bien positiva o negativamente”¹³. En un ejemplo como el siguiente, “Pablo se ha metido en un lío”, el sujeto (Pablo) debe leerse metafóricamente como un objeto situado dentro de una situación problemática, por lo cual sufrirá la influencia negativa de la situación en la que se encuentra inmerso.

Los límites, en el mundo de Nicolás, acaban siendo permeables gracias a (o a causa de) la interacción que el hombre lleva a cabo en la red: desde su encierro, el joven decide establecer un contacto con el mundo exterior a través del monitor de su computadora y plantea una suerte de juego de rol que convertirá el ciberespacio en su nuevo mundo. La renuncia a cualquier tipo de contacto verbal con el mundo (el teléfono móvil acabará enseguida en la heladera) lleva al protagonista a establecer una suerte de relación simbiótica con el ordenador: el *laptop* se convierte en la herramienta a través de la cual construye su única forma de contacto con otros seres humanos, una relación a distancia establecida a través de un juego de roles en que ninguno de los participantes interviene con su propia identidad. Lo que parece necesitar Nicolás es un “aislamiento parcial”, que por un lado lo desvincule de las obligaciones diarias de tipo social y laboral, y le ahorre cualquier tipo de contacto real, físico, con otros seres humanos. Por otro lado, este aislamiento acaba siendo lo suficientemente laxo como para garantizarle la posibilidad de establecer una relación a distancia con otros individuos a través de una máquina; esta relación a distancia refleja una condición del hombre contemporáneo, aislado, errante, pero necesitado de la

12 G. PEVERONI, *El exilio según Nicolás*, Montevideo, Ediciones Santillana – Punto de lectura 2004, p. 20.

13 R. MAIRAL USÓN – M.S. PEÑA CERVEL – F. J. CORTÉS RODRÍGUEZ – F.J. RUIZ DE MENDOZA IBÁÑEZ, *Teoría lingüística. Métodos, herramientas y paradigmas*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces 2013, p. 201.

Otredad, puesto que “el nomadismo [se impone como] arquetipo latente de nuestro tiempo, con el flujo de información y el deseo del Otro como base existencial”¹⁴. La actitud del protagonista es la de un individuo cuyas dificultades de relación interpersonal le obligan a confiar más en una máquina obediente que en la posibilidad de relaciones sólidas y profundas con seres humanos. En este sentido, la elección del protagonista vendría a encajar en la opinión de Román Gubern acerca de la interacción del hombre con la máquina: “El ordenador ha pasado a ocupar un lugar central en las actividades del mundo moderno, aunque jamás podrá reemplazar las funciones intelectuales más elevadas del cerebro humano. Sometido al determinismo implantado por el hombre en su programa, el ordenador tiene el comportamiento obediente de un *tonto lógico*”¹⁵.

La máquina, claro está, no sustituye la presencia humana pero representa para Nicolás la herramienta indispensable a través de la cual establecer un flujo comunicativo con otros seres humanos igualmente dependientes del uso de aparatos electrónicos para comunicar a distancia. La conversión del ciberespacio en el nuevo mundo del protagonista es la consecuencia de su anhelo de invisibilidad, que lo induce a buscar una suerte de penetración ilusoria en un territorio virtual construido sobre la base de la simulación, de la suplantación de la identidad y de la anulación del espacio sensorial. Nicolás es un espectro para el mundo y solo adquiere una identidad en el interior de esa especie de *escultura virtual* que es el juego en el que se involucra, junto con otros seis sujetos, tres hombres y tres mujeres de identidad oculta. Sin embargo, la adquisición de esa identidad virtual no es otra cosa sino una nueva forma de disfrazarse dentro de una realidad que no existe; esto ocurre porque el mundo del ciberespacio

no es realmente un lugar. No es realmente un espacio. Es un espacio conceptual. El ciberespacio no solo no es un familiar espacio euclidiano, sino que es un territorio virtual, un verdadero paraespacio. El ciberespacio es, en efecto, un paradójico lugar y un espacio sin extensión, un espacio figurativo inmaterial, un espacio mental iconizado. [...]. El ciberespacio no existe para ser habitado, sino para ser recorrido, es decir comparece como un espacio transitorio y efímero¹⁶.

La paradoja que reside en la elección de Nicolás de encerrarse, aislarse y solo interactuar virtualmente consiste precisamente en que su espacio de actuación, es decir, el ciberespacio, no existe para ser habitado y se caracteriza por lo transitorio y efímero de su condición. Esta evidencia podría llevar a interpretar que su intento ha fracasado: por una parte, su decisión de volverse invisible, como una suerte de *presencia/ausencia* que es imposible tocar, no es completa porque el contacto con el mundo sigue existiendo, a través del ciberespacio. A su vez, este ciberespacio, es un “lugar sin extensión”, un “espacio figurativo inmaterial” que mantiene al protagonista del relato en una suerte de limbo en el que su condición espectral no es completa. Una vez consolidada la condición de encierro de su personaje de ficción, Peveroni introduce el segundo eje temático sobre el que se fundamenta la estructura de la novela: se trata del estallido de una epidemia en la ciudad, un motivo que enlaza con el del encierro, tal como se desprende de las palabras del mismo protagonista

14 F. NOGUEROL JIMÉNEZ, “Escrituras contemporáneas en español”, Op. Cit., p. 123.

15 R. GUBERN, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Editorial Anagrama 1999, p. 134.

16 R. GUBERN, *Del bisonte a la realidad virtual*, Op. Cit., p. 134.

Ya en el decimoséptimo día sin salir a la calle, decidí dejar de mirar televisión. Simplemente la desconecté porque me desconcentró, casi fatalmente, la noticia sobre una extraña enfermedad que se había descubierto en el norte. Lo último que supe de la televisión, y también de la radio, fue que el país entraría al otro día en alerta sanitaria y que un grupo especial de médicos uruguayos y estadounidenses viajaría a ese endemoniado lugar donde la nueva peste se había instalado. Las primeras cifras extraoficiales hablaban de cincuenta muertos y más de mil internados, en hospitales de Artigas, Salto y Paysandú¹⁷.

La presencia de esta enfermedad, cuya procedencia resulta desconocida, debe sí entenderse como el resultado de un trabajo de ficción literaria, pero importa aquí subrayar el valor alegórico que la peste puede adquirir, sobre todo teniendo en cuenta la fecha de redacción de la novela¹⁸. Una lectura del texto en clave alegórica permite ver en la epidemia no sólo una clara alusión a calamidades parecidas a las descritas en la novela (pensemos en la epidemia de aftosa que afectó al ganado del campo uruguayo en los primeros años del nuevo siglo), sino también una suerte de señal simbólica del desastre económico, financiero y social que se aproximaba desde la vecina orilla argentina en el año 2001. El momento en el que se realiza con más claridad la superposición entre el motivo del encierro y el de la epidemia se da cuando el propio narrador atribuye a su estado de aislamiento voluntario no solo el desconocimiento de los eventos nefastos que acontecen en el país (la epidemia), sino también su propia “maldad”: el hombre convive con un malestar anímico que desemboca en la incapacidad para expresar sentimientos de pena y preocupación sinceras por el desastre: “desde mi encierro, seguro que había perdido perspectiva para analizar lo que sucedía. Estaba estático, inmóvil, incapaz de manifestar un sentimiento hacia nada, siquiera a los muertos

17 G. PEVERONI, *El exilio según Nicolás*, Op. Cit., p. 40.

18 El estallido de una epidemia es un motivo que aparece con frecuencia en los textos narrativos de las más recientes promociones hispanoamericanas; la peste que estalla en el norte de Uruguay y que se difunde hasta llegar a Montevideo es un contagio que dialoga a la distancia, entre otros ejemplos posibles, con las epidemias que describe el también uruguayo Horacio Cavallo en su novela *Oso de trapo* (2018) o la contaminación del campo que domina la trama de *Distancia de rescate* (2015), de la argentina Samanta Schweblin. En la narrativa en español del último lustro a estos contagios se añade un número cada vez más grande de ejemplos de lugares contaminados y poblaciones intoxicadas: veamos dos casos más, a manera de resumen no exhaustivo. Una primera vertiente se centra en epidemias que no solo amenazan a la población humana sino que afectan (también o solo) a los animales y a su entorno; es el caso de la recopilación de cuentos *Imposible salir de la tierra* (2016) de la chilena Alejandra Costamagna: en el relato “La epidemia de Traiguén” se alude, en un tono que se tambalea entre la preocupación y la burla, a “una epidemia que afecta sólo a los pollos de Traiguén y que cada cierto tiempo amenaza las negociaciones de las empresas avícolas. [...] Cuando los pollos son contagiados se debilitan, enflaquecen, se ponen muy feos. Es como si de golpe se vieran afectados por una depresión crónica. Ese es el único síntoma. Y un día cualquiera caen muertos” (A. Costamagna. *Imposible salir de la tierra*. Ciudad de México, Editorial Almadía, 2016: p. 7). La otra vertiente refleja situaciones en que la intoxicación depende de responsabilidades humanas; es el caso de “Chaco” y de “Nuestro mundo muerto”, dos relatos de la narradora boliviana Liliana Colanzi, incluidos en la recopilación *Nuestro mundo muerto* (2016). En el primer relato, un pueblo boliviano es asolado por la contaminación producida por fábricas de los alrededores: “En el pueblo no pasa casi nada. Nubes tóxicas provenientes de la fábrica de cemento engordaban sobre nuestras cabezas. Al atardecer esas nubes resplandecían con todos los colores. El que no estaba enfermo de la piel, estaba enfermo de los pulmones (L. Colanzi, *Nuestro mundo muerto*. Ciudad de México, Editorial Almadía, 2016, pp. 82-83). El mismo tema de la contaminación producida por intervención humana aparece en el segundo relato, en el que se alude a una explosión nuclear cerca de los montes Urales: “Aquí fue la explosión. Trepamos la cerca. La planta nuclear abandonada. [...] Las moras crecen por todos lados, se ven jugosas. Arranco una y me la llevo a la boca. Tommy la hace volar de un manotazo. Están contaminadas, dice todo está contaminado” (L. Colanzi, *Nuestro mundo muerto*. Op. Cit., p. 99).

sin nombre, que para mí eran cifras que, si bien no me asustaban, seguían siendo lejanas”¹⁹. El sentimiento de absoluta despreocupación por los efectos del contagio se condensa en el *estado estático* del protagonista cuyo aislamiento lo lleva no sólo a desentenderse de los estragos causados por la epidemia, sino también a caer víctima de una dinámica enajenante por la cual la muerte ya no emociona y se registra sólo en términos cuantitativos.

Los intereses anímicos y la avidez intelectual del hombre están dirigidos totalmente a la interacción con el ordenador y con las identidades enmascaradas, según un modelo de *relación hombre-máquina* que conlleva radicales modificaciones en el funcionamiento de las redes canónicas de socialización y en los mecanismos de integración colectiva. El encierro de Nicolás y su reacción apática y despreocupada ante la noticia de la muerte de muchos de sus conciudadanos se vinculan, en una relación de causa/efecto, con la necesidad del uso diario y casi ininterrumpido del ordenador: se trata de una actitud que refleja una tendencia universal de deriva del ser humano hacia la tecnología, en el marco de un proceso más amplio de *robotización* de la vida sociocultural contemporánea. Se está haciendo referencia aquí a dinámica transversal a los distintos espacios geosociales que Mabel Moraña resume así:

La *robotización* o *cyborgización* incorpora transformaciones fundamentales en las nociones de identidad, memoria, afectividad e interacción social, síntomas inequívocos de cambios profundos a nivel de los imaginarios colectivos, catalizados por el progreso mismo de la tecnología y/o por crisis sociales que requieren una expansión considerable de las categorías de análisis y de interpretación cultural. [...] La aparición del robot o del *cyborg* anuncia la ruptura de las redes tradicionales (discursivas, ideológicas, éticas y políticas) que constituyen lo social y que a su vez son constituidas por las dinámicas colectivas en sus interacciones con el poder²⁰.

En la novela, la aparición de la máquina como herramienta indispensable durante los meses del encierro representa, en realidad, el segundo eslabón de un proceso cultural que lleva a la ruptura de las redes tradicionales de interacción social y a la interrupción de los canales habituales de comunicación: un proceso que en Nicolás había iniciado, ya se vio, con la decisión de convertirse en una *ausencia*. Ahora bien, una nueva vuelta de tuerca que le añade tensión al relato reside en que, en el juego virtual creado por el treintañero, se instaura la posibilidad de que Oscuro, uno de los participantes, esté utilizando los contactos establecidos en la red para llevar a cabo una serie de asesinatos cuyas víctimas potenciales son precisamente los demás concursantes. Esta sospecha logra crear en la narración un clima dominado por una “amenaza posible”, que nunca queda explicitada (salvo en el desenlace) y que se sostiene gracias a la inclusión por parte del narrador de un conjunto de detalles que vuelven absolutamente verosímiles las muertes de los jóvenes internautas. En esta capacidad de Peveroni para sustentar de forma velada la posible existencia de una amenaza encubierta se vislumbra el manejo cuidadoso de uno de los rasgos clave del relato gótico decimonónico, sobre todo en la vertiente desarrollada por Ann Radcliffe: se alude aquí a la habilidad para insertar en la ficción unos matices capaces de “sugerir la sensación de una amenaza latente, inquietante y opresiva, sin nunca llegar a hacerla concreta en un objeto, sino

19 G. PEVERONI, *El exilio según Nicolás*, Op. Cit., p. 40.

20 M. MORAÑA, *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert 2017, pp. 303-304.

multiplicándola y sustentándola con la acumulación calibrada de detalles amenazantes”²¹.

En la ruptura de las redes tradicionales de interacción social y en el quiebre de los modelos habituales de comunicación, no reside sólo el reflejo del abandono de los valores de la sociabilidad sino también otros dos aspectos que filósofos y sociólogos destacan como rasgos de la contemporaneidad:

- a. el hecho de que en la época de la cibernética cualquier forma de denuncia que el artista o el intelectual quisiera expresar debe pasar necesariamente por el uso del símbolo (ya se dijo que la epidemia se ofrece a una lectura metafórica), a causa de las posibles manipulaciones que acontecen en los vericuetos de la informática. La imposibilidad de una protesta a través de textos puramente realistas se desdibuja, tal como observa Vanni De Simone:

En la época cibernética la situación ha cambiado [...]. Los medios de información de masa han acabado por invadir primero y saturar después todos los intersticios de la existencia. Así, también la tarea o, mejor dicho, la naturaleza del arte de la denuncia, o de la protesta, se ha modificado. El medio de comunicación masivo, por el uso que de él se hace, se revela una fuente de mistificación y manipulación. En este panorama, la única posibilidad de intervención consiste en salir de la *representación estático-realista* [...], y tomar el camino de la *representación ilustrativa mítico-metafórica*, y en el uso de modalidades simbólicas en lo que se ilustra²².

- b. el hecho de que la personalización exasperada que caracteriza al sujeto acaba cerrando al ser humano sobre sí mismo, provocando una atomización de su existencia. El resultado es la paulatina reducción del sujeto a un estado en que su propia carga emocional se pierde en el individualismo y en pulsiones neuróticas que producen la desintegración de los modelos de interacción. Gilles Lipovetsky resume así esta tendencia:

Por el abandono generalizado de los valores sociales que produce, por su culto a la realización personal, la *personalización* posmoderna cierra al individuo sobre sí mismo, hace desertar no sólo la vida pública sino finalmente la esfera privada, abandonada como está a los trastornos proliferantes de la depresión y de las neurosis narcisistas; el proceso de *personalización* tiene por término el individuo zombiesco, ya *cool* y apático, ya vacío del sentimiento de existir²³.

21 M. ZANELLI, *Il mito della casa infestata*, Op. Cit., p. 224. Así en el original en italiano, en que se analiza la producción narrativa de Ann Radcliffe y se hace alusión a su “inarrivabile maestria nel suggerire il sentore di una minaccia latente, inquietante e oppressiva, senza mai concretizzarla in un oggetto, ma moltiplicandola e sostenendola con l’accumulo calibrato di particolari minacciosi” [la traducción es mía].

22 V. DE SIMONE, “Missione *DeadLine*”, en CESARE MILANESE (de.) *La letteratura nell’era dell’informatica. Proposte per il XXI secolo*, Milano-Roma, Francesco Bevivino Editore 2008, p. 123. Así en el original italiano: “Nell’epoca cibernetica la situazione è cambiata [...]. I mezzi dell’informazione di massa hanno finito per invadere e poi saturare tutti gli interstizi dell’esistenza. Così anche il compito, o meglio, la natura dell’arte di denuncia, o di protesta, è mutata. Il mezzo di massa, per l’uso che ne viene fatto, si rivela mistificatorio o manipolatore. In questo panorama, l’unica possibilità di intervento consiste nell’uscita dalla *rappresentazione statico-realistica* [...], in direzione di quella *illustrativa mitico-metafórica*, e nell’assunzione delle valenze simboliche di ciò che si illustra” [la traducción al castellano es mía].

23 G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Editorial Anagrama 2017, p. 146.

Desde el punto de vista de una lectura interesada en el mensaje alegórico contenido en el relato, importa observar como Peveroni dramatiza la apatía y las inclinaciones “zombiescas” subiendo los tonos de las reflexiones introspectivas del protagonista: cada día que transcurre, a partir del comienzo de la epidemia, parece ser peor que el anterior y la esperanza, que se hunde a diario, vuelve a renacer al día siguiente, cada vez más tenue:

Así sobrevivíamos en ese invierno atroz, en esos días irrepetibles en los que parecía que nunca íbamos a tocar el definitivo fondo. Siempre quedaba algo peor por vivir, y siempre restaban esperanzas por ser quemadas. Yo esperaba la salvación en algo; en Eva, en María, en lo que fuera. Pero el cielo estaba cada día de color más plomizo y los ruidos de las sirenas a la mañana, a la tarde y a la noche, de las ambulancias que llevaban continuamente gente desesperada y enloquecidamente enferma a los hospitales, eran la única banda de sonido de la ciudad²⁴.

En la toma de conciencia de que “siempre queda algo peor por vivir”, y de que siempre “restan esperanzas por ser quemadas”, reside -a nuestro parecer- el contenido alegórico más potente de la novela: la peste y sus efectos devastadores en todo el Uruguay desempeñan el papel figurado de una causa concreta que destruye al país, así como el cielo plomizo, que no deja filtrar la luz solar, es el reflejo de la oscuridad del presente, de un sistema socioeconómico, político y cultural que se hace pedazos. Esta lectura, que ve la difusión de la peste como una imagen simbólica del derrumbe de la nación, encuentra su confirmación en la reflexión resignada y amarga que hace el protagonista desde su encierro, cuando todavía no se vislumbra ninguna posibilidad de salvación: “en este país siempre se miró para atrás y está bueno que a partir de ahora esa posibilidad esté definitivamente clausurada”²⁵.

En los apartados finales de la novela, sin embargo, una secuencia de eventos permite invertir el rumbo de la línea interpretativa simbólica: el descubrimiento de que Oscuro no sólo no es un asesino serial sino un amigo de infancia de Nicolás (que no se ha manchado de ningún crimen), junto al proceso regresivo de la epidemia y a la decisión del protagonista de poner fin a su encierro, autorizan a interpretar el desenlace según una clave de lectura nueva, que alimenta una revisión esperanzadora.

3. Otras invisibilidades y otros encierros (no) deseados: María José Caro

La reciente novela de la joven narradora peruana está construida sobre el sentimiento de *no-pertenencia* de la protagonista quien llega a convertir puntualmente su contorno en algo irreal, transformando los lugares y los paisajes en que actúa en el reflejo de un conjunto de deseos frustrados, angustias y miedos ocultos. Uno de los elementos clave para la identificación de lo angustioso en el texto es el estado de depresión que caracteriza a las dos figuras femeninas principales del relato: la protagonista (una joven estudiante limeña que se tambalea entre Madrid, lugar en que cursa una maestría, y su ciudad de origen), y su abuela materna, Rosario, cuya depresión se convierte en un miedo que acaba siendo palpable, como si se tratara de una amenaza concreta, casi tangible. Empecemos por analizar los efectos de este estado anímico en la anciana: la elección de una condición de encierro y aislamiento que la mujer elige deriva de su obsesión por huir del acecho de un perro de

²⁴ G. PEVERONI, *El exilio según Nicolás*, op. cit., p. 115.

²⁵ *Ivi*, p. 203.

ojos negros, que no es otra cosa sino una proyección de su mente y una clara metáfora de su angustia existencial. La forma a través de la cual el lector adquiere el conocimiento de esta condición de miedo permanente es la de un largo relato en forma escrita que la protagonista, Macarena, le envía por correo electrónico a C, un compañero de estudios venezolano conocido en Madrid.

De este modo, Caro articula una estructura narrativa en la cual se pueden identificar hasta tres planos distintos del discurso: el primero es el del relato en primera persona, a cargo de la propia Macarena, en que se narran en forma alternada sus vivencias tanto en Lima como en Madrid. El segundo plano consiste en los intercambios de correos electrónicos que la joven mantiene con C; finalmente, el tercero está incrustado en el segundo, como en un juego de muñecas rusas, pues adjunto a un correo electrónico viaja un archivo que contiene un relato cuyo título es precisamente “Perro de ojos negros”. Es gracias a la lectura de este archivo, es decir, de ese texto ubicado en el tercer plano narrativo, que el lector descubre la presencia del monstruo que acorrala a la abuela de la protagonista:

El bodeguero mira a Máximo [el abuelo] con ojos compasivos, como lo hacen todas las familias del barrio cuando se lo cruzan rumbo a la panadería o en el malecón. No se trata de lástima sino de compasión, porque la compasión parte de saber que lo que nos divide del infierno de otro no es más que la suerte. Y es la mala suerte de Máximo, un perro de ojos negros que ha acorralado a su esposa entre límites cada vez más ridículos, hasta volverla una contorsionista dentro de una casa que se encoge²⁶.

Nótese como en el fragmento la autora concentra todos los temas clave del texto: en primer lugar, el motivo del elemento terrorífico que se hace concreto en la imagen del perro, una proyección del desequilibrio psíquico que se vuelve un monstruo temible que acompaña a diario a la mujer del muy querido abuelo Máximo. En segundo lugar, importa reflexionar sobre la modalidad misma a través de la cual el archivo se difunde: el correo electrónico. Macarena se refugia en la “escritura tecnológica”, es decir, su comunicación más intensa y sincera con el hombre del que está enamorada (C, su compañero de curso) no acontece durante la estadía de la joven en Madrid, sino a través de la escritura de *e-mails* (es decir, desde la distancia). El hecho de que la mujer no se atreve a establecer con C un diálogo franco y transparente cuando lo tiene cerca remite a una condición difundida de redefinición de los modelos de interacción social en la contemporaneidad: Macarena adquiere una “condición espectral” en España (porque no se anima a manifestar su presencia tangible como mujer ante C) y es un espectro también en Perú, pues establece una modalidad de comunicación que si bien es más sincera, acaba siendo también mucho más aséptica y fría, a causa de la distancia y la impersonalidad del intercambio telemático que le permite difuminar su identidad y hacerse impalpable. En suma, es una mujer-*fantasma* que aparece y desaparece por medio de la tecnología. De ahí que este tipo de intercambio puede verse como

una forma nueva de *espectralidad* que instala lo virtual como una dimensión insospechada del conocimiento y la comunicación, redefiniendo con ello el sentido mismo de lo real en la medida en que los avances de la electrónica y la cibernética plantean otras formas de comunicación, de identidad y hasta de existencia. La *espectralidad* pasa a integrar el horizonte

26 M. J. CARO, *Perro de ojos negros*, Barcelona, Alfaguara 2018, p. 50.

de expectativas de nuestro tiempo y las nuevas experiencias de lo social²⁷.

Paralelamente a la adquisición de una condición espectral, el uso de herramientas tecnológicas de comunicación podría leerse también -según un esquema interpretativo que no excluye el anterior- como una suerte de tentativa por parte de Macarena de hacer de la escritura (aún si de escritura en un ordenador se trata) una herramienta de *re-creación* del “yo”. Se trataría de estar escribiendo para concebir una “forma nueva de identidad” capaz de comprender la propia interioridad, como un ejercicio casi demiúrgico de creación *ex novo* del “yo”. En la escritura de los correos electrónicos, en suma, Macarena estaría planteando una *re-definición* de la identidad (la vuelve a concebir) a través de la palabra escrita, puesto que la escritura le sirve para redibujar su campo de actuación: “Debido a que la escritura crea el mundo en tanto mundo del alma, la escritura es la geometría del mundo. [...] Dios es el primer pintor, o más bien el primer calígrafo, ya que la creación parece ser más un acto de concepción y de escritura intelectual que una emanación o proyección de imágenes”²⁸.

Los intentos de recreación del “yo” a través del *grafos* no impiden, sin embargo, que los sentimientos de angustia, desasosiego y miedo dominen los espacios de referencia del mundo de la joven. En el archivo titulado “Perro de ojos negros” (que, como ya se ha dicho, es el adjunto enviado por correo electrónico) se plantea de forma explícita el motivo del encierro: en el caso relatado en el archivo, el encierro adquiere los rasgos de la ya mencionada autorreclusión llevada a cabo en el espacio doméstico por la abuela de la protagonista. En el *file* se alude no sólo a la visión del perro sino a que en la imaginación perturbada de la anciana el propio hogar se vuelve más pequeño de lo real y distorsionado en sus formas.

El motivo del encierro y de los espacios físicos que -casi dotados de una vida propia- amenazan a los seres humanos es un elemento recurrente en el texto, como si la angustia y el temor fuesen sentimientos que interactúan, en una compleja relación de causas y efectos, con el entorno. Siempre, el patrón conceptual es el mismo: la amenaza (aún si sólo potencial o derivada de un desvarío de la psique) tiene que acechar directamente a los seres humanos, y entre ellos, a los más desprotegidos, según un esquema que arranca de la Biblia (el Dios que castiga, del Antiguo Testamento) y que las nuevas promociones literarias han hecho propio. La escritora argentina Pola Oloixarac, en particular, reflexiona sobre esta estrategia para embeber el texto de un aura de miedo a partir del ejemplo del Dios que castiga y alude a “la presencia constante de las bestias predatorias, y de ahí se desprendía directamente que el temor, para ser verdadero, implicaba que los seres humanos fueran las víctimas, las presas, los débiles”²⁹. Si volvemos a la novela de Caro y nos mantenemos en el tercer plano de su estructura narrativa, el del archivo titulado “Perro de ojos negros”, se descubre que muchas de las reminiscencias angustiosas de la protagonista están relacionadas con sus recuerdos de niñita (la infancia y el género femenino como emblema de la desprotección) y con una la desestructuración de los espacios y objetos físicos: un ejemplo representativo es el de los recuerdos de la protagonista acerca de sus visitas a un consultorio médico para niños, cuando la sala de espera y los muebles se convierten en monstruos que se tragan a los pequeños pacientes: “Macarena se acomoda varias veces sobre el sofá: los cojines son tan resbaladizos que se pregunta

27 M. MORAÑA, *El monstruo como máquina de guerra*, Op. Cit., p. 181.

28 F. BERARDI, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Editorial Caja Negra 2017, p. 147.

29 P. OLOIXARAC – M. APONTE ALSINA, “La reflexión literaria”, en Paz Balmaceda (edit.) *18 escritores. La novela latinoamericana contemporánea*, Barcelona, ediciones Barataria 2010, p. 85.

si es que acaso la idea es que los niños se hundan entre ellos hasta ser tragados por el mueble”³⁰.

Si de niña son los muebles y los asépticos salones de espera del psicoterapeuta los que se convierten en monstruos amenazantes, con el pasar del tiempo los espacios físicos van adquiriendo los rasgos de cárceles sin rejas, por su poder de encauzamiento, o incluso, destrucción de la voluntad y de la individualidad del ser humano:

Antes de mudarme temporalmente a Madrid trabajé en el área de responsabilidad social de un banco. Mi cubículo se ubicaba en un sexto piso sin ventanas, ventilado únicamente por los ductos de aire acondicionado implantados en el techo. Una secretaria me dijo que la idea era crear el efecto de un corral para gallinas ponedoras, desorientar a los empleados y hacerlos producir sin importar la hora³¹.

El objetivo declarado de la empresa es, pues, la desorientación del empleado, hacer que alcance un estado en el que pierda tanto el contacto con lo real como con los tiempos de la cronología social. El proceso de aniquilación del individuo actúa sutilmente porque se funda en una dinámica de conversión paulatina en sujetos sin voluntad, espectros que viven en un estado de aislamiento continuo y experimentan una condición de progresiva desubicación espaciotemporal.

En lo que se refiere a la condición de espectralidad en la novela de Caro, ésta se refleja sobre todo en el temor constante por parte de la protagonista de volverse invisible: su lucha, a lo largo de la narración, apunta a no transformarse en un fantasma ante los ojos de sus seres queridos. Esta pugna interior se manifiesta ya al comienzo de la novela cuando la joven regresa de Madrid a Lima para pasar unos días con la familia. Es ahí cuando por primera vez el peligro de volverse espectro, al regresar a la casa familiar, se hace patente; la primera situación ocurre en el momento del reencuentro de la joven con el anciano perro Patán, quien “ladra como si estuviera frente a cualquier electricista que llega a casa. ‘Soy yo, Patán ven acá, por favor’. Lo espero en cuclillas, aterrada porque sé que el olvido es la verdadera muerte. [...] Me siento un fantasma que intenta llamar la atención en su propio funeral. Cierro los ojos, presiono los puños y ruego. Ya no quiero perder más cosas”³². Ya no hace falta, a esta altura, señalar cómo el término “fantasma” aparece de forma explícita en el texto, para subrayar la intensidad del miedo a convertirse en un espectro en su propia morada.

Este temor se hace concreto a medida que avanza el relato y su causa ya no es la acción desgastadora del tiempo (tal como había ocurrido en el encuentro con el perro): una enfermedad letal que condena a muerte al abuelo Máximo es el elemento desencadenante de una nueva condición de invisibilidad de la protagonista. De nuevo, para comprender esta dinámica es necesario acceder al tercer plano de la narración, el del archivo adjunto enviado a C; de su lectura se desprende que Macarena se ha vuelto irreconocible ante los ojos del anciano enfermo, como una sombra cuyos rasgos se desdibujan: “cuando volvió a casa la noche siguiente, Máximo ya no reconocía a su nieta, la llamaba Amelia confundiéndola con su hermana mayor”³³. En esta condición de transparencia reside para Macarena uno de los rasgos más terroríficos de su propia lejanía de los afectos familiares: el hecho de que el abuelo deje de percibir a su nieta como un sujeto de identidad

30 M. J. CARO, *Perro de ojos negros*, Op. Cit., p. 54.

31 *Ibid.*, p. 71.

32 M. J. CARO, *Perro de ojos negros*, Op. Cit. pp. 14-15.

33 *Ibid.*, p. 63.

definida y reconocible hace que la joven tome conciencia de que la distancia física y el tiempo han reducido o anulado la posibilidad de adquisición cognitiva en algunos sujetos más débiles (su abuelo, su perro)³⁴. Cuando en la actividad de la percepción se pierde la posibilidad de la adquisición cognitiva, ya no se puede investir de un sentido al objeto percibido, lo cual significa a su vez no reconocerlo, es decir, no poder identificarlo (ni incluirlo) en el marco de la propia historia afectiva. La implicación emocional para el sujeto observado es la de sentirse ajeno, volverse fantasmal a los ojos del perceptor; la identificación del sujeto como efecto del reconocimiento es, pues, el paso final de un proceso que empieza con la percepción:

Percibir es una operación neurofisiológica, psicológica y semántica de desciframiento cognitivo, de investidura de sentido del objeto percibido, que -transportado volátilmente por su luz reflejada hacia el aparato ocular- para su perceptor pasa de ser una mera forma a constituirse en conocimiento, de modo que la información sensorial se estructura como adquisición cognitiva con la identificación del objeto y de sus partes. El sinónimo de identificar es reconocer, *re-conocer* (volver a conocer) presupone un capital gnósico acumulado por el pasado del sujeto, con el que se confronta cada nuevo *percepto*³⁵.

El temor fundado que, desde su llegada a Lima, siente la protagonista de la novela está relacionado precisamente con la imposibilidad por parte de sus seres queridos de “identificarla”, es decir, *re-conocerla*, (volver a conocer), con la consiguiente pérdida de todo el capital gnósico acumulado por el pasado de los sujetos afectivamente más próximos. Una vez más, los temores de volverse una presencia espectral encuentran en el escenario físico de fondo un lugar de representación coherente. El espacio geosocial en el que se desarrollan las peripecias de la protagonista más en Perú que en España, adquiere un papel activo en la construcción de un ambiente marcado por la inquietud y el malestar anímico: muy a menudo, la oscuridad, la falta de transparencia y la imposibilidad de ver con claridad a causa de fenómenos atmosféricos representan, en su conjunto, una gran construcción metafórica que remite no ya a una alegoría sociopolítica como en el caso de Peveroni, sino a la falta de serenidad anímica y a la ausencia de seguridades que caracterizan la psicología de Macarena.

Al regresar a Lima después de su estadía en España, lo que atrae la atención de la joven es la presencia de la niebla que sube del puerto del Callao así como la conversión del aire urbano en

34 El rasgo de la invisibilidad, ya queda claro, es un elemento temático constante en la novela, y se impone como efecto de la proyección del miedo de la joven a sentirse ignorada. Este mismo miedo a la invisibilidad frente a la mirada ajena es un rasgo cuya presencia se intensifica en la narrativa hispanoamericana escrita en el nuevo siglo; pensemos, a mero título de ejemplos no exhaustivos, en el caso de otras dos novelas conosureñas: el primero es el del montevideano Hugo Burel en cuya novela *El guerrero del crepúsculo* (2001) el protagonista padece de un estado de angustia interior que lo lleva a sentir que no forma parte del mundo perceptible, como si fuera una entidad invisible; se trata de una condición reiteradamente presentada en la novela y reflejada en el fragmento que sigue: “Ahora sí [el doctor] está interesado en mí, como si acabara de descubrir mi presencia y toda la charla anterior la hubiese mantenido sin verme ni escucharme” (H. BUREL, *El guerrero del crepúsculo*. Madrid, Lengua de Trapo, 2001, p. 78). El segundo ejemplo de invisibilidad autopercebida se remonta al año 2016 y remite a la ya citada recopilación de relatos *Imposible salir de la tierra*; de Alejandra Costamagna; en el cuento más extenso del volumen, “Naturalezas muertas”, el protagonista masculino “tiene la impresión de que los pocos habitantes que circulan por el centro lo ignoran. Se mira de arriba a abajo hasta que el mentón choca con la clavícula: necesita comprobar que es él, que está ahí. Por un segundo llega a pensar que es invisible” (A. Costamagna. *Imposible salir de la tierra*. Op. Cit.: p. 123).

35 R. GUBERN, *Del bisonte a la realidad virtual*, Op. Cit., pp. 14-15.

una corriente tóxica: “Lima empieza a oscurecer, las luces de las farolas se entremezclan con la neblina que sube desde el malecón creando una atmósfera vagamente naranja, tóxica”³⁶. Se detectan aquí todos los elementos clave que definen, en el plano simbólico, un estado anímico de pesadumbre y ansia: la oscuridad, la niebla, la atmósfera tóxica, como metáforas de la angustia interior. Tanto la oscuridad nocturna como otros fenómenos naturales -también los característicos del área geográfica donde se ubica la narración (la niebla que cubre las parcelas urbanas más próximas a la costa)- se convierten en construcciones alegóricas en que la presencia de la opacidad es un elemento recurrente. Esta opacidad es la condición en que se articulan las dinámicas de observación y ocultamiento que los personajes despliegan bajo la presencia constante de la niebla del Pacífico. En el caso concreto de la cita anterior, la falta de transparencia provoca la interrupción en el ejercicio de la mirada de la joven, dirigida a retomar contacto -al menos desde lo visual- con su ciudad de origen y con la amplia bahía en la cual su abuelo había estado trabajando durante años.

La oscuridad y la opacidad se imponen, pues, en la novela como una limitación en las interrelaciones subjetivas: al limitar el acto primordial de “mirar y ser mirado”, acotan el rol de la mirada como fuente de sentido del mundo y acaban condicionando la dinámica esencial de lo que Jean Paul Sartre define como “ser-para-el-otro”, que nace de la observación. En la novela de Caro, la imposibilidad, parcial o total, de ejercer el acto de mirar no solo impediría a la joven la visión del “espacio de los afectos primarios” (casa y ciudad de origen) sino que esa falta de visión se manifestaría en una ausencia de visibilidad del mismo sujeto observador y, por ende, de su tangibilidad, lo que es su principal temor, como ya se vio. Ahora bien, cuando un elemento de la naturaleza se interpone entre la mirada intersubjetiva y su aplicación -como en el caso de la oscuridad, de la brisa tóxica y de la neblina oceánica- el triple vínculo entre la mirada, lo mirado y el ser que mira se quiebra, y la coherencia entre la conciencia y el mundo se descamina de esa visibilidad general que -según recuerda Merleau-Ponty en *L'œil et l'esprit* - “il n'est plus que cette référence à une visibilité et à une tangibilité de tous les êtres visibles et tangibles”³⁷. Las nieblas que suben al anochecer de la bahía del Callao, ocultando a la vista de Macarena no solo las piezas de la arquitectura urbana limeña sino también sus propios “elementos del recuerdo” (los espacios físicos de su juventud), crean en la novela una “presencia sugerida” de lugares amenazantes, y hacen que la limitación del poder de la mirada se vea compensada por las frecuentes inmersiones de los personajes en la dimensión del recuerdo. Y, en efecto, el miedo, la angustia y una sensación de incomodidad anímica permanente son las condiciones emocionales que recuerda Macarena como el estado característico de su infancia, incluso en los momentos en que podía compartir su tiempo con el abuelo Máximo, quien “sujeta la mano de su nieta y la siente temblar como si estuvieran detenidos frente a una casa del terror a la que ingresará contra de su voluntad. Es una paradoja, piensa, que un lugar que se encoge a diario también pueda adquirir proporciones monstruosas”³⁸.

Las inmersiones de la protagonista en la dimensión del recuerdo se hacen concretas, además,

36 M. J. CARO, *Perro de ojos negros*, Op. Cit. p. 41.

37 M. MERLEAU-PONTY, *Œuvres*, París, Gallimard 2010, p. 1597. Alude Merleau-Ponty a que la coherencia entre la conciencia individual y el universo alrededor se pierde y eso provoca un alejamiento de esa visibilidad general que “no es más que la referencia a una visibilidad y una tangibilidad comunes a todos los seres visibles y tangibles” [la traducción es mía].

38 M. J. CARO, *Perro de ojos negros*, Op. Cit. p. 53.

en la dependencia que la joven manifiesta hacia imágenes fotográficas que retratan a sus seres queridos: es el caso tanto de las fotos que inmortalizan a su abuelo como de las que cuelga C en su perfil en las redes sociales. Obsérvese cómo en ambos casos se trata de imágenes que retratan a “individuos perdidos”: lo que Macarena mira no es sino el rostro de seres queridos que ya no están (el abuelo) o que están irremediamente lejos (C) geográfica y afectivamente. La joven mujer se sumerge en la contemplación de figuras fantasmales, que nunca han existido tal como la foto los representa: en el ejercicio de ser retratados han estado simplemente mostrándose ante el fotógrafo para que quedara de ellos una imagen artificial destinada a la posteridad. Lo que observa con añoranza la protagonista no es otra cosa que un simulacro engañoso, pues

las fotos son, en lo fundamental, formas socialmente aceptadas de la mentira. Lo que muestran nunca fue, por más que se nos presente como indiscutiblemente cierto. Alguien nos pide que sonriamos, que adoptemos determinada posición, que miremos a la cámara y ofrezcamos un segundo de nuestras vidas a la posteridad. Pero es un segundo artificial, algo que de ningún modo retrata la realidad de las cosas³⁹.

Lo artificial de la construcción conceptual que subyace a la idea misma del ejercicio fotográfico conlleva -de nuevo- la imposibilidad de que la observación subjetiva establezca un vínculo satisfactorio entre la mirada y lo mirado: en la protagonista, su conciencia afectiva y su anhelo de un “refugio anímico” chocan contra la evidencia de la *imagen-mentira*. Y nótese como la mentira es doble: por un lado, se trata de unas poses artificiales asumidas *ad hoc*, en un tiempo ya irremediamente pasado; por otro lado, se trata de seres que han dejado de pertenecer a la vida de Macarena, o que nunca han realmente formado parte de su existencia.

4. A manera de conclusión

Unas breves reflexiones de cierre podrían empezar por el texto de Caro y por la posible relación que se vislumbra entre el culto a la imagen fotográfica y una cierta fantasmagoría icónica presente en la narrativa de la tradición espectral. Podría ser viable afirmar que la contemplación de esas fotografías remite a la presencia, en la casa limeña de la joven, de unas imágenes que tienen una textura tangible pero que no dejan de ser fantasmales: esas caras ancladas al pasado representan el espectro del recuerdo o de lo que pudo haber sido y no fue, tal como ocurre en las mejores *ghost stories* de la tradición romántica decimonónica. Historias, sobre todo las heredadas de la tradición anglosajona, en que la figura fantasmal (por lo general la de un ser difunto) aparece reflejada en algún lugar de la casa: es el caso, entre otros, de “la morada de Ebenezer Scrooge, una de las más infestadas de toda la literatura, en que el particular de la hoja de la puerta que refleja la imagen del rostro del difunto Jacobo Marley es un toque de indudable maestría”⁴⁰.

En fin, en ambas novelas las “caras ancladas al pasado” representan un elemento que conecta a los protagonistas con la sensación de estar viviendo la *experiencia de la deformación*: su

39 R. FRESÁN, *La velocidad de las cosas*, Op. Cit., p. 475.

40 M. ZANELLI, *Il mito della casa infestata*, Op. Cit., p. 309. Así en el original en italiano: “la dimora di Ebenezer Scrooge è una delle più infestate di tutta la letteratura e il particolare del battente della porta che assume l’immagine del viso del defunto Jacob Marley è un tocco di indubbia maestría” [la traducción es mía].

inseguridad y su desasosiego existencial los llevan a probar una suerte de “degradación puntual” de la identidad subjetiva, que implica la construcción de un “sub- yo”, más escondido, según un esquema psicológico identificado así por Witold Gombrowicz: “La persona, torturada por su máscara, se construye en secreto, para su uso privado, una especie de subcultura: un mundo hecho con los desperdicios del mundo cultural superior, un dominio de la ratería, de los mitos informes de las pasiones inconfesables, un secundario dominio de compensación”⁴¹.

41 W. GOMBROWICZ, *Pornografía*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2011, p. 12.



«To give a kingdom for a mirth»: spazio e identità nell'*Antony and Cleopatra* shakespeariano

VALENTINA ROSSI¹

Sommario: 1. “I’th’ East my pleasure lies”; 2. “A pair of chaps, no more”: l’alterità negata.

Abstract: This paper maps the parallel construction of space and identity in Shakespeare’s *Antony and Cleopatra*, a play in which geographical spaces clearly acquire semantic and symbolic value. The interactions between these radically opposed topographical spaces and the characters who inhabit them are key to an insightful geocritical reading of characterisation within play. Rome is a place of politics, power and progress while Egypt is characterized by opulence, luxury and pleasure – Octavia and Cleopatra, embody these places. The construction of Antony, through his inhabitation of these parallel spaces and his relationships with these women and the places they represent, both as limen and limes, sheds new light on the play as a whole.

Keywords: *Antony and Cleopatra*, Geocriticism, heterotopia, limen/limes, Alterity.

Nell’*Antony and Cleopatra* di Shakespeare, la parola – il racconto – disegna una geografia ampia che rimanda l’eco di battaglie e l’esotismo di popoli e di luoghi lontani, in buona misura seguendo il dettato delle *Vite* di Plutarco, principale fonte dei *Roman plays* nella traduzione di Thomas North: *The Lives of the Noble Grecians and Romans* (1579)².

La diegesi quella geografia la ritaglia, di fatto definendo due spazi altamente semantizzati, Roma e Alessandria, espressione di mondi e di assiologie fra loro divergenti, come la critica non ha mancato a più riprese di sottolineare³.

Guardando in particolare alla figura di Antonio, le modalità d’interazione che, nel *play* shakespeariano, si stabiliscono fra lo spazio dell’Oriente alessandrino e quanti lo abitano o a esso si relazionano è ciò che questo contributo intende approfondire e analizzare⁴.

1 Professore a contratto di Lingua Inglese presso l’Università degli Studi eCampus - Novedrate.

2 “To read North, and then to read *Antony and Cleopatra*, is to be amazed at how little Shakespeare brought his creative activity to bear on the structure of the play. Similarly, in one character only, that of Enobarbus, has he set his imagination to work; the rest are as he found them in North” (B. DOBRÉE, *Restoration Tragedy*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1929, p. 70).

3 Alcuni esempi: “Egypt is the Life Force-regenerative, hot, emotional, the center of love and overripe sexuality. Rome is Power-duty, public service, military valor, reason, and policy” (W. D. WOOLF, “*New Heaven, New Earth*”: *The Escape from Mutability in Antony and Cleopatra*, «Shakespeare Quarterly», 33.3, Autumn 1982, p. 328); “in contrast to Rome’s ‘measure’ and Lentent restraint, Egypt is represented as a land of excess in the thrall of an endless Bacchanal” (J. G. HARRIS, “*Narcissus in thy Face*”: *Roman Desire and the Difference it Fakes in Antony and Cleopatra*, «Shakespeare Quarterly», 45.4, Winter 1994, p. 409); “Rome, of course, signifies as Egypt’s constructive opposite, portraying itself as everything Egypt is not” (A. L. LITTLE JR., *Shakespeare Jungle Fever*, Stanford University Press, Stanford 2000, p. 105).

4 La corrispondenza fra luogo abitato e soggetto abitante è alla base della riflessione geocritica, ovvero della scienza

1. “I’th’ East my pleasure lies”

La dicotomia valoriale ascrivibile ai due *loci*, richiamando una definizione proposta da Deleuze e Guattari in *Millepiani*, potrebbe essere sintetizzata nella opposizione fra “spazio liscio” e “spazio striato”⁵.

Roma è senz’altro lo “spazio striato che occupa l’apparato dello Stato; è lo spazio della *polis*, del politico, del civilizzato, della polizia, [...] della cittadinanza” e si oppone alla “beduinità” dello “spazio liscio” in cui si iscrive Alessandria, “marcat[a] da ‘tratti’ che si cancellano e si spostano”⁶, priva di omogeneità, caratterizzata da una isotropia che rende impossibile giungere a una definizione in grado di contenere ogni sua sfumatura.

A Roma la sfera dei sentimenti cede il passo al senso del dovere e al rafforzamento del potere in funzione del consolidamento e dell’espansione dell’Impero⁷. Dell’*autoritas* capitolina il triumviro Ottaviano incarna la quintessenza, avvertendone il peso e la responsabilità (“I knew it for my bond”, 1.4.85). Moralmente incorruttibile, Ottaviano, nonostante la giovane età, amministra l’Impero con sagacia e con una ambizione che guarda costantemente al futuro, a una grandezza da accrescere per dare nuovo lustro all’eredità del passato. Le emozioni sono espunte dall’universo che egli governa e modella, come dalle parole che pronuncia. Ottaviano è Roma e Roma è Ottaviano: una identità e identificazione monolitiche, che nulla pare poter scalfire⁸.

In modo parallelo e contrario, le strade e i palazzi della città egizia trasudano di un epicureismo inscritto in un etereo, fugace presente segnato da una lingua ridondante, allusiva, sfuggente, intrisa com’è di doppi sensi⁹. La vanità e l’opulenza dell’Egitto si riflettono nella sua regina – spesso

degli spazi letterari consolidatisi, soprattutto negli ultimi vent’anni, grazie agli studi monografici di Bertrand Westphal e Robert T. Tally Junior – cui questo contributo in più punti si richiama. Su questi aspetti, si vedano anche: E. PRIETO, *Geocriticism, Geopoetics, Geophilosophy, and Beyond*, in R. T. TALLY JR., *Geocritical Explorations: Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies*, Palgrave: MacMillan, New York 2011; F. J. VALERA – E. T. THOMPSON – E. ROSCH, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991; J. GRASSIN, “Pour une science des espaces littéraires”, *La Géocritique. Mode d’emploi*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2000, p. 9, cit. in: D. IZZO, *Letterature geocentrate: alcuni percorsi recenti*, «Iperstoria. Testi, Letteratura, Linguaggi», 5, 2015, p. 148.

5 G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, trad. it. a cura di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper, Roma 2003, p. 540.

6 *Ivi*, p. 59.

7 La priorità riconosciuta al senso dell’onore nella scala dei valori romani trova riscontro anche nelle parole di alcuni personaggi minori. Per esempio, dei *milites* dinanzi alla dubbia condotta tenuta da Antonio alla corte di Cleopatra: PHILO: [...] Sometimes, when he is not Antony, / He comes too short of that great property / Which still should go with Antony. / DEMETRIUS: That he approves the common liar who / Thus speaks of him at Rome, but I will hope / Of better deeds tomorrow (1.1.58-63). Un disappunto, quello dei soldati romani in missione in Egitto, rimarcato da Antonio: “Speak to me home; mince not the general tongue; / Name Cleopatra as she is called in Rome; / Rail thou in Fulvia’s phrase, and taunt my faults / With such full license as both truth and malice / Have power to utter” (1.2.111-115). Tutti i riferimenti al testo inglese sono all’edizione: W. SHAKESPEARE, *Antony and Cleopatra*, Arden Edition, ed. by John Wilders, Routledge, London – New York 1995. La traduzione italiana è a cura di Agostino Lombardo (Feltrinelli, 2016). Per quelli al *Julius Caesar* si rimanda invece a W. SHAKESPEARE, *New Oxford Shakespeare. Modern Critical Edition (2016)*, ED. BY G. TAYLOR ET AL., Oxford University Press, OXFORD 2017.

8 “Caesar is that sort of politician who never acknowledges failure” (A. LEGGATT, *Shakespeare’s Political Drama: The History Plays and The Roman Plays*, Routledge, London – New York 1989, p. 178).

9 Lo dimostrano, sin dalle prime battute, i cortigiani di Cleopatra: CHARMIAN: [...] some excellent fortune! Let me be married to three kings in a forenoon and widow them all. Let me have a child at fifty to whom Herod of Jewry may do homage. Find me to marry me with Octavius Caesar and companion me with my mistress [...] how many

descritta con termini iperbolici¹⁰ – che si contrappone, nel linguaggio e nei gesti, tanto al suo *alter ego* politico – Ottaviano – quanto a Ottavia, “the prototypical, acceptable woman”¹¹, la quale esercita con dignità e nobiltà il doppio ruolo di moglie (di Antonio) e sorella (di un Cesare). La storia la costringerà a confrontarsi con se stessa, a valutare sentimento e senso di appartenenza, a scegliere tra fedeltà alla *gens* e amore per un marito che, nonostante tutto, sente di non poter rinnegare:

ANTONY:

Her tongue will not obey her heart, nor can
He heart inform her tongue – the swan’s-down
Feather
That stands upon the swell at full of tide,
And neither way inclines.

[...]

OCTAVIA:

[...] A more unhappy lady,
If this division chance, ne’er stood between,
Praying for both parts.
The good gods will mock me presently
When I shall pray ‘O, bless my lord and husband!’;
Undo that prayer by crying out as loud
‘O, bless my brother!’ Husband win, win brother,
Prays and destroys the prayer; no midway
’twixt these extremes at all.

[...]

Ay me, most wretched,
That have my heart parted betwixt two friends
That does afflict each other! (3.2.47-50; 3.4.10-20; 3.5.78-80)

Figure emblematiche, Cleopatra e Ottavia sono correlativo oggettivo di una dualità inconciliabile, come trasversalmente dimostra la parabola biografica e politica di Antonio il quale, inscrivendo quella contraddizione dentro di sé, finirà per vedere la sua stessa identità disgregata dall’azione delle

boys and wenches must I have? / SOOTHSAYER: If every of your wishes had a womb, / And fertile every wish, a million. [...] / ALEXAS: You think none but your sheets are privy to your wishes / CHARMIAN: Well, if you were but an inch of fortune better than I, where would you choose it? / IRAS: Not in my husband’s nose (1.2.27-31; 38-41; 61-63).

10 ENOBARBUS: I have seen her die twenty times upon far poorer moment. I do think there is mettle in death which commits some loving act upon her, she hath such a celerity in dying [...] her passions are made of nothing but the finest part of pure love. We cannot call her winds and waters sighs and tears; they are greater storms and tempests than almanacs can report. [...] she makes a shower of rain as well as Jove [...] I saw her once / Hop forty paces through the public street / And, having lost her breath, she spoke and panted, / that she did make defect perfection, / And, breathless, pour breath forth. [...] Other women cloy / The appetites they feed, but she makes hungry / Where most she satisfies; for vilest things / Become themselves in her, that the holy priests / Bless her when she is riggish (1.2.148-151; 153-158; 2.2.238-242; 246-250).

11 I. G. DASH, *Wooing, Wedding, and Power. Women in Shakespeare’s Plays*, Columbia University Press, New York 1981, p. 226.

due forze centrifughe e opposte che invano cerca di dominare. Sebbene legato a Cleopatra (“Our separation so abides and flies”, 1.3.104), Antonio acconsentirà a sposare Ottavia, avviando un cortocircuito fatale: “Observe how Antony becomes his flaw” (3.12.34), sentenzierà Ottaviano già a metà circa della tragedia. Per Antonio, Ottavia rappresenta una soglia dalla duplice implicazione: metonimia dell’Impero, ella per lui è *limes*, cioè una linea di confine, una solida barriera che, se valicata, porterebbe inevitabilmente a un “esilio” e allo scontro con ciò che quello spazio significa.

Al tempo stesso, però, Ottavia è *limen*, ossia margine, orizzonte che inquieta con l’implicito richiamo del nuovo, dell’ignoto che dietro di esso si cela¹². Quel nuovo e quell’ignoto sollecitano il desiderio e si codificano e risolvono nell’“infinita verità” dell’universo di Cleopatra, alla cui attrazione il triumviro si dimostrerà incapace di resistere:

I will to Egypt;
And though I make this marriage for my peace,
I’th’ East my pleasure lies. (2.3.37-39)

Soggiogato dalla regina d’Oriente, Antonio oltrepassa il confine che avrebbe scongiurato – se rispettato – lo sgretolamento della sua *romanitas* e la morte grottesca quanto disonorevole che quello sfaldamento determinerà. Il suo rientro in Egitto – anticipato al pubblico da Enobarbo¹³ – sancisce l’acuirsi dell’azione tragica, oltre che l’inizio del personale declino del protagonista: il tradimento e la pubblica umiliazione di Ottavia offriranno a Cesare il motivo per dichiarare guerra a un Antonio che da *hospes*, ospite, si è fatto *hostis*, nemico. Un nemico che sarà presto sconfitto, aprendo così la strada alla resa di Alessandria, costretta a sottomettersi alla supremazia della città imperiale per antonomasia.

Fino all’epilogo, però, lo spazio esotico di Alessandria non cessa di esercitare la sua fascinazione su Antonio, condizionandone la natura, modificandone l’identità e l’immagine, anche agli occhi di chi osserva e giudica. Da valente “pilastro del mondo” (1.1.12), stimato e onorato sin quando è stato uomo di Roma¹⁴, una volta in Egitto, catturato dalle sue mollezze e dalla sua liquidità epicurea – “Let Rome in Tiber melt, and the wide arch / of the ranged empire fall! Here is my space! Kingdoms are clay!” (1.1.34-36) –, egli si trasforma in un personaggio esile e ‘femminizzato’¹⁵, infastidito dai doveri ai quali sarebbe tenuto, totalmente prigioniero della calda

12 Cfr. B. WESTPHAL, *La Géocritique. Réel, fiction, espace*, Les Editions de Minuit, Paris 2007, trad. it. a cura di L. Flabbi, *Geocritica. Reale, finzione, spazio*, Armando Editore, Roma 2009, pp. 63-64.

13 “[...] He will to his Egyptian dish again. Then shall the sighs of Octavia blow the fire up in Caesar, and, as I said before, that which is the strength of their amity shall prove the immediate author of their variance. Antony will use his affection where it is. He married but his occasion here” (2.6.128-133).

14 “There’s not a nobler man in Rome than Antony” (3.2.117), dirà di lui un plebeo nel *Julius Caesar*, dopo aver ascoltato la prima parte del celebre discorso che chiosa la morte di Caio Giulio Cesare.

15 Dettaglio rimarcato da Ottaviano Cesare in avvio di dramma (“nor the Queen of Ptolemy / More womanly than he”, 1.4.5-6); dal *lapsus* di Enobarbo, nella seconda scena del primo atto: ENOBARBUS: Hush, here comes Antony. / CHARMIAN: Not he, the Queen. (1.2.70-71; cfr. W. Rossky, *Antony and Cleopatra, I.ii.79: Enobarbus’ ‘Mistake’*, «Shakespeare Quarterly», 35.3, Autumn, 1984, pp. 324-325); e dal *disguise*, cui assistiamo nella quinta scena del secondo atto, con Cleopatra che adorna Antonio (ubriaco) di vesti femminili: “Then put my tires and mantles on him, whilst / I wore his sword Philippan” (2.5.22-23). La situazione rievoca pure il mito greco di Eracle che, per tre anni schiavo della Regina di Lidia Onfale, fu costretto da lei a vestire abiti da donna e a filare la lana: “The primary association of cross-dressing is likely to be with patterns of homosexuality. For the Jacobean audience, the association was clearly with a reversal of normal patterns of dominance in a heterosexual relationship. Nowhere in

alcova alessandrina¹⁶. E come tale è percepito:

Mark Antony
 In Egypt sits at dinner, and will make
 No wars without doors;
 [...]
 [Cleopatra] Tie up the libertine in a field of feasts;
 Keep his brain fuming. Epicurean cooks
 Sharpen with cloyless sauce his appetite
 That sleep and feeding may prorogue his honour. (2.1.11-13; 23-26)

Con la sola emblematica eccezione di Ottaviano, intangibile nel proprio rigore, la forza attrattiva di Alessandria agisce comunque su chiunque quel mondo conosca o sogni, facendo emergere e “indirizzando” le pulsioni più istintuali della natura umana, come esplicitamente conferma la settima scena del secondo atto, ambientata nello spazio ‘sospeso’ della galea di Pompeo¹⁷. Sorta di “place without a place”¹⁸, perfetta declinazione dell’eterotopia foucaultiana, la nave vede i due codici dicotomici (con)fondersi – seppure per un tempo assai limitato – in un rutilante bacchanale¹⁹. L’accordo raggiunto fra i triumviri e Pompeo è suggellato da sfrenati festeggiamenti, nel corso dei quali la rettitudine che dovrebbe regolare la condotta dei romani svapora nel primato dei sensi, nell’abbandono a un’eudemonia tipicamente egizia:

POMPEY:
 This is not yet an Alexandrian feast.
 ANTONY:
 It ripens towards it. Strike the vessels, ho!
 Here’s to Caesar!
 CAESAR:
 I could well forbear’t.
 It’s monstrous labour when I wash my brain
 And it grows fouler.

Antony and Cleopatra, nor in any of the surviving accounts of the Hercules and Omphale episode, is homosexuality implied by the effeminacy of Antony or Hercules. The point being emphasized is always the social and psychological subjection that results from surrender of male dominance” (G. P. JONES, *The “Strumpet’s Fool” in Antony and Cleopatra*, «Shakespeare Quarterly», 34.1, 1983, p. 68).

16 CAESAR: [...] You shall find / there / A man who is the abstract of all faults / That all men follow. / [...] LEPIDUS: His faults, in him, seem as the spots of heaven, / More fiery by night’s blackness (1.4.8-10; 12-13).

17 “[T]he scene in Pompey’s galley does for Rome what the earlier scenes do for Egypt. We discover that the Romans, except for Caesar, are as drunken, divided, and careless as Antony himself” (M. WILLIAMSON, *The Political Context in Antony and Cleopatra*, «Shakespeare Quarterly», 21.3, Summer 1970, p. 243).

18 M. FOUCAULT, *Des espaces autres*, «Architecture-Mouvement-Continuité», 5, October 1984, pp. 46-49, trans. by J. Miskiewicz, in «Diacritics», 16.1, Spring 1986, p. 27.

19 ENOBARBUS: (*to Antony*) Ha, my brave emperor, / Shall we dance now the Egyptian Bacchanals / And celebrate our drink? / POMPEY: Let’s ha’t, good soldier. / ANTONY: Come, let’s take hands / Till that the conquering wine hath steeped our sense / In soft and delicate Lethe / [...] BOY: Come, thou monarch of the vine, / Plumpy Bacchus with pink eyne! / In the vats our cares be drowned; / With thy grapes our hairs be crowned. / Cup us till the world go round! / Cup us till the world go round! (2.7.103-108; 113-118).

ANTONY:

Be a child o'th' time.

CAESAR:

'Possess it', I'll make answer.

Bit I rather fast from all, four days,

Than drink so much in one. (2.7.96-103)

Nello iato dionisiaco che quel momento enfatizza, torna a risuonare la parola di Antonio – a lungo, nell'agone politico e militare, sovrastata e ridotta al silenzio dall'autorevolezza di quella di Ottaviano –; una parola sempre più tautologica e vuota, eppure acclamata da una platea “high-coloured” (2.7.4), ebbra al punto di accettarla pur nella sua palese e rivelatrice pochezza:

LEPIDUS:

What manner o' thing is your crocodile?

ANTONY:

It is shaped, sir, like itself, and it is as broad as it hath breadth. It is just so high as it is, and moves with it own organs. It lives by that which nourisheth it, and the elements once out of it, it transmigrates.

LEPIDUS:

What colour is it of?

ANTONY:

Of it own colour too.

LEPIDUS:

'Tis a strange serpent.

ANTONY:

'Tis so, and the tears of it are wet. (2.7.41-49)

In questa euforica stolidezza si nasconde la minaccia all'ideologema della romanità posto a fondamento del *play*²⁰ e la conferma della seduttività dell'Oriente alessandrino, della sua capacità, di cui Antonio è esemplare epitome, di ammaliare e assimilare ciò che è altro da sé: una forza gravitazionale capace di sgranare l'ordito della *virtus* romana, mettendo a nudo i fili di una sua potenziale mutabilità.

2. “A pair of chaps, no more”: *l'alterità negate*

L'annessione dell'Egitto all'Impero Romano, nell'ultimo atto del dramma, ratifica la volontà di Ottaviano di nullificare ogni forma di insidiosa instabilità e statuisce l'impossibilità di una politopia, di uno spazio cioè plurale²¹ in grado di comprendere al suo interno codici diversi, finanche alternativi.

20 “For the Romans, the ideal is measured in masculine, political, pragmatic, military terms, the subservience of the individual to the common good of the state, of personal pleasure to public duty, of private, domestic loyalties to the demands of empire” (J. WILDERS, *Introduction to W. Shakespeare, Antony and Cleopatra*, J. Wilders, *Introduction to W. Shakespeare, Antony and Cleopatra*, c., p. 28.

21 B. WESTPHAL, o. c., p. 65.

Di questa inconciliabilità Cleopatra si mostra consapevole, cogliendo altresì ciò che nascondono le lusinghe e le promesse del giovane Cesare, vale a dire la volontà di sancire il suo fallimento quale sovrana, di negare la divinità in terra sotto sembianze umane che l'Egitto le riconosce, riducendola a un trofeo di guerra, regina sconfitta e annullata, oggetto di scherno e di degradazione, fondale comico e grottesco su cui proiettare e far rifulgere ancor di più la grandezza dell'imperatore agli occhi del popolo romano:

Now, Iras, what think's thou?
 Thou an Egyptian puppet shall be shown
 In Rome as well as I. Mechanic slaves
 With greasy aprons, rules and hammers shall
 Uplift us to the view.
 [...]
 Quick comedians
 Extemporally will stage us and present
 Our Alexandrian revels; Antony
 Shall be brought drunken forth; and I shall see
 Some squeaking Cleopatra boy my greatness
 I'th' posture of a whore. (5.2.206-210; 215-220)

Compresa l'inefficacia del tentativo di dichiararsi strategicamente "romana"²², Cleopatra recupererà il senso di una regalità inscritta nella terra che l'ha generata ("Show me, my women, like a queen. Go fetch / My best attires. I am again for Cydnus", 5.2.226-227) e l'esclusività del suo amore emblemizzata da un monumento, il mausoleo, ultimo baluardo fisico eretto contro il tempo e il destino, "una zona intima in cui proteggersi dalle intrusioni esterne [...] in cui [dispiegare] un supplemento di verità personale lontano dagli occhi del mondo, delle prescrizioni del codice"²³, il luogo dell'incontro finale fra gli amanti preludio all'addio a sé stessi e alla vita:

O withered is the garland of the war,
 The soldier's pole is fallen; young boys and girls
 Are level now with men; the odds is gone
 And there is nothing left remarkable
 Beneath the visiting moon (4.15.66-70)

Qui Cleopatra e Antonio potranno soffermarsi un momento ancora, con malcelata nostalgia, sulla propria grandezza ormai svanita: "Wherein I lived the greatest prince o'th' world, / The noblest; and do now not basely die, / Not cowardly put off my helmet to / My countryman; a Roman by a Roman / Valiantly vanquished" (4.15.56-60), dichiarerà in ultimo Antonio; "Now to that name my courage prove my title! I am fire and air; my other elements / I give to baser life" (5.2.287-289), annuncerà Cleopatra prima di offrire il seno all'aspide, metafora di un amore che

22 Nell'ultima scena del quinto atto, la regina, vinta anche dialetticamente dal conquistatore Ottaviano Cesare, lo saluterà come "Sole sir o'th' world" (5.2.119) e "My master and my lord" (5.2.189).

23 B. WESTPHAL, o. c., p. 65.

aveva nutrito e avvelenato i sovrani di un Oriente ridotto ad alcova.

Come l'Egitto, pure la sua sineddoche, la tomba-mausoleo, sarà violata da Ottaviano il quale, entrando nel monumento sepolcrale, vi imporrà l'ordine di Roma, il suo ordine, in una drammatica *reductio ad unum* che non contempla diversità o compromessi²⁴.

Di Antonio e Cleopatra – morti entrambi suicidi – non rimarrà, sulla terra, che una sepoltura fastosa; nelle loro parole di commiato, invece, la speranza, quasi la certezza di perpetuare quell'amore in uno spazio ultramondano, mitico e mistico, in quel “New Heaven, New Earth” (1.1.17) più volte invocato²⁵.

Ancora un anelito all'alterità, agognata e trasposta; ancora la ricerca di un luogo del desiderio (e non più dei desideri) per sfuggire al fuoco di Roma, alla legge di una Storia indifferente al destino dei suoi protagonisti.

24 Per una analisi più specifica e approfondita di questo aspetto rinvio al mio saggio: “That time? O times!': la *performance* del Tempo nell'*Antony and Cleopatra* shakespeariano”, in ARIANNA ROMANI – ABDELHALEEM SOLAIMAN (a cura di), *Tempo. Fra esattezza e infinito*, Atti del IX Convegno dei Dottorandi e Dottori di Ricerca (Roma, 14-16 giugno 2017), Universitalia, Roma 2018, pp. 19-33.

25 ANTONY: I will o'ertake thee, Cleopatra, and / Weep for my pardon [...] I come, my queen. – Eros! – Stay for me. / Where souls do couch on flowers we'll hand in hand / And with our sprightly port make the ghosts gaze. / Dido and her Aeneas shall want troops, / And all the haunt be ours. (4.14.45-46; 51-55); CLEOPATRA: Husband, I come. [...] If she first meet the curled Antony, he'll make demand for her, and spend that kiss which is my Heaven to have. [...] O, Antony! – Nay, I will take thee too” (5.2.286; 300-302; 311).

Note e saggi



«Ragione e prassi in Antonio Rosmini»: note su un recente convegno presso la Camera dei Deputati

VINCENZO PARISI¹

Il 29 settembre 2017 a Roma, presso la Sala conferenze della Camera dei Deputati, si è svolto un convegno dal titolo “Ragione e prassi. Nel decennale della beatificazione di Antonio Rosmini”. Riassumiamo alcune tra le riflessioni più significative emerse nel corso della giornata di studi.

Ha aperto la serie d'interventi il Padre Generale dei Rosminiani, Don Vito Nardin, che ha ringraziato gli organizzatori del convegno ed ha ricordato l'importanza sul piano storico, teologico e filosofico della beatificazione di Rosmini, avvenuta il 18 novembre 2007 (e di cui nel 2017 ricorre il decennale). Anche il Prof. Markus Krienke è intervenuto per salutare tutti i presenti e per sottolineare le notevoli indicazioni che il pensiero di Rosmini contiene anche per orientarsi nel presente, per influire positivamente sugli attuali cambiamenti culturali e socio-politici. Ha chiuso poi la serie dei saluti iniziali, uno degli organizzatori, il curatore del testo *Rosmini nella prospettiva europea*, Vincenzo Parisi, la cui versione cartacea è stata presentata per l'occasione². Parisi ha ringraziato i relatori per la loro disponibilità ed ha ricordato i compianti Aniello Montano, uno degli autori del testo, e Gerardo Marotta (scomparso di recente), uno dei fondatori dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, la sede degli atti del convegno raccolti nel volume. Ha spiegato poi il motivo che ha animato lo spirito del volume e che si riflette nel titolo del convegno, ovvero il rapporto tra ragione e prassi. Il curatore del testo ha posto all'attenzione dei presenti una riflessione: «Se oggi, a partire dall'analisi della società attuale, postmoderna, sempre più caratterizzata da tendenze che confluiscono nella ‘liquidità’, dove linguaggi e stili si fondono e con-fondono, sia ancora possibile, e se sì in che modo, rielaborare principi certi, razionali, che valgono per il presente come norma del nostro agire morale».

Ha dunque ripreso la parola il moderatore, Prof. Francesco Mercadante, ricordando i suoi settantennali studi della vasta produzione del filosofo italiano, e sottolineando il fatto che «c'è bisogno di continuare a studiare Rosmini, continuamente!». Citando la definizione basilare del roveretano secondo cui la persona è «principio attivo supremo e incomunicabile», ha affermato che ancora oggi abbiamo difficoltà interpretativa per sciogliere chiaramente il nodo semantico del termine incomunicabilità in Rosmini. E la Chiesa stessa – ha continuato – ha mancato di attuare completamente i vaticini espressi nelle *Cinque piaghe*.

1 Docente presso il Rosmini Institute; collaboratore dell'IISF (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli).

2 Si veda V. PARISI (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2015: il volume ospita i contributi di Markus Krienke (*Soggetto e dialettica dell'essere. Rosmini e la modernità: nuove prospettive della “IV fase”*), Paolo Armellini (*Costituzionalismo e federalismo in Antonio Rosmini*), Giuseppe Cantillo (*Il circolo di volontà, sentimento, intelletto nella filosofia morale di Rosmini*), Nunzio Galantino (*Rosmini e il prezzo di una fedeltà senza riserve*), Marco Ivaldo (*La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*), Giulio Nocerino (*Che cosa significa la libertà? Una prospettiva rosminiana*), Vincenzo Parisi (*Il rapporto tra logica e morale in Rosmini*), Roberto Valle (*Sapienza creatrice e metafisica della storia: Vladimir F. Ern e la ricezione di Gioberti e Rosmini in Russia*), Aniello Montano (*La travagliata permanenza a Caserta di Antonio Rosmini*).

Il Prof. Rocco Buttiglione, primo tra i relatori della giornata, si è soffermato sulla possibilità di interpretare la modernità seguendo l'ermeneutica storiografica di Augusto Del Noce (1910-1989), ovvero individuando "due grandi linee del pensiero moderno", l'una dal carattere immanentistico ed ateo (da Cartesio a Marx), l'altra tendente a salvaguardare la libertà umana e la trascendenza religiosa (da Cartesio a Rosmini). Nella linea di pensiero franco-tedesca, che va "da Cartesio ad Hegel e a Marx", il *Deus* si ritrova nell'io, «Dio è una dimensione dell'uomo», si qualifica in senso immanentistico, divenendo una proiezione stessa dell'umano *ad infinitum*; l'altra invece coglie il «*cogito sum*», ovvero la percezione e non la deduzione *cogito ergo sum*, sicché il soggetto non si ritrova nel pensiero astratto ma nell'uomo integrale, ovvero nell'uomo colto nella integralità delle sue facoltà e dei suoi vissuti. E così, accettando quest'ultima strada, ci si può incamminare non verso la "morte della modernità", ma verso la "modernità possibile", così come indicato anche da Del Noce: per quest'ultimo è possibile compiere un percorso storiografico e teoretico "da Cartesio a Rosmini", mettendo in rilievo che il *cogito* non è una autonomia referenziale e solipsistica, ma è un *cogitor a Deo*: si tratta di un fondamentale rapporto di partecipazione con il divino, un divino esperito *in interiore homine*. Buttiglione ha quindi messo in rilievo che la linea di pensiero franco-italiana (da Cartesio a Rosmini) ha degli importanti riflessi etico-politici: costituisce il possibile "fondamento metafisico" di una democrazia liberale, intesa come "democrazia dei valori" ed incentrata pertanto sul valore irrinunciabile della *dignitas personae*.

Ha preso poi la parola il Prof. Francesco Maiolo che si è soffermato sui saggi di Giuseppe Cantillo e Paolo Armellini. In particolare si è riferito alla "fondazione dei valori a partire dalla storia", chiedendosi oggi se ciò sia ancora possibile, considerando il fatto che viviamo «solo di pluralità di storie». In altri termini, Maiolo si è chiesto come sia possibile porre l'attenzione sulla centralità dell'uomo come ente morale se ciò che ci circonda sono storie [al plurale]. La sua risposta è che di fronte alla "liquidità" e al relativismo che caratterizzano la nostra società, occorre dover distinguere tra "volontà costruttiva e volontà de-costruttiva" per far emergere la prima e cogliere la sfida prendendo spunto dal Rosmini "filosofo della storia".

Ha terminato la serie degli interventi il Prof. Tommaso Valentini che ha parlato del tema rosminiano della libertà in relazione alla trascendenza della persona umana. Valentini ha fatto riferimento alla nuova prospettiva della cosiddetta "quarta fase di studi rosminiani"³ e si è soffermato sul confronto critico del filosofo italiano con Kant, Fichte ed Hegel presente nel saggio di Krienke, all'interno del volume presentato. Valentini ha sottolineato il valore speculativo estremamente suggestivo del «passaggio rosminiano dal trascendentale al trascendente»: si tratta del passaggio dall'idea oggettiva dell'essere all'idea oggettiva del bene, di un bene radicato nell'essere e nell'origine stessa dell'essere, ovvero in Dio che è *summum bonum* e che si qualifica come *Amor per se subsistens*. L'etica rosminiana, con questi suoi fondamenti onto-teo-logici, si caratterizza per una «forte critica del soggettivismo kantiano e alla connessa autonomia etica della persona (*etische Selbständigkeit der Person*)». Valentini ha pertanto sottolineato che l'io di cui parla Rosmini non è la monade leibniziana "senza porte né finestre", ma è un io che si costituisce e si costruisce nella relazione: la persona umana, secondo Rosmini, è *relatio transcendentalis*, è relazione originaria con il "proprio corpo", è relazione con gli altri ed è relazione con un infinito che vive *in interiore homine* e che è il fondamento stesso della libertà personale: per Rosmini *la persona umana è un "essere-*

3 Si veda anche T. VALENTINI, *La quarta fase degli studi sul pensiero di Antonio Rosmini*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», fascicolo I, vol. XIX (2010), pp. 161-164.

in-relazione” e *l’identità personale si costituisce come relazione e nella relazione (con sé stesso, con gli altri, con la trascendenza divina)*. Valentini si è, infine, soffermato sulla rosminiana “antropologia della sproporzione” fondata sull’idea dell’essere: egli ha ricordato che questo elemento è stato particolarmente evidenziato da Michele Federico Sciacca (1908-1975). Nel 1956 Sciacca pubblica un volume dal titolo *L’uomo, questo squilibrato: esso costituisce un Saggio sulla condizione umana*, così il sottotitolo⁴. Nell’elaborare il concetto di «interiorità oggettiva» Sciacca indaga la genesi dell’interiorità personale ed in essa vi trova l’essere ideale fondato a sua volta nell’infinito⁵. Di qui deriva anche la categoria di “squilibrio” tramite la quale Sciacca interpreta l’antropologia filosofica rosminiana: l’uomo vive all’insegna della finitudine, della fragilità e della contingenza, ma la sua interiorità è radicata nell’infinito che lo spinge ad un continuo oltrepassamento. Tramite l’idea dell’essere Rosmini regredisce alla genesi stessa della strutturale sproporzione dell’uomo che genera “squilibrio” e “scompenso”. Lo squilibrio, sottolinea Sciacca, è l’esperienza stessa da cui emergono le radici metafisiche dell’interiorità umana: l’uomo è radicato nell’infinito e da esso sorge il suo continuo desiderio di oltrepassarsi, di superare i propri limiti: «L’uomo è sintesi di finito e d’infinito. Di qui lo *squilibrio*: l’Idea sopravanza l’esistenza e la pone come *tensione* all’Infinito che la trascende [...]. Di qui l’*inquietudine* di quell’ “essere dialettico” per essenza, che è ciascun uomo - “dialettico” rispetto al mondo, ai suoi simili e a Dio»⁶.

Nella parte finale del convegno sono intervenuti tra i partecipanti i professori e autori di saggi del volume su Rosmini. Il Prof. Paolo Armellini ha sottolineato che «all’origine del trascendentale c’è la relazione, cioè l’idea della molteplicità»: questo elemento emerge, in particolare, nell’ontologia triadica e trinitaria sviluppata da Rosmini nella *Teosofia*. Armellini ha inoltre fatto notare che, sotto il profilo teoretico, «la libertà costituisce il fondamento stesso del *cogito*». Egli ha così fatto emergere delle possibili connessioni tra la visione rosminiana della libertà e quella proposta dal francese Jules Lequier (1814-1862). Per questi la libertà costituisce il presupposto stesso del *cogito*, la sua condizione di possibilità: *liber sum, ergo cogito, ergo sum*.

È intervenuto poi nel dibattito il Prof. Marco Ivaldo che è partito dalla considerazione che la filosofia trascendentale in Rosmini si esprime in una «nuova unità originaria di soggetto e oggetto». È, cioè, il rapporto tra pensare ed essere a costituire la relazione originaria: «la grandezza della sua filosofia trascendentale sta nel pensare le condizioni apriori della coscienza, del sapere e, dunque, l’idea dell’essere». Infine il Prof. Roberto Valle è intervenuto sul Rinascimento religioso russo che si è alimentato grazie a quella «sapienza creatrice che va

4 Cfr. M. F. SCIACCA, *L’uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Bocca Editori, Roma 1956; Marzorati, Milano 1958².

5 Quando Sciacca si richiama all’idea dell’essere – così come la intende Rosmini – non si riferisce solo al *Nuovo saggio sulla origine delle idee* (1830), dove il Roveretano espone per la prima volta con ampiezza la sua fondamentale intuizione speculativa. Per Sciacca fermarsi al *Nuovo saggio* «è accontentarsi di una veduta parziale di Rosmini ed incorrere in una interpretazione errata. Il Rosmini in ogni sua opera ha approfondito e perfezionato la sua concezione dell’essere ideale, la cui teoria completa si trova nella *Teosofia*. L’idea dell’essere non va studiata solo nella ideologia, ma anche e soprattutto nell’ontologia» (Michele Federico SCIACCA, *L’interiorità oggettiva*, [edito per la prima volta il francese con il titolo *L’intèriorité objective*, Bocca Editori, Milano 1952], Marzorati, Milano 1960). Su questa tematica si veda anche A. RIGOBELLO, *L’“interiorità oggettiva” e il personalismo*, «Giornale di Metafisica», XXVII, 2005, pp. 575-594.

6 M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, [edizione originale: Bocca Editori, Roma 1956], in *Opere complete di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano 1963, vol. V, p. 69.

ricondata al Risorgimento italiano» e qui vi sarebbe l'importanza del rosminianesimo e della sua diffusione nella cultura slava ed ortodossa.

Il Prof. Mercadante, moderatore del convegno, ha concluso la giornata di studi facendo riferimento alla complessità del concetto di modernità filosofica e proponendo delle acute riflessioni sul grande tema della “giustizia sociale”: le istanze sociali ed etico-politiche di Rosmini mostrano ancora evidenti elementi di attualità.

Recensioni



ISABELLA ADINOLFI – LAURA CANDIOTTO, *Filosofia delle emozioni*, il Melangolo, Genova, 2019, pp. 142.

«Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia». (Aristotele, *Metafisica*). È stata, dunque, una emozione a stimolare la ricerca filosofica, anche se la filosofia, nella sua evoluzione, ha poi fatto a lungo perno sul *λόγος*, cioè sulla razionalità. Lo *θαυμάζειν* è meraviglia, stupore che zittisce, ma anche angoscia, è una sorta di trauma che si avverte quando si è meravigliati dinanzi a qualcosa di mai visto; incarna, inoltre, la dimensione dubitativa della ricerca filosofica.

La filosofia moderna, tuttavia, ha rivalutato il ruolo delle emozioni nella pratica conoscitiva; queste, infatti, precedono, stimolano, motivano e amplificano la ragione; esse sono percezioni che comportano giudizi di valore. Così come il faro guida il navigante, le emozioni guidano la mente e la illuminano.

Il collegamento fra *λόγος* e *πάθος* (cioè le passioni, le affettività) è l'argomento su cui il libro si incentra; e lo fa attraverso cinque saggi, che permettono di analizzare il problema da cinque diversi punti di vista.

Il primo saggio è di Laura Candiotto (Ricercatrice in Filosofia presso l'Eidyn Centre della University of Edinburg, UK, dove insegna Filosofia della felicità) ed ha il seguente titolo: *Amore per il sapere. Le emozioni epistemiche e il valore della verità*.

Lo scritto si impernia sulla «relazione tra la ricerca della verità, propria della filosofia, e la disposizione affettiva al sapere, di cui lo *θαυμάζειν* platonico sembra essere un chiaro esempio». L'autrice, infatti – in maniera del tutto calzante –, ci ricorda che Platone ed Aristotele hanno fatto ampio riferimento alla sfera emozionale come motrice e nucleo fondante della loro speculazione filosofica. Basti solo ricordare che Platone chiama se stesso – per primo – filosofo, intendendo con questo appellativo l'amante del sapere, colui la cui ricerca della verità non ha mai termine; ma, soprattutto, sia Platone che Aristotele concepiscono la filosofia come pratica di vita, che ha per scopo il raggiungimento della felicità (tutta la filosofia greca è eudemonistica) e la propria trasformazione interiore.

La trasformazione della propria vita, nota Laura Candiotto, si ottiene mediante l'unione delle emozioni epistemiche (che sono le disposizioni affettive proprie dei processi di intellesione e sono necessarie per pensare bene, in quanto contribuiscono alla conoscenza) e delle virtù intellettuali (le abilità intellettive e le eccellenze del conoscere).

È interessante notare che, nel *Simposio*, Platone – per bocca di Diotima di Mantinea – traccia una *scala amoris* e attribuisce all'*eros* la facoltà che, mediante i vari gradi della bellezza, porta al raggiungimento del Bello in sé, che poi si identifica con il Bene (ed anche qui *επισήμη* ed *αίσθησις* sono unite). Dal canto suo, Aristotele mette in rapporto bene e male con vero e falso; affermazione e negazione con desiderio e ripulsa; insomma, la filosofia insegna non solo a comportarsi bene (etica), ma anche a pensare bene (epistemologia).

La filosofia è, quindi, amore per la verità (l'emozione epistemica per eccellenza) e comporta una trasformazione (è emblematico il platonico mito della caverna) anche identitaria, un'auto trascendimento: essa è *ψυχής περιαγωγή* (conversione dell'anima).

Il secondo saggio, a firma di Roberta De Monticelli (Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università San Raffaele di Milano, dove insegna Filosofia della Persona), ha per titolo *La verità vi farà liberi: emozione morale ed emozione epistemica. Studio di un caso*.

Il saggio prende spunto dal romanzo *Vita e destino* di Vasilij Grossman e muove dalla tesi

che la finzione letteraria funga da laboratorio per la filosofia. Con uno sguardo volto ad uno dei totalitarismi del secolo scorso, quello sovietico, il romanzo approfondisce il nesso esistente fra libertà e verità; libertà intellettuale e verità scientifica viaggiano di pari passo: insieme si accrescono e contemporaneamente declinano. Grossman fa emergere la portata enorme e devastante degli effetti del totalitarismo sulla mente individuale e dimostra il nesso fra coraggio morale e visione intellettuale, fra i valori etici e quelli epistemici. L'alter ego di Grossman è Viktor Pavlovic Strum, fisico nucleare nell'Unione Sovietica di Stalin. Viktor, dopo una conversazione franca e rischiosa, in cui dà libero sfogo al suo pensiero anti-sovietico, ha una brillante intuizione matematica. Questa idea, secondo la lirica descrizione di Grossman, è germogliata come "una ninfea dal buio quieto del lago".

La quiete estatica che prova Viktor Strum per la sua idea è superiore alla soddisfazione personale per una scoperta scientifica, perché essa è il traguardo di una vita intera. Quella di Strum è molto di più di una gioia composita: egli pensa "che quell'idea gli fosse venuta proprio" come dono della libertà (la libertà esercitata nella sua conversazione di poco prima).

L'autrice confronta quindi la libertà morale con quella intellettuale; ritiene, infatti, che ci sia un nesso essenziale fra le due: all'interdizione del pensiero e della parola corrisponde una deprivazione e desensibilizzazione emotiva. Il romanzo si gioca tutto sulla dimostrazione dell'intima armonia esistente fra coraggio morale e visione intellettuale, fra etica e scienza.

Vengono curiosamente evocate le parole di Kant: «Due cose suscitano l'ammirazione più profonda: la legge morale in me (il mondo etico) e il cielo stellato sopra di me (il mondo fenomenico)». La filosofia di Kant, invece di evidenziare l'armonia, vuole esplicitare la separazione tra *homo noumenon* ed *homo phaenomenon*.

Nel saggio si passa, successivamente, a decostruire e capovolgere tre tesi kantiane:

- il nesso tra autonomia e conoscenza morale: Kant sostiene che la libertà è la *ratio essendi* della legge morale (e quindi la precede); il romanzo, invece, dimostra l'esatto contrario, e cioè che l'autonomia e la libertà sono il risultato della conoscenza morale e dell'esperienza di valore; la riconquistata fiducia in se stesso di Strum (che lo porterà alla sua scoperta scientifica) è avvenuta proprio grazie alla rottura del conformismo sociale e dell'impoverimento mentale;

- l'universalismo kantiano, che vede crescere di pari passo il conformismo sociale e la conoscenza morale: se ne mostra il lato oscuro, facendo notare che il conformismo sociale (l'universalismo, il riconoscersi appartenente e simile all'intero genere umano) sminuisce l'io individuale ed è inversamente proporzionale alla conoscenza di sé e all'incremento della propria personalità e della propria sensibilità assiologica;

- la visione della persona morale come portatrice di ragioni esclusivamente universali; si dimostra, l'inseparabilità tra l'esperienza dei valori e la scoperta di sé.

Alla fine del romanzo, dopo aver portato a termine la sua scoperta scientifica, Strum viene sospettato di anti-leninismo e gli viene richiesto un "pentimento" pubblico; ma lo scienziato, avendo ormai riacquistato la stima in sé, non intende più perderla e, invece di una resa al regime, si abbandona a se stesso e alle sue forze, nella loro interezza e profondità ... è sbocciato anche lui come quella ninfea che era emersa dal lago!

Il terzo scritto è di Luigi Vero Tarca (già Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia) e si intitola *Le emozioni della verità*.

Questo saggio si impernia sulla constatazione che la filosofia contemporanea ha intrapreso una "lotta" contro l'egemonia del *λόγος* (a cominciare da Heidegger e Wittgenstein) e sostiene la tesi

che emozioni e razionalità non solo siano compenetrabili, ma che la loro unione e armonizzazione generi qualcosa di nuovo e di valore molto più grande: a questa esperienza (l'emozione della verità) Tarca dà il nome di *creatio totius ex toto*.

L'autore, dopo una lunga e stringente argomentazione logica, tesa a valutare e contrapporre la verità e la non-verità (il positivo e il negativo), in cui sfrutta tutta la potenzialità della procedura elenctica (l'*ἐλέγχος*, per il quale la verità è confermata dalla stessa non-verità), giunge a dimostrare che l'unica cosa che può essere affermata in-negabilmente è la negazione della contraddizione (cioè della pretesa che A e -A siano entrambe vere), e quindi il principio di non contraddizione (un assioma fondamentale della logica aristotelica).

Tarca mostra come anche il perfetto positivo (l'in-negabile, il non negabile) contiene in sé il germe della propria negazione (proprio quel non). Uscendo dalla sfera puramente logica, l'autore, fra l'altro, chiarisce come anche empiricamente si possa dimostrare che il perfetto positivo può volgersi nel suo esatto contrario: il messaggio di Gesù, che invitava ad amare il proprio nemico, si è volto nell'Inquisizione; la Rivoluzione francese ha portato il Terrore.

A questo punto, la vera svolta e la vera differenza assiologica tra positivo e negativo si produce solo inserendo un principio qualitativo: al negativo corrisponde il dolore, e quindi il rifiuto dello stesso (che è pertanto il desiderio della sua cessazione, che comporta l'arrivo del piacere); mentre al positivo corrisponde il piacere, che implica soltanto il desiderio della sua ri-petizione.

È quindi lo stesso dolore ad essere qualitativamente inferiore al piacere: introducendo le emozioni collegate ai due poli (il positivo e il negativo), e cioè il dolore e il piacere, si scopre che la verità è superiore alla non-verità (perché è la stessa non-verità che rimanda alla verità, contenendo in sé la propria *necazione*, cioè uccisione): emergono così le emozioni della verità. Soltanto l'unione di Etica e Logica può far nascere il miracolo: "la scienza dei miracoli" (un evidente ossimoro). L'unione della sfera etico-affettivo-emozionale con la sfera logico-razionale-conoscitiva sarà "una emergenza nella storia della natura e della vita sulla terra", genererà emozioni completamente nuove e inaudite. Come l'emergere del *λόγος* ha creato il "sogno di una umanità libera e fraterna" (sogno che è ormai terminato), così ora le emozioni della verità potranno provocare l'avvento di una nuova solidarietà universale.

Il quarto saggio del libro è firmato da Marco Fortunato (abilitato a Professore ordinario di Filosofia morale) e ha come titolo *Possibilità dell'indignazione. A lezione da Pasolini (e da Leopardi)*.

Lo scritto analizza il sentimento dell'indignazione prendendo spunto da un intellettuale come Pier Paolo Pasolini, che dell'indignazione aveva fatto una bandiera.

Egli si sentiva in diritto di essere indignato, puntando il dito contro il "Palazzo" e contro Santa Madre Chiesa. Ma, si chiede l'autore, è possibile l'indignazione? E, ancora di più, è legittima?

L'indignazione è un sentimento che de-cide (separa, è divisivo), cioè esprime un'opinione in termini netti ed, in genere, chiarisce Marco Fortunato, si prova a causa di una violazione di valori come la giustizia e la verità e desidera la *restitutio in integrum* di questi valori: quindi, come gesto, essa è possibile. Questo è il fondamento dell'indignazione.

Bisogna ora valutare se essa sia legittima. Per poter giudicare ed indignarsi, bisogna essere giusti *in toto* e integerrimi sotto tutti i punti di vista. Ma chi lo è o può vantarsi di esserlo? In realtà, nessun uomo è *super partes*, ognuno di noi non può non essere che di parte, dalla propria parte.

Spinoza, ad esempio, analizzando le passioni umane *ordine geometrico*, "boccia" l'indignazione come figlia dell'odio e si chiede: "sei forse un giusto?" Ciascuno di noi – per un motivo o per l'altro – sarà costretto a rispondere "no" ("chi è senza peccato scagli la prima pietra"). Quindi,

l'indignazione, come critica della giustizia, anche se è possibile, non è legittima. Per quanto riguarda la difesa della verità, bisognerà chiedersi che cosa essa sia. L'autore evidenzia, a tal proposito, che la ragione non può portarci che allo scetticismo, perché – nota – ogni verità può essere capovolta nel suo esatto contrario.

Viene riportato addirittura, come esempio di giustificazione e ribaltamento, quello della shoa, orrore la cui verità sembra inequivocabile (negazionisti a parte); ebbene, si argomenta che Hitler, in realtà, non avrebbe voluto liberarsi solo degli ebrei, degli zingari e degli storpi, ma avrebbe voluto eliminare l'intero genere umano, a causa della "disgrazia" di essere nato attorniato da altri individui che ne limitavano, in qualche modo, la libertà. Insomma, dal punto di vista della ragione, non resta che l'in-decidibilità e la sospensione del giudizio.

A questo punto, Fortunato nota come anche in Pasolini il pessimismo abbia preso il sopravvento sull'indignazione e porta l'esempio del suo film *Porcile* (1969), il cui protagonista – Julian – è un campione di indecisione e, alla fine, si lascia divorare dai maiali, "focus della sua vita, che lo attrae come un magnete".

Si cercherà di assestare un colpo mortale all'indignazione seguendo il pensiero di Spinoza, Nietzsche e di Hegel, filosofi che hanno rinunciato al diritto di indignarsi e di giudicare il creato, ritenendo che esso non abbia un *telos* e che sia governato dalla necessità (l'*amor fati*, cui si abbandona Nietzsche, il *Deus sive Natura naturans* di Spinoza e la coincidenza fra reale e razionale, che contraddistingue il necessitarismo di Hegel). Rensi afferma, addirittura, che il grandioso tentativo di Spinoza ed Hegel sia stato quello di riportare l'uomo all'afasia e al non-commento, riducendolo quasi allo stadio animale.

Però, ci fa notare l'autore, questi tre filosofi – Spinoza, Nietzsche ed Hegel – scivolano inavvertitamente su due "bucce di banana". La prima è quella di essersi infervorati a tal punto, nel loro sostegno della necessità che governa il mondo, da usare accenti commossi, anziché rimanere impassibili. La seconda è quella di essere passati dal punto di vista descrittivo e ontologico a quello assiologico e valutativo: infatti, non solo giustificano il reale così com'è, ma sostengono che è bene che sia così (infrangono la legge di Hume, che dichiara arbitrario il passaggio dall'*essere* a *dover essere*). In realtà, come mostra il pessimismo dell'ultimo Pasolini, l'uomo riesce a valutare positivamente il mondo e la vita solo se si eleva al di sopra del presente e vive (come di fatto facciamo tutti) nelle dimensioni del passato o del futuro, conferendo loro una idealità che il presente non può avere e non avrà mai.

Pertanto, per Fortunato, l'indignazione è possibile ed ha un altissimo potenziale, se indirizzata alla realtà nel suo complesso; anche se la denuncia e la resistenza (inclusa quella attuata per mezzo della non-violenza di Aldo Capitini) non potranno mutare le ferree leggi della realtà, né potranno abolire l'ineluttabilità della morte. E qui risulta quanto mai vero il grido di Leopardi «*Tutto è male*», con il quale si rivolge contro la Natura, crudele e beffarda. Leopardi sosteneva che il sentimento umano più sublime fosse la noia, che riassume l'insoddisfazione nei confronti della vita. Non a caso *noia* deriva dal provenzale *enoya*, che a sua volta è una contrazione dei latini *inodiare* e *in odio habere*.

L'ultimo saggio è stato realizzato da Isabella Adinolfi (Docente di Filosofia della storia, Storia del pensiero etico-religioso e Storia della Filosofia morale all'Università Ca' Foscari di Venezia) ed ha il seguente titolo: *La funzione mediatrice dell'emozione nel pensiero simbolico di Simone Weil. Il Bello e il Bene*.

L'autrice intende mostrare l'unione della sfera estetico-cognitiva (il bello) con quella etico-

emotiva (il bene) e come il bello costituisca una via di accesso privilegiata al bene; fa questo esaminando un tema liceale (del 1926) di Simone Weil, in cui la filosofa – accanto all’eredità platonica e kantiana – mostra le sue spiccate doti speculative unite ad una profonda vena mistica.

La Adinolfi, in apertura, sottolinea come la filosofia (e in special modo la filosofia delle emozioni) possa trarre spunti pregnanti dal lavoro di romanzieri e poeti; a tal proposito, a dimostrazione di questa tesi, porta ad esempio il romanzo di Anna Maria Ortese *Un paio di occhiali*, nel quale una bambina dei bassi di Napoli fortemente miope, non appena indossati gli occhiali si riempie di gioia alla vista della scintillante Via Roma; ma, una volta tornata nel suo squallido quartiere, quasi rimpiange l’isolamento procuratole dalla miopia, che le permetteva di non soffrire per lo squallore che la circondava.

Risulta quindi palese che, come il bello suscita sentimenti positivi, quali entusiasmo e gioia, così il brutto provoca le sensazioni opposte: dolore e sgomento. La Ortese è profondamente platonica, perché il bello – per Platone – colpisce i nostri sensi e provoca il sentimento di meraviglia, ma esso (molto di più) rappresenta la prima idea che ci cattura e che fa da ponte tra il mondo sensibile e l’Iperuranio.

Il tema di Simone Weil si intitola, significativamente, *Le Beau et le Bien* e analizza, con una progressività ascensiva, come il bello sia una via di accesso al bene e come le due sfere siano non solo intercomunicanti, ma si potenzino vicendevolmente. La Weil dapprima si chiede cosa sia il bello, paragonando un mucchio di pietre ad un tempio: quest’ultimo è un “ordine di pietre”, e quest’ordine non è solo frutto dell’azione di leggi fisiche, è anche finalità, ma una finalità senza scopo (evidente rinvio a Kant). Il tempio, però è molto di più: è simbolo di Dio e *mimesis* di una cerimonia religiosa.

Successivamente viene esaminato il bene, portando l’esempio di una buona azione: un passante trova del denaro e lo restituisce al proprietario. Questo atto, però, per essere veramente buono, deve essere disinteressato (e solo il soggetto che lo compie può conoscere le sue profonde motivazioni).

Ma come si congiungono il bello e il buono? Qui la Weil fa l’esempio di un gesto di Alessandro Magno (riportato da Plutarco e Arriano); durante una campagna militare, in un momento di grande calura, ad Alessandro viene offerta dell’acqua in un elmo, ma il condottiero la rovescia in terra, compiendo un atto di altruismo e sensibilità, rendendosi così partecipe della sete e delle sofferenze dei suoi soldati: un atto bello e buono! Per la Weil quest’atto ha qualcosa di sacro ed è paragonabile al gesto di un santo; è una vittoria nella lotta dell’uomo “per separarsi dalla natura e affermarsi come spirito” è un sacrificio spontaneo per condividere la sofferenza dei propri simili. Anche Platone identificava il Bello con il Bene e ne faceva il *trait d’union* con il mondo delle Idee. È proprio nella sintesi del bello con il buono (della sfera cognitiva con quella valoriale) che si apre una via privilegiata di accesso alla meta-fisica e un trascendimento dell’uomo dall’ordine meccanicistico della natura.

Concludendo, proprio una filosofia delle emozioni può riuscire a descrivere e comprendere l’uomo nella sua totalità, rendendo palese come nella realtà umana le due sfere (quella logica e quella affettiva) siano sempre unite e consentano la trasformazione (la “conversione dell’anima”) e la tensione verso la felicità, che in fondo sono lo scopo ultimo della pratica filosofica: i cinque autori contribuiscono efficacemente a chiarire tutto questo.

ENRICA IZZO



CINZIA ARRUZZA, *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 2019, p. 304

Plato's *Republic* has been object of a lively debate amongst commentators and philosophers who have proposed several, often controversial interpretations of this work. From a political point of view, the *Republic* was mainly criticised by Popper for being proto-totalitarian and distant from liberal principles. As a consequence of these accusations, many interpreters have tried to rehabilitate the *Republic* by softening Plato's anti-democratic view, stressing, by contrast, the liberal spirit of its dialogues. With this dense and insightful book, Arruzza responds to this current debate, arguing that, although Plato's work is not proto-totalitarian, it is also far from being democratic. She argues that defenders of Plato's proto-totalitarian accusation had erroneously merged the concepts of liberalism and democracy which the author clearly distinguishes and separates, claiming that Plato's was in fact a straightforward critique of democracy in spite of its liberal spirit.

Arruzza presents a clear and well-defined picture of both tyranny (in its relation to democracy) and of the tyrant's character seen from both psychological and moral perspectives underlining that these themes constitute one of the main threads of Plato's dialogue and are both crucial to gaining a holistic understanding of his overall political and moral argument. As explained in the introduction, according to Proclus, one of the main challenges with the *Republic* was to identify the main subject matter of the work. The two most convincing yet opposite interpretative themes are focused respectively on a) the political aspect of the *Republic* and b) its moral reflection referred to as "the justice of the soul". In agreement with Proclus, Arruzza believes that these two themes should not be seen as exclusive but rather as complementary. In the light of this perspective Arruzza has divided her book into two distinctive sections respectively entitled "Tyranny and Democracy" and "The Tyrant's Soul" pointing out the interrelation of the two being manifestations of the same truth and underlining the absence of any form of hierarchical importance.

In the first section of the book Arruzza argues that the literary and historical tropes emerging from the *Republic*, of both tyranny and the tyrant should not be seen exclusively as an attack against tyranny itself but first and foremost as a means to understanding Plato's critique of Democracy. Moreover, the latter should not be perceived as the opposite of tyranny but as its natural derivation.

Chapter I provides a thorough analysis of the Athenian historical and literary tropes of the tyrant of the V and the IV century BC. Here the author argues that the Athenian anti-tyrannical literature mainly served the purpose of providing a description and conceptualization of democracy by opposition. As Arruzza writes, "*Tyranny played a crucial role in the self-understanding of Athenian democracy as it embodied everything that was opposed to it*" (p.13). Chapter II supports the idea that the aim of Plato's work was not that of adding an additional critique to the already solidly established negative view of tyranny, rather, his aim was to criticise democracy showing that tyranny is its offspring. Here Arruzza ably rules out both the ideas that Plato's Tyrant was a portrait and critique of a historical figure, and that his was a critique of tyranny per se to praise democracy. Her idea that Plato's is a critique of democracy will be reinforced by a more detailed analysis of the tyrant and of how he "naturally" derives from democracy in chapter III, where she interestingly highlights the botanic imagery employed by Plato to stress the idea that such a derivation is produced naturally. Tyranny is linked to the nature of democracy, characterized by corruption and trends which allow certain individuals to gain advantage. The institutional deficiencies of democracy, Arruzza explains, "*specifically generate tyrants because of the moral*

continuity between the appetitive nature of the demos and that of the tyrant” (p.118).

The second section of the book is dedicated to the exploration of the Tyrant’s psychology and more specifically to the understanding of the different roles played by the different parts of the soul. According to Socrates, there is a conflictual relationship between them (appetites, spirit and reason) and through a thorough analysis of Plato’s dialogues, completed by logical extensions and deductions, Arruzza delineates such an interrelation with particular focus on the tyrant’s case.

Chapter IV includes another historical excursus highlighting the eroticised and greedy behaviour of tyrants of Plato’s time and explores the role of appetites and eros within the soul. The tyrant’s appetitive part, thanks to the enhancing role of eros, triumphs over the other two parts (spirit and reason), making them pursue its own desires. Chapter V defines the nature of spirit as a drive to self-assertion and underlines its interestingly active role within the tyrant, whose soul is already dominated by appetites. Spirit’s drive to self-assertion, which would naturally ally with reason, through the intervention of madness, becomes enslaved by the appetitive desires. Here Arruzza utilises Plato’s powerful animal metaphors to represent the possible states of spirit. The wolf, as suggested by the title of the book, is the symbol of the tyrant’s greedy and mad nature. The dog, symbol of normativity, without the guidance of education, and with the intervention of madness and eros, would take the shape of a savage and ferocious wolf, known for being dominated by its instinct and for eating its own lambs. Finally, chapter VI is dedicated to the exploration of the role of reason and of its domination by the appetites. The author importantly distinguishes between reason as a cognitive and motivational faculty and as a theoretical and practical activity. The latter needs a philosophical education in order to know what is Good. Here, Arruzza overcomes a potential contradiction by explaining how reason continues to be strong in the tyrant in spite of being dormant. The dormant part is the one cherishing the understanding of Good, while the strong one, which continues working enslaved by the appetites, is the cognitive side.

This book is an exceptionally rich and well researched piece of work supported by a crisp argumentative style, in spite of rare incongruences and structural difficulties. It adds to scholar research by persuasively responding to a current ongoing debate concerning the tormented interpretation of Plato’s Republic. By rehabilitating his attack against democracy rather than tyranny, it also becomes pertinent to our modern times playing the role of an additional stimulus for the reader, who is thus driven to reflect on and make parallelisms with the demagogical nature of our own current democracy.

The structural difficulties of the book may well derive from its very nature of being so dense and resourceful. Due to their strong analytical nature some sections have the potential of dragging the reader away from the main focus of the argument. It would have benefitted from a more direct and explicit connection to the main focus facilitating the reader to appreciate their value even more in the light of a broader view of their function. For instance, Arruzza’s outline of greed in Athenian Leadership, which draws upon the figures of Alcibiades and Nicias, in spite of allowing the reader to understand the reasons behind Plato’s choice of depicting the tyrant as an appetitive man, does not directly support the main argument which feels distant and abstract.

As for the rare argumentative incongruencies, (rare in that what primarily emerges is a masterful argumentative ability to provide valid and sound syllogisms) I wish to point out the contradiction I believe to be the most blatant; the labelling of the tyrant’s eros as “*of a sexual kind*” (p.180). Having argued against the idea of a pluralism of eros, Arruzza stresses, that the multiple manifestations of eros should be better interpreted as something that could intensify and

drive towards a specific object. Eros' role of intensifying specific parts of the soul, which in the tyrant translates into the enhancement of the appetitive desire pushed beyond law, is consistent with the idea that, thanks to eros, appetites win over the other two parts of the soul. However, Arruzza's conclusive definition of eros as of a "sexual kind" is contradictory and such a nature seems to persist in spite of her further clarification aimed at distinguishing the *sexual eros* from mere appetite. Despite her elucidation, the tyrant's eros labelled as "erotic", continues to imply the existence of other types of eros which contradicts the idea of a neutral, intensifying eros. This section would therefore have benefitted from further clarification.

Another incongruity lies within her belief that there is no hierarchical importance between the political side of the Republic and the justice of the soul. Although the analogy between the city and the soul, evident from Socrates's arguments from books 2 and 4, would reinforce the idea of a deep interrelation between the two subjects, the absence of a hierarchy between them is arguable. It would seem from Socrates Arguments in book 4 that the function of the city would be to provide a visible and macroscopic tool to analyse what cannot be seen; the soul. However, the incongruity lies within the idea that in her book it is the soul that would seem to serve the understanding of the political aspect of the Republic defeating her idea of the absence of a hierarchy. However, this does not diminish the impact of her main argument, as the importance of the correspondence of the two central subjects is still valid and would justify her need to develop them and refer to their interconnection.

A very interesting aspect of this book concerns Arruzza's original suggestion that Plato's appropriation of the tyrannical tropes served as an indirect critique against Democracy. This revolutionary argument plays a fundamental role in the current debate concerning the Republic's interpretation shedding light on a work eclipsed by the attempts of freeing Plato from his proto-totalitarian label. Arruzza's thesis is supported not only by her sound arguments backed by detailed portraits of Plato's political background, which may already seem sufficient, but also by her reference to the analysis of the tyrant's soul. Here she interestingly stresses that the tyrant is not an ordinary individual but an exceptionally capable and intelligent man who uses his intellectual capabilities to serve his own appetites. The tyrant is the philosopher's "alter ego", "a philosopher gone astray" (p.247), someone whose perception of the Good has been distorted but continues to use its calculative part of the soul to his own benefits. This, together with the tyrant's ability to manipulate crowds also reminds the reader of the extreme modernity of Plato's Philosophy and pertinence of Arruzza's book to our present day. Thanks to the thorough analysis and explanation of the Republic, the reader can strongly relate to Plato in spite of the immense time lapse which only apparently separates him from our time.

In conclusion, this is an extremely well researched, and persuasive book which should be consulted not merely by scholars for its insightful contribution to the current debate on Plato's Republic and for its meticulous attention to details and historical sources. It can also be appreciated for addressing an extremely modern theme; that of populism and demagogy characterizing our own modern times which Le Bon defined as *the era of crowds*.

ALESSANDRA TRUA



MAURO BONTEMPI (a cura di), *La politica moderna fra società, storia ed istituzioni*, Drengo Edizioni, collana “Voci della Politica”, Roma 2017, pp. 316.

“Unità nella varietà”: questa bella espressione di Antonio Rosmini mi pare che sintetizzi con efficacia lo spirito che anima i dieci saggi che compongono il volume curato da Mauro Bontempi. I differenti contributi vanno dall’analisi degli assetti storico-istituzionali moderni e contemporanei – come il *paper* in inglese di Giovanna Scatena (*English Federalism between the Two World Wars*, pp. 217-242) e il saggio di Antonio Macchia sul complesso processo di integrazione europea (pp. 243-272) – fino alle riflessioni squisitamente filosofiche sui fondamenti e sulle finalità delle moderne democrazie liberali, democrazie che – come stiamo constatando – presentano segni di una crisi endemica. Attraverso diverse metodologie di analisi e confrontandosi con differenti punti di vista storiografici, gli autori del volume ci invitano a riflettere sulle cause più profonde che determinano la crisi degli ordinamenti politici contemporanei. Mi preme, quindi, mettere in rilievo le linee di continuità presenti nel libro, quelle esplicite ma anche quelle implicite, il “non detto” che è presupposto alla scelta di aree tematiche e di autori.

Innanzitutto vorrei sottolineare che il volume prende le mosse da una visione della modernità filosofico-politica che non può essere ridotta alla “linea Cartesio-Hegel”, cioè a quella forma di pensiero che Augusto Del Noce definisce come “immanentismo moderno” e che sfocia – almeno in una parte significativa – nel giacobinismo rivoluzionario, nello statalismo (Hegel), in una “politica dell’immanenza” o in una “ontologia dell’attualità”, preoccupata solo del qui ed ora; il volume fa emergere fin dai primi saggi (di Paolo Armellini e Bontempi) la fecondità dell’altra modernità, cioè di quella linea di pensiero che va “da Cartesio a Rosmini” e che trova proprio nella posizione ontologica di Rosmini il suo nucleo ispiratore. Ciò che viene proposto da Armellini, da Bontempi e gli altri autori è un “incontro necessario” della metafisica di Rosmini – del “personalismo rosminiano” – con il liberalismo di Tocqueville, ovvero con la “proposta liberale” con la quale si chiude l’ampio saggio di Armellini sul costituzionalismo moderno (*Il costituzionalismo degli antichi paragonato a quello dei moderni*, pp. 14-82).

Gli autori del volume prendono sul serio le provocazioni del cosiddetto “teorema di Böckenförde”, che si esprime in questi termini: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti (*Voraussetzungen*) che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà» (E.-W. Böckenförde, a cura di M. Nicoletti, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [edizione originale 1976], Morcelliana, Brescia 2006, p. 68). Gli itinerari che ci propongono i nostri dieci autori sono volti ad indagare i presupposti necessari – direi con Kant, “le condizioni di possibilità” – in grado di garantire una autentica democrazia liberale, una democrazia fondata su valori etici e non solo su procedure formali. Leggendo il volume ho trovato in tutti i contributi una forte volontà costruttiva o, meglio ancora, “ricostruttiva di un *ethos* condiviso”, ricostruttiva dopo le cosiddette “patologie della modernità”; gli autori si volgono perciò alla ricerca di una assiologia che dia fondamento e finalità alla vita democratica. Non a caso un saggio – come quello di Giuseppe Abbonizio (*Sulle origini del radicalismo liberale di Ralf Dahrendorf*, pp. 273-298) – verte su Ralf Dahrendorf, cioè su un autore liberale che ha attraversato le vicende storiche del secondo Novecento e che ha lucidamente denunciato l’anomia della società contemporanea, ovvero il crescente individualismo atomistico caratteristico della post-modernità. Dahrendorf da liberale laico avverte l’esigenza di una “etica sociale ricostruttiva”. Come è noto, Dahrendorf si pone il problema di come ricostruire i “legami/legature”, cioè tutti quei rapporti che tengono uniti gli

individui nelle società e li motivano nella cooperazione. «L'avvento della società moderna» – egli afferma – «ha significato incontestabilmente un'espansione delle possibilità di scelta [la cosiddetta "età dei diritti soggettivi"]», ma solo al prezzo di lacerare le legature esistenti» (R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, [edizione originale 1979], Bari, Laterza 1981, p. 42). L'individuo per Dahrendorf è sempre un "essere-in-relazione" (*Dasein-in-Beziehung*) e il senso della vita è dato dalla capacità relazionale: del resto, la relazionalità che caratterizza il soggetto è implicita nello stesso etimo greco di "persona": *πρόσωπον* – "sguardo che passa attraverso" – allude alla presenza di una alterità costitutiva della stessa identità personale. Le legature/legami, osserva Dahrendorf, sono la patria, la comunità, la chiesa, i partiti e tutto quell'insieme di "relazioni umane" che rendono la vita ricca di senso. Gli autori del volume, ognuno con la sua specificità, propongono una visione dello Stato liberale che anche nell'età della compiuta secolarizzazione sappia tenersi ben ancorato a precisi valori etici condivisi: primo tra tutti, il valore imprescindibile costituito dalla *dignitas personae*, dalla dignità della persona umana, l'unico valore intorno al quale, anche in una società multiculturale, possa essere ricercato un "consenso per intersezione", l'*overlapping consensus* di cui parla anche John Rawls in *Liberalismo politico* (1993).

Molto significativo a questo proposito mi è parso il commento proposto da Mauro Bontempi alla nota affermazione di Rosmini contenuta nella sua *Filosofia del diritto*: «la persona è il diritto sussistente, [...] è l'essenza del diritto». Tale affermazione programmatica è certamente ricchissima di implicazioni sul piano filosofico e su quello politico-istituzionale. Il diritto precede e fonda la politica intesa come "armonica conciliazione dei conflitti sociali", il diritto ha come sua fonte "non scritta" la persona nella sua singolarità irripetibile e non omologabile. Con Bontempi mi preme sottolineare che il discorso di Rosmini sulla "libertà della persona" si esplica secondo 4 fondamentali prospettive: 1) la dimensione fondativa; 2) quella antropologica; 3) la dimensione giuridico-politica; 4) il grande teatro della storia umana. Si tratta di declinazioni della libertà che possono e – a mio avviso dovrebbero – essere care anche al mondo contemporaneo. In primo luogo, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere fondativo: nell'uomo l'idea a priori dell'essere è anche il fondamento della libertà. Essere interiore e libertà sono consustanziali: con Rosmini siamo in presenza di una "ontologia della libertà" (certamente diversa da quella elaborata dall'ultimo Luigi Pareyson). Mentre Kant non indaga le origini noumeniche della libertà – la libertà nella *Critica della ragion pratica* viene affermata come "fatto della ragione" (*Faktum der Vernunft*) –, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere protologico. La libertà – per Rosmini – si iscrive nella struttura ontologica dell'uomo: mentre il mondo della natura è sottoposto al determinismo delle leggi fisiche (il mondo-macchina di Newton, *cui esse est efficere*), l'azione umana è in grado di rompere il rigido concatenamento di cause. L'uomo si pone come una "libera causalità" – Fichte, autore studiato da Rosmini, parlava di *freie Wirksamkeit* – e tale "libera causalità" lo pone in rapporto di trascendenza, cioè di alterità, rispetto ai fatti della natura. Questo elemento viene bene esplicitato da Rosmini anche nella sua *Antropologia soprannaturale*. L'uomo è capace di un nuovo inizio, è "creatività originaria": a questo proposito delle profonde affinità possono essere individuate anche tra la visione rosminiana della libertà e la categoria di "essere per la nascita" elaborata da Hannah Arendt in *Vita activa*. Segnalo che nel volume compare anche un bel saggio di Valerio Mori sul pensiero della Arendt (*Il Logos che tutto raccoglie? Osservazioni sul Socrate di Hannah Arendt*, pp. 299-314).

La seconda dimensione della libertà è quella che l'uomo esercita concretamente nella

proairesis (Rosmini si richiama alla aristotelica *προαίρεσις*): la “scelta dei beni”, la loro elezione da parte del soggetto. La conoscenza della realtà, sottolinea Rosmini, è sempre una “conoscenza amativa”: si deve amare l’essere secondo l’ordine gerarchico dei beni, al cui vertice si situa Dio come *summum bonum*. Siamo in presenza di un “oggettivismo etico” che non considera la libertà solo dal punto di vista formale ma anche contenutistico. È anche qui che sta una delle differenze fondamentali tra l’etica kantiana e l’etica rosminiana. Come è noto, secondo Kant la libertà è puramente formale, non guarda ai contenuti né ai risultati dell’azione stessa: è un’etica della compiuta autonomia (l’auto-determinazione del sé, la *Selbstbestimmung* che giustamente è tanto cara a Kant e alla modernità laica). Per Rosmini l’azione umana ha, invece, dei precisi contenuti etici ai quali rivolgersi. Da qui emergono i tratti platonico-aristotelici del discorso rosminiano e anche la sua possibile vicinanza al discorso che ha fatto Paul Ricoeur a proposito della “teleologia del soggetto”: il finalismo dell’azione indirizzata ad un ordine oggettivo di beni. In questo ordine etico della natura la persona umana occupa un posto eminente: la persona anche per Rosmini è *id quod est perfectissimum in tota natura*. Però, osserva Rosmini - «non tutto l’uomo è persona»: la persona è data dall’aristotelico *noûs poietikós*, cioè dalla partecipazione delle sue più alte facoltà intellettive a quell’essere infinito che è trascendente. Nel volume viene più volte e in diversi contesi sottolineato che l’affermazione della “trascendenza della persona” non riguarda solamente la dimensione astrattamente speculativa ma anche quella politica: la “trascendenza della persona” è anche un anticorpo ad ogni forma di Stato totalitario. A questo proposito parole evocative sono state espresse da Giuseppe Casale nel suo saggio sul rapporto tra politica e trascendenza in Eric Voegelin (*Eric Voegelin sul totalitarismo: gli “anticorpi” dell’Occidente*, pp. 121-138). Casale ha messo in evidenza i tratti “rosminiani” del discorso anti-totalitario di Voegelin. Questi, richiamandosi alla posizione platonico-cristiana, ha parlato di un “eterno nell’uomo” (*das Ewige im Menschen*), ovvero di una dimensione di senso che supera, oltrepassa, *transcendit* il diritto positivo e l’ordine costituito: la persona – come del resto affermava anche Rosmini – “è ai soli comandi dell’infinito”, la persona è una “sproporzione costitutiva”, è continuo superamento dell’ordine stabilito. La persona – diceva Rosmini riprendendo Tommaso d’Aquino (e Paolo Armellini nel suo saggio ce lo ricorda) – non si può mai risolvere compiutamente nello Stato o nella società: l’uomo non è ordinato alla comunità politica «*secundum se totum et secundum omnia sua*» (*Summa Theologiae* I-II, 21, 4 ad 3): la *civitas terrena* non esaurisce tutte le finalità dell’uomo: la politica, le istituzioni statali non sono che un mezzo per raggiungere altre finalità, finalità più alte e di natura “meta-storica”.

Il vertice della persona umana è di natura metafisica, sfugge ad ogni determinazione e non può essere mai fagocitato da uno Stato etico o dalle sue istituzioni. Lo Stato deve essere a servizio della persona e non viceversa: tutti gli autori del volume, con differenti sensibilità, si dimostrano contrari ad ogni forma di “statolatria”, termine che – come ci ricorda Bontempi (p. 113) – venne coniato da Rosmini e fatto proprio da Luigi Sturzo: l’avversione al «mito dello Stato con la “S” maiuscola» è, del resto, il cavallo di battaglia del liberalismo etico sturziano e si concretizza in una proposta politica che sappia coniugare “libertà e solidarietà”, che sappia cioè armonizzare le libertà individuali con il principio di sussidiarietà.

Mi preme anche sottolineare che il “personalismo rosminiano” – riattualizzato da molti autori del volume – costituisce un utile orientamento anche per prendere posizione sull’attuale dibattito relativo al comportamento (individuale ed istituzionale) da tenere nei confronti della figura del

migrante. Il migrante è persona e la persona – come abbiamo ricordato con Rosmini – è «il diritto sussistente, l'essenza del diritto». La persona è, quindi, depositaria di un *Urrecht*, un “diritto originario” che è pre-statuale, che è connaturato al suo statuto ontologico e sussiste ancor prima del suo ingresso nella comunità giuridico-statuale. Nel concetto di persona troviamo una “universalità assiologica e normativa” in grado di superare gli egoismi nazionalistici e gli integralismi identitari creatori di muri.

Assai lucido e profondo è il saggio di Claudio Ciani sugli aspetti più vivi e fecondi del pensiero contestatore di Marcuse (*Attualità dell'Homo consumens. Herbert Marcuse critico della civiltà industriale avanzata*, pp. 177-216). Come è noto, la libertà viene intesa da Marcuse come emancipazione dell'individuo dalla serialità a cui lo costringe la società capitalista ed industriale, società omologante e massificante (si pensi alla attuale *McDonaldization of society*, la “macdonaldizzazione della società”). Condivido pienamente con Ciani e Marcuse l'importanza che deve essere conferita all'arte come strumento critico: l'estetica è, può e deve essere il luogo-chiave di contestazione dell'esistente e di ricostruzione etico-politica. Come è noto, Marcuse affida un ruolo centrale alla facoltà dell'immaginazione, e non a caso uno dei motti del Sessantotto era proprio *l'imagination au pouvoir*. L'immaginazione è la cerniera tra il teoretico e il pratico, è il luogo della libera sperimentazione per eccellenza: si tratta di un “libero gioco della facoltà” in cui è possibile sperimentare “nuovi mondi, nuovi modi di essere e di porsi in relazione”. L'estetica – si pensi anche al cinema – ha un ruolo decisivo di denuncia sociale e di costruzione etica, un ruolo che anche è uno strumento prezioso di analisi politologica.

Un ulteriore grande tema che attraversa il libro è quello della “teologia politica” e, in maniera più specifica, è il rapporto tra il cristianesimo e la politica. Paolo Armellini ci ricorda e commenta il celebre capitolo XIII della *Lettera ai Romani* di San Paolo, il passo sul “dovere dell'obbedienza politica”: «Non c'è autorità se non da Dio (*Non est potestas nisi a Deo*). Siate sempre sottomessi alle autorità costituite, poiché l'autorità viene da Dio». Come è noto, questo passo è stato spesso frainteso e ha portato ad una sorta di legittimazione divina di ogni autorità in quanto tale, talvolta anche di quella tirannica e dittatoriale (basti pensare a come questo passo venne utilizzato negli anni Trenta dai *Deutsche Christen* per giustificare l'obbedienza al regime hitleriano). Per evitare ogni possibile fraintendimento, va sottolineato un elemento decisivo ricavato dalla filologia: San Paolo scrive in greco e per indicare il termine *potestas* non usa *krátos* (κράτος) ma *exousía* (ἐξουσία): *krátos* anche nel greco arcaico indica il potere inteso come forza e dominio militare, *exousía* indica, invece, il potere collegato all'ambito semantico della giustizia; per esempio: i magistrati, cioè gli amministratori della giustizia, erano indicati come *oi en tais exousiais* (οἱ ἐν ταῖς ἐξουσίαις). L'espressione di San Paolo dovrebbe quindi essere più correttamente tradotta in latino: «*non est iusta potestas nisi a Deo*». Tra gli altri, anche il filosofo e storico del diritto Alessandro Passerin d'Entrèves ha sottolineato che il pensiero cristiano delle origini è apertamente contrario alla sacralizzazione dell'autorità terrena: la sacralizzazione del potere terreno sarà portata dal cesaropapismo di Eusebio di Cesarea o dagli ideali teocratici dell'agostinismo politico. Il pensiero politico medievale – soprattutto con autori come Giovanni di Salisbury e Tommaso d'Aquino – non esalta come divino in sé nessun ordine politico e anzi teorizza il dovere etico della resistenza attiva nei confronti del potere violento ed ingiusto. La sacralizzazione del potere terreno, fa osservare anche Armellini nel suo saggio, trova una compiuta teorizzazione nel Seicento – nell'età dell'assolutismo monarchico – e non nel pensiero politico medievale.

L'ultimo grande tema presente nel libro e che mi preme mettere in rilievo è quello del "diritto naturale" e dei motivi della sua "perenne attualità". Si tratta di un tema presente già nell'Introduzione firmata da Bontempi – dal significativo titolo "*Tra Antigone e Creonte*" – e reso oggetto specifico del saggio intelligente e *thought-provoking* di Giulio Battioni (*Dal diritto soggettivo al Finis Vitae. La deriva anti-giuridica della tarda modernità*, pp. 83-106). Fin dalla Introduzione Bontempi sostiene giustamente l'importanza di tornare a riflettere sul grande tema del "diritto naturale". Il diritto – come diceva anche il filosofo kantiano Hermann Cohen – è la matematica delle scienze umane e, in particolare, il "diritto naturale" è l'etica del diritto (*Ethik des Rechts*) o, meglio ancora, la "metafisica del diritto", il suo dover-essere ideale, la sua assiologia. Bontempi avverte la necessità etica di una riappropriazione critica della nozione di diritto naturale: egli concorda perciò con il giurista tedesco Heinrich Rommen (citato a p. 10) nel ribadire l'esigenza un "eterno ritorno del diritto naturale" (*Ewige Wiederkehr des Naturrechts*), soprattutto dopo l'esperienza terribile delle due guerre mondiali e della *shoah*. Tuttavia agli autori del nostro volume non sfugge che la nozione di diritto naturale presenta serie difficoltà, ambiguità e polisemie: le ragioni di tali ambiguità sono insite nel concetto stesso di "natura" e, segnatamente, nei cambiamenti di paradigmi epistemologici apportati dalla scienza moderna: «La mancata distinzione tra i diversi significati della parola "natura"» – ha giustamente osservato Passerin d'Entrèves – «è la causa di tutte le ambiguità nella dottrina del diritto naturale»; «i diversi significati del diritto naturale non sono altro che una conseguenza dei differenti significati della parola "natura"»: stante questa premessa, non va mai dimenticato che «la dottrina medievale del diritto naturale e quella moderna sono due dottrine differenti, e la continuità tra di esse è principalmente una questione di parole» (A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 18).

Il saggio di Giulio Battioni ricostruisce il processo che ha portato alla crisi del diritto naturale medievale, una visione del diritto sintetizzata in maniera icastica nella espressione di Tommaso d'Aquino «*participatio legis aeternae in rationali creatura*». Nella visione tommasiana il diritto naturale è una declinazione giuridica della "metafisica della partecipazione": la partecipazione ontologica tra l'essere di Dio (*Ipsum esse subsistens*) e l'essere finito dell'uomo. Nella tarda scolastica – soprattutto con il nominalismo di Ockham – tale "metafisica della partecipazione" viene messa radicalmente in crisi e, di conseguenza, il diritto perde la sua fondazione metafisica, perde la sua "oggettività", la sua universalità assiologica e si risolve nell'accordo umano. Alla teologia occamista della *potestas Dei absoluta* corrisponde così una visione antropologico-giuridica di carattere "volontaristico". Battioni condivide quindi con Giuseppe Capograssi e con Vittorio Possenti la radicale opposizione al nichilismo giuridico, per il quale «non esistono né giusto né ingiusto in sé, ma giusto e ingiusto prendono valore solo dopo la statuizione della legge positiva» (V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 68): in questa visione storiografica, il "volontarismo" della scuola francescana è visto come l'antesignano del nichilismo giuridico, di quel "nichilismo giuridico" che caratterizza tanta parte del post-moderno e che converge nell'espressione "*voluntas non veritas facit legem*".

Di Battioni non condivido interamente la sua lettura della scuola francescana, una scuola secolare, ricca di tante voci (anche favorevoli al diritto naturale) e che non può essere ridotta ad una interpretazione unilaterale di Ockham: sulla complessità della "scuola teologico-giuridica francescana" mi limito ad evocare un recente volume di Aldo Vendemiati: *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, (Urbaniana University Press, Roma 2016). Condivido però le finalità del saggio di Battioni: il diritto naturale, così come è stato elaborato

dalla romanistica, dalla Patristica e dalla scolastica, costituisce non solo un arricchimento etico delle procedure giuridiche ma trasforma il diritto stesso in un “diritto generativo”. Mi spiego meglio, facendo anche un breve riferimento alla formulazione del diritto naturale in Ambrogio di Milano. Per Ambrogio, come è noto, la sfera del diritto sta, tutta intera, sotto il segno della morale. Nel *De officiis* egli opera una vera e propria trasformazione in senso cristiano del contenuto stesso del diritto. Sant’Ambrogio critica, nella determinazione ciceroniana dei *munera justitiae*, la concezione che potremmo chiamare meramente “negativa” del diritto: in questa visione il diritto si ridurrebbe al divieto di recar danno agli altri (*ut nemini quis noceat*) e alla tutela e demarcazione rispettiva degli interessi privati e pubblici. In Ambrogio e nei difensori del diritto naturale troviamo un vero e proprio “allargamento del diritto” grazie all’immissione dell’idea cristiana dell’amore per il prossimo: si tratta di una *Erweiterung des Rechts*. Tale “allargamento alla dimensione etica e alla carità” finisce per cancellare sempre di più i confini stessi e la distinzione tra diritto e morale. Per Ambrogio all’esercizio della giustizia deve accompagnarsi sempre l’esercizio dell’equità: l’equità è un criterio di giudizio svincolato dalla norma astratta, si tratta di un giudizio guidato da quella *bonitas* che per Ambrogio «*omnes virtutes tamquam mater fecunda amplectitur*» (*De fuga saeculi*, VI, 36). Come ha sottolineato anche Reginaldo Pizzorni (*Il Diritto Naturale dalle origini a San Tommaso*, ESD, Bologna 2003), la Patristica ci lascia in eredità l’esigenza di una stretta relazione tra Giustizia, *aequitas* e *caritas*, cioè la visione di un diritto non solo negativo e legalistico, ma di un “diritto generativo”. Del resto già San Paolo nel capitolo XIII della *Lettera ai Romani* ribadiva che «la pienezza della legge è l’amore (*πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη*)»: in ultima analisi, conclude Ambrogio, «la giustizia è misericordia e la misericordia è giustizia (*misericordia ipsa iustitia est*)» (*Oratio de obitu Theodosii*, 26; PL, XVI, 1456). La giustizia, fecondata dall’*agápe*, è allora la “gloria stessa del diritto”, porta al superamento di qualsiasi legalismo e formalismo.

Lo spirito che anima gli autori del volume, tesi a difendere le “buone ragioni” del diritto naturale, non è affatto di carattere reazionario o conservatore. Nella riscoperta del “diritto naturale” essi trovano validi motivi per una critica costruttiva nei confronti del presente: essi individuano nel diritto naturale il fondamento stesso dei diritti umani. Come già sottolineava Passerin d’Entrèves negli anni Trenta, il diritto naturale ha un contenuto intrinsecamente progettuale e persino utopico: questo elemento costruttivo e “progressista” emerge particolarmente nella *lex naturae* teorizzata dai Padri della Chiesa e da Tommaso d’Aquino: «tutta quanta la speculazione politica medievale, dominata com’è da preoccupazioni escatologiche e da visioni apocalittiche e tutta materata di simbolismo, non è in realtà altro se non una vasta utopia» (A. Passerin d’Entrèves, *La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche*, Giappichelli, Torino 1934, p. 7): tale utopia trova espressione emblematica nell’elaborazione del diritto di natura. Dall’età medievale e fino all’avvento dello storicismo e del positivismo moderni, – continua Passerin d’Entrèves – il diritto naturale ha espresso «l’esigenza, irriducibile e perenne, di sottoporre le realtà empiriche e storiche a una valutazione oggettiva e trascendente, e di risolvere il problema giuridico e politico in termini non di sola opportunità o necessità storica, ma di legittimità e di giustizia (*id quod iustum est*)» (A. Passerin d’Entrèves, op. cit., p. 7). Il diritto naturale ha rappresentato perciò «lo stimolo per una critica incessante delle istituzioni esistenti nello sforzo di trasformarle secondo l’ideale di giustizia cristiana». Del resto, anche il filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio sosteneva che “il diritto naturale è sempre ribellione nei confronti dell’esistente”; a Del Vecchio fanno eco Passerin d’Entrèves e gli autori del nostro volume che hanno cercato di enucleare i motivi della perenne vitalità del diritto naturale in Occidente: la legge di natura «volta a volta concepita come la misura

ultima del giusto e dell'ingiusto, come il modello della “vita buona” ovvero della vita “secondo natura”, essa fornì un potente incentivo alla riflessione, una pietra di paragone delle istituzioni esistenti, una istanza ora conservatrice ora rivoluzionaria» (A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, cit., p. 13).

TOMMASO VALENTINI



EMANUELE CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Edizioni Glossa, Milano 2016, pp. 151.

Emanuele Campagnoli, presbitero della diocesi di Lodi e docente di Filosofia presso gli Studi Teologici Riuniti e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Crema - Cremona - Lodi, ha conseguito il Dottorato in Filosofia presso la Pontificia Università di Roma nel 2015 con una tesi su Jean-Luc Marion. Negli ultimi 3 anni – 2016, 2017, 2018 – ha rispettivamente pubblicato il volume che qui recensiamo; *L'indifferenza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion fino al 2003*, Glossa, Milano 2017 e *Pensare a Dio: percorsi di filosofia teologica* Stamen, Roma 2018.

Il compito che l'autore si prefigge con la stesura di *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico* è quello di offrire una panoramica dell'impianto generale della ricerca di Marion, impresa a sua detta non ancora pienamente realizzata da alcuno dei critici del filosofo francese. Il libro, con la sua peculiare scrittura concisa e al contempo molto scorrevole, se, da una parte, non pretende in alcun modo di sostituire la lettura delle opere di Marion né di giungere ad una completezza di vedute, dall'altra si pone come interessante canovaccio per approfondire criticamente il pensiero di un fenomenologo contemporaneo che rappresenta un valido interlocutore di molti pensatori contemporanei.

Campagnoli imposta la sua trattazione in modo da suscitare ed incoraggiare la lettura dei testi originali di Jean-Luc Marion e allo stesso tempo di sostenerla, offrendo in appendice un preciso ed approfondito glossario ragionato dei principali termini del pensiero filosofico del fenomenologo francese. In altre parole, il libro, nascendo come strumento per suscitare ed accompagnare la lettura dei suoi scritti, vuole essere il punto di avvio per l'indagine e lo studio personale del filosofo in questione. Lo studioso, nell'introduzione al volume, dichiara che "il presente libro ha una ambizione al contempo piccola e grande": piccola perché intende essere un semplice strumento di supporto, ma grande perché vuole accendere nel lettore il desiderio di conoscere Marion di persona, fargli giungere l'eco delle sue domande e intuizioni, senza "perdere l'ampiezza, la ricchezza e la profondità della sua meditazione filosofica". A mio avviso, l'autore è brillantemente riuscito nel suo intento di far avvicinare il lettore alla persona di Jean-Luc Marion: nell'arco di tutto il libro la trattazione è inframmezzata da parole dello stesso. Non di rado la voce del filosofo è utilizzata, in citazioni più o meno estese, anche per spiegare concetti e dare definizioni di alcuni termini adoperati nella trattazione. In questo modo, viene donata a chi legge la sensazione che Marion in persona intervenga nel discorso facendo sentire la sua voce e facendosi così conoscere attraverso le pieghe del suo pensiero.

Il primo capitolo del volume, *La vita e l'opera*, risponde in maniera efficace all'esigenza dell'autore di offrire al lettore una presentazione poliedrica di Jean-Luc Marion. Le primissime pagine si aprono con la sua vicenda biobiblio-grafica, presentata sinteticamente e adeguatamente integrata con un apparato di note che riporta eventi e incontri particolarmente significativi della vita di Marion.

La tesi di fondo che viene elaborata nel primo paragrafo è che l'opera di Marion possa essere descritta come una "sapiente architettura" che a detta del filosofo non è costruita a tavolino ma trovata, scoperta. Campagnoli illustra come in buona parte, se non tutto, il pensiero di Marion possa essere riassunto attraverso la metafora dell'impianto di una cattedrale: ad

ogni elemento architettonico si può ordinatamente associare un aspetto della sua riflessione filosofica. Nell'incipit del paragrafo l'autore riporta le parole di Marion riportanti l'episodio biografico in cui egli ebbe l'intuizione che "essere o non essere non era la questione prima", presentimento che secondo lo studioso "racchiude la pressante chiamata a cui il suo pensiero cerca di rispondere". L'episodio funge da portale di ingresso, da *soglia*, tramite il quale lo stesso filosofo ci introduce nella sua opera: È da questo riconoscimento che nasce in Marion l'esigenza di ricercare ciò che viene prima dell'essere: infatti se la questione dell'essere non è la prima questione, di conseguenza la metafisica non potrà più essere la filosofia prima. Egli intende oltrepassare la metafisica – intesa come ontologia – in vista della ricerca di una sapienza più vasta e profonda, che si configurerà nel suo pensiero come *erotica*. Ecco allora che, dentro la metafora architettonica, il *transetto* è incarnato dall'allargamento della fenomenologia, nella quale Marion trova ciò che permette di oltrepassare la metafisica "liberandola dai due orizzonti i cui limiti ci sono divenuti evidenti (l'oggettualità, l'essere), senza perdere la radicalità" del metodo stesso. Attraverso la destituzione del primato dell'essere, Dio è liberato "dalle strettoie dell'orizzonte ontologico, per riceverlo così come Egli si dà: amore". Il darsi di questo amore rappresenta - nell'immagine della cattedrale - la *navata*, che interseca e attraversa il transetto in tutta la sua profondità. Il filosofo sostiene e argomenta che occorra anteporre all'essere l'amore: proprio perché Dio si dà, il principio primo non può che essere codesto dono. È da siffatti presupposti che Marion imposta una fenomenologia della donazione in tre tappe: storica, sistematica, descrittiva. Dall'intersecazione tra il *transetto* – la fenomenologia della donazione e la *navata* – la ricerca sull'amore, si sviluppano a seguire altri elementi architettonici: la *vetrata absidale* – il darsi di Dio, gli *affreschi* che decorano le pareti – altri scritti e la *cupola*, che abbraccia raccoglie e sorveglia l'intera costruzione – la *categoria di evento*.

Nel secondo breve paragrafo l'autore precisa e illustra il metodo filosofico di Marion, basato sulla fenomenologia e la sua concezione di pensiero come esercizio erotico. Il fenomenologo francese afferma che "la filosofia comprende solo nella misura in cui ama".

Nel secondo capitolo, intitolato *Una rinnovata filosofia cristiana*, l'autore si occupa di approfondire in tutta la sua complessità la posizione di Marion a riguardo della possibilità di una filosofia propriamente detta cristiana. Egli si situa "nella marche tra la metafisica e la filosofia", e anche "tra la filosofia e la teologia". Il suo pensiero è sulla *soglia* tra questi due ordini, che sono certamente separati, ma non del tutto distinti: si tratta di una "rispettosa distinzione e una feconda interrelazione". Marion infatti, in diverse opere, si impegna a negare la loro completa separazione ritenendo che tra esse intercorra una "mutua fecondazione". Se la filosofia trova nella teologia il suo "irriducibile custode", la teologia trova in essa – in particolare nella fenomenologia – il metodo di indagine più consono: è uno scambio virtuoso e una reciproca interrogazione. Tra le due discipline c'è una differenza che le lascia eterogenee e distanti ma allo stesso tempo non permette la loro reciproca estraneità. Marion medita su questa *soglia* e ce la fa sperimentare.

L'ultimo capitolo del libro è dedicato alle fonti di Marion e ai suoi grandi ispiratori. L'autore, dopo aver mostrato l'eterogeneità delle sorgenti a cui il fenomenologo francese si abbevera – filosofia, teologia, arte, letteratura – sceglie di prediligere tre figure: Descartes, Blondel e Pascal. Analizzando diversi aspetti del pensiero di ognuno, con un taglio critico molto originale, Campagnoli mette disposizione del lettore elementi di corrispondenza e consonanza del pensiero di ciascuno con la filosofia di Marion, ma anche istanze da cui quest'ultimo prende le distanze.

In questo modo, l'autore non solo mette in luce quanto vasto e profondo sia stato il campo di studio del filosofo ma anche in che modo e con che intenti egli si sia ispirato a Descartes, Blondel e Pascal per elaborare gli snodi più decisivi della sua riflessione filosofica.

PAOLA MARIA SALA



ANDREA GENTILE, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel. Über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2018, pp. 248.

L'orizzonte di ricerca che costituisce e caratterizza il nucleo di fondo del volume di Andrea Gentile è l'analisi dei concetti di «intuizione» (*Anschauung*), «coscienza» (*Bewusstsein*) e «infinito» (*Unendliche*) nella filosofia di Fichte, Schelling e Hegel. Questa area tematica, che è stata oggetto di un progetto di ricerca promosso e finanziato dalla Alexander von Humboldt Stiftung nel 2016 e nel 2017 presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians Universität München, è analizzata sia sotto un profilo storico-filosofico, sia linguistico-semantico, sia filosofico-teoretico e ha il chiaro intento di portare all'attenzione della comunità scientifica nuove prospettive di ricerca nella lettura storica e critica delle opere di Fichte, Schelling e Hegel.

Nel primo capitolo del volume (*Die Untersuchung des unbedingtem Grundsatzes der Erkenntnis. Die Philosophie der Philosophie und die Wissenschaft der Wissenschaft. Die Form der Form und das Wissen des Wissens in Fichtes Idealismus*), Gentile si sofferma nell'analisi del concetto di «intuizione intellettuale» come elemento fondante e costitutivo della filosofia di Fichte. «L'intuizione intellettuale (*Intellektuelle Anschauung*) è l'unico punto fermo per ogni filosofia. Chiamo intuizione intellettuale questo intuire se stesso che si pretende dal filosofo nel compiere l'atto per il quale l'io gli si genera. Essa è la coscienza immediata che io agisco e di che cosa faccio nell'agire (*daß handle und was handle*)» (Fichte, GA, I, 4: 216). L'intuizione intellettuale sembra essere l'apertura di un duplice orizzonte «della» e «nella» coscienza: si configura un senso «teoretico» dell'esperienza dell'agire, per il quale il «filosofo diventa consapevole dell'essenza dell'azione (*was*) e, dunque, *latu sensu*, dell'esperienza» (Gentile, 2018: 67).

Sullo sfondo di queste riflessioni, l'autore rileva come Fichte sia proiettato a ricercare il principio «primo» e «incondizionato» (*Unbedingt*) di tutto il sapere umano. Dovendo essere un principio assolutamente primo, esso non si può dimostrare né determinare: «esso deve esprimere quell'atto che non si presenta, né può presentarsi tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto alla base di ogni coscienza» (68). Ora, a fondamento di quest'atto sta qualcosa che non è fondato su nulla di superiore, ma è il porsi dell'Io in se stesso, la sua «pura attività»: «l'Io pone se stesso in forza di questo puro porsi per se stesso; e, viceversa, l'Io è e pone il suo essere, in forza del suo puro essere» (69). Il principio della *Dottrina della scienza* vale quale fondamento assiomatico dei principi di tutte le altre scienze: è un fondamento che non è fondabile per via dimostrativa, perché altrimenti presupporrebbe qualcosa di superiore. La filosofia è dottrina della scienza: è «scienza della scienza»: ha il compito di dimostrare i principi e fondare la forma sistematica di tutte le scienze possibili. La *Dottrina della scienza* non è una metafisica in senso tradizionale, ma è una filosofia trascendentale, in quanto è una descrizione e un'analisi delle «condizioni» della coscienza e della sua attività soggettiva. «La filosofia è la scienza in sé» (47): è la «scienza della scienza» (*Wissenschaft der Wissenschaft*) o la «dottrina della scienza» (*Wissenschaftlehre*).

Facendo particolare riferimento al concetto di filosofia come «dottrina della scienza», Andrea Gentile nel primo capitolo del volume si sofferma su alcuni punti centrali che costituiscono e caratterizzano il significato fichtiano di «Philosophie der Philosophie» e di «Wissenschaft der Wissenschaft»: a) La filosofia è «scienza in sé». b) La filosofia realizza il suo scopo attraverso una trattazione sistematica. c) Lo scopo della filosofia è fondare la certezza delle proposizioni (cioè dei

teoremi) che essa connette, rendendole sistematicamente dimostrabili. d) Fondare la certezza delle proposizioni implica affrontare l'autofondatività della conoscenza (*Wissenschaftslehre*). e) Inoltre, implica il dedurre, ovvero il giustificare razionalmente la certezza di tutte le altre scienze che su quell'unico principio si fondano e che le rendono comprensibili. f) La dottrina della scienza è il «sapere del sapere» (*das Wissen des Wissens*), che si interroga sulle «condizioni di possibilità» che rendono razionalmente comprensibile e giustificabile il sapere.

Sullo sfondo della correlazione semantica tra «intuizione», «coscienza» e «infinito», l'autore analizza la distinzione-relazione tra «Unendlichkeit» e «Begrenzung». Senza «infinità» non v'è «limitazione»; senza «limitazione» non v'è «infinità». Se l'attività dell'Io non procedesse all'infinito, l'Io non potrebbe neppure limitare questa sua attività: esso non potrebbe porre dei limiti. L'attività dell'Io consiste nell'illimitato porsi contro cui sorge una «resistenza». Se cedesse a questa resistenza, allora quell'attività che oltrepassa il limite sarebbe annientata e distrutta; esso deve porsi un orizzonte anche al di là di questo limite: deve porre l'indeterminato, illimitato, infinito limite e, per far questo, deve essere infinito.

In questo orizzonte, Gentile rileva come nell'idealismo fichtiano sia particolarmente significativo il concetto di *Einbildungskraft*, cioè l'immaginazione. «L'io vuole unificare l'inconciliabile e ora tenta di accogliere l'infinito nella forma del finito: pone di nuovo l'infinito fuori di quella forma e nello stesso momento tenta di accoglierlo nella forma del finito» (65). L'immaginazione è «la facoltà teoretica e produttiva per eccellenza» che oscilla tra determinazione e indeterminazione, tra finito e infinito. L'immaginazione è l'azione reciproca e la «lotta» tra l'orizzonte finito e l'orizzonte infinito dell'io: cioè l'aspetto per cui l'io pone un «limite» alla sua attività produttiva e quello per cui lo supera e lo allontana. L'oscillazione di questo limite fa sì che l'immaginazione sia un *quid* di fluttuante tra la realtà e l'irrealità. L'immaginazione produttiva è operativa in ogni atto cognitivo-rappresentativo, ove il «rappresentare» consiste nel produrre una sintesi. Collegare insieme termini assolutamente contrapposti e permettere la congiunzione tra termini assolutamente contrapposti sono processi resi possibili dall'immaginazione produttiva. Se analizziamo il processo dinamico in cui si attua la *produktive Einbildungskraft*, i termini antitetici si caratterizzano per la loro differenza semantica: «finito» (*Endlich*) e «infinito» (*Unendlich*), «limitato» (*Begrenzt*) e «illimitato» (*Unbegrenzt*). A rendere possibile il loro rapporto è proprio l'immaginazione produttiva: è una facoltà che «oscilla librandosi (*schwebt*) tra determinazione e non-determinazione, tra finito e infinito» (64). Come osserva Gentile, il luogo proprio dell'immaginazione produttiva appare riscontrabile assumendo come sistema di riferimento non un oggetto, ma una relazione «antagonistica» che si configura come «un'ondulazione che si protrae tra due termini contrapposti: percorre la loro distanza incolmabile e si inarca sulla loro tensione irrisolta» (64). «In tale conflitto lo spirito si trattiene indugiando, oscilla tra due opposti: questo stato si chiama lo stato dell'intuire. La facoltà in esso attiva è l'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*)» (65).

Nel secondo capitolo del volume (*Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie. Intellektuelle Anschauung, ästhetische Anschauung und produktive Anschauung in Schellings Idealismus*), l'autore si sofferma, in particolare, sull'analisi del significato di «intuizione produttiva» (*produktive Anschauung*), «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) e «intuizione estetica» (*ästhetische Anschauung*) nella filosofia di Schelling.

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling «l'arte attesta sempre e con novità incessante quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare

e nel produrre, e la sua originaria identità con il cosciente» (105). Seguendo queste riflessioni, Gentile osserva come si delinea un legame profondo tra arte e filosofia: l'arte è al culmine della vita dello spirito, poiché solo l'opera d'arte è la testimonianza, concreta, esterna, autentica e reale della possibilità di "superare" attivamente il dualismo tra spirito e natura. La finalità primaria dell'«intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) è ricostruire la storia dell'autocoscienza, realizzando la piena coincidenza di conscio e inconscio, di soggetto e oggetto, di libertà e necessità. L'attività che realizza in modo reale ed esterno tale coincidenza è esclusivamente quella del genio nel produrre l'opera d'arte che possiede un senso di infinita armonia. La bellezza nella sua purezza originaria è il carattere di un'opera finita in cui viene espresso l'infinito. In questo orizzonte, Gentile analizza i tre significati di intuizione espressi da Schelling: a) l'«intuizione produttiva» (*produktive Anschauung*), b) l'«intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*), c) l'«intuizione estetica» (*ästhetische Anschauung*).

L'«intuizione produttiva» (*produktive Anschauung*) è l'attività che pone «il perpetuo stato di espansione e contrazione dell'io: la sua condizione di possibilità è la contrazione assoluta» (105). Al contrario, rappresentando l'atto dell'autocoscienza in cui si genera l'io, l'«intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) è «il cardine e il presupposto dell'idealismo trascendentale» (101). L'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) è il «fondamento infondabile dell'intero edificio della filosofia, il punto luminoso dell'intero sistema del sapere».

In questa prospettiva, l'intuizione estetica è l'intuizione intellettuale divenuta oggettiva che permette all'arte di essere "organo" e "documento insieme" della filosofia. Se l'«intuizione estetica» (*ästhetische Anschauung*) è «l'intuizione trascendentale divenuta oggettiva», l'arte attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre, e la sua originaria identità con il cosciente. Pertanto, per il filosofo l'arte è l'orizzonte più profondo e autentico: «è quanto vi è di più alto, di più sublime, perché essa gli apre il santuario, dove in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma quella che nella natura e nella storia è separato e quello che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, deve fuggire sé eternamente. Ciò che noi chiamiamo natura, è un poema chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. Ma se l'enigma si potesse svelare, noi vi conosceremmo l'odissea dello spirito, il quale, per mirabile illusione, cercando se stesso, fugge se stesso. La veduta, che artificiosamente si fa della natura il filosofo, è per l'arte originaria e naturale» (F. W. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, p. 579). Quel principio originario di ogni armonia tra soggettivo e oggettivo, che nella sua originaria identità poteva essere rappresentato solo per mezzo dell'intuizione intellettuale, è quello che mediante l'opera d'arte è divenuto pienamente oggettivo. Come rileva Gentile, l'arte è la chiave di volta di tutto il sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling: l'arte produce realmente e compiutamente la verità, l'identità assoluta di conscio e inconscio, di libertà e necessità. In questo significato è condensata e sintetizzata la superiorità dell'arte rispetto alla filosofia teoretica e pratica ed è definita la sua funzione rispetto alla filosofia trascendentale nell'andare oltre i limiti della ragione. Questa attività «conscia-inconscia» è l'attività estetica. Sia i prodotti dello spirito sia quelli della natura sono generati da questa stessa attività. «Il mondo oggettivo è la poesia primitiva e ancora inconscia dello spirito: l'organo universale della filosofia e la chiave di volta del suo intero edificio è la filosofia dell'arte» (Gentile, 2018: 106).

In questo orizzonte si attua il significato più profondo e autentico dell'idealismo estetico di Schelling. L'«intuizione estetica» (*ästhetische Anschauung*) è «l'intuizione trascendentale divenuta oggettiva» (103). Nella creazione artistica si attua un'unità e una sintesi tra il «conscio» e

l'«inconscio»: il prodotto artistico è sì finito, ma nella sua autenticità, mantiene una significazione infinita. Nei capolavori dell'arte umana c'è l'identica cifra dei capolavori dell'arte cosmica: l'arte diviene, così, «l'unica ed eterna rivelazione».

Nel terzo capitolo del volume (*Die Wechselbeziehung «endlich-unendlich» in Hegels absolutem Idealismus*), sullo sfondo della critica di Hegel a Kant, Fichte e Schelling, l'autore analizza, in particolare, il significato di «coscienza», «limite» e «infinito», passando dall'idealismo trascendentale all'idealismo assoluto di Hegel.

La risoluzione del «finito» (*Endlich*) nell'«infinito» (*Unendlich*) costituisce una delle tesi di fondo dell'idealismo hegeliano. Con questa teoria Hegel ritiene che la realtà non è un insieme di sostanze autonome, che sussistono separatamente, ma un organismo unitario, di cui tutto ciò che esiste è una semplice “manifestazione”. Tale organismo coincide con l'“assoluto” o l'“infinito”, e le sue varie manifestazioni rimandano all'infinito stesso. Di conseguenza, il finito, come tale, non esiste in quanto ciò che noi chiamiamo “finito” non è altro che una particolare espressione o modo d'essere dell'infinito. Per definire il concetto di “infinito” e per determinare la correlazione dialettica «finito-infinito», Hegel introduce la distinzione semantica tra «cattivo infinito» e «vero infinito». La falsa infinità è l'infinità matematica del «progresso all'infinito» (142) in cui si rinvia «al di là del finito», ma non raggiunge mai questo orizzonte; pertanto, la negazione del finito è un «dover essere» che non è mai un «essere». Il vero infinito scioglie questa contraddizione, negando la realtà del finito come tale. In questo orizzonte semantico, Gentile osserva come l'infinito sia «la forza dell'esistenza, cioè la forza per la quale la ragione abita il mondo» (143) e, pertanto, questo concetto di infinito è «illimitatezza di potenza». La nozione dell'illimitatezza e dell'infinità di potenza è quella per la quale ogni realtà è, in qualsiasi momento, tutto ciò che deve essere, poiché il principio che la fonda e la costituisce non difetta della potenza necessaria alla propria integrale realizzazione. L'infinito è la forma di per sé sussistente: l'infinito è ciò che, per essere, non ha bisogno di altro e, pertanto, è illimitata potenza di essere. Per Hegel, l'infinito è la realtà stessa in quanto illimitata potenza di realizzazione, cioè in quanto assoluto. Il finito è ciò che non ha abbastanza potere per realizzarsi: il finito è «irreale» e trova la sua realtà soltanto «nell'infinito» e come «infinito». In questa prospettiva, il concetto hegeliano di «infinito» (*Unendlich*) si identifica con il termine «assoluto» (*Absolut*). L'assoluto è allo stesso tempo l'oggetto e il soggetto della filosofia e, per quanto variamente definito, rimane caratterizzato dalla sua «infinità positiva», nel senso di comprendere in sé ogni realtà finita. Sulla base di questo principio, lo spirito assoluto si identifica con i gradi ultimi della realtà, quella in cui essa si rivela come principio autocosciente infinito nella religione, nell'arte e nella filosofia. Il termine «assoluto» significa «senza restrizioni», «senza limitazioni», «senza condizioni» (203). L'assoluto è la realtà che è priva di limiti o condizioni, la realtà suprema, lo Spirito o Dio: «l'assoluto è il vero infinito».

Sullo sfondo del concetto di «infinito» e «assoluto», facendo riferimento alla correlazione semantica tra «Bewußtsein», «Erfahrung» e «Gewissen», Hegel ritiene che la «coscienza» costituisca il punto di partenza della filosofia e fornisca ad essa l'intero suo contenuto. Il compito della filosofia è l'elaborazione concettuale di questo contenuto: elaborazione per la quale il contenuto stesso acquista assoluta verità e realtà e diventa «spirito» o «concetto». In questo orizzonte semantico, la *Fenomenologia dello spirito* è il percorso dalla coscienza allo spirito. «La verità della coscienza è l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*)». Mentre la coscienza è rivolta all'alterità dell'oggetto, l'autocoscienza è invece «il ritornare a sé dall'esser-altro del mondo» (153). Nella sua forma più alta l'autocoscienza è «autocoscienza universale» cioè ragione assoluta. Per conquistare

e mantenere l'identità dell'io con se stesso, l'autocoscienza deve continuare a togliere l'opposizione dell'oggetto: come incessante movimento di distruzione dell'alterità, essa implica un orizzonte non soltanto teoretico, ma anzitutto pratico. L'individuo può riconoscere se stesso come soggetto, come volontà libera, soltanto se viene riconosciuto come tale da un altro soggetto, cioè se ottiene che l'altro lo rispetti nella sua dignità di autocoscienza. La possibilità umana di dire "io", «che inaugura il mondo dello spirito, nasce esclusivamente in una relazione intersoggettiva» (158).

In questa prospettiva, l'autore osserva come la *Fenomenologia dello spirito* sia l'orizzonte che conduce la coscienza finita all'assoluto infinito, la quale coincide con la via che l'assoluto ha percorso e percorre per giungere a sé medesimo: «il rientrare in sé dall'essere-altro» (165). Pertanto, la Fenomenologia segna un passaggio necessario e la sua metodologia non potrà essere se non la più rigorosa metodologia scientifica, ossia la dialettica. Nella Fenomenologia l'uomo risulta coinvolto non meno dell'assoluto medesimo: nella filosofia hegeliana non esiste, infatti, il finito "staccato" dall'infinito, il particolare "separato" dall'universale, poiché l'infinito è «l'infinito che si fa mediante il finito e l'assoluto è l'essere che è eternamente rientrato in sé dall'essere altro» (166).

Sullo sfondo di queste riflessioni, Gentile sottolinea come nella *Fenomenologia dello spirito* si possono enucleare due piani che si intersecano: a) c'è il piano costituito dalla via percorsa dallo Spirito per giungere a sé attraverso tutte le vicende della storia del mondo, che per Hegel è la via attraverso cui lo Spirito si è realizzato e si è conosciuto nel fluire del tempo; b) ma c'è anche il piano che è proprio del singolo individuo che deve ripercorrere quella stessa via appropriandosene. «La storia della coscienza dell'individuo non può essere altro che il ripercorrere la storia dello Spirito: l'introduzione fenomenologica della filosofia è proprio il ripercorrere questo orizzonte» (202). Il singolo deve ripercorrere i diversi gradi di formazione dello Spirito universale, anche secondo il contenuto, «come figure dello Spirito già deposte, come gradi di una vita già tracciata e spianata». Questi gradi o livelli sono le tappe della storia della civiltà, che «la coscienza individuale deve riconoscere e ripercorrere quasi in proiezione» (206). Nella *Fenomenologia dello spirito*, la conquista del sapere assoluto è il risultato necessario dell'intero sviluppo della «storia della coscienza umana» e dei suoi modi di conoscere, dalle forme più semplici, quelle della coscienza naturale, comune, fino alla forma più alta: la filosofia. Quest'ultima non è più sapere proprio di questa o quella coscienza singola, ma sapere assoluto dove lo spirito ha finalmente trovato e compreso se stesso e la propria storia nel fluire del tempo.

MARCELLO PASTORI



LAURA LANGONE, *Nietzsche: filosofo della libertà*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 204.

Laura Langone svolge il Dottorato di ricerca in Germanistica presso l'Università di Cambridge e dedica questo suo libro all'approfondimento di un aspetto fondamentale della filosofia di Nietzsche: il tema della libertà.

Com'è noto, Nietzsche enucleava i diversi temi del suo pensiero servendosi di aforismi, spesso scritti in un linguaggio di non semplice ed immediata comprensione; egli sosteneva, infatti, che ciò che altri scrittori spiegavano con un libro, e spesso neanche riuscendoci, lui lo sintetizzava mediante un singolo aforisma.

Laura Langone, seguendo un iter molto chiaro e consequenziale – servendosi in primis di *Così parlò Zarathustra*, ma utilizzando tutta la produzione nietzschiana fino ai *Frammenti postumi* – conferisce linearità ed ordine logico a ciò che Nietzsche esprime tramite gli aforismi (che sono visioni sintetiche, metaforiche e geniali) disseminati in tutta la sua produzione filosofica. Per rimanere ancora più aderente al pensiero del nostro filosofo, Langone riporta la traduzione in lingua tedesca dei termini più rilevanti delle sue citazioni, spesso indicandone anche l'etimologia: ciò dà un senso più plastico, incisivo ed energico al percorso interpretativo che l'autrice ci propone – del resto il tedesco, insieme al greco, è lingua filosofica per eccellenza. Un altro aspetto originalissimo di questo libro è il continuo confronto del pensiero nietzschiano con quello di Ralph Waldo Emerson, filosofo e poeta trascendentalista americano di una generazione antecedente a quella di Nietzsche e lettura giovanile del nostro filosofo.

Il percorso dell'uomo verso il superuomo – cioè tutto quel cammino che ognuno di noi dovrà compiere per far emergere in pieno tutte le potenzialità del proprio sé, giungendo così ad esplicitare e attualizzare la propria volontà di potenza – viene intrapreso dall'autrice seguendo la metafora adottata da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* e denominata "le tre metamorfosi": «Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventa cammello, il cammello leone, e infine il leone fanciullo» – questo è il viaggio che porta alla libertà.

La prima tappa del cammino è quella rappresentata dal cammello, animale che simboleggia l'uomo che obbedisce alla morale, tradendo così se stesso, i suoi impulsi e i suoi desideri per sottostare ad un'autorità esterna: la legge divina. Il doversi conformare ai dettami della religione rappresenta per l'uomo un fardello che non gli consente di occuparsi di se stesso e di sviluppare e potenziare il proprio sé. La terra, per questi, è il luogo del sensibile, del transeunte e dell'espiazione, essa è perciò solo una valle di lacrime: la vera vita è quella eterna, quella accanto a Dio. La terra «è un luogo effimero, un mero ponte verso la vita autentica nel regno di Dio, dove tutto è eterno e immutabile» – scrive l'autrice. Ma Zarathustra annuncia che Dio è morto e il cammello deve diventare leone! Langone, a tal proposito, osserva che: «liberandosi dalla visione del mondo della metafisica e della morale, grazie agli insegnamenti di Zarathustra, l'uomo può finalmente riappropriarsi di se stesso e vivere la sua vita non per conto degli altri, ma obbedendo al suo sé». Zarathustra ripete continuamente di restare fedeli alla terra, sicché lo spirito del leone, che è uno spirito libero ed esercita la libertà come consapevolezza del proprio io, distrugge tutti i valori che l'etica e la morale precedentemente hanno predicato, seguendo così unicamente il proprio sé, visto come coacervo di innumerevoli istinti.

Al leone, infine, succede il fanciullo che, con la sua esistenza gioiosa e vivendo unicamente immerso nel proprio presente, è un continuo divenire e un costante autopotenziamento, esercitando la propria volontà di potenza e superando in modo definitivo il concetto lineare e

teleologico del tempo, sostituito dalla legge dell'eterno ritorno dell'uguale.

Bersaglio della filosofia di Nietzsche sono la metafisica, i concetti di sostanza, di causalità, di essenza immutabile ed eterna, che vengono contrapposti al continuo flusso del divenire e del transeunte; il nostro filosofo supera e contraddice ogni dualismo: quelli tra soggetto e oggetto, essere e divenire, anima e corpo, metafisica (intesa come regno dell'immutabilità e della sostanzialità) e flusso del mondo fisico (rappresentato dall'incessante scorrere mutevole e cangiante). Possiamo vedere Nietzsche come l'incarnazione più conseguente e radicale del «*panta rei*» eracleo: non solo non ci immergeremo mai nello stesso fiume, ma anche noi non saremo più gli stessi; nel nostro filosofo, viene addirittura a mancare ogni concetto di *logos* che si eleva al di sopra e unifica la mutevolezza del mondo; manca ogni appiglio all'ultra-terreno, ogni vagheggiamento di un platonico mondo delle Idee, in cui tutto è stabile ed eterno; insomma, dobbiamo restare fedeli alla terra!

Ma, non essendoci più alcuna metafisica e – come acutamente osserva Langone – inaugurando Nietzsche la post-metafisica, potremmo trovarci completamente spiazzati e sentirci mancare la terra sotto i piedi; ma solo in questo modo riusciremo a potenziare al massimo la nostra natura istintuale proteiforme e smisuratamente poliedrica e, con la gaiezza, l'autoreferenzialità e l'egocentrismo del fanciullo, incrementare in modo ciclico ed esponenziale la volontà di potenza, in un eterno ritorno in noi stessi, per poi uscirne rinvigoriti, pronti per sperimentare ed incarnare nuovamente altri valori: insomma il superuomo rappresenta la continua messa in gioco e il perenne potenziamento del proprio sé, che inverte il corso lineare del tempo, per sperimentare una spirale che si incrementa ed evolve in maniera esponenziale; è proprio questa la libertà di cui parla Nietzsche e che l'autrice mette efficacemente in risalto.

Libertà vuol dire abbandonare lo spirito di conservazione sostituendolo con il continuo incremento della volontà di potenza; libertà significa discostarsi dalla morale che ci lega alla società, che ci rende tutti uguali, ci massifica e ci fa diventare prevedibili: insomma significa distanziarsi dal gregge (*Herde*) per coltivare la propria individualità ed ascoltare i propri istinti; libertà rappresenta rinnegare la metafisica della religione, che svaluta questo mondo per rifugiarsi nell'aldilà; la libertà impone di abbandonarsi al flusso perenne dell'esistenza, dando valore soltanto al presente e apprezzando la vita in tutta la sua ricchezza e le sue infinite sfaccettature.

Ma esaminiamo in breve come la nostra autrice, mirabile nel conferire organicità e consequenzialità ad un pensiero che spesso appare caotico e ricco di metaforiche suggestioni, ci conduce per mano all'avvento del superuomo. La prima tappa del viaggio intrapreso da Nietzsche-Zarathustra è quella di svelare le fragili fondamenta su cui poggia la metafisica; il nostro filosofo prima la criticherà dal punto di vista ontologico, poi lo farà da quello etico e infine da quello gnoseologico. Ontologicamente, la metafisica è uno sdoppiamento del mondo, che pone un fondamento incondizionato e immutabile alla base del mondo fisico, che, al contrario, muta perennemente; Nietzsche dimostra che all'origine dell'errore metafisico c'è il linguaggio.

Il nostro filosofo asserisce che «le metafore sono il mezzo con cui l'uomo conduce la sua lotta per la sopravvivenza, d'altra parte queste sono all'origine del linguaggio». «Il linguaggio – afferma Langone – ha una genesi organica, naturale, perché le parole sono immagini che nascono casualmente da uno stimolo nervoso, e hanno come scopo la conservazione dell'uomo». Per Platone il linguaggio era una *adaequatio rei et intellectus*: una parola era vera se si adeguava alla cosa e la descriveva compiutamente; il linguaggio era quindi la sede della verità. Per Nietzsche, al contrario, il linguaggio ha uno scopo meramente pratico e nasce ai fini della conservazione dell'individuo. «La parola-metafora, dunque, non si adegua alla cosa, non la restituisce fedelmente

– l'autrice scrive –, piuttosto schiude molteplici possibilità di significazione della cosa». La verità, pertanto, è del tutto convenzionale, ha solo un fine pratico ed è il risultato di un arbitrio che serve a preservare l'esistenza sociale, cioè quella del gregge.

Dopo aver esposto l'origine sociale e convenzionale del linguaggio, Nietzsche demolisce due concetti chiave della metafisica: quello di «sostanza» e quello di «causa», adducendo il fatto che le sostanze sono enti fissi e immutabili, mentre il mondo è in continuo mutamento e l'uomo ha "inventato" la sostanza soltanto per paura di questo incessante divenire. Un successivo bersaglio critico del nostro filosofo è il concetto metafisico di libertà, che presuppone una visione sostanzialista dell'essere; a questa visione egli sostituisce le nozioni di flusso e di divenire. Dopo aver evidenziato i concetti su cui si appunta la critica di Nietzsche, l'autrice ci rivela puntualmente quali sono i nuovi valori del filosofo, il quale, invece di fermarsi alla pura distruzione dei principi comuni e correnti, ci propone una loro trasvalutazione. Pertanto, Langone non dà una visione nichilista e negativa della filosofia nietzschiana, al contrario ne evidenzia gli aspetti vitalistici, ardimentosi e innovatori rispetto a tutta la produzione filosofica precedente. Ci dipinge infatti un filosofo, e un uomo (poiché la filosofia con Nietzsche torna ad essere un regime di vita), che ha il coraggio di abbandonarsi al fluire dell'esistenza e di lasciare tutti gli appigli che ce la possano rendere stabile e rassicurante: la libertà e la bellezza della vita stanno proprio in questa continua ed incessante creazione e distruzione di nuovi, originali e del tutto personali valori. Nietzsche è il primo filosofo che non si spaventa e non indietreggia di fronte all'instabilità, all'incertezza e alla labilità del mondo, anzi è il primo che l'accetta e vi si abbandona totalmente; proibendosi addirittura la possibilità di concepire sovrastrutture che conferiscano ad esso un minimo di stabilità.

Il viaggio verso la libertà vera ed autentica (che, si badi bene, non è il concetto metafisico di libertà, ma è quello che risponde unicamente agli imperativi del proprio sé) comincia con il dismettere la veste del cammello, sempre prono a sopportare i pesi della morale imposta dalla metafisica e schiavo del senso di colpa per non aver ubbidito ai precetti di Dio; la morale rende schiavi, titola infatti Langone! La metafisica – nota giustamente l'autrice – sdoppia il mondo in transeunte ed eterno (il vero mondo), così come sdoppia l'uomo in anima e corpo; ma Nietzsche ci dice che l'anima è corpo, l'anima è il flusso magmatico nei nostri poliedrici e cangianti istinti; «l'uomo è libero quando sceglie come scaricare gli istinti» – osserva la scrittrice.

Nel momento stesso in cui l'uomo acquista la consapevolezza di sé incarna lo spirito del leone: lo spirito libero. Lo spirito libero, per demolire la visione religiosa del mondo, adotta ancora il concetto di causa, d'altronde questo concetto è funzionale ed indispensabile nella fase del leone; però, purtroppo, questo concetto, seppure indispensabile all'uomo per conquistare la libertà, lo porterà inevitabilmente nel deserto della morte di Dio: sapendo che tutti i valori sono mere illusioni, egli finirà nel completo scetticismo. Nietzsche, a questo punto, distingue lo spirito libero da quello vincolato, cioè quello che obbedisce alla tradizione: vale a dire al gregge.

Tutte queste suggestioni avvicinano Nietzsche a Ralph Waldo Emerson, sua lettura giovanile già dai 17 anni. Ma Langone, che costantemente compara i due filosofi, oltre a metterne in evidenza le consonanze, ne rileva anche le profonde differenze; *in primis*, Emerson non abbandona una visione trascendentalista, parlando di una "superanima" di cui tutti e ciascuno saremmo parte; secondariamente, il filosofo statunitense resta su un piano superficiale rispetto a Nietzsche, che ne svilupperà e approfondirà le brillanti intuizioni.

Così l'uomo da membro anonimo della società – spirito vincolato – diventa individuo; e qui è veramente opportuno che l'autrice riporti l'accezione negativa che connota linguisticamente

il termine “individuo” (come nella frase: “Io non conosco quell’individuo”). Lo spirito libero, erroneamente a quanto si potrebbe pensare e al contrario di quello vincolato, è debole, perché ha abbandonato Dio e la morale; ha un comportamento imprevedibile e cambia sempre punti di riferimento (per questo è invisibile al gregge, che ama le certezze!); egli è libero di costruire il suo carattere, è «sperimentatore del possibile» (altra risonanza emersoniana). Nota Langone: «Le verità sono delle possibilità umane, troppo umane». Un altro tratto della filosofia nietzschiana poco rilevato dall’esegesi è quello di fare del «corpo lo strumento di conoscenza di una nuova filosofia post-metafisica». Anche per Emerson la libertà è sperimentazione continua e incessante. «Il filosofo post-metafisico – per la nostra autrice – valuta le idee a posteriori, solo dopo averle sperimentate»; conoscere equivale a sperimentare i nostri istinti, e non a incarnare quelli impostici dalla società. Così, con la consapevolezza di sé e dei propri valori, l’uomo diviene padrone del suo destino: è questo il senso in cui si deve intendere il termine superuomo (*Übermensch*), che molti traducono anche con oltreuomo, intendendo l’uomo che rischia la solitudine, l’incomprensione e la mancanza di ogni solida certezza pur di seguire il sé – o meglio i vari, infiniti sé – con il massimo della fedeltà verso il proprio io e verso la terra. «Ecco la libertà dello spirito libero – scrive Langone –: la consapevolezza di sé come libertà di scrivere emersonianamente il proprio destino».

L’uomo, ormai diventato libero, ha però un limite, angosciante o foriero di un radioso avvenire: per evitare il deserto del nichilismo, deve abbracciare una visione alternativa del mondo, «che descrive l’essere delle cose mediante i concetti di “volontà di potenza” ed “eterno ritorno dell’uguale”».

La trasformazione del leone in fanciullo, ultima tappa del cammino verso la libertà, fa dell’uomo un superuomo, che acquisisce la capacità propria del fanciullo, quella di «trasvalutare tutti i valori» e di trovare solo in se stesso la fonte dei propri principi. Il fanciullo, gioioso e incurante dei pensieri e delle opinioni altrui, vive egotisticamente immerso nell’eterno presente del suo mondo, unicamente dedito alla perpetuazione, all’elicitazione e all’incremento del proprio piacere. «Da un mondo dominato dall’assenza di senso, – osserva l’autrice – passa a dimorare un mondo traboccante di innumerevoli sensi, tanti quanti ha volontà di crearne». Per Nietzsche tutto ciò che vive è volontà di potenza (*Wille zur Macht*), necessario autosuperamento e tendenza continua all’accrescimento. La libertà è necessaria: libertà e necessità, come in Emerson, coincidono. Scrive Nietzsche: «E la vita stessa mi ha confidato questo segreto: “Vedi, io sono il continuo, necessario superamento di me stessa”».

Langone sintetizza così: «Volontà di potenza significa una potenza che vuole, e ciò che vuole è “un di più” di potenza, l’accrescimento della propria potenza, il suo “superpotenziamento”». L’istinto di conservazione, in quest’ottica, diventa l’esatto opposto della volontà di potenza. Questa, pertanto, è libera e necessaria, libertà e necessità coincidono. Nietzsche spezza anche il legame e la successione di causa ed effetto: la forza coincide con la sua manifestazione e l’essere, il soggetto visto come sostanza immutabile, frutto dell’istinto di conservazione, non c’è; manca un sostrato che preesiste all’atto: la volontà di potenza si risolve nella sua estrinsecazione ed è creazione di scopi, sensi e interpretazioni.

Anche per Emerson la vita è una ricerca di potenza, ma mentre questi è ancora imprigionato nella metafisica e per lui il divenire procede provvidenzialmente verso il meglio; di contro, per Nietzsche non c’è alcun inizio nessun fine, ma c’è solo un magma caotico; il nostro filosofo si sbarazza definitivamente della visione teleologica del divenire e l’autosuperamento di cui parla è una creazione continua di nuovi valori che è però priva di ogni *telos*. La “volontà di potenza”

(*Wille zur Macht*) viene pertanto ad essere contrapposta alla “volontà di verità” (*Wille zum Wahrheit*) predicata dall’ideale ascetico della religione; «L’ideale ascetico – Nietzsche afferma – è uno stratagemma nella conservazione». Il nichilismo a cui porta questo ideale è meramente conservatore della vita e porta alla svalorizzazione dei valori supremi, ha cioè come estrema conseguenza la morte di Dio (*Tod Gottes*); infatti, l’uomo per liberarsi dall’occhio vigile di Dio e dal senso di colpa, decide di ucciderlo. Ma, alla morte di Dio segue la perdita di un mondo stabile e ci si trova in un luogo in cui nulla è fisso e tutto diviene. Il nichilismo è quindi un’attività di scepsi con cui l’uomo guarda dall’alto, come dalla vetta di un monte, la terra dei valori che egli stesso ha demolito. Ne deriva uno stato di disperazione, una sensazione che porta alla paralisi: manca ogni solido appoggio; dice Nietzsche a questo punto: «tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu». Però il nichilismo rappresenta solo uno stadio intermedio che deve essere superato; Zarathustra descrive questo stato attraverso la figura dell’«ultimo uomo» (*der letzte Mensch*). E l’opposto dell’ultimo uomo è il superuomo; l’uomo che non ha più bisogno dei valori della morale, ma che li crea egli stesso: l’ultimo uomo, invece, incarna l’atteggiamento del gregge. L’ideale ascetico non è altro che la negazione della vita, «volontà del nulla, un’avversione alla vita» (*Wille zum Nichts*), che è esattamente l’opposto della volontà della vita (*Wille zum leben*). L’istinto di conservazione, però, «è il grado di potenza necessario – osserva l’autrice – al superpotenziamento della vita» e la sua massima espressione è la “volontà di verità” (*Wille zum Wahrheit*); anche questa’ultima ha una sua funzione: serve allo sviluppo della scienza, che alla fine smentirà la religione. L’ideale ascetico pone quindi le basi del proprio autosuperamento. La scienza, tuttavia, nella sua ricerca di verità, fa emergere una «volontà di morte» (*Wille zum Tode*) e non fa altro che sostituire un ideale con un altro. Noi, tuttavia, per diventare veramente liberi, non dobbiamo soppiantare dei valori con altri, ma dobbiamo essere noi stessi i creatori dei nostri valori. Pertanto, per Nietzsche, tutta la storia dell’umanità diventa funzionale all’epifania della «volontà di potenza». La scienza ha permesso, mediante i concetti di causa ed effetto, di liberarci dalla paura ancestrale di una natura ostile e incomprensibile, riuscendo a dominarla: questa conquista sarà il trampolino di lancio per la comparsa del superuomo. Questi, perciò, supererà la situazione di stallo del nichilismo, creando autonomamente i propri valori; in tal modo, la loro fonte non sarà più esterna (la religione o la scienza), ma sarà interna, personale ed esclusiva per ciascun individuo. «La necessità della scienza – sostiene Langone – è il presupposto per la libertà del superuomo. La necessità è la condizione di possibilità della libertà».

Per completare il tragitto verso il superuomo, però, l’uomo dovrà dire sì all’«eterno ritorno dell’uguale»; scrive Nietzsche: «L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta, e tu con essa, granello della polvere!». Di fronte all’eterno ritorno, si possono «digrignare i denti» con disperazione, giacché tutto si ripete sempre in ugual modo, oppure si può provare una gioia immensa, perché ci si libera dal peso del passato e da quello del futuro. Con l’eterno ritorno si abbandona una volta per tutte la visione lineare del tempo; a questo punto l’autrice osserva che «in questa concezione, ogni attimo divora l’altro e non ha il suo significato in sé, ma in altro da sé (nel passato o nel futuro)». Questa dottrina, presa alla lettera, pietrificerebbe l’agire umano; ma per Nietzsche, al contrario, l’eterno ritorno dell’uguale significa che la volontà, dopo aver realizzato tutti i suoi mutamenti, ritorna a sé per reiterarli nuovamente, e questo all’infinito. La locuzione «eterno ritorno dell’uguale», che non viene pronunciata dal filosofo *ex abrupto*, ma si colloca in un panorama di nuove scoperte scientifiche, va interpretata come un divenire che eternamente e incessantemente diviene. Questa teoria per il Nietzsche, però, non è solo un’ontologia, ma anche

un'etica che conferisce all'essere la massima ricchezza: ogni attimo diventa un momento unico e degno di essere vissuto e assaporato pienamente, senza portare il peso del passato o nutrire aspettative per il futuro. Ritorna ancora una volta l'oraziano «*carpe diem quam minimum credula postero*». A questo proposito l'autrice nota, significativamente, che il termine usato da Nietzsche per indicare il corpo è *Leib* (corpo vivente) e non *Körper* (corpo come oggetto di indagine scientifica), sottolineando così l'estremo vitalismo della visione nietzschiana. Si deve quindi vivere come il fanciullo, incurante dell'altrui sorte, immerso totalmente nel proprio presente, che coglie l'attimo nella sua pienezza e lo vive in tutta la sua gravidanza. Bisogna «trasformare ogni "così fu" in un "così volli che fosse"», dice il filosofo. Così, se non si può modificare il passato, se ne cambia totalmente il senso, in modo da alleggerirsi dal suo fardello.

Il nostro destino e il nostro carattere non sono segnati per sempre, non dobbiamo perciò più vivere con il peso della colpa commessa nel passato (il peccato originale); emancipandoci dalla morale, diveniamo liberi di trasformare continuamente e imprevedibilmente noi stessi. Ma l'eterno ritorno non è un circolo, come diceva il nano in Zarathustra, ma è una spirale che si allarga e si arricchisce di continuo, o meglio una serie di circoli che si allargano indefinitamente. Solo se dimenticheremo noi stessi (quelli che siamo stati finora) – sia per Nietzsche che per Emerson – ci ritroveremo, e sempre nuovi, sempre diversi, sempre più ricchi e potenziati. Non c'è più scopo da raggiungere e futuro per cui sacrificarsi, ogni istante ha un suo scopo, è una vita intera. L'eterno ritorno non ci pietrifica, non ci annichisce, ma ci libera da ogni colpa pregressa. Mentre il nichilismo afferma che tutto è uguale e indifferente (senza senso), nell'eterno ritorno nulla è indifferente – osserva Haidegger –, ogni istante è unico e denso di significato. Il pastore che – nel Zarathustra – recide la testa del serpente, interrompendo il corso lineare del tempo, dice sì alla sua vita, al mondo che diviene, all'unica realtà di questa terra. La necessità dell'eterno ritorno è la libertà del superuomo: necessità e libertà – sia in Nietzsche che in Emerson – coincidono. L'autrice usa opportunamente l'etimologia per spiegare questo apparente ossimoro; il termine «necessario» (*notwendig*), infatti, può significare sia «volto nella pena estrema» (il nichilista), sia «che volge la pena sopprimendola» (il superuomo). Si deve rovesciare il “no alla vita” del nichilismo nel “sì alla vita” del superuomo. Diventare superuomo, però, non è facile; l'uomo deve abbandonare e rinnegare secoli di schiavitù e di religiosa rassegnazione che, nel disprezzo di questo mondo, faceva dell'aldilà la sola vera vita: e questo errore è cominciato con Platone! Conclude Nietzsche: «Apogeo dell'umanità: Incipit Zarathustra».

Ogni uomo è libero di vivificare la realtà riempiendola con i suoi individuali e personalissimi significati. Bisogna accettare il mutamento, non opporsi ad esso irrigidendolo con concettualizzazioni e classificazioni. Nietzsche, infatti, invita a vivere la vita come un «fenomeno estetico» (*ästhetische Phänomenon*) – altro modo per indicare il superuomo – e sprona ad abbandonarsi alla trasformazione. Diciamo, dunque, sì alla vita, sì all'eterno ritorno della volontà di potenza! «*Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore!». Nel suo supremo divenire, il superuomo si comporta proprio come i satiri del dio Dioniso che, nell'antica tragedia greca, si inebriano nelle loro danze identificandosi con il dio stesso. Bisogna lasciarsi andare all'istintività dello spirito dionisiaco e non irrigidirsi nella razionalità di quello apollineo. Si giunge così Al di là del bene e del male: gioia e dolore sono ugualmente necessari. Lo spirito tragico, nel suo lasciarsi travolgere dalla vita, accetta gaiezza e sofferenza: non c'è creazione senza afflizione – e anche qui Nietzsche riecheggia e approfondisce il pensiero di Emerson.

Il superuomo non fugge di fronte al dolore, ma vive e sperimenta costantemente il proprio

limite, anzi conduce la sua esistenza sulla linea-limite, su quella soglia sottile che divide gioia e dolore e nella tensione verso il suo perenne superamento. Solo sperimentando il limite che sta fra il bene e il male riesce ad andare al di là di essi; considerando ogni frontiera non un confine sul quale indietreggiare, ma una soglia da varcare, che gli può schiudere nuove e inaspettate prospettive (qui riecheggia la kantiana differenza fra *Schranke* e *Grenze*, e Nietzsche ci invita a non lasciarci intimidire dal confine, dal *limes*, ma a porci sulla linea del limite, esattamente sul *terminus*). Solo sperimentando e mettendo in gioco continuamente i propri limiti l'uomo li allarga e si autopotenzia. Solo vivendo sulla soglia si può sperimentare la parte più unica, profonda e originale della propria personalità. La libertà del superuomo non significa solo liberazione dal giogo della morale, ma è funzionale alla continua creazione e distruzione di valori; pertanto, lo scetticismo di Zarathustra non lo porterà al nichilismo, ma sarà nuova linfa per le sue continue creazioni: Zarathustra è un "predone" di valori!

È infine stimolante come Langone, dopo aver esaminato l'aspetto ontologico e quello etico della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale, prenda in considerazione l'aspetto gnoseologico della filosofia post-metafisica nietzschiana. «Non c'è conoscenza alla maniera dei metafisici – osserva l'autrice –, al contrario, la conoscenza è prospettica ed equivale a creare». Conoscere il reale significa viverlo; vengono a mancare il senso del mondo, mancano sostanze conoscibili mediante concetti aprioristici, esiste solo il flusso continuo dell'esistenza. In tal modo, Nietzsche non sostituisce alla verità metafisica un'altra verità, ma respinge *in toto* i concetti della logica classica (già presenti nell'*Organon* aristotelico): il principio di non contraddizione e la conoscenza come *adaequatio rei et intellectus*. Il primo prevede che due opposti non possano coesistere (non si può affermare una cosa e negarla al contempo); in Nietzsche, di contro, la contraddizione diventa il nuovo criterio di verità post-metafisico: solo includendo le interpretazioni opposte fra loro, solo formulando quante più interpretazioni possibili (considerando anche quelle opposte) possiamo approssimarci a cogliere l'essenza del reale, che, essendo divenire, è una perenne contraddizione. L'*adaequatio rei et intellectus* prevede che una conoscenza sia vera se si adegua alla cosa, se la rispecchia e la descrive compiutamente: ma non possiamo arrivare a descrivere l'eterno mutare e il costante fluire del reale, vi ci si può solo approssimare in maniera asintotica, senza mai riuscire a coglierlo esaustivamente. Langone, infine, osserva che si viene a creare pertanto un circolo virtuoso: quante più contraddizioni abbiamo, tanto maggiore è la conoscenza. Così il nuovo filosofo è colui che fa della conoscenza la moltiplicazione infinita dei punti di vista, consapevole che ogni comprensione non sarà mai completa, ma comunque approssimata (proprio come avviene nel calcolo infinitesimale). È ora la vita ad essere lo strumento della conoscenza, come luogo di sperimentazione di sempre diversi valori. Infatti, sia in Nietzsche che in Emerson, la storia si risolve nella biografia e deve essere posta al servizio della vita. Inoltre, le interpretazioni del mondo sono infinite e, per conoscerlo, manca un punto di partenza e non vi è meta alcuna.

Volontà di potenza, quindi, è libertà! Non è prevaricazione, violenza, autoesaltazione, ma solo e soltanto la forma più autentica, vitale e vivificatrice di libertà!

Nietzsche non è il filosofo del nichilismo, della perdita di tutti i valori e della loro svalutazione, ma, all'opposto, li trasvaluta; il superuomo non cerca più i suoi valori all'esterno (nella religione o nella scienza), ma è egli stesso la fonte di questi ultimi. Nietzsche, pertanto, è il filosofo della libertà, conseguita mediante le due armi rappresentate dai due animali prediletti da Zarathustra: l'aquila (che simboleggia il "vivere pericolosamente", cioè l'aver il coraggio di abbandonare le sicurezze che ci offre il gregge) e il serpente (che, mutando perennemente la sua pelle, sta a

indicare la continua creazione, la infinita distruzione e il perenne rinnovamento dei valori); così la trasvalutazione di tutti i valori giunge a rendere la vita umana la più ricca e inesauribile fonte di insperate e mai sperimentate scoperte.

ENRICA IZZO

ANTONIO MASALA, *Stato, Società e Libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 297.

Il volume di Antonio Masala si propone di offrire nell'arco di sei capitoli densi di riflessioni critiche ispirata alla biopolitica di Michel Foucault, una visione ad ampio raggio dell'evoluzione storica del liberalismo, dalla sua crisi alla nascita del neoliberalismo e al ritorno in auge negli ambienti della politica britannica degli anni '80 del '900.

La riflessione sul tema prende avvio dalla crisi del liberalismo classico, in particolare in Gran Bretagna, sul finire del 1800, e sulle elaborazioni teoriche che tentarono di superare la momentanea crisi dell'individualismo collegato al capitalismo industriale, rivolgendo lo sguardo alle teorie collettivistiche ispirate dal socialismo marxista.

Il riferimento va all'utilitarismo di Jeremy Bentham e alle successive interpretazioni di John Stuart Mill, i quali continuavano a fare riferimento alla dimensione individuale e ai limiti del potere della maggioranza sulla minoranza, ma cominciavano ad insinuare una riflessione sull'utilità dell'intervento pubblico per garantire la massima soddisfazione degli individui, anche attraverso la redistribuzione della ricchezza prodotta dalla forza lavoro salariata ed accumulata dai grandi gruppi industriali.

Alla base di questo processo si situava dunque il venir meno della fiducia nella capacità del mercato di autoregolarsi e di generare benessere sociale oltre che economico e, da qui, la sempre più sentita necessità di un intervento dello Stato volto a correggere le iniquità sociali derivanti dal sistema concorrenziale.

In questo contesto, l'approccio socio-economico che avrebbe profondamente segnato lo sviluppo e l'evoluzione delle prospettive liberali è rappresentato in generale dal movimento *new liberal* inglese e dalle soluzioni alle crisi dei cicli economici dettate da John Maynard Keynes e dal suo studio sulle conseguenze sociali del crack della borsa di Wall Street nel 1929.

La riflessione sul fallimento delle politiche mercantilistiche del *laissez faire* e sul crollo della domanda di beni di consumo alla quale il liberalismo classico non sapeva dare né risposta né rimedio, ha condotto Keynes ad asserire, seguito in modo più marcato da William Beveridge, che la soluzione si trovasse nell'intervento costante dello Stato nell'economia, in quanto un'iniezione di capitale pubblico nel ciclo economico avrebbe permesso ai consumi di ripartire così che si potesse assorbire l'eccesso produttivo e dare anche un sostegno all'occupazione.

Tale teoria, sebbene sostenuta da un approccio politico-filosofico di fondo, resta comunque il prodotto di uno studio frutto del pensiero di un economista puro, che ha sempre sostenuto la convinzione che il capitalismo, per resistere alle pressioni sempre più forti del socialismo, dovesse tenere in conto che il mercato da solo non è sempre perfettamente efficiente e che il libero scambio non offre soluzioni alla debolezza di alcune fasce sociali, gettando in tal modo le fondamenta del moderno *welfare state*.

Sebbene distante dalla incondizionata fiducia nel sistema concorrenziale dei liberali classici, il keynesismo contribuisce ad influenzare il cambiamento nel paradigma della limitazione del potere dello Stato, stimolando la riflessione sulla interdipendenza tra politica ed economia, fino ad allora ritenute due realtà distinte e sul dovere della teoria liberale di organizzarsi in un movimento capace di influenzare le élites politiche e la società attraverso la scienza economica.

Siffatta impalcatura teorica sembra essere alla base di quel fenomeno culturale che prese piede nella Germania degli anni '30 del secolo scorso e che prese il nome di *ordoliberalismo*, esaminato

nel secondo capitolo, i cui principali rappresentanti, a cominciare da Walter Eucken, afferivano alla cerchia accademica della Scuola di Friburgo; l'autore sottolinea come alla base delle idee ordoliberali vi fosse la stessa aspra critica ai limiti del *laissez-faire* che era propria dei *new liberals* e di Keynes, ma precisa come le ricette per risolvere tale fallacia fossero alquanto diverse.

In effetti, nell'impostazione delineata da Eucken, la degenerazione del libero mercato sarebbe data da una concentrazione di potere nelle mani di pochi, con la conseguente nascita di cartelli e monopoli che snaturano i principi dei meccanismi concorrenziali; lo Stato, quindi, deve intervenire non per regolare ogni aspetto del funzionamento del mercato, ma per garantire un quadro normativo con cui impedire la formazione di grandi agglomerati di imprese e, conseguentemente, la deflagrazione dell'efficienza del mercato.

In sostanza, per la Scuola di Friburgo l'intervento pubblico deve essere limitato alla regolamentazione dei processi concorrenziali e alla tutela delle libertà fondamentali, forse anticipando la concezione di Stato minimo di Nozick, venendo meno quella dimensione etica propria di Keynes e Beveridge, anche se Eucken stesso vedeva di buon grado la costituzione di assicurazioni sociali per rispondere alle necessità delle fasce disagiate della società.

L'autore tiene a precisare che il liberalismo fosse un fenomeno tutto sommato nuovo in Germania, che non ha mai veramente conosciuto un sistema di libero mercato in quanto il tessuto economico tedesco si era costituito su poche imprese diventate monopoliste grazie alla connivenza della politica e ad un sistema profondamente corporativo.

Ecco perché le ricette di Eucken e dei suoi colleghi trovarono dei modelli alternativi negli studi degli economisti Alexander Rüstow e Wilhelm Röpke, i quali rivolsero le proprie riflessioni non sulla degenerazione del mercato e del capitalismo, ma sulla degenerazione dei valori morali e sociali connessa con i meccanismi del *laissez faire* e del capitalismo "arrugginito" responsabile della proletarianizzazione della società.

Per i due studiosi, che si distanziano anche in parte dalla tradizione liberale, l'antidoto al socialismo ed alla collettivizzazione deve esistere in uno Stato forte perché indipendente dal potere economico, ma limitato ad assicurare, come sosterrà Rüstow, una *Vitalpolitik*, ossia delle misure sociali capaci di rafforzare i legami comunitari; l'economia di mercato è sicuramente la dimensione migliore in cui realizzare il benessere individuale, ma ciò può avvenire unicamente quando la dimensione sociale, superiore a quella economica, abbia in sé dei valori morali saldi, ispirati a quelli delle società rurali, della piccola impresa e, in Röpke, del cristianesimo da opporre alla secolarizzazione.

Valori, questi che verranno recipiti in Germania nell'immediato dopoguerra, in quella serie di riforme a sfondo liberale proposte da Ludwig Erhard e Alfred Müller-Armack che incarna una terza via tra liberalismo e socialismo che prenderà il nome di economia sociale di mercato.

L'intento di creare uno spazio in cui potessero convivere libero mercato e giustizia sociale era visto dai due economisti come un obiettivo possibile anche se, nel tempo, soprattutto nell'opera divulgativa di Müller-Armack, l'economia sociale di mercato si trasformò in un viatico liberale per giustificare il sempre maggior intervento statale nell'economia, rendendo incompiuta quella trasformazione che Erhard aveva in mente per il sistema politico ed economico tedesco e che non era riuscito ad attuare anche a causa della propria debolezza politica, dovuta soprattutto alla personale reticenza ad immedesimarsi come attore politico; infatti l'autore evidenzia come Erhard si sentisse un tecnico prestatario alla politica e tale resterà fino alla fine della sua esperienza di governo.

Il liberalismo europeo trovò, tuttavia, un nuovo slancio nell'attività della Scuola Austriaca e

nelle teorie di Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek.

Al primo va scritto il merito di aver fatto cadere, passo dopo passo, tutte le paure ed i timori che fino a quel momento circondavano il liberalismo e le dinamiche del libero mercato in particolare; secondo Mises, infatti, non era il capitalismo a generare iniquità sociale, ma il tentativo da parte dei poteri pubblici di volerlo governare alterando, di fatto, l'ordine spontaneo che da esso scaturiva.

L'importanza delle intuizioni misesiane si ricollega ad un ripensamento dell'azione umana all'interno del sistema concorrenziale, denunciando la corruzione delle "sane ideologie" degli individui da parte della politica; il cittadino non è il soggetto passivo del rapporto di scambio nel ciclo produttivo né, tantomeno, il lato debole del rapporto valore-lavoro ma, in veste di consumatore, diventa il protagonista della vita economica, in quanto capace di determinare la bontà o la scarsa qualità della produzione industriale.

In questo modo, Mises offre una risposta liberale sia alla teoria marxiana del "plusvalore", sia alla teoria contrattualistica della democrazia; il cittadino "consumatore" agisce in un sistema che non necessita di una regolamentazione artificiale coercitiva, ma che è aprioristicamente ordinato dalla spontaneità dei rapporti che si costituiscono attraverso l'intreccio dei reciproci interessi e che, in quanto tale, si configura come più democratico della democrazia stessa, in quanto consente sempre ai singoli di poter migliorare le proprie condizioni di partenza.

La teoria dell'ordine spontaneo e la lotta contro l'isolazionismo forzato delle teorie liberali di Mises sarà ripresa e per certi versi resa più popolare da Friedrich von Hayek, che con il proprio maestro condividerà la sentita necessità di far cadere i luoghi comuni sul liberalismo, senza commetterne tuttavia l'errore di sottrarsi a qualsiasi contatto con idee e personaggi estranei a tale impostazione.

Difatti, l'autore tiene a far come *The Road to Serfdom* iniziasse con una dedica ai socialisti che non era provocatoria, bensì costituiva un tentativo conciliante di poterli far riflettere (e magari cambiare idea) sulla alta qualità morale dei meccanismi del libero mercato.

L'intenzione di Hayek era quella di costruire una teoria basata sull'incontro multidisciplinare tra economia, diritto e politica, delineando di fatto un sistema alternativo alla democrazia dove potere pubblico e libero mercato potessero funzionare armoniosamente senza deviazioni; fondamentale ruolo in questo processo ebbe la Mont Pèlerin Society come bacino di chiamata a raccolta di tutti i pensatori liberali del '900.

L'economista austriaco guardava con favore anche alle teorie empiriche di provenienza popperiana, che influenzarono non poco il liberalismo di oltre oceano; in particolare ebbero profonda influenza sull'analisi di Milton Friedman, al quale va ascritto il merito di aver dato lo slancio determinante affinché il liberalismo potesse essere preso in considerazione non solo dall'accademia, ma anche dagli ambienti governativi.

Friedman utilizza strumenti empirici di analisi economica, avvicinandosi così al *modus operandi* di Keynes, per spiegare che la libertà economica è il miglior modo per limitare le aree di conflitto tra individui e che la concorrenza ed il mercato sono gli unici strumenti per garantire efficienza ed uguaglianza sociale, distaccandosi da accademici della scuola di Chicago, come Knight e Simons più inclini a considerare anche il ruolo dello Stato nella dinamica di mercato.

Con Friedman il neoliberalismo compie definitivamente il proprio viaggio verso l'emancipazione, ponendosi all'attenzione dell'opinione pubblica scossa dalla crisi del petrolio degli anni '70 e dal conseguente fallimento delle teorie keynesiane di fronte al fenomeno della stagflazione; l'Inghilterra thatcheriana sarà terreno fertile per il recepimento delle ricette

neoliberali, favorite da un completo ripensamento del *welfare state* britannico, considerato troppo generoso e distorsivo delle politiche di impiego.

A conclusione dell'opera, l'autore considera utile rivolgere attenzione alla visione che del neoliberalismo offre Michel Foucault nel suo testo "Nascita della Biopolitica": sebbene vengano sottolineate delle forzature concettuali dovute ad una conoscenza parziale e indiretta del fenomeno liberale e si insista su un non ben chiaro ruolo che il filosofo francese attribuiva al mercato nel sistema sociale, il merito che l'autore attribuisce a tale opera è di aver saputo individuare dei punti in comune tra le correnti liberali del secondo novecento e di proporre un nuovo modello di "governamentalità", ossia un modello di società in cui la concorrenzialità rende gli individui più indipendenti dall'ingerenza politica e che ha visto il suo sviluppo nelle politiche pubbliche inglesi e statunitensi dei passati anni '70 e '80.

MARIO DE BENEDETTI

CONTATTI

Università degli Studi "Guglielmo Marconi"
Via Plinio, 44 – 00193 Roma (Italy)
<http://www.unimarconi.it/>

Tel +39 06 37725 533
E-mail: aretejournal@unimarconi.it