VOLUME 4-2019
ISSN 2531-6249

# ARETÉ

International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences

Università degli Studi Guglielmo Marconi

# Areté

## International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences

VOLUME 4 – YEAR 2019

10.69138/arete-2531-6249-201904

Università degli Studi Guglielmo Marconi

# Indice


## Quaderno monografico 5

a cura di Andrea Gentile e Tommaso Valentini

*Dialettica. Sui molteplici significati di un concetto teoretico e storico-politico / Dialectic. The Different Meanings of a Theoretical, Historical and Political Concept*

## Introduzione

- Federica Piangerelli, *La complessità e il suo metodo. La dialettica in Platone* 15
- Silvia Gullino, *Dialettica e politica da Platone a Aristotele: il ruolo dell'endossalità nella scienza politica aristotelica* 37
- Andrea Gentile, *La «dialettica naturale» e la «dialettica trascendentale» della ragion pura* 53
- Thomas Hünefeldt, *Peircean transcendental dialectic: A tentative sketch of an absent feature in Peirce's deconstruction of Kant's transcendental philosophy* 69
- Cristiana Senigaglia, *Dialettiche hegeliane: la logica affermativa del concetto e il suo significato politico* 81
- Antonio Pirolozzi, *Per una «dialettica della trascendenza»: cristologia e storia nelle* Predigten *di Schleiermacher sulla Confessione di Augusta* 97
- Angelo Michele Mazza, *La dialettica del Nulla assoluto. La ricezione di Hegel nella "Scuola di Kyoto"* 115
- Michele Fabiani, *Negazione radicale e polemica anti-hegeliana nel «giovane» e nel «vecchio» Bakunin* 127
- Riccardo Roni, *Dialettica della durata e vita intima. Attualità di Bergson tra accelerazione del tempo e alienazione sociale* 151
- Amedeo Vigorelli, *Marx pensatore dialettico?* 165
- Maurizio Migliori, *La dialettica in Mao* 175
- Tommaso Valentini, *Sguardi francesi sulla dialettica marxista: Merleau-Ponty, Sartre, Raymond Aron* 195
- Domenico Simeoli, *Dalla dialettica al riconoscimento: la prospettiva di Axel Honneth "con Marx, oltre Marx"* 235
- Poliziano Frati, *La dialettica interrotta. Riflessioni sul totalitarismo* 255
- Giorgio Erle - Francesca Dalle Pezze, *Dialéctica de la escalaridad en* El último trayecto de Horacio Dos *de Eduardo Mendoza. Aspectos lingüísticos y filosóficos* 269
- Piergiacomo Severini, *Dalla «Critica della ragion pura» all'alogica razionale. Karl Jaspers e l'interpretazione esistenziale della «Dialettica trascendentale»* 285
- Paolo Vodret, *"Tathandlung" e "atto puro". Realtà e immanenza tra Fichte e Giovanni Gentile* 303
- Carmelo Vigna, *Giovanni Gentile e la dialettica come produzione della realtà* 315
- Mario Bresci, *Dialettica e metodo storico nel pensiero di Benedetto Croce* 319
- Alfonso Di Prospero, *La dialettica dei punti di vista: induttivismo e strutture della comunicazione* 339

## Studi e ricerche

- Vinicio Busacchi, *Che cosa è 'limite' per Paul Ricœur* 361
- Ramon Caiffa, *La machine et la vie. Jusqu' où arrivera l'artificiel ?* 371
- Riccardo Dottori, *Se stesso, l'altro, altro di se stesso. Platone, Hegel e la società contemporanea* 381
- Laura Langone, *Nietzsche's Critique of the Metaphysical Conception of Freedom* 395
- Maria Silvia Marini, *L'immaginazione in Leopardi e in Joseph Addison* 403
- Federica Puliga, *La construcción del espacio desde la metafísica de Xavier Zubiri* 417
- Giuseppe Gatti Riccardi, *Interiores y exteriores urbanos como espejo de la segmentación socioeconómica. La definición de una cartografía de la pertenencia en* Martín Rivas, *de Alberto Blest Gana* 429

- Julian Nida-Rümelin, *Ethische und politische Verantwortung* 443
- Annamaria Ventura, *Il verbo 'essere' nella traduzione in lingua araba delle* Categorie *e del* De interpretatione *di Aristotele* 451


## Interviste


*La "responsabilità del pensare": filosofia ed impegno politico. Intervista al Prof. Augusto Illuminati* (a cura di Tommaso Valentini e Giuseppe Zazzara) 473


## Recensioni


Mayotte Bollack, *Démons et dragons. Dix-neuf pièces d'Euripide racontées et interprétées*, Arthème Fayard, Paris 2017 (May Chehab) 479

Luca Cucurachi (a cura di), *Il mercato giusto per umanizzare l'economia*, Viverein, Roma 2016 (Vincenzo Fasano) 483

Augusto Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia 2016 (Tommaso Valentini) 485

Adriano Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016 (Silvia Dadà) 493

Marco Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2016 (Andrea Gentile) 497

Salvatore Natoli, *L'arte di meditare. Parole della filosofia,* Feltrinelli, Milano 2016 (Silvia Procaccini) 501

# Quaderno monografico / Monographic issue

*Dialettica. Sui molteplici significati di un concetto teoretico e storico-politico*

***

*Dialectic. The Different Meanings of a Theoretical, Historical and Political Concept*

a cura di / edited by Andrea Gentile[1] - Tommaso Valentini[2]

1 Professore ordinario di "Filosofia teoretica" e Direttore del Dipartimento di Scienze Umane presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi".

2 Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi"; docente incaricato di "Ermeneutica filosofica" presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190401

# Introduzione

> «La dialettica è disciplina delle discipline: insegna ad insegnare, insegna ad apprendere, e in essa la stessa ragione manifesta che cosa sia, che cosa voglia, che cosa veda (*Dialectica est disciplina disciplinarum; haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid videat*)»[3]

L'analisi della "storia dei concetti" (*Begriffsgeschichte*) intende essere una delle caratteristiche peculiari della rivista «Areté»: un monografico del 2017 è già stato dedicato alle "metamorfosi del trascendentale", un successivo fascicolo del 2018 ha trattato le complesse dinamiche del concetto di plurilinguismo. Abbiamo deciso di dedicare questo quarto volume monografico al concetto di dialettica, sicuramente uno tra i più complessi e polisemici della filosofia occidentale. La nozione di dialettica ha, infatti, attraversato la storia della filosofia assumendo di volta in volta differenti significati e declinazioni sia di carattere teoretico che storico-politico. I 15 saggi che compongono questo monografico prendono in esame la genesi e gli sviluppi dell'idea di dialettica, colta in alcuni momenti di particolare originalità e vigore speculativo: i primi due saggi (di Federica Piangerelli e di Silvia Gullino) vertono sulla διαλεκτική τέχνη nel mondo greco classico e segnatamente in Platone e Aristotele, gli altri saggi prendono in esame "le avventure della dialettica" nel mondo moderno, a partire soprattutto dal modello kantiano (analizzato da Andrea Gentile e da Piergiacomo Severini) e da quello hegelo-marxista, che costituisce lo sfondo tematico di molti contributi: dai saggi hegeliani di Cristiana Senigaglia e di Angelo Michele Mazza ai *paper* dove viene analizzato criticamente il *Dialektischer Materialismus* di Marx ed Engels e dei loro epigoni novecenteschi (i saggi di Amedeo Vigorelli, Maurizio Migliori, Tommaso Valentini, Domenico Simeoli). La filosofia italiana del primo Novecento, soprattutto quella di carattere idealistico, ha particolarmente ripreso e rielaborato il concetto di dialettica, partendo dai modelli di Fichte e di Hegel: alle differenti "riforme italiane della dialettica" sono dedicati i saggi di Paolo Vodret, Carmelo Vigna e Mario Bresci, incentrati sulle rilevanti figure di Giovanni Gentile e Benedetto Croce.

In questa storia delle avventure della dialettica, non certo esaustiva data la vastità del tema, abbiamo cercato di inserire anche autori e contesti forse meno frequentati dalla ricerca storiografica e oggetto comunque di grande interesse sul piano teoretico ed etico-politico: Antonio Pirolozzi ha preso in esame la "dialettica della trascendenza" di Schleiermacher, Michele Fabiani ha messo in rilievo le critiche di Bakunin ad Hegel, Thomas Hünefeldt ci ha fatto riflettere sulla *transcendental dialectic* elaborata da Charles Peirce, Riccardo Roni si è soffermato sulla "dialettica della durata" in Bergson, Giorgio Erle e Francesca Dalle Pezze ci hanno invece guidati nella lettura dello spagnolo Eduardo Mendoza, sottolineando gli aspetti linguistici e filosofici della sua *dialéctica de la escalaridad*.

Sin dalle sue origini greche la διαλεκτική τέχνη è stata intesa come arte del dialogo e della comunicazione: in un saggio di questo monografico Alfonso Di Prospero ha analizzato le strutture della comunicazione e, quindi, la "dialettica dei punti di vista", facendo interagire le istanze aletiche del dialogo socratico con i più recenti studi di semiotica. Poliziano Frati ha, invece, posto

3 Agostino d'Ippona, *De ordine*, XIII, 38; la stessa espressione agostiniana viene riportata da Rabano Mauro, *De clericorum institutione*, III, 20.

la sua attenzione sull'imprescindibile dimensione storica della dialettica, individuando in questo concetto una chiave di lettura per comprendere le dinamiche ideologiche del Novecento: sulla scorta dello storico Ernst Nolte e dell'antropologo René Girard ha interpretato i totalitarismi del Novecento (bolscevismo e nazionalsocialismo) in prospettiva mimetica e dialettica.

Da quanto detto emerge la complessa polisemia del termine "dialettica": i molteplici significati di questo concetto, seppur diversamente imparentati tra loro, rimangono sempre irriducibili l'uno all'altro. Nicola Abbagnano ha correttamente individuato quattro significati fondamentali che si sono di volta in volta presentati nel corso della storia della filosofia: «1. La dialettica come metodo della divisione [il modello platonico]; 2. La dialettica come logica del probabile [il modello aristotelico]. 3. La dialettica come logica [si tratta della visione medievale della dialettica come una delle sette arti liberali[4]] 4. La dialettica come sintesi degli opposti [il modello hegeliano che trova il suo lontano precursore in Eraclito[5]]»[6].

Il primo di questi quattro significati fondamentali si deve essenzialmente a Platone. Nella celebre *Lettera VII* (344 b) questi afferma che la filosofia non è un'attività individuale e privata, bensì opera di uomini che «vivono insieme» e «discutono con benevolenza» nella comune ricerca della verità (ἀλήθεια); la filosofia si qualifica come l'attività propria di una «comunità della libera educazione» (344 b). La dialettica si attua, quindi, nel vivo del dialogo intersoggettivo e si compone di due momenti: un primo momento è quello della sintesi che giunge all'intellezione dei princìpi primi (εἴδη), un secondo momento è quello della "divisione" (διαίρεσις). Come afferma Platone, il procedimento della "divisione" consiste «nel poter di nuovo dividere l'idea nelle sue specie, seguendo le sue articolazioni naturali ed evitando di spezzarne le parti come farebbe uno scalco maldestro» (*Fedro*, 265 d). Nella *Repubblica* Platone chiarifica ulteriormente la sua concezione della filosofia come dialettica: quest'ultima, come emerge anche nel celebre "mito della caverna", si qualifica come passaggio dal regno della δόξα all'ἐπιστήμη, ovvero alla

4 Nella gerarchia dei saperi delle università medievali alla dialettica veniva sempre assegnato un posto di prim'ordine: essa svolgeva una funzione propedeutica nei confronti delle altre scienze. Come sottolineava anche Pietro Ispano nel secolo XIII, «la dialettica è l'arte che apre la via a ogni metodo. E dunque nell'acquisizione delle scienze la dialettica deve essere la prima. Il nome *dialettica* deriva da "*dia*", che implica *duo*, e "*logos*", cioè *discorso* (*sermo*), o da *lexis*, cioè *ragione*, quasi a indicare il discorso o la ragione di due parti diverse, cioè quella di chi si oppone a quella di chi risponde nella discussione» (Pietro Ispano, *Tractatus - Summulae logicales*, tr. it. e cura di A. Ponzio, Adriatica Editrice, Bari 1986, p. 23).

5 Secondo Hegel già Eraclito aveva concepito l'assoluto come "unità degli opposti", una *coincidentia oppositorum* non astratta ma "immanente all'oggetto": «In Eraclito» – afferma Hegel – «incontriamo per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa […] Qui vediamo finalmente terra: non c'è proposizione d'Eraclito che io non abbia accolta nella mia *Logica*» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Verlag von Dunckler und Humblot, Berlin 1833-1836; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 307).

6 N. Abbagnano, *Dialettica*, in Idem, *Dizionario di filosofia*, Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Utet, Milano 2001, pp. 276-284, p. 276. Cristina Rossitto e Marco Ivaldo hanno ulteriormente specificato la polisemia del concetto in questo modo: «a) la dialettica come metodo di confutazione (pensiamo a Zenone di Elea); b) come forma di argomentazione in merito a opinioni (pensiamo ad Aristotele); c) come metodo della conoscenza razionale (per esempio Platone o gli stoici); d) come una logica della parvenza e/o dell'illusione e come discussione critica di posizioni antinomiche (è la visione di Kant); e) come sintesi degli opposti nell'ordine dell'essere compreso in senso idealistico o materialistico (è il caso di Hegel o di Marx)» (M. Ivaldo - C. Rossitto, *Dialettica*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, Vol. 3, p. 2720). Come emerge anche in questo monografico della rivista, la bibliografia sulla storia del concetto di dialettica è vastissima, ci limitiamo pertanto ad indicare: L. Sichirollo, *La dialettica*, nuova edizione riv. e aggiornata da A. Santucci, Roma 2003[2]; C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006; R. Mouriaux, *La dialectique d'Héraclite à Marx*, Syllepse, Paris 2010.

*scientia prima* che sta a fondamento di tutte le altre possibili conoscenze. La dialettica indica perciò il cammino intellettivo dell'uomo per il conseguimento dei princìpi primi del reale, ovvero quel "mondo delle idee-forme" che, come affermava Luigi Stefanini con accenti poetici, "brillano eterne nella loro eterna giovinezza"[7].

Come è noto, questa visione ascensiva della dialettica ha attraversato la cultura occidentale: il modello platonico è stato ripreso e rielaborato da Plotino e dai neoplatonici cristiani del IV secolo, vivendo inoltre un momento di sviluppo originale anche nell'umanesimo italiano del Quattrocento e, in particolare, con Marsilio Ficino, traduttore in latino dei dialoghi platonici e raffinato interprete della tematica dell' ἔρως. Anche la cultura tedesca del primo Ottocento ha variamente ripreso la "dialettica della trascendenza" tipica della prospettiva platonica e neoplatonica: nei suoi studi Werner Beierwaltes ha particolarmente sottolineato l'influsso del platonismo nella formazione dell'idealismo classico tedesco, cioè in autori come Schelling, Hegel e Schleiermacher (quest'ultimo traduttore in tedesco dei dialoghi di Platone)[8]. Hegel ha chiaramente individuato nel neoplatonico Proclo la matrice della sua visione triadica della dialettica: «Proclo» – afferma Hegel – «si occupa dell'acutissima e minuziosissima dialettica dell'uno; per lui è necessario mostrare i molti come uno, e l'uno come i molti, riconducendo all'unità le forme assunte dal molteplice. […] La nozione di trinità [μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή] è interessante presso tutti i neoplatonici ma soprattutto in Proclo, poiché egli non la lascia sussistere nei suoi momenti astratti, ma coglie ciascuna delle tre determinazioni di essa come totalità, così che egli afferma una reale trinità: il che dev'essere considerato come un passo avanti ed un punto di vista perfettamente esatto»[9].

Mentre Kant nella *Critica della ragion pura* definisce la dialettica come una «logica dell'apparenza» e la intende essenzialmente come una critica della ragione nel suo uso metafisico, Hegel definisce la dialettica come la legge stessa del pensiero e dell'essere nella loro dinamicità. Il movimento della dialettica che attraversa sia il regno della natura che quello dello spirito viene definito da Hegel come *Aufhebung*, termine complesso, traducibile anche con l'espressione "superare conservando". Per Hegel comprendere il processo dialettico significa comprendere il movimento intimo della totalità. Egli considera pertanto la dialettica anche come la chiave di lettura dei processi storici: la *Fenomenologia dello spirito* è la grande opera del 1807 nella quale il filosofo tedesco delinea le tappe del graduale autoconoscersi dello spirito umano (*Geist*) come libertà, ragione ed assoluto. L'idea di fondo della *Fenomenologia* è esposta già nella sua celebre *Vorrede*: «il vero è l'intero (*das Wahre ist das Ganze*). Ma l'intero è soltanto l'essenza (*Wesen*) che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'assoluto si deve dire che esso è soltanto risultato: solo alla fine del processo dialettico viene compreso dall'uomo per ciò che esso è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura [cioè la natura dell'assoluto, cioè dello spirito e della ragione universale], nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso»[10]. La *Fenomenologia* è stata concepita da

7 Cfr. L. Stefanini, *Platone*, Voll. II, Cedam, Padova 1949. Partendo da una prospettiva platonico-agostiniana Luigi Stefanini ha teorizzato una "dialettica dell'immagine" volta al trascendimento del sensibile: si veda R. Pagotto (a cura di), *Dialettica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991.

8 Cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, V. Klostermann, Frankfurt 1972, durchges. und erw. Auflage 2004[2].

9 G.W.F.Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826*, tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 385-386.

10 G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807; tr. it e cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 69.

Hegel allo scopo di innalzare la coscienza comune ed empirica al punto di vista filosofico e quindi al "sapere assoluto". In quest'opera viene descritto l'itinerario – scandito in sei tappe – che la coscienza umana deve percorrere per comprendere il principio costitutivo di tutto il reale, ovvero l'assoluto (*das Absolute*).

Nella *Fenomenologia* Hegel cerca di calare la speculazione astratta all'interno dei processi storici concreti: questo emerge particolarmente nelle celebri pagine dedicate alla cosiddetta "dialettica servo-padrone", le parti dell'opera che sono state maggiormente valorizzate dalla cultura marxista del Novecento. La soggettività umana, divenendo autocosciente di se stessa, scopre allo stesso tempo di essere continuamente alla presenza di altre autocoscienze: l'io scopre, in tal modo, la presenza dell'alterità: «l'altro è anch'esso un'autocoscienza. Un individuo sta di fronte a un altro individuo»[11]. Tra la pluralità delle autocoscienze – osserva Hegel – si instaura un rapporto conflittuale: ogni autocoscienza individuale è infatti contraddistinta da un'originaria *libido dominandi* sulla natura e sugli altri. Tra gli individui autocoscienti nasce una «lotta per il riconoscimento (*Kampf um Anerkennung*)» per la loro rispettiva supremazia. A partire da questa «lotta per la vita e per la morte», tra gli individui si stabiliscono dei rapporti di potere: alcuni individui per conservare la propria vita divengono servi (*Knechte*) e si sottomettono ad un padrone (*Herr*). In questa pagine Hegel mette in evidenza che la socialità è originariamente contraddistinta da un conflitto: a tal proposito, egli si richiama implicitamente ad Hobbes, cioè alla concezione di uno "stato di natura" caratterizzato dalla "continua paura di una morte violenta" e da un conseguente *bellum omnium erga omnes*. Con la figura della «signoria e servitù (*Herrschaft und Knechtschaft*)» Hegel ha voluto rappresentare la costituzione dei rapporti di potere che si sono instaurati originariamente tra gli uomini: come abbiamo già accennato, queste pagine della *Fenomenologia* sono state interpretate da numerosi studiosi di ispirazione marxista, quali ad esempio Alexandre Kojève[12] e l'ungherese György Lukács[13], come la spiegazione hegeliana dell'origine delle classi sociali e delle conseguenti lotte di classe. Certo è che Hegel in queste celebri pagine della *Fenomenologia* ha voluto spiegare quali siano state le cause dell'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini. Hegel mette perciò in evidenza che nel corso della storia umana la relazione signore/servo viene svolgendosi dialetticamente fino ad un conclusivo capovolgimento/rovesciamento della situazione di partenza: sarà da ultimo il servo ad essere pienamente libero ed autocosciente della propria libertà[14].

A partire da queste pagine, numerosi interpreti marxisti hanno individuato in Hegel il più diretto precursore di Karl Marx e della visione generale della storia come «storia delle lotte di classe (*Geschichte von Klassenkämpfen*)»[15]. Come è stato sottolineato anche nei contributi di questo

11 *Ibidem*, p. 279.

12 Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, a cura di R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, nuova edizione 1980; tr. it. e cura di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996[3].

13 Cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948; tr. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960.

14 Sul "conflitto delle interpretazioni" generato dall'hegeliana dialettica servo-padrone ci limitiamo ad indicare H. Ottmann, *Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 365-384; G. Jarczyk – P.-J. Labarriére, *Les premiers combats de la reconaissance. Maîtrisse et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier, Paris 1987.

15 K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Bildung Gesellschaft für Arbeiter, London 1848; tr. it. di A. Labriola, *Manifesto del Partito Comunista*, Mursia, Milano 1973, p. 20.

monografico, la dialettica teorizzata da Marx si presta a differenti interpretazioni, tuttavia è stato lo stesso filosofo di Treviri ad averci indicato il suo debito e il suo stesso approccio critico nei confronti di Hegel: «Per il suo fondamento» – afferma Marx – «il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto (*direktes Gegenteil*). Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero; per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. [...] Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. [...] La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico (*Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken* )»[16].

Nel corso del Novecento il modello dialettico engelsiano definito come *Diamat* (*Dialektischer Materialismus*) è stato fatto oggetto di differenti critiche e di originali rielaborazioni, soprattutto da parte di filosofi europei – i cosiddetti "marxisti occidentali" – che hanno tentato di rinnovare il marxismo teorico entrando in viva polemica con il dogmatismo dei sovietici[17]: basti pensare alle posizioni espresse da Merleau-Ponty (*Le avventure della dialettica*, 1955), da Sartre (*Critica della ragione dialettica*, 1960) e dagli autori della Scuola di Francoforte, come per esempio Theodor W. Adorno (*Dialettica negativa*, 1966). Mentre nel "marxismo occidentale" troviamo differenti forme di "riappropriazione critica della dialettica", nell'epistemologia e nelle filosofie analitiche anglo-americane troviamo un diffuso atteggiamento di ostilità verso una metodologia di carattere dialettico: a questo proposito una posizione emblematica è quella espressa da Karl Popper, filosofo della scienza di chiara ispirazione liberale. In scritti quali *Che cos'è la dialettica?* (1937) e *Miseria dello storicismo* (1957), Popper ha fatto osservare che i modelli di "filosofia dialettica della storia" elaborati da Hegel, da Marx e dai loro epigoni sfuggono a qualsiasi possibilità di "falsificazione epistemologica" e non hanno pertanto nessun livello di attendibilità sul piano scientifico: secondo l'epistemologo liberale la storia non ha un unico senso di marcia e non è possibile stabilire la direzione del suo corso, né prevedere le sue finalità, così come hanno tentato di fare i dialettici hegelo-marxisti; agli occhi di Popper qualsiasi credenza deterministica è errata, perché non disponiamo di strumenti che ci permettano una previsione scientifica degli eventi. La sensibilità filosofico-politica contemporanea è stata certamente influenzata da queste critiche di Popper al marxismo e ha giustamente rivendicato l'ideale regolativo di una "società libera" e di una "democrazia relativistica", in cui la stessa idea hegelo-marxista di una "verità della storia" viene guardata con sospetto.

Come è noto, la filosofia contemporanea è dominata da alcuni atteggiamenti speculativi che si oppongono ad una concezione della dialettica di carattere fondativo *à la* Hegel o *à la* Marx: dalla seconda metà del Novecento anche in Europa si è avuta una crescente influenza delle metodologie

16 K. Marx, *Nachwort zur zweiten Auflage*, *Das Kapital*, London, 24. Januar 1873; in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 2013[24], Band 23, *Das Kapital*, Band I, pp. 18 – 28, p. 27; a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, Utet, Torino 2009, *Poscritto alla seconda edizione* [Londra, 24 gennaio 1873].

17 Sulle rielaborazioni sovietiche del *Diamat* engelsiano ci limitiamo ad indicare un volume (con antologia di testi) curato da Silvano Tagliagambe, *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, Loescher, Torino 1979.

analitiche anglo-americane[18] e soprattutto, dagli anni Ottanta in poi, si è ampiamente diffusa una sensibilità di carattere anti-fondativo e fortemente sospettosa nei confronti delle filosofie della storia tese a dominare concettualmente l'intero (l'hegeliano *das Ganze*). Esempi queste forme di sensibilità speculativa sono stati il "pensiero debole" teorizzato in Italia da Gianni Vattimo e il postmodernismo teorizzato i Francia da Jean-François Lyotard. Quest'ultimo, in particolare, ha messo in luce il carattere fallace della dialettica marxista, riducendola a una "metanarrazione" della modernità (*métarécit de la modernité*). Il postmoderno ha preso quindi definitivamente congedo anche dall'idea – teorizzata dall'illuminismo, dall'idealismo e soprattutto dal marxismo – che la storia umana sia finalisticamente orientata: «Non c'è più, non si crede più ci sia una linea escatologica, un cammino verso un fine. E questo [...] è postmoderno»[19]. L'età del postmoderno è l'età della fine delle grandi costruzioni speculative e dei grandi "progetti di senso" per l'uomo e la sua storia. Il paradigma di razionalità proposto da Lyotard rinuncia alle grandi elaborazioni filosofiche ed ha una propensione relativistica e contestualistica: si tratta di un paradigma di ragione "a raggio corto" e che prende le distanze da ogni prospettiva che abbia «nostalgia del Tutto e dell'Uno»[20].

Nel Novecento un'importante e feconda riproposizione della dialettica, soprattutto nel suo significato socratico-platonico, è stata proposta da Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo* (1960) e in altri importanti scritti dedicati ad una "riappropriazione critica" della dialettica platonica ed hegeliana. Gadamer sostiene che «la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica (*Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen*)»[21] e propone la tua teoria ermeneutica come una rinnovata "arte del dialogare" (διαλέγεσθαι). Il dialogo, sostiene giustamente Gadamer, si qualifica come un'arte del comporre le opposizioni e si caratterizza pertanto come una "forma generale della risoluzione dei conflitti". Distaccandosi dal modello hegeliano, Gadamer parla di una "dialettica asintotica" che non perviene mai ad una sintesi compiuta, né pretende di dare forma a un sistema totale dello spirito. Questo ritorno alla dialettica come dialogo assume così anche il significato di un esplicito rifiuto della concezione della filosofia come sapere totale e come sistema della totalità compiuta. A nostro parere, il carattere storico ed ermeneutico della verità, sostenuto da Gadamer, conferisce alla dialettica stessa (intesa nel senso originario di διαλέγεσθαι) un nuovo statuto epistemologico e rinnovate prospettive etico-politiche: si tratta di un passaggio "dalla dialettica alla dialogica" in grado di conferire rinnovato valore all'intersoggettività e a una vita democratica intesa come ascolto accogliente della voce dell'altro.

Tornare a riflettere sui diversi significati che il concetto di dialettica ha assunto nella storia del pensiero occidentale è, in fondo, un interrogarsi nuovamente sul senso e sulle finalità della filosofia *tout court* e della filosofia nel suo rapporto imprescindibile con le molteplici scienze umane e sociali.

---

18 Un singolare tentativo di formalizzazione della dialettica seguendo la *forma mentis* logico-analitica della filosofia anglosassone è stato svolto da Diego Marconi, *La formalizzazione della dialettica: Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979. Si ricordi, inoltre, che autori come Jon Elster, Gerald A. Cohen e John Roemer hanno tentato di rileggere il marxismo usando gli strumenti e le tecniche della scienza sociale analitica contemporanea: su questi tentativi di un "marxismo analitico" si veda S. Bracaletti, *Filosofia analitica e materialismo storico. Individualismo metodologico, spiegazione funzionale e teoria dei giochi nel marxismo analitico anglosassone*, Mimesis, Milano 2005.

19 J.-F. Lyotard – G. Vattimo, *Noi, melanconici postmoderni*, «La Stampa», 14 maggio 1991, p. 17.

20 J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1986; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 24.

21 H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik,* J.C.B. Mohr, Tübingen 1971; tr. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1996, p. 126.

Ci piace terminare questa breve introduzione al monografico con una lirica del poeta e drammaturgo tedesco Bertolt Brecht dal titolo significativo *Lode della dialettica* (*Lob der Dialektik*). La lirica costituisce un vigoroso inno alla speranza nella realizzazione della giustizia nella storia. Riportiamo il testo anche in tedesco per non far perdere la bellezza e l'espressività delle parole originali[22]:

«L'ingiustizia oggi cammina con passo sicuro.
Gli oppressori si fondano su diecimila anni.
La violenza garantisce: com'è, così resterà.
Nessuna voce risuona tranne la voce di chi comanda
e sui mercati lo sfruttamento dice alto: solo ora io comincio.
Ma fra gli oppressi molti dicono ora:
quel che vogliamo, non verrà mai.

Chi ancora è vivo non dica: mai!
Quel che è sicuro non è sicuro.
Com'è, così non resterà.
Quando chi comanda avrà parlato
parleranno i comandati.
Chi osa dire: mai?
A chi si deve, se dura l'oppressione? A noi.
A chi si deve, se sarà spezzata? Sempre a noi.

Chi viene abbattuto, si alzi!
Chi è perduto, combatta!
Chi ha conosciuta la sua condizione, come lo si potrà fermare?

Perché i vinti di oggi sono i vincitori di domani
e il mai diventa: oggi!

***

Das Unrecht geht heute einher mit sicherem Schritt.
Die Unterdriicker richten sich ein auf zehntausend Jahre.
Die Gewalt versichert: So, wie es ist, bleibt es.
Keine Stimme ertönt außer der Stimme der Herrschenden
Und auf den Märkten sagt die Ausbeutung laut: Jetzt beginne ich erst.
Aber von den Unterdrűckten sagen viele jetzt:
Was wir wollen, geht niemals.

Wer noch lebt, sage nicht: niemals!
Das Sichere ist nicht sicher.
So, wie es ist, bleibt es nicht.
Wenn die Herrschenden gesprochen haben
Werden die Beherrschten sprechen.
Wer wagt zu sagen: niemals?
An wem liegt es, wenn die Unterdrűckung bleibt? An uns.
An wem liegt es, wenn sie zerbrochen wird? Ebenfalls an uns.

Wer niedergeschlagen wird, der erhebe sich!
Wer verloren ist, kämpfe!
Wer seine Lage erkannt hat, wie solI der aufzuhalten sein?
Denn die Besiegten von heute sind die Sieger von morgen
Und aus Niemals wird: Heute noch! ».

Andrea Gentile - Tommaso Valentini

22 B. Brecht, *Lob der Dialektik*, in *Hundert Gedichte 1918-1950*, Aufbau Verlag, Berlin 1968; tr. it. di Franco Fortini, *Lode della dialettica*, in Idem, *Lodi*, Edizioni Laboratorio Politico, Napoli 1993, p. 3.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190402

# La complessità e il suo metodo. La dialettica in Platone

Federica Piangerelli [1]

**Sommario**: 1. Oltre i fenomeni, oltre le Idee. 2. La dinamicità del reale. 3. L'organizzazione sistemica. 4. La pervasività delle relazioni. 5. Lineamenti metodologici. 6. Considerazioni conclusive.

**Abstract**: This article intends to show that Plato's dialectic is a paradigm of complexity. Firstly, it is an approach to reality which is a whole structured in two communicating parts, the sensitive and the intelligible sphere therefore Ideas work as mediators; they are the principle of order of phenomenal plurality. Furthermore, each being is a mix composed of peras and apeiron; it is organized according to a systematic logic; sure enough, it is a whole composed by an endless multiplicity of parts: it is a "orderly disorder". In addition it is inserted into a set of positive links which mean connection; it is also part of negative links of exclusion, all determined from the pervasiveness of the diversity; this is the reason because only two different objects can be related. Therefore to understand the several sides of the reality, without simplifying it, Plato uses a flexible method, through synopsis and diairesis. Both analyze the being to identify the structure and constitutive elements. In general terms, the paradigm opts for a multifocal approach that for the focus change, which the analysis is carried out, it involves the multiplication of the interpretative chart. They are good in case they give back an aspect of the object already examined. Moreover even if the survey is theoretically infinite, for the presence of apeiron in the real composition, it does not imply a living up from the outset but rather the perseverance in seeking the truth. For Plato, briefly, philosophy and dialectic coincide each other.

**Keywords**: *Plato's dialectic, Complexity, Multifocal approach, Systemic organization.*

In questo contributo intendo semplicemente tracciare le linee guida per orientarsi in un tema molto articolato quale la dialettica in Platone[2]. Infatti si tratta di una *posizione filosofica*[3] che, prendendo atto della *complessità del reale*, ricerca un *metodo, polivoco e duttile*, capace di comprenderne la struttura senza semplificarla[4].

1 Laurea in Scienze Filosofiche (LM-78), presso l'Università degli Studi di Macerata, con una tesi in "Ermeneutica testuale nel pensiero antico" dal titolo "Per una rivalutazione della dialettica come metodo della complessità. Un dialogo tra Antichi e Contemporanei".

2 Gli studi sulla dialettica platonica, alla base di questo articolo, fanno riferimento a M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone,* vol. I, *Dialettica, metafisica e cosmologia;* vol. II, *Dall'anima alla prassi etica e politica,* Morcelliana, Brescia 2013.

3 Quindi è distinta dalla "dialogica", tecnica della discussione e/o dell'interrogare che richiede la presenza di due interlocutori; ma anche dall' "antilogica", tecnica della confutazione, il cui unico scopo è battere la tesi dell'avversario, al di là dei suoi contenuti specifici (M. Migliori, *Pervasività e complessità della dialettica platonica,* in *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, M. Migliori-A. Fermani (a cura di), Morcelliana, Brescia 2008, pp. 187-241, pp. 187-188).

4 Per metodo (μέθοδος), sostantivo composto da μετά «oltre», «lungo», «attraverso» e ὁδός «via», «strada», «percorso»,

In questo senso, è anche un procedimento scientifico in cui il soggetto

1. analizza i nessi tra i concetti o nei concetti stessi, contro ogni immediatezza e semplicità;
2. registra tutte le differenze, per ricostruire la trama relazionale del reale;
3. lavora sulle opposizioni e rintraccia la presenza o meno di un termine medio;
4. propone modelli ermeneutici complessi e dinamici, per guadagnare, per quanto è possibile, la verità.

## 1. Oltre i fenomeni, oltre le Idee

Al contrario di quanto comunemente si pensa, Platone ha un interesse originario verso la dimensione fenomenica, di cui vuole rendere ragione. Dato che, però, la realtà sensibile non si giustifica da sé, cioè non si spiega restando sul piano fisico, è necessario procedere "oltre i fenomeni" e scoprire, con uno sforzo razionale, la sfera intellegibile[5].

### *1.1 Da una realtà contraddittoria ad una uni-molteplice*

L'indagine sul fondamento della realtà non può concludersi al livello sensibile. Infatti, se si ricercano le *cause* dell'essere, della generazione e della corruzione nei fenomeni (ἐν ἔργοις), la ricerca fallisce perché non trova una soluzione che regga la prova di un'analisi critica. Quindi è necessario compiere *una trasposizione dei piani d'indagine* e "rifugiarsi" *nelle Idee* (ἐν λόγοις), *postulati risolutivi*[6]. In questo modo, Platone compie una mossa decisiva, che può essere definita *l'atto di nascita della Metafisica occidentale*. Quest'esigenza è tematizza nel *Fedone* (96A-102A)[7], con la celebre immagine della «Seconda Navigazione», poi sviluppata nel *Parmenide* (127E-130A).

Infatti, in questo dialogo, Platone mostra i limiti della dialettica zenoniana, bloccata a livello empirico. L'Eleata ritiene contraddittoria la realtà fenomenica, in quanto i ragionamenti sulla molteplicità degli enti sono antinomici.

Il primo argomento del suo scritto, in difesa del maestro Parmenide e in polemica antipluralista, era: se i molti sono, devono essere ad un tempo simili e dissimili ma, poiché questo è contraddittorio, di conseguenza i molti non sono. Opponendosi a questa conclusione, il giovane Socrate propone la Teoria delle Idee, che permette di "salvare" e spiegare i fenomeni; inoltre, risolve l'*empasse* della ricerca di Zenone, bloccata nel circuito chiuso del sensibile.

---

la filosofia greca intende sia l'insieme delle procedure che la ricerca adotta per pervenire a risultati convincenti e condivisibili sia l'aderenza all'oggetto d'analisi, a cui il ragionamento deve adeguarsi (S. Nonvel Pieri, *Memoria di memoria. Strati della scrittura in Platone,* in *Platone e Aristotele*, o. c., pp. 323-342, p. 323).

5 Letteralmente, infatti, "metafisica" significa "oltre i fenomeni". Per una corretta comprensione della metafisica il paradigma ermeneutico di riferimento è quello proposto dalla Scuola Tubinga-Milano-Macerata., in riferimento alle "Dottrine non scritte". Gli scritti platonici non sono autarchici, cioè sono un progressivo avvicinamento ai vertici e ai cardini della filosofia che, nello scritto, non sono mai tematizzati ma la cui analisi è riservata all'oralità dialettica. Tuttavia è possibile ricostruire l'intero sistema platonico se si valorizzano le numerose allusioni che Platone fa nei dialoghi (in particolare nel *Filebo* e nel *Timeo*) ma anche le testimonianze indirette (in particolare Aristotele). Gli studi principali a riguardo sono: H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sule dottrine non scritte di Platone,* con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia, intr. e. tr. it., G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982, 2001[6]; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte",* Vita e Pensiero, Milano 1987, 2003[21].

6 In quanto "postulati" non ammettono deduzione, pena la *contradictio in terminis*.

7 Per un approfondimento si rinvia a G. Reale, Per una nuova interpretazione di Platone, o. c., pp. 136-227.

In effetti questa non trova una vera risposta all'antinomia "uno-molti", perché si limita a contrapporre aporie ad aporie. Invece, sulla base delle Idee, si può accettare che uno stesso soggetto abbia predicati opposti perché partecipa di Idee opposte, come quelle del Simile e del Dissimile (129A-B). Lo stesso ragionamento è valido per l'unità e la molteplicità perché, ad esempio, in un gruppo di sette persone, Socrate è sia uno in sé stesso sia molteplice perché ha un lato destro, uno sinistro, un alto e un basso e così via, partecipando contemporaneamente dell'Uno e dei Molti (129A-130A). La vera difficoltà è un'altra, infatti Socrate afferma:

> Nemmeno mi stupirei se qualcuno dimostrasse che tutto è uno, perché partecipa dell'unità, ed è anche molti, perché partecipa della pluralità. Se invece dimostrasse che ciò che è uno, proprio per questo stesso è molti, e che ciò che è molti è uno, di questo mi meraviglierei davvero (129B5-C1)[8].

Zenone ha trattato questo tema con vigore e ha evidenziato un portato della realtà – la compresenza dell'uno e dei molti – ma si è limitato alla sola sfera sensibile. Dunque, per Socrate, la stessa aporia deve essere affronta a proposito delle Idee (129E-130A). Infatti, nel *Filebo* Platone afferma:

> Noi diciamo, in certo modo, che l'identità dell'uno e dei molti, stabilita nei ragionamenti, ricorre, dovunque e sempre, in ciascuna delle cose che si dicono, ora ed in passato. E questo non cesserà mai, né avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra evidente, è una proprietà dei nostri ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia (15D4-8).

È una questione centrale e propriamente dialettica, perché si tratta di fondare logicamente l'identità degli opposti, senza violare il principio di non contraddizione[9]. In questo senso, la dialettica è un procedimento quasi contrario alla tecnica confutatoria di Zenone: non si tratta di mettere in crisi la dimensione eidetica che, nonostante le aporie, è assolutamente necessaria, secondo quanto detto nel *Parmenide*[10]:

> Se qualcuno non vorrà ammettere che esistano le Idee delle realtà, a causa di tutte le difficoltà già dette e di altre ancora, e non vorrà porre un'Idea per ogni singola realtà, non avrà un punto di riferimento per il suo pensiero, in quanto non ammetterà un'Idea di ciascuna delle realtà che esistono, che sia sempre la stessa per ciascuna realtà: costui distruggerà la potenza della dialettica (135B5-C2).

Quindi l'indagine dialettica giustifica la trasposizione dei piani di ricerca e modifica *l'approccio alla realtà, che da contraddittoria si rivela uni-molteplice*[11].

---

8 Tutte le traduzione, eccetto dove indicato, sono tratte da Platone, *Tutti gli scritti,* G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2016[8].

9 Platone conosce e rispetta il principio di non contraddizione, come dimostra nel *Fedone,* 102D-103A e nella *Repubblica*, 436B, 436E-437A. Per un approfondimento della questione cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni,* Morcelliana, Brescia 2013, pp. 82-83.

10 Infatti, nel *Parmenide* (130A-134E) Platone indica le principali difficoltà relative alla Teoria delle Idee, che trovano soluzione nella dialettica; a questo scopo la seconda parte del dialogo (136E-166C) offre un "esempio" dell'esercizio dialettico applicato alle Idee.

11 Infatti, le Idee sono principio d'ordine ed unità e gli enti sensibili possono partecipare contemporaneamente di più Idee, così da essere uni-molteplici. Per un approfondimento della questione si rinvia al paragrafo *3.3 L'uni-molteplicità*.

### *1.2 La realtà: un intero bidimensionale*

Dunque per Platone la metafisica è la risposta all'esigenza di trovare il fondamento dei fenomeni che egli non disprezza, ma assume nella loro criticità. Di fronte alle difficoltà delle realtà intellegibili, il *modus operandi* è analogo al precedente, perché è necessario compiere un ulteriore trascendimento di piani che spieghi il molteplice con un'unità superiore. In questo modo, si compie una sorta di "seconda tappa delle Seconda Navigazione"[12] che consente di scoprire la struttura complessa della metafisica. Infatti, dalle Idee si passa alle Metaidee cioè Idee generalissime, poi ai Numeri Ideali delle Metaidee e infine ai Principi primi superiori: l'Uno e la Diade di grande-e-piccolo, oltre i quali non è più possibile risalire e ciò da cui dipende la realtà nella sua interezza. Dunque, per Platone, il reale ha una struttura gerarchica, composta da una serie successiva dai piani, tutti dipendenti dai Principi Primi e *strettamente connessi* tra loro.

La differenza qualitativa tra le due sfere, sensibile ed intellegibile, è esposta con chiarezza nel preludio alla trattazione cosmologica del *Timeo* (27D-28A). Infatti, si dice che l'*essere* (intellegibile) non è soggetto alla generazione e al divenire, ma è sempre identico ed è colto con l'intelligenza attraverso il ragionamento. Invece, il *divenire* è generato, non è mai essere in senso pieno, perché in continuo mutamento, è conosciuto con i sensi, quindi con l'opinione senza fondamento[13]. Dunque, solo la sfera metasensibile è la garanzia di un'indagine concettuale, oggettiva e vera in senso pieno, cioè è l'oggetto proprio della speculazione filosofica. Questo, però, non scredita il sensibile e non separa rigidamente i due piani. Infatti, ancora nel *Timeo*, Platone li identifica come parti comunicanti del mondo che è «unico intero (ὅλον)» (33A7). Una conferma di quest'intreccio è il fatto che le Idee[14] sono *operativamente immanenti* ma *ontologicamente trascendenti*[15], in quanto *principi d'ordine, causa dell'esistenza e della conoscibilità, del molteplice sensibile*.

### *1.3. La dialettica come ricerca paradigmatica e circolare*

Da quanto detto, emergono due aspetti rilevanti del metodo dialettico.

In primo luogo l'importanza dell'aporia[16], che è il motore di una ricerca che si lascia provocare dalle difficoltà che emergono a *tutti* i livelli del reale.

I problemi, che a livello fisico sono e restano irrisolvibili, se inscritti nel *paradigma eidetico*, cambiano di segno e trovano soluzione. Dunque la ricerca è "paradigmatica" perché non risolve i problemi in modo isolato, ma li inscrive, di volta in volta, in una differente struttura di postulati e concetti, con una propria logica che consente di organizzare la complessità del reale. Questa, quindi, funge da modello di riferimento, da paradigma, che può essere applicato in più situazioni.

Platone propone come esempio la "grammatica"[17]. Infatti nell'apprendimento dell'alfabeto, i fanciulli conoscono prima le sillabe semplici e poi quelle complesse.

---

12 *Fedone*, 101D-107B.

13 Per un approfondimento dei "capisaldi metafisici" del *Timeo* si rinvia a G. Reale, *Per una nuova interpretazione,* o. c., pp. 583-597.

14 Le cui caratteristiche principali sono: l'intelligibilità, l'incorporeità, l'essere in senso pieno, l'immutabilità, la perseità e l'unità. Per un approfondimento della questione si rinvia a G. Reale, *Per una nuova interpretazione,* o. c., pp. 159-213

15 Per la schematizzazione delle espressioni che indicano la trascendenza-immanenza delle Idee cfr. D. Ross, *Platone e la Teoria delle Idee,* tr. it. G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 294 ss.

16 Letteralmente *aporia* è l' "assenza di passaggio", quindi, in senso figurato, rappresenta il punto di non ritorno a cui è giunta un'argomentazione filosofica che non riesce a trovare ulteriori spiegazioni ad un determinato problema. (S. Maso, *L. PH. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico,* Mimesis, Milano 2010, p. 71).

17 *Politico* 277A-278E; *Filebo* 17A-18D.

Ciò avviene non con un esercizio mnemonico ma grazie all'analisi dei nessi del caso concreto, confrontandosi con l'alfabeto, modello di riferimento, identico in una pluralità di casi diversi. Questo è quello che accade ogni volta che si fa scienza e si vuole conoscere la "grammatica del reale". In questo ambito, la dialettica è uno strumento analitico che consente di rintracciare la logica organizzativa dell'ente indagato[18].

In secondo luogo, l'apprendimento paradigmatico è "*circolare*". Infatti, per un verso è *ascensivo*, perché dalle difficoltà fisiche si passa al "postulato" delle Idee che, però, comporta ulteriori aporie. Infatti, nel *Fedone* è ventilata la possibilità di metterlo in discussione:

> Se poi qualcuno volesse appigliarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano per vedere se esse concordano o non concordano fra di loro. E quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato. E non farai confusione, come fanno coloro che di tutte e cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme , il principio e le conseguenze, che da esso derivano, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri! (101D3-E3).

In questo caso, bisogna controllare tutte le conseguenze del postulato per capire se il paradigma che si è costruito è o non è coerente; poi, per renderne ragione, bisogna risalire ad un assioma superiore, distinguendo le conseguenze dal principio. Quest'operazione deve essere riproposta fino a quando non si sia individuato il *principio adeguato*; solo a questo punto, la ricerca può dirsi conclusa.

Sono abbastanza evidenti le analogie con l'*iter* gnoseologico verso il Bene, che Platone indica dalla fine libro V e nei libri VI-VII della *Repubblica*. Infatti, le celebri immagini della Linea (509D-510D) e della Caverna (514A-521B), sono percorsi di avvicinamento alla «conoscenza massima» (504D2), il «principio di tutto» (510B7)[19]: l'*Idea del Bene*, la cui definizione è guadagnata con un ragionamento che non crolla, «astraendola da tutte le altre» (534B8)[20].

Quindi, il Bene è l'Idea superiore da cui dipendono tutte le Idee, ed è conoscibile, perché causa della verità della ricerca (508E). Nella "via in su" la dialettica lavora con le "ipotesi"[21], per privarle della loro provvisorietà e utilizzarle come gradi progressivi per raggiungere il principio normativo supremo[22].

---

18 Infatti, per Platone, «la dialettica non è una classificazione scientifica completa di tutti gli esseri. La dialettica è una capacità che bisogna acquistare progressivamente, una grammatica delle cose che presuppone l'addestramento della lettura e della scrittura delle lettere e delle sillabe, cioè degli elementi dell'essere» (C. Chiesa, *De quelques formes formes primitives de classification,*in *Reading the "Statesman". Proceedings of the III Symposium platonicum,* C. J. Rowe (a cura di), Academia, Sankt Augustin 1995, pp. 115-122, p. 122).

19 Definito anche «anipotetico» (ἀνυπόθετον, 511B6), cioè tale da non aver bisogno di ulteriori postulati.

20 Che il Bene sia il fine ultimo della dialettica trova riscontro anche in *Fedro,* 287C-D, 274A; *Politico*, 285E ss. e nella *Lettera VII*, ma sono nella *Repubblica* è esplicitamente richiesta la definizione. Per un'esegesi di questo passo si rinvia a H. Krämer**,** *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534B3-D2,* tr. it. di E. Peroli , Vita e Pensiero, Milano 1996[4].

21 «La dialettica opera con ipotesi, tuttavia non se ne accontenta. Essa le "toglie" … il che non significa che si rifiutano le ipotesi, ma che esse vengono private del loro carattere provvisorio di punti di partenza e servono nel corso della ricerca successiva solo come "fondamenti" in senso letterale, o "gradi", sulla via verso la reale ἀρχή» (T. A. Szlezák, *La* Repubblica *di Platone. I libri centrali. Cinque lezioni con due ulteriori contributi sull'Allegoria della Caverna e sull'Idea del Bene*, tr. it. A. Jori, M. Migliori-C. Danani (a cura di), Morcelliana, Brescia 2003, p. 114).

22 Per l'analisi di queste tappe progressive si rinvia a M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone,* Laterza,

Ma, allo stesso tempo, il percorso analitico è *discensivo*:

> Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembri il più solido, giudico vero ciò che concorda con essa, sia rispetto alle cause sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda giudico non vero (*Fedone* 100A3-7)[23].

Per dare validità alle ipotesi è necessaria una verifica costante che implica il confronto con i livelli "inferiori"; solo in questo modo si possono correggere eventuali errori ma anche scoprire nuove difficoltà, in un compito *senza fine*. Infatti, per Platone, la filosofia non impone un sapere dogmatico ed assoluto ma è un *esercizio*, svolto in prima persona, che scandaglia *tutte le possibilità e i nessi*[24] implicati dall'oggetto in esame per una ragione esplicitata nel *Parmenide*:

> Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la riconosca (136E1-3).

Dunque, la dialettica è anche *filosofia prima* perché consente di realizzare una visione complessiva del reale e di fondare la verità.

## 2. La dinamicità del reale

Dopo avere indicato i lineamenti generali della struttura del reale, è opportuno capire quale sia, per Platone, la sua natura che, come vedremo, è profondamente complessa e dinamica.

### *2.1 Una definizione "bizzarra"*

Il discorso sulla natura e sul fondamento del reale è affrontato nel *Sofista*[25],nel corso della Gigantomachia tra materialisti e amici delle Idee[26].

I Materialisti "migliorati"[27], che ammettono solo la dimensione fisica diveniente, vengono messi in crisi da Platone, che alla fine propone loro una diversa visione del reale:

> ciò che possiede anche una qualsiasi potenza (δύναμις), o che per natura sia predisposto a produrre (ποιεῖν) un'altra cosa qualunque, o a subire (πάσχειν) anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza (247D8-247E4).

---

Roma-Bari 1999, pp. 85-91.

23 Anche nella *Lettera VII*, 343E, si fa riferimento alla bidirezionalità e circolarità della ricerca.

24 *Parmenide,* 136B-C.

25 Ma anche altrove: *Eutifrone* 10A-D; *Fedone* 97B-99C; *Repubblica* 436B8, 437 A1-2; *Parmenide* 138B3-5; *Leggi* 903B4-9; *Lettera settima* 342D8.

26 A dispetto delle usuali interpretazioni per le quali il tema cardine del *Sofista* è l'ontologia. Per un approfondimento della questione si rinvia a M. Migliori, *Non è l'ontologia il vero cuore del* Parmenide *e del* Sofista, in *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista,* M. Bianchetti-S. Storace (a cura di), Albo Versorio, Milano 2004, pp. 65-94.

27 I materialisti "migliorati" sono quelli non dogmatici, che cioè non si limitano ad affermare la loro posizione (solo ciò che è toccabile esiste), ma che sono disposti a ragionare sulle diverse ipotesi.

Successivamente, Platone fa la stessa proposta anche agli Amici delle Idee, che distinguono nella realtà la sfera dell'essere, eterna, stabile e con cui si "comunica" con il *logos*, da quella del divenire, sempre differente, in moto e conosciuta con i sensi:

> Ma, ottimi amici, che cosa dobbiamo dire che sia per voi questo "comunicare" in relazione ad entrambi i casi? Non è forse quello che abbiamo detto poco fa?». «Che cosa?». «Un subire, oppure un fare, per mezzo di una determinata potenza, a partire da cose che si incontrano l'un con l'altra». […] «Abbiamo dato, se non erro, come definizione adeguata (ἱκανόν) degli enti, <è> che sia presente la potenzia di subire o di agire (πάσχειν ἢ δρᾶν), anche rispetto alla più piccola realtà (248B2-C5).

Al materialismo e all'idealismo, Platone oppone una definizione apparentemente "bizzarra" del reale: nella sua interezza, sensibile ed intellegibile, è una *totalità dinamica*, cioè una *potenza di fare e subire*. Questo nesso dialettico si manifesta su tutti i piani (248C-249B): nell'ambito psicologico (tra l'anima che conosce e l'essere conosciuto c'è un fare e un subire) come su quello gnoseologico (l'essere conosciuto da un atto conoscitivo implica azione e passione) e su quello cosmico (il tutto deve avere movimento, vita, anima ed intelletto). In effetti, se tutti gli enti fossero solo in moto o in quiete, sarebbe inficiata la conoscenza del reale; per questo chi è filosofo deve polemizzare contro queste posizioni unilaterali e rendere ragione del fatto che secondo la preghiera dei bambini, quanto immobile anche si muova (249D3).

In sintesi, ogni realtà presenta un certo grado di stabilità ma, allo stesso tempo, è interessata da una complessa motilità, interna ed esterna, dovuta al nesso agire-patire che è la precondizione della sua esistenza. Quindi l'approccio dialettico si giustifica a partire dall'ontologia che non è statica ma dinamica, cioè un blocco variegato di connessioni e separazioni in cui è incastonato ogni ente.

### *2.2 Le implicazioni metafisiche*

Il retroterra metafisico di questa definizione è descritto, con chiarezza, nel *Filebo*. Con una terminologia pitagorica, Platone indica i *generi sommi della realtà*: un principio d'ordine, il *limite* (πέρας), che agisce su un principio di disordine, l'*illimitato* (ἄπειρον), e genera il *misto*, sotto la guida di un'*Intelligenza* (νοῦς) che, però, rimane esterna alla dinamica limite-illimitato[28].

Questa doppia dialettica generativa comporta una visione complessa del reale, che Platone così sintetizzata:

> Nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente limite, e, a capo di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando ed organizzando gli anni e le stagioni e i mesi, a piena ragione può essere detta sapienza e intelligenza (30C3-6).

Per quanto pervasivo, il disordine non è dominante ma è sempre contenuto da una piccola e sufficiente quantità d'ordine. In assenza di questo principio limitante, infatti, il reale è condannato all'infinita autoscissione, fino a polverizzarsi e sparire, come descritto nelle tesi conclusive del *Parmenide* (163B-166C).

28 Nel primo caso, abbiamo un processo che Migliori definisce «ontogonico»: l'origine del reale è descritta per linee interne e sono coinvolti anche i principi (*peras* ed *apeiron*), in quanto componenti ontologiche di ogni ente; nel secondo, invece, abbiamo un dato «cosmogonico», cioè la generazione del cosmo ad opera del *Nous*. Per un approfondimento del tema, che ci porterebbe fuori dal nostro tema, cfr. Migliori, *Il disordine ordinato,* o. c., pp. 493-713.

Per questo, tutti gli enti, in quanto ontologicamente composti di *peras* ed *apeiron* appartengono al genere Misto, la cui dinamica generativa è basata sul nesso agire-patire che è definita una «*generazione verso l'essere* (γένεσιν εἰς οὐσίαν)» (26D8). In questo caso, la generazione non deve essere intesa solo in senso temporale e relegata alla dimensione empirica, ma è riferita anche alla sfera intellegibile ed eterna delle Idee; queste, infatti, sono "divenute", in quanto dipendenti da principi superiori. Nei processi causativi, la causa produttrice è distinta ed antecedente al prodotto, non secondo il tempo ma per natura (27A-C)[29], ed è un genere *diverso da* e *in funzione dell'*essere (54A-C). La generazione è determinata dall'azione del limite sull'illimitato, che perde l'indeterminatezza; da qui deriva l'essere che interessa tanto la sfera sensibile quanto quella intellegibile, perché anche le Idee *sono* e «hanno in sé connaturato limite ed illimitate» (16C10): sono miste.

### *2.3 La Polarità originaria*

Se tutta la realtà è dinamica, questo deve avere la sua prima giustificazione a livello protologico. Infatti, l'origine della complessità non può essere *un principio unico ed assoluto*. Infatti, nella prima tesi del *Parmenide*, relativa all'Uno-uno assoluto, si dice:

> Infatti una realtà nella sua interezza non potrà contemporaneamente avere la duplice funzione di subire e fare. Altrimenti l'Uno non sarebbe uno, ma due (138B3-5)[30].

Se la realtà è segnata dalla mescolanza di due componenti, è illogico ritenere che a fondamento ci sia un principio monolitico e statico; in effetti, per "generare" gli enti l'Uno dovrebbe scindersi in due. Per questo la tesi si conclude in modo incontrovertibile.

> <Parmenide> «È possibile dunque che questa sia la condizione dell'Uno?». <Aristotele> «A me non pare possibile» (142A8).

La complessità è originaria. Per questo Platone postula l'esistenza di una polarità, cioè l'Uno e la Diade di grande-e-piccolo[31].

Certo, cogliere le dinamiche protologiche è difficile data l'anteriorità logica dei Principi rispetto non solo alla realtà, ma anche all'intero sistema categoriale[32]. Platone ne accenna nel *Parmenide*:

> «Se non differiscono né per sé stessi, né per il diverso, non si sottraggono forse del tutto a qualsiasi differenza reciproca?». «Si sottraggono». «Ma ciò che non è Uno non partecipa nemmeno dell'Uno; infatti non sarebbe più Non uno, ma in qualche modo sarebbe Uno». «Vero». «Allora, il Non uno non sarà nemmeno numero, perché, se avesse numero, non sarebbe più del tutto Non uno». «No, infatti». «E dunque? Le cose che non sono Uno sono forse parti dell'Uno? Se fosse così, non parteciperebbero forse dell'Uno?». «Parteciperebbero».

29 «Qui abbiamo il primo emergere di un modello di generazione non diveniente, ma derivativa […].Questo modello è decisivo perché può applicarsi alle Idee stesse, che quindi sono "generate" pur restando eterne» (M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 1993, 1998², p. 463).

30 La questione ricorre anche altrove cfr. *Repubblica,* 436B8; 437A1-2.

31 Ovviamente non sono "due" Principi, perché questo richiederebbe l'anteriorità della struttura nemuerica; si tratta di una Polarità costitutivamente "duale", con una intrinseca relazione tra Uno e non Uno.

32 Per questo, nella *Repubblica*, l'Uno-Bene è «al di sopra dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)» (509B9); in quanto causa suprema è logicamente anteriore e superiore all'effetto ed ha una struttura metafisica differente, quindi non è «essere».

«Se dunque prendiamo i due termini, l'Uno e il Non uno, in senso assoluto, l'Uno non sarà né parte delle cose che non sono Uno, né un tutto di cui quelle sono parti; a loro volta anche le cose che non sono Uno non saranno né parti dell'Uno né un tutto di cui l'Uno è parte». «No infatti» (147A1-B3).

I Principi sono esenti dalla Differenza, ma non per questo possono essere Identici, perché in tal caso il Non Uno parteciperebbe dell'Uno; inoltre non ammettono il numero ed escludono anche il nesso intero-parti, anche perché assolutamente semplici e scevri da qualsiasi contatto vicendevole[33]. Una descrizione ulteriore della dinamica protologica è proposta nell'esame dell'Uguale-Diseguale, un nesso binario che diventa trinario con lo sdoppiamento del termine "negativo", Uguale-Grandezza/Piccolezza (149E). I "due" termini, Grande e Piccolo, non hanno il potere (τὴν δύναμιν) di superare l'Uno o di esserne superate, ma valgono solo nel rapporto reciproco; anche l'Uno non sarà né più grande né più piccolo rispetto a queste. Ora ciò che né supera né è superato è necessario che sia alla pari (150D1-4).

È l'*unico caso* in cui Platone afferma che l'Uno e la Diade hanno pari potenza nella determinazione del reale: è un'affermazione "forte", tale anzi che Platone non è in grado di portarla alle estreme conseguenze. Nel suo sistema l'Uno, principio d'ordine, Bene[34], è superiore e decisivo perché limita, quindi salva, il reale dal disordine imperante, anche se i Principi si definiscono solo nella loro negarsi ed intrecciarsi, secondo una dinamica che li vorrebbe omologhi[35].

## 3. L'organizzazione sistemica

Un modo efficace per leggere e comprendere il misto, che è un "disordine ordinato", è la logica sistemica[36], in particolare nel nesso intero-parti. In effetti, nel *Parmenide* si dice che ogni ente è «un intero compiuto e dotato di parti» (157E4-5) e che la dialettica intero-parti è così pervasiva che ogni realtà, in relazione ad ogni altra, o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò con cui ha questa relazione o sarà un intero in relazione a una parte (146B2-5).

Dunque tutta la realtà è attraversata da tre dinamiche: identico, diverso, nesso intero-parti. In effetti, possiamo dire che l'analisi platonica del reale si snoda attorno a quattro concetti base:

1. l'*intero* (τὸ ὅλον): una realtà compiuta che manifesta l'*ordine* imposto ad una pluralità di elementi, le parti che lo costituiscono, unificate da un legame "forte";
2. la *parte* (μέρος): componente di una realtà superiore, l'intero; se dotata di una logica unitaria ed ordinata è a sua volta un intero costituito di parti (in caso contrario, è un semplice "pezzo"); intero e parte sono correlativi[37];

33 Ripetuto e confermato anche in *Parmenide* 149C-D.

34 I Principi hanno una triplice valenza, ontologica, assiologica e gnoseologica, per cui sono effettivamente il fondamento del reale. per un approfondimento della questione si rinvia a G. Reale, *Per una nuova interpretazione,* o. c., pp. 248-255, 315-361; M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene.* o.c., pp 291-325.

35 Il contrasto tra le due posizioni è così profondo che Migliori, *Il disordine ordinato*, o.c., pp. 1343-1346, ne parla come de "la contraddizione mortale del platonismo".

36 È un argomentazione che presenta numerosi punti di tangenza – ma anche di distanza – con la contemporanea Teoria dei Sistemi. Per questo, può risultare utile confrontare la trattazione platonica con quanto detto da L. Urbani Ulivi, *La struttura dell'umano. Linee di un'antropologia sistemica,* pp. 231-269, in *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa,* L. Urbani Ulivi (a cura di), Il Mulino, Bologna 2010.

37 *Parmenide,* 137C, 142C-D.

3. i *molti* (πολλά): le parti in quanto parti, a prescindere dalla relazione con l'intero ma analizzate nella loro singolarità o rapporti vicendevoli;
4. il *tutto* (πᾶν, πάντα μέρη): la totalità delle parti considerate a prescindere dalla relazione dell'intero, con cui tuttavia coincidono (ma sulla base di un puro dato di fatto, senza riferimento alla logica unitaria dell'intero)[38].

### *3.1 La superiorità dell'intero*

Malgrado non sia esclusiva, la logica dell'intero è dominante, perché *principio d'ordine* che unifica ed organizza una molteplicità sottostante[39]. In quanto tale, l'intero è nettamente distinto dal tutto, come indicato nel *Teeteto*[40]. Alla domanda se l'intero sia un'entità a sé stante o una sommatoria di elementi (203C) si dà una risposta articolata. Da un punto di vista materiale, l'intero coincide con la totalità delle parti che lo sostanziano tanto che, per avere un intero in senso pieno, non deve mancarne nessuna. Ma la pretesa di completezza, propria e dell'intero e del tutto (*Teeteto,* 205A7), è solo un punto di tangenza che non consente di ignorare la differenza. Il tutto è un'unità debole, priva di struttura ed ordine, in quanto è la mera sommatoria delle parti; di conseguenza, privato di un solo elemento cambia identità, non è più il "tutto" di prima: se ad un insieme di sei unità se ne sottrae una, il risultato complessivo è "cinque" e non "sei". Invece l'intero, anche se privato di una parte, non perde la propria identità ma è solo incompleto, perché costituisce un'unità forte e logicamente autonoma, superiore alle parti. Ovviamente, dato il nesso intero-parti, ci sono alcune parti che possono mettere in crisi lo stesso intero, ma si tratta di condizioni eccezionali, non della norma. Infatti, l'intero è ciò che fa sì che la parte e la totalità delle parti siano tali, perché la parte non è dunque parte dei molti né dei tutti, ma di una certa Idea e di un certo Uno che chiamiamo intero (ὅλον), che raggiunge la sua perfezione come unità di tutti; di questo la parte sarà parte (157D7-E2).

In forza di tale superiorità, la logica dell'intero condiziona le parti; infatti se l'intero subisce un cambiamento anche le parti ne risentono, perché queste sono in quanto parti di uno specifico intero, che tuttavia è tale in quanto formato da quelle specifiche parti.

Questa dinamica di interdipendenza è evidente nel processo di formazione dell'intero; in quanto "progetto" da realizzare, questo precede la parti che, però, sono materialmente poste per prime; quindi, l'intero si genera, *per natura*, dopo, con l'aggregarsi delle parti che man mano sono poste, realizzando l'insieme che è completo solo al termine del processo (153D-E). Dunque l'intero è presente, prima, durante e dopo il processo, sia pure a titolo diverso (come progetto all'inizio, come regola per l'aggregazione della parti nel corso del processo, come intero compiuto alla fine).

### *3.2 Lo statuto della parte*

Il primo dato da sottolineare è la differenza tra la "parte" e il "pezzo", come Platone afferma nel *Politico*:

> Quando c'è un'Idea, è necessario che essa sia anche parte di questa cosa di cui appunto si dice Idea, mentre non c'è alcuna necessità che una parte sia un'Idea (263B7-9).

38 Per un approfondimento, cfr. M. Migliori, *Platone,* La Scuola, Brescia 2017, pp.107-108.

39 L'importanza dell'intero vale a tutti i livelli. Infatti, nelle *Leggi* (903C-D), si dice che ogni generazione avviene affinché nella vita dell'intero sia presente la felicità; quindi ogni essere umano esiste per la vita dell'intero e non viceversa, così come ogni medico o artigiano agisce in funzione dell'intero, per l'interesse comune e adatta la parte all'intero e non l'intero alla parte.

40 Seppur in forma dubitativa dato il contesto "socratico" e non dialettico di questo dialogo.

Entrambi sono tali rispetto ad un intero di riferimento, però con una differenza strutturale; infatti, il "pezzo" è un elemento privo di ordine e logica, che presenta le caratteristiche dell'insieme a cui appartiene; invece, la parte ha una sua propria logica, può essere un intero a sua volta, quindi ha una struttura differente e relativamente autonoma rispetto all'intero. La questione è chiarita nel *Parmenide*: Parmenide parla di un pezzo dell'Idea di Piccolezza che è sempre piccolezza (esattamente come, ad esempio, un pezzo di legno è sempre legno, ma più piccola rispetto all'intero-Piccolezza, portando all'assurdo di una Piccolezza (intero) "grande" rispetto alla più piccola Piccolezza (pezzo). In questo caso, fra i vari pezzi non c'è una differenza sostanziale perché l' "essenza" di tutti è legata all'appartenenza ad uno stesso intero. Invece, le Idee-parti di un'Idea-intero possono essere tra loro differenti, e in certi casi anche tra loro opposte, secondo una logica che, ad esempio, troviamo nel rapporto genere-specie. Infatti, l'Idea-gatto e l'Idea-balena sono *parti della stessa Idea-intero* mammifero, pur presentando delle *evidenti differenze strutturali*, che fanno sì che ciascuna sia contemporaneamente coinvolta in dinamiche relazionali distinte.

Infine, la parte presenta dei margini di autonomia tali che un suo comportamento anomalo può compromettere la stabilità e l'esistenza dell'intero stesso[41]; infatti, nella *Repubblica*, Socrate mostra che questa visione "sistemica" è alla base della sua proposta di una *politeia* basata sul governo dei filosofi:

> col cambiamento di un solo particolare credo proprio di poter dimostrare che si verrebbe ad un cambiamento generale (473C2-4).

### *3.3 L'uni-molteplicità*

A questo punto è possibile risolvere la questione dell'uni-molteplicità e capire in che misura ciò che è uno, allo stesso tempo, è molteplice. La soluzione non è data da una facile unità, come ad esempio, quella che molti traggono dai nomi. Infatti, questi danno l'impressione di operare con qualcosa di unitario, come nel caso dei generi che hanno contenuti così dissimili da essere tra loro contrari, ad esempio il genere "colore" che contiene "bianco" e "nero". Inoltre non ci si può affidare a fattori unitari esterni, perché "bianco" e "nero" sono opposti proprio in quanto colori, cioè in base alla loro natura di genere, che li unifica e separa ad un tempo[42].

Dunque, la logica sistemica è decisiva: l'intero è uno e semplice ma, allo stesso tempo, è sempre molteplice perché composto da una pluralità di parti. In particolare il ragionamento è chiaro se si fa riferimento alla struttura delle Idee che sono enti "semplici", unitari e principi d'ordine, e "complessi" perché composte da una pluralità di Idee, connessi tanto con la sottostante molteplicità sensibile, quanto con Principi superiori[43]. Pertanto il genere e le sue parti sono un intero unico (un'Idea) ma, se si considerano solo le parti in sé, emergono differenze e/o opposizioni. Ad esempio, il genere "piacere" comprende piaceri "piacevoli" che sono in alcuni casi buoni e positivi, in altri negativi e dannosi. In questo modo, la dialettica scopre la cifra della complessità, per la quale ogni soggetto è un sistema composto di parti, quindi molteplice, anche quando è uno in senso forte, cioè semplice.

Infatti, nel *Parmenide*[44], Platone afferma che ogni ente è sia uno sia molti, sia intero sia parti, sia limitato sia quantità infinita (145A2).

---

41 Nell'esempio di un organismo vivente, la presenza di cellule tumorali in un solo organo può danneggiare, indirettamente, tutti gli altri organi e l'intero, nonostante questi, in sé, siano in salute.

42 *Filebo,*12C-E; 13E-14A. Questo tipo di soluzione, fisico-predica e/o fisica, è affrontato nel *Parmenide* 129A -130A.

43 Cfr. in particolare *Repubblica*, 476A; *Fedro,* 265E, 270D; *Filebo*,15A-B, 16C; *Politico,* 263B.

44 Cfr. anche in *Filebo*, 14E.

## 4. La pervasività delle relazioni

Un aspetto che emerge da quanto detto finora è la pervasività della relazioni. Infatti, nulla è irrelato ma ogni cosa è sempre inserita in un blocco di nessi, positivi, cioè di connessione, e negativi, cioè di esclusione. Questo dato è proprio della logica sistemica, che comporta una serie di nessi diversificati: la relazione di parte e parte è diversa da quella che la parte ha con l'intero. L'intero, a sua volta, è inserito in un "ambiente" superiore, in cui entra in relazione con altri interi; ancora, la parte di un intero può essere connessa ad una parte specifica di un altro intero e così via. Il compito della dialettica è ricostruire e ragionare su questa fitta trama relazionale.

### *4.1 Il non essere relativo*

Le relazioni implicano la differenza che, a sua volta, implica il *non essere relativo*, perché *x* è relato ad *y* solo se è diverso da (non è) *y*. La questione è messa a tema nel *Sofista*, in cui Platone ha una duplice esigenza: da una parte di rispettare l'insegnamento del maestro Parmenide[45], cioè l'impossibilità del Nulla assoluto, dall'altra di conciliare il *logos* con la dinamicità dell'esperienza, che richiede l'intreccio tra essere e non essere relativi (240A-C). Dopo la trattazione dei nessi fra le Metaidee[46], Platone conclude che tutti i generi, a causa del Diverso, non sono pur essendo; infatti, ognuno è in sé ma non è rispetto agli altri.

> Quindi, per ciascuna delle Idee molto è l'essere, ma *infinito* per quantità il non essere (256E5-6)[47].

Questa è un'affermazione intrinsecamente dialettica, che indica la relazione come elemento costitutivo del reale. La radicalità di questa posizione è ribadita dal fatto che anche l'Essere, in quanto genere, in sé, é uno ma è diverso un'infinità di volte perché relato alle altre Metaidee e a tutti gli enti che ne partecipano. Il punto è che il non essere relativo *non è contrario ma diverso* dall'essere, perché la particella negativa "non" è riferita solo al termine e/o alla qualità negata, quindi non nega in assoluto l'esistenza dell'ente a cui è riferita (257B). Si tratta di una negazione *determinata ma non determinante*. "Determinata" perché è sempre in relazione ad una specifica qualità; ad esempio nel caso «non grande», il *non* è riferito a *grande*, "non determinante" perché apre a più possibilità, senza però rinviare ad un opposto indefinito: ad esempio, «non grande» può essere sia l'uguale sia il piccolo e non una qualsiasi altra determinazione.

La negazione non è quella nullificante, ma solo quella che afferma una diversità tra enti e concetti. Quindi vale per lo stesso Diverso, che partecipa dell'Essere e, quindi, non è (cioè, è diverso da) l'Essere, ma è. Inoltre è un intero composto da molteplici parti, diverse e con nomi differenti a seconda dell'oggetto a cui si riferiscono; ad esempio il Non bello in relazione al Bello; il Non grande al Grande e così via. Ma tutte *sono* e, dunque, anche la parte che si oppone all'Essere (il non essere relativo), è:

> Dunque, a quel che sembra, l'opposizione di una parte della natura del diverso e di una dell'essere, fra loro contrapposte, non ha, se è lecito dirlo, meno realtà dell'essere in sé, in quanto indica non un contrario di quello, ma solo un diverso da quello (258A11-B3).

Pertanto il non essere relativo non è ontologicamente inferiore all'essere relativo che nega, ma

45 Nella finzione drammaturgica è lo Straniero di Elea, allievo di Parmenide, a pronunciare il discorso sul non essere relativo, ma egli prega di *non essere considerato* un parricida (241D), in quanto egli «mette alla prova (βασανίζειν)» (241D6) il discorso del padre per salvare l'essere dall'attacco sofistico. Quindi si tratta di un inveramento e non di un parricidio.

46 Cfr. quanto detto in seguito a *5.4 Le relazioni tra le Metaidee.*

47 Le traduzioni del *Sofista* sono di M. Migliori, *Il* Sofista *di Platone,* o. c.

è solo un'opposizione tra due modi di essere, l'una negativa e l'altra positiva. Inoltre, è frutto di una negazione determinata, cioè è riferito alla parte relativa dell'Essere assoluto, ragion per cui entrambi i poli sono. Infine, il non essere relativo è la parte più pervasiva del genere Diverso; ciò implica che "non essere" e "diverso", in una certa accezione, sono utilizzabili nello stesso senso[48].

*4.2 Le principali categorie relazionali*

1. *Identico-Diverso*. Sono determinazioni dal valore ontologico perché poste a fondamento della struttura *a rete* della realtà, composta da più *nodi*, ciascuno dei quali è identico a sé e diverso dagli altri. In questo senso sono due termini che si escludono e non ammettono gradazione perché non è possibile misurare il grado d'identità e/o differenza tra gli enti[49]. Tuttavia c'è una disparità tra le logiche che interessano questi concetti. Infatti, quella dell'Identità è più povera, perché, in senso forte, è riferita solo ad un ente colto "nella sua purezza", cioè considerato a prescindere dalla trama relazionale in cui è inserito[50]. In questo caso si tratta di una relazione fittizia, perché autoreferenziale, in quanto non si dà tra due (o più) poli: solo un ente in sé è assolutamente identico a se stesso. Invece, nel confronto interno ad una molteplicità, l'identità è *secundum quid*, cioè in relazione a qualità determinate, a prescindere dalle altre. Ad esempio, due penne possono essere fenomenicamente identiche, quasi indiscernibili, ma non lo sono in senso pieno, fosse solo per il fatto che una è nella mia mano destra e l'altra nella sinistra, pena non essere due ma una sola.

In questo senso, l'Identità esige la Diversità per non scadere in un'unità assoluta onniassorbente, per cui l'Essere sarebbe statico e monolitico, cosa che Platone esclude con forza[51]. Quindi, la logica della differenza è pregnante nella strutturazione del reale, perché precondiziona i nessi che si svolgono in una trama complessa di connessioni ed esclusioni. Infatti, non tutte le relazioni sono "positive", tali da legare due poli, ma sono anche "negative" ed esigono un'analisi più articolata. In questo caso, si tratta di capire che cosa lega e distanzia due enti, senza scadere nell'indeterminazione assoluta. Infatti, come sopra indicato, la differenza è sempre determinata, cioè del tipo A-B e non A-NonA. Ciò rinvia ad un'altra coppia categoriale rilevante.

2. *Simile-Dissimile*. Sono determinazioni fenomeniche, in stretta dipendenza dalla coppia Identico-Diverso[52], ma con una differenza: dall'Identico deriva solo il Simile, mentre dal Diverso tanto il simile quanto il dissimile[53]. Infatti, se si considera un solo attributo, per il quale *x* ed *y* sono identici (*secundum quid*), consegue che i due sono simili, rispetto a tale caratteristica.

Ma, se si fa riferimento a più attributi insieme, per i quali i due enti differiscono, allora sono sia

48 «Non essere relativo e Diverso sono distinti quanto a natura (non hanno lo stesso contrario), ma non nella semantizzazione, sono cioè utilizzabili, *in una specifica accezione,* nello stesso senso» (M. Migliori, *Il* Sofista *di Platone,* o. c, n. 9, p. 81).

49 Infatti è un'operazione illogica cercare di capire di quanto *x* è più o meno identico/diverso da *y*.

50 *Parmenide,* 143A. Infatti, per dare senso all'espressione "*x* è sé stesso", "*x* è identico a sé" è necessario inserirlo in una trama relazionale, perché se è alto, si differenzia da ciò che è basso, se è femmina, da chi è maschio e così via.

51 «Il riconoscimento della identità è il presupposto del riconoscimento di tante differenze ciascuna delle quali pone se stessa; e nel porre se stessa presuppone l'altro senza che ciò significhi la prevaricazione dell'uno sugli altri» (P. Di Giovanni, *Il mancato parricidio di Parmenide,* in *Platone e la dialettica,* P. Di Giovanni (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 79-93, p. 86).

52 *Parmenide,* 140A-B; 147C-E.

53 Infatti, come si è visto, l'identità "forte" vale solo nel caso della autoreferenzialità, mentre è ***secundum quid***, se riferita a più enti.

simili sia dissimili[54]. Infatti, due soggetti simili sono sempre dissimili, altrimenti sarebbero identici, cioè non sarebbero due ma uno. Le due penne dell'esempio precedente, malgrado presentino molti aspetti di somiglianza, per il fatto di essere due, implicano necessariamente delle dissomiglianze. La dialettica studia in che misura ciò sia possibile e individua una serie di *distinguo* per valorizzare, e non sminuire, questo intreccio articolato che esterna, in massimo grado, il gioco di relazioni del reale. In questo compito, è necessario ma non sufficiente presupporre l'Identico e il Diverso, perché è "semplice" dire che ogni ente è identico a sé e diverso dagli altri; mentre è "complesso" capire ciò che li accomuna-distanzia e se siano più o meno rilevanti le similitudini o le dissomiglianze.

3. *Uguale-Diseguale*. Sono determinazioni quantitative del reale, schematizzate, come abbiamo già detto, in un modello binario e/o trinario[55]. Infatti il Diseguale, che si oppone all'Uguale, esprime una contrapposizione di termini, come ad esempio quella tra Grande e Piccolo.

A questo si aggiunge la necessità di distinguere due tipi di Diseguaglianza: *incommensurabile* e *commensurabile*[56]. Il primo fa riferimento a grandezze che non ammettono una misura comune e tra cui, dunque, non è possibile stabilire un rapporto preciso. Ad esempio, quando si dice "*x* è più caldo di *y*" senza indicare una temperatura specifica; quindi, si rivela poco utile nell'analisi dei nessi del reale perché prevale l'indeterminatezza del "più-meno". In questo caso, il modello relazionale è binario perché coinvolge solo due poli, direttamente connessi ma non ulteriormente specificati; inoltre manifesta un carattere puramente quantitativo. Invece, il secondo tipo implica enti tra cui si può stabilire un rapporto, perché ammettono un'unità di misura comune, cioè interviene l'Uguaglianza. Così l'indeterminatezza è sostituita da misure quantificabili con un calcolo preciso; ad esempio "*x* è più caldo di *y* di 20°". La determinazione è il criterio che consente di classificare i nessi tra gli enti. In questo caso è utilizzato un modello trinario più complesso, per il quale ciascun polo non è relato solo al suo opposto ma, allo stesso tempo, anche alla medietà[57].

### *4.3 Una trama complessa*

La complessità degli intrecci è evidente già a partire dal *Fedone*, in cui Platone offre un esempio della struttura del mondo eidetico, basata su rapporti di connessione e/o esclusione. L'oggetto è l'analisi dei nessi tra i contrari, quando abbiamo una predicazione essenziale[58]:

Ecco: non soltanto i contrari in sé non si possono accogliere reciprocamente, ma altresì tutte quelle cose che non sono fra loro contrarie, ma hanno tuttavia sempre in sé i contrari, ebbene, nemmeno queste, come pare, accolgono quell'idea che è contraria a quella che è in esse, ma sopravvenendo questa, o periscono o cedono il campo (104B6-C3).

54 Secondo l'indicazione di metodo esplicitata in *Parmenide*, 159A.

55 A differenza delle categorie precedenti in cui il modello analitico è solo binario.

56 Platone attribuisce al ragionamento una valenza geometrico-matematica e ne parla, in particolare, in *Menone,* 82B ss.; *Parmenide*, 140B-D e *Teeteto*, 147E ss.

57 L'arte del misurare in relazione alla, *giusta misura*, è definita *metretica ternaria* che Platone utilizza anche come strumento etico-politico privo di una facile determinazione matematica. Una chiara tematizzazione di tale uso si trova in *Politico,* 283B-287B, per la cui analisi si rinvia a M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 118-131; 340-349.

58 L'esame è finalizzato a dimostrare l'immortalità dell'anima e il ragionamento ruota proprio sui nessi e le reciproche esclusioni delle Idee. In sintesi: la vita è contraria alla morte e si escludono strutturalmente; quindi, per il nesso che c'è fra alcune Idee, ciò che non coincide con la vita ma la include essenzialmente, esclude la morte, cioè l'anima. Dunque l'anima esclude la morte.

La struttura è la seguente. Ciò che ricade sotto l'Idea del tre e la stessa Idea del tre *implica* la disparità; infatti, l'Idea del dispari è causa del tre che è strutturalmente implicato in esso. Quindi l'Idea del dispari *esclude* l'Idea del pari, perché contraria; dunque la escludono anche l'Idea del tre, del cinque e tutti i numeri contenuti nella disparità. Analogamente, l'Idea del dieci e di ogni altro numero pari esclude l'Idea del dispari. Né il doppio accoglierà il dispari né la frazione l'Idea dell'intero. In sintesi, certe Idee implicano altre Idee – e di conseguenza anche gli enti sensibili che ne partecipano – ma altre Idee si escludono, con conseguenze sulle altre cose ad esse connesse. Fino a questo punto, i nessi analizzati sono diretti. Ma data la complessità della trama relazionale, la situazione è ulteriormente complessificata e comprende anche nessi indiretti; infatti non solo il contrario non accoglie il proprio contrario, ma questo contrario non lo accoglie nemmeno, dovunque esso vada, quella cosa la quale porta con sé un contrario di esso, ossia anche la cosa che porta con sé un contrario non potrà mai ricevere il contrario di questo che porta con sé (105A2-5).

Nel primo caso, le Idee contrarie si auto-escludono (come parità e disparità); nel secondo, invece, non si escludono solo i contrari tra loro, ma tutto ciò che è parte di un'Idea esclude il contrario di questa; ad esempio il due non è il contrario di tre, ma è contrario all'Idea di dispari, che è contraria all'Idea di pari di cui partecipa, quindi, esclude tutto ciò che è parte della disparità. Il ragionamento è valido anche in positivo, per i rapporti di inclusione[59].

È chiaro che le relazioni si sviluppano *in verticale*, tra l'Idea-intero e le Idee-parti che contiene, ma anche tra l'Idea e la molteplicità sensibile che vi partecipa. Allo stesso tempo, si svolgono anche in orizzontale, tra Idee paritetiche, siano essi intero o parti. In entrambi i casi, inoltre, i nessi sono sia interni ad un'unica Idea, sia esterni, fra più Idee. La questione è presentata nel *Fedro* in cui Platone afferma che, per conoscere la natura di qualsiasi cosa bisogna vedere:

> se è semplice o se include più forme […] Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare la sua potenza, vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e da che cosa. E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate, bisogna vedere per ciascuna di esse ciò che si vede quando è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire essa stessa, o per quale patire, e da che cosa (270D1-7).

Quindi occorre capire se l'ente in questione è 1. semplice o complesso, 2. se è semplice qual è la sua potenza di agire e patire; 3. se ha molteplici forme bisogna 3.1. enumerarle; 3.2. per ciascuna di queste indagare la capacità di agire e patire e su che cosa. Sul piano relazionale, in caso di enti semplici il nesso è orizzontale e tra poli paritetici che, cioè, hanno la stessa potenza di agire e patire, come ad esempio accade tra due parti omologhe di uno stesso intero. Invece, nel caso di enti composti, le relazioni si sviluppano anche in verticale, cioè tra poli non equipollenti, in cui uno è superiore all'altro come per il nesso intero-parte.

In sintesi, ogni Idea è caratterizzata da una struttura articolata. Occorre distinguere tra la strutturata *in cui* l'Idea è inserita e quella *da cui* è composta. La prima è la condizione di pensabilità dell'Idea ma non dice molto di determinato sulla sua struttura (ad esempio, l'Idea di

59 «Così come una Idea implica la strutturale connessione con un'altra (o con altre), nello stesso modo la presenza di una Idea nelle cose sensibili che di essa partecipano, implica la presenza in esse anche di quella (o di quelle) ad essa strutturalmente connessa (o connesse)» (G. Reale, *Per una nuova interpretazione,* o. c., p. 198).

gatto è collocata in quella di mammifero); la seconda, invece, è la sua composizione e, di fatto, non influisce sulla pensabilità (ad esempio, l'Idea di mammifero è composta di varie sottospecie, come l'Idea di gatto, l'Idea di balena e così via)[60].

## 5. Lineamenti metodologici

Ora si tratta di capire quale sia il metodo più adeguato per comprendere ed organizzare la complessità del reale senza semplificarlo.

### *5.1 Sinossi e diairesi*

La polivocità del reale esige una *pluralità metodologica* che, per Platone, è tecnicizzata in due procedimenti basilari: l'uno «diairetico-elementarizzante», che tramite una progressiva scomposizione in parti, rintraccia gli elementi ultimi e semplici del reale, e l'altro «sinottico-generalizzante», che risale dal particolare al generale, insistendo sulla visione d'insieme[61]. Infatti, il *discrimen* tra l'uomo comune e il dialettico è proprio la capacità di unificare la pluralità (soprattutto sensoriale) nell'unità eidetica da cui dipende:

> Chi sa vedere l'insieme è dialettico, chi no, no (*Repubblica*, 537C7).

Sinossi e diairesi sono due tecniche equipollenti, per cui ogni indagine che ne assolutizza una è destinato a smarrirsi. Infatti, la divisione necessita dell'unità, in quanto argine alla disarticolazione e all'affastellamento paratattico dei risultati raggiunti; infatti, per quanto la scissione scenda nel particolare, deve rintracciare sempre l'orizzonte unitario e più generale, che può essere più o meno debole a seconda dei casi. Analogamente la collazione necessita della divisione per essere scandagliata nella sua struttura interna, che è complessa e plurale. Nel *Fedro*, l'indicazione di metodo è chiara:

> ci sono due forme di procedimento, di cui non sarebbe spiacevole se qualcuno fosse in grado di cogliere con arte la *potenza*. […] La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare. […] <L'altra> consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura e cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco (265D5-E6).

Bisogna cogliere l'articolazione interna all'Idea senza spezzarla, contro natura (come a breve sarà chiarito). Indicazioni più approfondite sono fornite nel *Sofista*, in cui il dialettico è colui che sa dividere per generi e non ritenere diversa un'Idea <Forma> che è identica, e non ritenere identica una Idea che è diversa. […] Discernere adeguatamente una sola Idea che si estende da tutte le parti attraversando molte altre, ciascuna della quali rimane una unità separata e molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una sola Idea; e, d'altra parte, un'unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità, e molte Idee del tutto distinte e separate.

60 Cfr. M. Migliori, *Dialettica e teoria dei principi nel* Parmenide *e nel* Filebo *di Platone*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» 34 (2001), pp. 55-103, n.103, pp. 79-80.
61 Cfr. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica,* o. c., p. 161 e ss.

Appunto in questo consiste la scienza del distinguere per generi «nel sapere in quale modo ciascun genere possa comunicare, e quale no (253D1-E2).

Quindi, sinossi e diairesi sono due processi *diversi ma ugualmente validi*. La collazione ha forme diverse: può consistere in una unità "debole", che raccoglie varie Idee, accomunate da un'Idea specifica, ma che, di fatto, rimangono scisse; oppure sulla base di l'Idea generale può sintetizzare in un'unità "forte" le altre, senza appiattire le differenze specifiche. La divisione, invece, può focalizzarsi sulla distinzione tra le varie Idee, unità escludentesi ed incompatibili; poi discerne la loro struttura intrinseca per capire i possibili nessi di comunanza ed esclusione. In breve, si tratta di evidenziare tutte le differenze, esterne ed interne, alle Idee, a seconda del loro grado di generalità, e, quindi, di analizzare nel dettaglio le relazioni vicendevoli. Infatti, nel *Politico*, si dice che non appena si sia avvertita la comunanza di molte cose fra loro, <bisogna> non distaccarsene, prima che siano viste in essa tutte le differenze, almeno quelle che si fondano sulle Idee; e, d'altra parte, quando si siano notate diversità di molti tipi in molte cose, non dovrebbe essere possibile sentirsi sconcertati, e desistere, prima di aver stretto tutte quante le cose affini all'interno di un'unica uguaglianza, e di averle rinchiuse nell'essenza di un determinato genere (284E-285B).

Occorre registrare tutte le differenze basate sulle Idee e non si deve desistere davanti al fatto che siano molto numerose, nonostante ciò si riveli un esercizio «intrapreso con grande fastidio» (286B).

### *5.2 Considerazioni sulla diairesi*

La diairesi è una tecnica cruciale nel metodo dialettico[62] perché si concentra sul discernimento critico della molteplicità. In quanto modulata sulla natura dell'oggetto d'indagine è multiforme e complessa[63], infatti, nel *Filebo* Platone sottolinea che «la grande fatica comportata dalle *divisioni* (μετὰ διαιρέσεως) fa nascere discussioni» (15A6-7). Dunque bisogna fare alcune precisazioni per evitare di cadere in "luoghi comuni".

1. *La diairesi non è necessariamente dicotomica*. Nel *Sofista*[64], Platone formalizza lo strumento diairetico e afferma che, in una ricerca che voglia raggiungere la definizione dell'ente indagato, bisogna procedere dividendo in due il genere che abbiamo davanti, di procedere seguendo sempre la parte destra del genere diviso (264D11-È1)

Anche nel *Politico*[65] si precisa che è preferibile la diairesi dicotomica perché tagliando per metà si ha un procedimento più sicuro e maggiori probabilità di imbattersi in Idee, cosa della massima importanza nelle nostre indagini (262B5-C1).

---

62 Già a partire dai primi dialoghi si trovano alcune distinzioni dal carattere diairetico, ad esempio in *Apologia* (20D-E), *Eutifrone* (11E-12D;13A-E), *Eutidemo* (289E) e *Gorgia* (463A-520B).

63 «Infatti, la diairesi, non solo ha diverse movenze, ma non è nemmeno di un solo tipo; men che meno, poi, è una sorta di gioco o esercizio tecnico. Platone ci mostra, invece, che è un momento fondamentale della sua indagine dialettica sulla realtà, l'unica che consente di seguire le diverse scansioni di ogni elemento e il tessuto di connessioni che lo costituiscono» (M. Migliori, *Verso il filosofo. Dialettica e ontologia nel «Sofista» di Platone,* in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 91,1999, p. 180.

64 Cfr. anche in *Fedro*, 266 A, 277B.

65 Sempre nel *Politico* (262D), Platone dimostra che è un errore molto diffuso e pericoloso individuare un solo termine e contrapporlo a tutti gli altri, non ulteriormente specificati; è ciò che accade, ad esempio, quando si oppongono Greci e Barbari, con quest'ultimo termine che non si riferisce ad un genere unico ma pretende di contenere un aggregato composto da popolazioni così differenti da non avere nulla in comune. Pertanto, è opportuno dividere secondo le Idee e per due, distinguendo tra «pari e dispari», «maschio e femmina», «Lidi e Frigi» o qualsiasi altro popolo.

Tale procedimento è preferibile per una ragione ontologica: ogni ente è un misto di ordine e disordine, quindi è primariamente costituito da due componenti. Ma questa movenza non deve essere assolutizzata. Infatti, nel *Fedro* – come si è visto – Platone suggerisce di dividere le Idee secondo le articolazioni naturali e di essere un bravo scalco che trincia la carne rispettando le divisioni delle membra[66]. Ancora, nel *Politico*, Platone rimarca l'impossibilità di una "divisione per due": bisogna selezionare "per membra" i vari tipi di strumenti e attività che fondano la società, vale a dire 1. Il possesso primigenio, 2. La produzione di strumenti 3. La produzione di recipienti, 4. La produzione di sostegni, 5. La produzione di difese, 6. La produzione di ornamenti e divertimenti, 7. La tecnica della cura del corpo (287B-289B)[67]. In sintesi, da una parte, Platone indica il modo usuale di applicare la diairesi, mentre, dall'altra, non lo assolutizza, ma tollera tante eccezioni quante ne richiede l'oggetto d'analisi.

2. *Seleziona e conserva.* Nel Politico, a proposito dell'arte della tessitura, Platone afferma che è stata separata da molte altre del suo stesso genere e, quindi se tu comprendi che cos'è l'affinità, comprenderai anche l'arte che da quella or ora abbiamo tagliato via, separando la confezione delle stoffe a seconda che si avvolgano intorno al corpo o si portino sotto (280B6-7).

Segue l'elenco di tutti i fattori eliminati. L'indicazione metodica è rilevante. La diairesi lavora sui nessi e il senso della ricerca sta nella scelta. Ciò implica la conoscenza delle somiglianze tra gli oggetti in esame e, allo stesso tempo, delle dissomiglianze, per guadagnare, con precisione, la definizione ricercata, cosa che conferma la rilevanza della coppia Simile-Dissimile come oggetto d'indagine dialettica. Infatti occorre un'analisi ricca, che si soffermi sui particolari senza salti frettolosi. Si richiede, inoltre, grande capacità critica, per praticare una doppia mossa teoretica: porre e contrapporre. Ogni ente non è solo le sue caratteristiche positive, ma ha anche quelle negative, dal momento che, come si è ricordato, è incastonato in una rete di relazioni da cui si può prescindere solo con un'operazione mentale. Infine, bisogna ricordare l'importanza dell'intero e, quindi, della sinossi, e dunque la necessità di valorizzare tutte le parti di cui il reale è composto, che sono passaggi ineludibili. Pertanto ciò che è "non scelto" non va eliminato, ma conservato come un passaggio dell'analisi[68].

3. *Apparente inutilità.* Già Aristotele, negli *Analitici primi*, riteneva la diairesi un «sillogismo senza forza» (46a31)[69] perché non è uno strumento euristico ma opera su ciò che già sa; inoltre, non è nemmeno classificatorio, in senso forte, perché produce più modelli, irriducibili, per una stessa realtà (si prendano ad esempio le otto definizioni del sofista nel dialogo omonimo)[70].

66 Cfr. anche *Cratilo*, 387A; *Politico,*287C.

67 Per un approfondimento cfr. M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica,* o. c., pp. 132-137; 249-254.

68 «Non siamo all'*Aufhebung* hegeliano, ma nemmeno in una posizione teoricamente molto distante. Il procedimento diairetico esprime il rifiuto di una sintesi negatrice delle differenze. […] In questo senso, è metodo tipicamente dialettico, attento agli aspetti logici come a quelli fenomenologici: tale procedura recupera sul piano della capacità descrittiva, problematizzatrice e ad un tempo ordinatrice, quello che perde in rigore» (M. Migliori, *Il disordine ordinato,* o. c., p. 372).

69 Aristotele, *Analitici primi,* I 31, traduzione di M. Bontempi, in Aristotele, *Organon,* M. Migliori (a cura di), Bompiani, Milano 2016, p. 583.

70 Quindi la diairesi sembra condurre a «nulla di nuovo … rispetto a quanto già si sapeva all'inizio dell'indagine (altrimenti non si sarebbe potuto decidere a quale delle sezioni dicotomiche assegnare l'oggetto indagato); ma è un efficace strumento di ordinamento nel campo enunciativo, che in casi più controversi e complessi … può avere anche capacità euristiche, di smascheramento di equivoci e di scoperta di affinità o differenze non evidenti» (M Vegetti, *Quindici lezioni,* o. c., p. 188).

Sono osservazioni corrette ma che non devono sminuire il ruolo della diairesi nella dialettica. Piuttosto, sono utili per evitare una visione monolitica della diairesi stessa, che, infatti, lavora sulle relazioni e svolge un compito decisivo: ricostruire la complessa organizzazione della realtà e fornire il modello del gioco delle relazioni e dell'uni-molteplicità.

### *5.3. I due modelli di diairesi*

Il *primo modello* di diairesi è *discensivo* ed è finalizzato alla definizione dell'Idea che si sta indagando. È, per così dire, *esterno*, in quanto colloca l'Idea in una precisa trama relazionale, rintracciando i nessi con le altre Idee ed è schematizzato nell' "albero diairetico". Ecco un esempio tratto dalla prima diairesi del *Sofista* (221C-223B), in cui per definire l'arte sofistica si procede con le seguenti scansioni:

arte
produttiva *acquisitiva*
di scambio *di appropriazione*
con lotta *con caccia*
di inanimati *di viventi*
fluttuanti *terrestri*
*domestici* selvatici
con violenza *con persuasione*
*in privato* in pubblico
*per guadagno* per fare doni
con il piacere *dice di farlo per virtù*
per sostentamento *ma mira al denaro*
arte dell'adulazione *sofistica*

Ma dato che la sofistica è «un'arte che ha molte e varie forme» (223C1-2) ed è un genere «difficile da catturare» (261A6), occorrono ben *cinque diairesi che conducono ad otto definizioni*[71]. Nonostante siano tra loro opposte sono tutte corrette e ciascuna coglie un aspetto specifico della "sofistica"; quindi devono essere lette in modo inclusivo e non esclusivo, prediligendone solo una[72].

71 Prima diairesi (221C-223B), prima definizione: il sofista è un cacciatore di giovani ricchi; seconda diairesi (223C-224E), almeno quattro definizioni, varianti di: il sofista è commerciante e produttore di conoscenze che riguardano l'anima; terza diairesi (224E-226A), sesta definizione: il sofista è un erista; quarta diairesi (226B-321B), settima definizione: il sofista di nobile stirpe è un purificatore dell'anima; quinta diairesi (264B-268D), ottava definizione: il sofista è un simulatore consapevole. Per un esame analitico cfr. M. Migliori, *Il* Sofista *di Platone,* o. c., pp. 27-459). La poliedricità del "sofista" è confermata dal fatto che «non a caso Platone ha usato la bella ed efficace immagine della rete: non basta un laccio per catturare il sofista – ogni singola Idea – ma occorre una rete: non basta una semplice definizione, ma occorre un discorso che lo afferri nella molteplicità dei suoi modi di essere» (G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 1996, p. 180).

72 «L'obbiettivo principale di questo metodo comunque non è quello di dar luogo ad una definizione che trovi la propria giustificazione solo alla fine, come una sorta di riassunto retrospettivo, ma piuttosto quello di mostrare la Cosa stessa che si rivela, in un sistema di classificazione animato ed ordinato, quando viene divisa, e quindi unitamente a ciò da cui è stata divisa. […] E sebbene questa visione richieda un esame apposito, sappiamo già approssimativamente che anche essere e non-essere, se ciò è possibile, possono essere determinati solo in una relazione reciproca e necessaria di complementarietà. Si trova così un importante anello di congiunzione che lega l'investigazione ontologica al metodo delle divisioni» (P. Friedländer, *Platone,* tr. it., note e apparati di A. Le Moli, Bompiani, Milano 2004, pp. 993-994).

Il *secondo modello* di diairesi, invece, è *orizzontale* e *interno* all'Idea, di cui coglie la struttura qualitativo-quantitativa, come descritto nel *Filebo*:

> Bisogna che noi poniamo e cerchiamo, ogni volta, sempre un'unica Idea per ogni cosa. […] Se poi l'abbiamo colta, dopo una dobbiamo esaminare se ve ne siano due, e se no tre o qualche altro numero, e di nuovo, allo stesso modo per ciascuna di quelle unità, finché non si veda non solo che l'uno iniziale è uno e molti e illimitati, bensì anche quanti è (16D2-7).

Per ogni ente di realtà esiste un'Idea che è intimamente molteplice, perché può contenerne due, tre o più; il processo analitico si ripete per ciascuna di queste. Come si vede non c'è necessità di procedere per due. Partendo dal presupposto che ogni realtà è una, molte ed *infinite*, l'obiettivo è quello di conoscerne la struttura qualitativo-quantitativa. Lo stesso procedimento è proposto per l'esame dell'infinità, che non deve essere rapportata direttamente alla molteplicità: bisogna cogliere la medietà tra l'uno e i molti. Una volta raggiunto l'obiettivo, si può lasciare andare l'analisi all'infinito (16E) perché l'indagine si focalizzerebbe solo su aspetti irrilevanti rispetto alla struttura cardine dell'Idea.

### *5.4. Le relazioni tra le Metaidee*

Infine, Platone propone un metodo per le Metaidee, vale a dire le Idee generalissime che sono così astratte che è per noi impossibile individuarne la struttura; di conseguenza, ci si focalizza sui nessi reciproci. Nel *Sofista* è offerto un esempio di tale movenza, prendendo in esame «alcune <delle idee> di quelle considerate più grandi» (254C3), cioè Essere, Identico-Diverso, Simile-Dissimile, Moto-Quiete[73]. Questi generi, infatti, si trovano in una condizione di mescolanza reciproca e la scienza dialettica deve indicare in modo corretto, quali dei generi si accordino, e con quali, e quali reciprocamente si escludono? Ed in particolare, se ce ne siamo alcuni che li connettono attraversandoli tutti, in modo che siano capaci di mescolarsi, e, viceversa, nelle divisioni, se ce ne siano altri che attraversando gli interi siano causa della loro divisione? (253B9-C4)[74].

Nel caso dei nessi tra Metaidee così "semplici" è chiara l'opposizione determinata, ovvero non tra A e Non A, ma tra A e B che è uno specifico Non A. In sintesi, l'analisi si concentra sui nessi di attrazione-repulsione reciproca, ricostruendone uno schema complesso ma tutt'altro che compiuto[75].

### *5.5 Approcci multipli*

La pluralità delle tecniche analitiche rientra in una questione più ampia, relativa *all'approccio generale alla realtà*. Infatti, a proposito dell'uni-molteplicità, nel *Filebo* Platone afferma che i molti siano uno e che l'uno sia molti, infatti, è un'affermazione che suscita meraviglia ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi (14C8-10). Ogni analisi unilaterale, che si focalizza solo sull'uno o sui molti, per quanto vera, risulta scorretta in quanto non assume la complessità nella sua cogenza, ma si limita ad analisi parziali. In effetti, non si tratta di capire in che misura l'ente da uno diventa molti, o viceversa, e non è nemmeno una semplice questione di variazione prospettica.

73 Mancano, infatti, Metaidee fondamentali come l'Unità, la Molteplicità e il nesso intero-parti.

74 Il passo deve essere letto insieme a quello citato precedentemente (253D-E).

75 Infatti«se uno ha dei dubbi su queste contrapposizioni, deve indagare di persona, e deve dire qualcosa di meglio di quello che si è detto ora» (259B8-9); allo stesso modo, chi «prende gusto a tirare i discorsi ora da una parte ora ma dall'altra vuol dire che ha dedicato la sua attenzione a cose che non sono degne di molta attenzione» (259C1-4).

Piuttosto, la dialettica si lascia guidare dall'oggetto in esame, che conserva la priorità rispetto all'ambito logico-gnoseologico. Ma, data l' uni-molteplicità di tutti gli enti, ogni analisi è una "scelta di campo" che si concentra su un aspetto specifico del reale. Ciò implica, indubbiamente, lo spostamento continuo del *focus* dell'indagine, sempre, però, a partire dalla poliedricità dell'ente, *che è l'asse di rotazione d'identità e variazione*. Detto altrimenti, per comprendere la natura di un oggetto nella sua poliedricità e nella molteplicità di (anche opposte) relazioni, bisogna analizzarlo da più angolazioni, senza preconcetti e senza stupirsi se, ad esempio, *in quanto* intero è uno e limitato, *in quanto* parti è molteplice e quantità infinita[76].

In termini più generali, tale atteggiamento nei confronti della realtà si traduce nella moltiplicazione continua degli schemi interpretativi, ciascuno dei quali è corretto e valido nella misura in cui ne restituisce un aspetto specifico. Per questo, non devono essere letti in senso esclusivo, imponendo un *aut-aut* che costringa alla scelta di uno solo, ma in modo inclusivo, secondo un *et-et*, che percorre più strade. Infatti, il filosofo non può avere la pretesa di comprendere il reale con un unico atto di pensiero, ma deve adottare *approcci multipli*, con la consapevolezza che l'oggetto è sempre oltre le facoltà cognitive umane[77], quindi rinunciando a conoscerlo in modo assoluto.

In questo senso, la dialettica platonica è piena espressione di quello che è stato chiamato *Multifocal Approach*; si tratta di un paradigma ermeneutico proposto di recente dalla Scuola di Macerata, utile per valorizzare il pensiero degli antichi: questi prendono atto della complessità del reale, di cui cercano di rendere ragione senza elaborare un sistema assoluto, ma proponendo modelli di spiegazione *plurali ed interconnessi,* elaborati attraverso *strumenti analitici flessibili*[78].

## 6. Considerazioni conclusive

A conclusione di quest'analisi, emerge con forza il fatto che, per Platone, la dialettica non è solo una tecnica d'indagine ma, soprattutto, una concezione della realtà. Infatti, contro un'ontologia statica, ogni ente è una potenza di agire e patire, frutto esso stesso di questa dinamica, per cui è un misto, cioè un "disordine ordinato" organizzato secondo una logica sistemica. Di conseguenza, è inserito in una trama relazionale da cui non può prescindere. Per individuare il fondamento della realtà fenomenicamente data Platone giunge alla scoperta della metafisica che, però non si traduce in un rigido dualismo. Infatti, il reale è un intero composto da più piani, qualitativamente differenti ma intimamente connessi.

Data questa complessità di nessi, la dialettica appare assolutamente necessaria per elaborare paradigmi ermeneutici che consentano di indagare il reale, senza lasciarsi bloccare dalle aporie della dimensione fisica, accettando l'uni-molteplicità tipica di ogni dato.

---

76 Ad esempio è ciò che accade nella seconda tesi del *Parmenide*, dove troviamo conclusioni (apparentemente) antinomiche: l'Uno-che-è è contemporaneamente in sé e in Altro (145E), si muove ed è immobile (146A), è identico e diverso rispetto a sé e agli Altri (147B) e così via.

77 *Lettera VII,* 342B-E.

78 Il testo base di questa proposta è *By the sophists to Aristotle through Plato,* E. Cattanei-A. Fermani-M. Migliori (a cura di), Academica Verlag, Sankt Augustin 2016. Il *multifocal approach* è uno strumento utile per orientarsi nella complessità del presente, come meta-paradigma per più discipline che, pur conservando ciascuna il proprio metodo, cercano un terreno di comune di confronto. L'efficacia di questa proposta è stata confermata nel convegno «La realtà ama nascondersi? Il *multifocal approach* come valorizzazione dei profili "visibili" e "invisibili" di una realtà complessa», svoltosi a Macerata dal 28febbrio al 3 marzo 2018, con la partecipazione non solo di filosofi, ma anche di rappresentanti di altri settori disciplinari, come sociologi, matematici, informatici, medici etc.

A partire da questa convinzione, Platone adotta un metodo flessibile, modulato sull'oggetto d'indagine, basato sulla sinossi e sulla diairesi che segue le sue diverse scansioni del reale, per individuarne gli elementi costitutivi. Inoltre, data la struttura relazionale della realtà, ogni analisi va riconosciuta come una "scelta di campo", che si focalizza su un aspetto specifico dell'ente indagato, interna ad un lavoro teoreticamente infinito, per ragioni ontologiche: in quanto l'*apeiron* è una componente ontologica della realtà, nessun indagine può essere considerata ultima e definitiva. Dunque, anche se la dialettica si presenta come un esercizio "senza fine", Platone non tollera un atteggiamento rinunciatario ma, al contrario, esige la perseveranza nell'indagine, perché, come detto nell'*Apologia di Socrate*, una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta (38A5-7).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190403

# Dialettica e politica da Platone ad Aristotele: il ruolo dell'endossalità nella scienza politica aristotelica

Silvia Gullino[1]

**Sommario**: 1. Dialettica e politica in Platone e Aristotele. 2. Il ruolo degli *endoxa* nella dialettica aristotelica. 3. Gli *endoxa* in ambito politico. 4. Lo *spoudaios* come fonte di *endoxa* nella filosofia pratica di Aristotele. 5. Una precisazione sugli *endoxa* politici. 6. Aristotele e Platone. 7. Conclusioni.

**Abstract**: On the basis of the definition of Dialectic given by Aristotle in Topics I, 1, endoxality turns out to be a problem that must be placed at the center of attention by scholars.
Through a survey of the characterizations of the endoxa given in the books I and VIII of the Topics and of the use of the endoxic propositions in the Aristotle's political works, I would like to show that, according to Aristotle, political endoxa are not to be considered exclusively as "thought shared by the majority of the population", but also as "opinion of the man of value" (the spoudaios or the phronimos), which constitutes the canon for the political choice and action, and therefore the most reliable source of judgments truthful.
This characterization of endoxality in Aristotelian philosophy is what allows us to understand the difference between the endoxa of Aristotle and the Platonic evaluation of simple political doxai.

**Keywords**: *Aristotle, Dialectic, Endoxa, Endoxality, Politics, Plato.*

## 1. Dialettica e politica in Platone e Aristotele

La nozione di "dialettica" ha da sempre costituito uno dei temi più complessi e significativi della filosofia occidentale; infatti, tale metodo, "nato" con Zenone di Elea nel V secolo a.C., fu posto al centro dell'attenzione dei principali filosofi di epoca classica, che ne analizzarono la valenza e la portata, giungendo a formulare giudizi spesso contrastanti fra loro. Tale è il caso di Platone e di Aristotele, i quali, rispettivamente, ritennero che la dialettica (ovvero la *techne dialektike*) coincidesse con la filosofia e con la scienza suprema[2], o attribuirono ad essa il significato di "tecnica argomentativa", utilizzabile però, in quanto tale, dalle scienze, e dunque anche dalla filosofia[3].

1 Università della Calabria. Silvia Gullino, Dottore di Ricerca in Filosofia, svolge la propria attività presso il Dipartimento di Lingue e Scienze dell'Educazione dell'Università della Calabria, dove è Assegnista di Ricerca. In passato, è stata più volte Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova, dove è anche Cultrice della Materia in Storia della Filosofia Antica. Tra le sue pubblicazioni, che riguardano il pensiero antico e, in particolare, Aristotele e la tradizione aristotelica, figurano le recenti monografie su *Aristotele e i sensi dell'autarchia* (Padova, 2013), *Pathos* (Milano, 2014) e *Philia* (Milano, 2017).

2 Cfr. M. Migliori – A. Fermani (a cura), *Platone e Aristotele: dialettica e logica*, Brescia, Morcelliana, 2008, nonché i precedenti lavori di G. Ryle, *Dialectic in the Academy*, in R. Bambrough (ed.), *New Essays on Platon and Aristotle*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 39-68.

3 Cfr. Aristot. *Top.* I 2. 101 a 34 – 101 b 34. 19. L'utilità «in rapporto alle scienze secondo la filosofia», infatti, viene citata come terza utilità della dialettica, ma ad essa Aristotele fa seguire, introducendola con l'ambigua

Del resto, se per Platone la parola "dialettica" era sinonimo di "filosofia" – e dunque essa era considerata una "tecnica finalizzata alla conoscenza" (*techne gnoristike*)[4] –, per Aristotele era esclusivamente una "tecnica volta a mettere alla prova le opinioni altrui" (*techne perirastike*), cioè aveva un'attitudine solo "peirastica"[5].

Nel suo essere messa a confronto con le scienze, la dialettica fu anche indagata in riferimento alla politica, e dunque ne fu valutata l'utilità per la disciplina che aveva il maggior interesse "pratico" agli occhi di entrambi i filosofi, occupando un posto preminente nel pensiero filosofico di Platone[6], e costituendo la "scienza architettonica" nell'ambito della filosofia pratica dello Stagirita[7]. In particolare,

espressione ἔτι δέ, un'apparentemente ulteriore utilità, quella «rispetto alle cose prime concernenti ciascuna scienza». Cfr. C. Rossitto, *Sull'uso dialettico e retorico del termine* exetasis *nella tradizione platonico-aristotelica*, in C. Rossitto, *Studi sulla dialettica in Aristotele* cit., pp. 227-286; E. Berti, *Il valore epistemologico degli* endoxa *secondo Aristotele*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 317-332; A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der "Topik" und in den "Sophistischen Wiederlegungen" und ihre Anwendung in der "Metaphysik" M, 1-3*, Heidelberg, Winter, 1989; R. Smith, *Dialectic and Method in Aristotle*, in M. Sim (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham (ML) – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 39-55. Del resto, proprio Aristotele, nella maggior parte dei propri trattati, utilizzò un modo di procedere definito "dialettico", intendendo tuttavia con tale termine una tecnica di discussione che prevedeva il confronto di due opinioni diverse, sostenute da interlocutori reali o fittizi, in cui ognuno cercava di far valere la propria tesi confutando quella dell'"avversario". Pertanto, per Aristotele, la dialettica serviva ad indicare l'arte di argomentare correttamente nel campo delle opinioni, quando a discutere erano interlocutori aventi opinioni diverse. Ciò nondimeno, Aristotele attribuì alla dialettica un'utilità che andava ben oltre il semplice prevalere nelle discussioni su temi non scientifici, poiché riteneva che essa fosse il solo strumento per procedere nell'ambito delle scienze, in mancanza di principi già dati. Ciò avveniva attraverso un particolare esame di opinioni opposte, basato sul vaglio contemporaneo di ciascuna di esse e della sua negazione, in modo da formare un'aporia, cioè una situazione di apparente impasse derivante dall'impossibilità di dare una risposta precisa ad un problema, dinnanzi a due soluzioni che, per quanto opposte, apparivano entrambe valide. Tale aporia andava poi sviluppata in entrambi i sensi, deducendo le conseguenze che derivano dalle due opposte opinioni che la formavano. Se le conseguenze di una di queste due opinioni erano confutate, cioè se approdavano a una contraddizione, la loro confutazione equivaleva alla dimostrazione dell'opinione opposta. Negli altri casi, la dialettica permetteva comunque di discernere quanto di vero e quanto di falso vi fosse stato in ognuna di esse. In questo modo il dialettico era in grado di riconoscere più facilmente il vero e il falso, cioè l'opinione vera e quella falsa. Per un completo *status quaestionis* su questi temi, si veda C. Rossitto, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000. Cfr., anche, a tale riguardo, E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, in Aa. Vv., *L'attualità della problematica aristotelica*, Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova 6-8 aprile 1967), Padova, Antenore, 1972, pp. 33-80 e, in precedenza, C.A. Viano, *La dialettica in Aristotele*, in Aa. Vv., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958, pp. 36-62; C. Thurot, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique*, Paris, Durand, 1860; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, «Il Pensiero», 4, 1959, pp. 48-69; J. Moreau, *Rhétorique, dialectique et exigence première*, in Aa. Vv., *La théorie de l'argumentation*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, pp. 206-218. Cfr. anche E. Berti, *Aristotele. Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, Cedam, 1977

4 Cfr. E. Berti, *Si può parlare di una evoluzione della dialettica platonica?*, in *Dialettica oggi*, «Koiné», XII, 3-4, 2005 e M. Vegetti, *La dialettica nella* Repubblica *di Platone*, in *Dialettica oggi*, «Koiné», XII, 3-4, 2005.

5 Cfr. Aristot. *El. Sof.* 8, 169 b 25; 171 b 4. In quanto peirastica, la dialettica si distingue dalla sofistica poiché si rivolge all'avversario ignorante, mentre la sofistica tende a "mettere in scacco" anche colui che è dotato di scienza. Cfr., a tale riguardo C. Rossitto, *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella* Metafisica, in *Ead.*, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 35-66, spec. p. 61 dove, parafrasando Aristotele, si ricorda che: «la dialettica, infatti, ha sì lo stesso oggetto della filosofia, cioè l'essere e le sue proprietà, ma rimane distinta dalla filosofia per la diversa capacità con cui lo affronta; infatti, la dialettica è *peirastike*, la filosofia è *gnoristike*».

6 Cfr. F. Adorno, *Dialettica e politica in Platone. Saggio sul* Politico *e sulle* Leggi, Firenze, L'arte della stampa, 1955; F. Adorno, *Il pensiero politico di Platone*, Torino, Loescher, 1957; A. Cavarero, *Dialettica e Politica in Platone*, Padova, Cedam, 1976. Come afferma M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, vol. 5, (cap. H: *Dialettica*, par. *Lo statuto della dialettica,* p. 415): «La dialettica sta dunque al sapere come il "buono" sta all'essere e […] la sua *dynamis* corrisponde alla *dynamis* del "buono", e la rappresenta nella concretezza dell'interazione discorsiva fra gli uomini».

7 Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* 1, 2; nonché Aristot. *Metaph.* E (6), 1, 1025 b 3 - 1026 a 32. Per Aristotele, infatti,

Platone esaminò l'utilità che la dialettica poteva arrecare alla politica nella *Repubblica*[8] e nel *Politico*[9]; segnatamente, come è stato sottolineato dagli studiosi, nel primo dei due dialoghi[10], egli descrisse il *dialegesthai* come la scienza suprema, vale a dire come il solo metodo in grado di condurre il filosofo fino alla conoscenza del Buono, la quale ultima era necessaria ai buoni politici per governare[11]. Quivi, dunque, la dialettica coincideva con la "politica" – e quindi con la "filosofia" –, ed era intesa come una scienza teoretica e pratica al tempo stesso, del bene dell'uomo e del bene della *polis*[12].

---

le "scienze pratiche" costituivano una specifica modalità del sapere; etica e politica, poi, erano parti di una sola ed unica scienza, che il filosofo definiva, per lo più, "scienza politica" e, almeno una volta "filosofia pratica". Cfr., al riguardo, la *Prefazione* a E. Berti, *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 7, nonché M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 2002 (1989[1]), spec. pp. 159-183. Anche e proprio per questo, la politica può essere chiamata anche "filosofia pratica" (cfr., al riguardo, la raccolta curata da M. Riedel, (hrsg) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.B., Rombach, 1972-1974, nonché l'opera di T. Gutschker, *Aristotelische Diskurse*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler Verlag, 2002, sul dibattito contemporaneo a proposito della "filosofia pratica" di Aristotele). Cfr. infine R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote*. Recueil d'études. Namur, Société des Études Classiques, 1991. All'inizio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele non esita a dichiarare che l'oggetto della "scienza politica" è il bene supremo dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, quello in vista del quale vengono ricercati tutti gli altri. Parlare del "bene", inteso come fine dell'uomo, significa parlare di qualcosa che non è ancora realizzato, ma che proprio per questo si vuole realizzare e deve poter essere realizzato, cioè di qualche cosa che è "praticabile" e "da praticarsi". Esso, per Aristotele, non è soltanto il bene del singolo individuo, bensì è il bene dell'intera *polis* e, perciò, la scienza che se ne occupa è la scienza della *polis* stessa, ovvero la "scienza politica". Cfr. anche M. Zanatta, *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Milano, BUR, 2010.

8 Cfr. Platone, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007; M. Vegetti, *«Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci, 2009 e G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971.

9 Per una disamina completa delle occorrenze dei termini *dialegesthai* e *dialektike* nei dialoghi di Platone, cfr. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2002, pp. 345-354. In generale, per indicare la dialettica Platone si serve per lo più dell'infinito sostantivato "*to dialegesthai*", ma la prima esplicita designazione delle dialettica compare nel V libro della *Repubblica* (V 477 c-d), in cui si afferma che essa è una "tecnica", dotata di una propria *dynamis*, cioè una capacità efficace in grado di produrre effetti specifici. In seguito, però, (515 c 5) Platone la designa come una scienza (*episteme*), consistente nella «capacità di interrogare e rispondere nel modo più scientifico». Cfr. J. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 282 ss.

10 Specialmente nei libri VI e VII. Come sottolineato da M. Vegetti nel suo commento al libro VII della Repubblica di Platone (Cfr. Platone, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007), dato il suo valore epistemologico di "conoscenza del buono", secondo Platone il sapere dialettico legittimava ed autorizzava il governo della *polis* da parte dei suoi detentori (cfr. Plat. *Resp.* 534 d – 540 d-e). Essa era dunque una scienza regia.

11 Si veda a tale riguardo l'importante saggio di E. Berti, *L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in G. Reale – S. Scolnicon (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2002, pp. 307-317. Tale tematica è analizzata da Platone nei libri VI e VII della *Repubblica*, nel contesto della definizione della natura intellettuale della figura del filosofo/governante. I filosofi/governanti sono descritti come coloro che conoscono l'esistenza di un livello di verità ideale oltre l'empirico, l'idea del Buono, che rappresenta un punto di riferimento assoluto per la conoscenza e per la prassi etico-politica. Quivi, si afferma che la forma di sapere che è propria dei filosofi è la dialettica, che per la propria natura fondativa si situa su di un livello superiore anche rispetto alle scienze più elevate quali sono le matematiche. Quivi, Platone realizza altresì la propria più compiuta descrizione delle caratteristiche del sapere dialettico. Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica* di Platone, Roma-Bari, Laterza, 1999.

12 Per il suo valore epistemologico di "conoscenza del Buono", per Platone il sapere dialettico legittimava ed autorizzava il governo della *polis* da parte dei suoi detentori (cfr. Plat. *Resp.* 534 d – 540 d-e).

Più complesso è il discorso riguardante Aristotele, che connetteva la dialettica alla politica attraverso la mediazione della retorica, ritenuta una "diramazione" (*paraphyes*) delle prime due:

> «Poiché le argomentazioni dipendono da questi tre mezzi [*scil.*: il carattere dell'oratore, la predisposizione dell'ascoltatore e il discorso stesso], è evidente che comprenderle è proprio di chi è in grado di compiere ragionamenti logici (*syllogisasthai*) e di riflettere (*theoresai*) intorno ai caratteri, alle virtù e alle emozioni […]. Di conseguenza, ne risulta che la retorica è una sorta di diramazione (*paraphyes*) della dialettica e della scienza etica, che è giusto definire politica. Per questo motivo, la retorica indossa la maschera della politica (*to schema to tes politikes*), e lo stesso fanno quanti pretendono di possederla, ora per ignoranza, ora per ciarlataneria o anche per altri difetti umani» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356 a 25-27).

Per Aristotele, la retorica, prevedendo la conoscenza delle passioni e dei caratteri morali – ovvero delle virtù e dei vizi, che erano oggetto dell'etica –, era assimilabile ad una "parte" della politica e, al contempo, contemplando il possesso della capacità di formulare argomentazioni intrinsecamente valide, di competenza della dialettica, era anche una "branca" di quest'ultima[13]. Pertanto, la retorica doveva essere collegata ad entrambe le discipline e, in particolare, assomigliava alla dialettica, per il fatto di mancare di un oggetto definito e di rientrare fra le «facoltà di fornire ragionamenti (*dynameis tines toy porisai logoys*)»[14].

Sull'affinità fra retorica e dialettica, Aristotele insistette in più occasioni all'interno della *Retorica*, ricordando che entrambe le discipline erano tecniche (*technai*) dotate di un metodo proprio e di ferree regole da rispettare. In tal senso, egli polemizzava coi rètori ad esso contemporanei, accusandoli di preoccuparsi unicamente delle passioni da suscitare nell'uditorio, trascurando le regole formali da porre alla base delle proprie argomentazioni[15]. A suo avviso, infatti, era necessario che alla retorica venisse aggiunta la componente dialettica, tale da renderla "più rigorosa" e quindi "più utile" alla politica[16].

Un ulteriore collegamento istituito da Aristotele fra la dialettica e la politica, che è opportuno approfondire, è rappresentato dal ricorso fatto dalla prima agli *endoxa*, che erano ciò «a partire da cui (*ek*)» si discuteva in un contesto dialettico e che costituivano le premesse utili al politico per convincere le assemblee e per deliberare saggiamente[17].

Quivi, si indagherà tale tematica poiché, se, in generale, esiste oggi un sostanziale accordo fra gli interpreti sulla determinazione del rapporto istituito da Aristotele fra dialettica e filosofia,

13 Cfr. Aristotele, *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Torino, Utet, 2004.

14 Aristot. *Rhet.* I, 1356 a 33-34. Aristotele annovera tre motivazioni a sostegno della propria tesi circa la somiglianza della dialettica e della retorica. Anzitutto, entrambe vertono su qualunque tipo di argomento e non hanno un oggetto precipuo; in secondo luogo, tutte e due si occupano allo stesso modo dei contrari e, infine, hanno entrambe a che fare con ciò che è apparente.

15 Aristot. *Rhet.* I, 1354 a 1 – 1355 a 3. Si tratta del proseguimento della polemica contro Isocrate che Aristotele aveva iniziato nel *Grillo*.

16 Proprio dai *Topici* emerge l'utilità della dialettica per le varie scienze filosofiche. Su questo e su temi affini, cfr. M. Zanatta, *Il metodo della ricerca nell'*Etica nicomachea *e nell'*Etica eudemia, «Dialegesthai», Rivista telematica di filosofia [*on line*], 13, 2011, on line: https://mondodomani.org/dialegesthai

17 Aristot. *An. pr.* II 27, 70 a 3-4. Per un esauriente *status quaestionis* a proposito della tematica relativa agli *endoxa* nella filosofia aristotelica, rinvio a C. Rossitto, *Le dottrine dei filosofi e gli* endoxa *come premesse dialettiche in Aristotele,* Topici *I*, in E. Cattanei – F. Fronterotta – S. Maso (a cura), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 3-48, che mette in risalto come Aristotele avesse stabilito, già nell'esordio dell'opera [i *Topici*], : «"potremo sillogizzare intorno a ogni problema proposto a partire da *endoxa*"» (p. 44).

si ravvisano alcune divergenza quando si intende determinarne la funzione della dialettica per la scienza politica, che ne costituisce una dei principali campi di applicazione; segnatamente, si indagherà il tema dell'endossalità in tale ambito, tenendo presente che il termine *endoxon*, pur non comparendo "formalmente" nella *Politica*, svolge al suo interno un ruolo centrale[18].

Inoltre, si tenterà di istituire un confronto fra la posizione aristotelica e quella platonica circa il ruolo attribuito alle opinioni (*doxai*) in campo politico, tenendo presente che, come è stato ricordato da Mario Vegetti, Platone aveva descritto il percorso della dialettica come articolato in due fasi, una "ascensiva" (*anabasis*) e una "discensiva" (*katabasis*), ai cui limiti aveva posto, rispettivamente, le opinioni e credenze (*doxai* e *pisteis*) e l'idea del Buono[19], la quale ultima aveva il proprio "ruolo fondativo" proprio in questo settore.

Tuttavia, per prendere posizione in merito a tali tematiche, è necessario, a titolo puramente introduttivo, richiamare nelle linee essenziali la dottrina dello Stagirita a proposito della dialettica e del suo ruolo nella scienza politica.

## 2. Il ruolo degli *endoxa* nella dialettica aristotelica

Come ha sostenuto Enrico Berti, la dialettica aristotelica ha subito un'iniziale valutazione negativa per in fatto di essere stata messa a confronto con la scienza[20]; nondimeno, quando in seguito ci si rese conto che Aristotele, nei propri trattati, non si servì del metodo descritto negli *Analitici*, ma del metodo dialettico, quest'ultimo fu rivalutato e posto al centro dell'interesse degli studiosi[21].

Ci si chiese, pertanto, se Aristotele avesse creduto che la dialettica procurasse esclusivamente una conoscenza "negativa", cioè volta alla confutazione delle tesi false in quanto contraddittorie, o se fosse foriera di una conoscenza "positiva", vale a dire di un'implementazione della conoscenza stessa. In special modo, fu Eric Weil ad avere per primo il merito di sottrarre la dialettica al confronto con la scienza, mostrando come essa fosse essenziale e determinante per quest'ultima, consistendo in una tecnica a cui la scienza doveva fare riferimento per la ricerca delle proprie premesse[22].

Tale rivalutazione della dialettica comportò, parallelamente, un forte interesse per le tematiche connesse ad essa, come sua struttura argomentativa o le parti costitutive di essa.

---

18 Sulla presenza di *endoxa* nella *Politica*, cfr. S. Gullino, *L'oligarchia "moderata" nella politica di Aristotele fra esposizione storica e teoria filosofica*, in C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti, *Aristotele e la Storia*, Padova, Cleup, 2013, pp. 63-87.

19 Plat. *Resp*. VII, 532 b 1, ove si afferma che il dialettico non deve arrestarsi «prima di avere afferrato con il puro pensiero l'essenza del Buono». Cfr. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

20 Cfr. E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, in Id. *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 109-133 (già in Aa. Vv., *L'attualità della problematica aristotelica*. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967), Padova, Antenore, 1970 pp. 33-80). In precedenza, la dialettica era stata considerata come una logica dell'apparenza e della verisimiglianza o, al più, come una "logica del probabile", inferiore in tutto e per tutto al discorso scientifico. (Cfr., a tale riguardo, O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Felix Alcan, 1920; G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (1974[1]); L. Robin, *Aristote*, Paris, PUF, 1944; C.A. Viano, La *dialettica in Aristotele*, in Aa.Vv., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958.

21 Fondamentale, in tale senso, fu il secondo dei *Symposia Aristotelica*, che si tenne a Lovanio nel 1960 e che ebbe ad oggetto *Aristote et les problèmes de méthode*. Cfr. S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain en 1960, Louvain-Paris, Éditions Béatrice-Neuwelaerts, 1961, nonchè P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 e G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 1968.

22 A supporto di tale convinzione E. Weil faceva riferimento ad Aristot. *An. Pr.* I 30, 46 a 28-30, che rinviata ai *Topici* per la ricerca delle premesse, facendo intendere che fosse esposta proprio nei *Topici* quella tecnica che indicava la via del loro reperimento.

Nel trattato aristotelico avente ad oggetto precipuo la dialettica, cioè i *Topici*, lo Stagirita affermava che

> «l'argomentazione dialettica (*dialektikos syllogismos*) è quella che argomenta a partire da *endoxa* (*ex endoxon*)»[23].

Quivi, egli poneva l'attenzione sul concetto di "*endoxon/endoxa*", il cui nome deriva dall'aggettivo "*endoxos*" – che significa "stimato, illustre" –, e contiene al proprio interno il termine *doxa* – che nel contesto della filosofia antica indicava "ciò che si opponeva alla conoscenza vera" ma che nella filosofia aristotelica acquisiva tutt'altra dignità, dato che "*koinai doxai*" erano detti essere i princìpi stessi delle dimostrazioni –[24].

Specificamente, Aristotele definì gli *endoxa*:

> «le cose ritenute vere [*dokoynta*] a tutti (*pasin*), o ai più (*pleistois*), o ai sapienti (*sophois*), e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati »[25].

Gli *endoxa* erano così le premesse a partire dalle quali la dialettica confutava un'opinione dimostrando la verità di quella ad essa opposta[26]. In quanto tali, essi erano fondamentali per la realizzazione di una qualunque confutazione e dunque per la progressione della scienza. Essi dovevano perciò possedere un'attendibilità adeguata al proprio compito.

Esaminando il problema relativo al criterio di verità degli *endoxa*, ovvero il problema delle basi epistemologiche della dialettica aristotelica, è utile ricordare che, in base al proprio "ottimismo psicologico", lo Stagirita era convinto del fatto che se la maggior parte degli uomini "dotati di senno"[27] avessero pensato la stessa cosa, verosimilmente si sarebbero trovati nel vero, come emerge da un celebre passo dell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea*:

> «le cose che sembrano a tutti, queste diciamo che sono, mentre chi distrugge questa fiducia, non dirà affatto cose più degne di fede»[28].

---

23 Aristot. *Top*. I 1, 100 a 29-30. Per un attento esame dei *Topici*, cfr. Aristotele, *Organon. Analitici Secondi. Topici. Confutazioni Sofistiche*, vol. 2, a cura di M. Zanatta, Torino, Utet, 1996. Per una considerazione complessiva dell'endossalità in Aristotele rinvio al volume di L. Seminara dedicato in modo precipuo a questa tematica (cfr. L. Seminara, *Carattere e funzione degli endoxa in Aristotele*, Napoli, La città del sole, 2002), al quale faccio anche riferimento per la discussione sulla letteratura critica precedente. Contemporanei a questo lavoro sono poi vi volumi J. L. Fink (ed.) *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; M. Wlodarczyk, *Aristotelian Dialectic and the Discovery of Truth*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18, 2000, pp. 153-210; E. Berti, Phainomena *ed* endoxa *in Aristotele*, in W. Lapini – L. Malusa – L. Mauro (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battegazzore*, Genova, Brigati, 2009, pp. 107- 119; D. Frede, *The Endoxon Mistyque: What Endoxa are and What They are Not*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 43, 2012, pp. 185-215.

24 Per la sua complessa natura, il termine *endoxa* è stato tradotto in modo molto diverso nelle principali lingue moderne, come mostra ancora una volta C. Rossitto, *Le dottrine dei filosofi e gli* endoxa *come premesse dialettiche in Aristotele,* Topici *I* cit., p. 7: «*wahrscheinliche Sätze* e *anerkannte Meinungen*; *cosas plausibles*; *prémisses problables*, *idées admises* e *opinions qui font autorité*; *reputable opinions*, *generally accepted opinions e what is acceptable*. In italiano la traduzione più diffusa è «opinioni notevoli», ma in questa sede si è preferito tradurre «opinioni condivise», per conservare il riferimento ad opinioni ammesse dalla maggioranza o da tutti».

25 Aristot. *Top*. I 1, 100 b 21-23.

26 Attraverso le tre operazioni di cui si serve la dialettica stessa: il *diaporesai,* l'*exetazein* e l'*elegchein*.

27 Ovvero, non malati, non troppo giovani né troppo vecchi.

28 Cfr. Aristot. *Eth. Nic*. X 2, 1173 a 1-2

In virtù di questa fiducia, si è attribuito agli *endoxa* aristotelici il significato di "premesse condivise", e si è dato loro un valore di verità alquanto elevato, pur non facendone dei veri e propri princìpi, cioè delle verità necessarie[29]. In tal senso si è potuto giustificare il valore operativo che essi avevano per la scienza, dimostrato dall'utilizzo che lo Stagirita stesso ne fece nei propri trattati[30].

Quello che qui pare utile chiedersi è se questa definizione e caratterizzazione degli *endoxa* possa valere anche per la scienza politica aristotelica, tenendo presente il fatto che, se la dialettica aristotelica ha ricevuto una certa rivalutazione a partire dagli anni Cinquanta del Novecento[31], la nozione di *endoxa* non ha avuto la stessa fortuna, avendo assai di rado costituito un motivo di interesse precipuo agli occhi degli studiosi[32].

## 3. Gli endoxa in ambito politico

Come è stato rilevato, e come sembra emergere dalla principale definizione di *endoxon* che ci ha fornito Aristotele[33], la principale caratteristica delle proposizioni endossali consiste nel consenso diffuso di cui godono, che ne fa dei punti di riferimento per qualunque discussione abbia luogo di fronte ad un uditorio più o meno vasto[34].

Questa caratteristica attribuisce loro una particolare "funzione operativa" in un contesto dialettico di tipo politico/pubblico, poiché presuppone che gli interlocutori discutano di fronte ai presenti, che devono "concedere o meno" l'utilizzo di determinate premesse; al contempo – come si è visto – tale caratteristica garantisce loro anche lo *status* di "opinioni epistemologicamente

29 Cfr. Aristot. *An Pr.* II 27, 70 a 10-12. A sostenere la forte affidabilità degli *endoxa* è stato, nel 1993, K. Pritzl, *Ways of Truth and Ways of Opinion in Aristotle*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 67, 1993, pp. 241-252, secondo il quale gli *endoxa* non hanno nemmeno bisogno di essere sottoposti ad esame per essere degni di credibilità.

30 Tale è la tesi di E. Berti, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190, secondo il quale la principale caratteristica delle proposizioni endossali, quella che ne determina la riconoscibilità, è quella di godere "di fatto" di un consenso diffuso. Contro tale tesi si è pronunciato D. Devereux, *Comments on Robert Bolton's "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic"*, in Aa. Vv., *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du séminaire C.N.R.S. – N.S.F., Oleron 28 juin – 3 juillet, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 263-286 e più recentemente L. Seminara, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele*, Reggio Calabria, La città del sole, 2006, secondo la quale le proposizioni endossali sono tutte quelle che, in un dibattito dialettico, l'interrogante sa di poter richiedere al rispondente ottenendo da questi il consenso. Pertanto, a loro avviso, l'endossalità non richiede a una proposizione di godere già di un consenso diffuso.

31 Il fenomeno fu probabilmente una conseguenza di alcuni studi fondamentali pubblicati in questi anni (G.E.L. Owen, *Τιθέναι τὰ φαινόμενα*, in S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain, 1961, pp. 83-103, in Inghilterra; P. Aubenque, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain, 1961, pp. 3-19, in Francia; W. Wieland, *Aristotle's* Physics *and the Problem of Inquiry into Principles*, in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 1, Aristotle on Science*, London, , Duckwoth, 1975, pp. 127-140, in Germania) che hanno mostrato come lo Stagirita si sia servito spesso di questa tecnica argomentativa nei propri trattati, mentre altri ne hanno contestato l'importanza.

32 Ad occuparsi per la prima volta in modo precipuo degli *endoxa* in Aristotele è stata ancora una volta L. Seminara, nella sua tesi di dottorato, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele* (Università degli Studi di Padova 1998), pubblicato in seguito in L. Seminara, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele,* Reggio Calabria, La città del sole, 2006.

33 Aristot. *Top.* I 1, 100 b 21-23.

34 Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, spec. p. 23.

vere (o verisimilmente tali)"[35], poiché il consenso di cui godono sembra essere segno della loro verità, come è confermato dal celebre passo di *Etica Nicomachea* VII 1[36].

Stante il dato di fatto per cui, per Aristotele, gli *endoxa* possono comunque essere veri o falsi, se si considera la loro caratterizzazione di "opinioni" verisimilmente vere (o comunque vere nella maggior parte dei casi)[37], ed il fatto che le dimostrazioni delle scienze pratiche muovono dal premesse valide "per lo più" (*hos epi to poly*)[38], che sono appunto *endoxa*[39], è opportuno chiedersi quale sia la loro fonte "più propria" in ambito politico.

Detto altrimenti, vale domandarsi se sia davvero il consenso di un largo pubblico a fungere da unico criterio per individuare gli *endoxa* veri nelle discussioni aventi ad oggetto tematiche di pertinenza politica[40].

35 Per Aristotele, infatti, l'accordo tra tutti gli uomini era considerato una garanzia della verità, in virtù del presupposto dell'esistenza di un'attitudine "umana" al coglimento della verità stessa – all'inizio in modo oscuro e confuso ed in seguito in modo più chiaro –. In altre parole, secondo lo Stagirita, un singolo uomo poteva ingannarsi, ma la maggior parte degli uomini non lo poteva fare. Per lo più, quindi, gli *endoxa* dovevano essere veri e questo garantiva l'affidabilità della dialettica stessa.

36 Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7: «Dopo avere esposto i pareri relativi a questo, e dopo avere innanzitutto sviluppato le aporie che essi sollevano, noi dobbiamo mostrare per mezzo di questo procedimento preferibilmente tutti gli *endoxa* […] o, se non è possibile, la maggior parte e i più importanti; poiché, qualora si risolvano le difficoltà e insieme si lascino sussistere gli *endoxa*, si sarà dimostrato in modo sufficiente». Tale passo mostra come, per Aristotele, la maggior parte ed i più importanti *endoxa* debbano essere veri. Cfr., a tale riguardo, E. Berti, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190.

37 E. Berti, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190, a tale riguardo, propone una tesi "coerentista", secondo la quale (p. 182): «ciò che rende degno di fiducia un *endoxon*, dal punto di vista delle scienze, non è il suo grado di "endossalità" *tout court*, cioè la qualità o la quantità delle persone che lo condividono, ma la quantità e la qualità degli altri *endoxa* con i quali esso è o non è compatibile».

38 Aristot. *Eth: Nic.* I 1, 1094 b 20, in cui lo Stagirita affronta il tema della metodologia più appropriate alla scienza politica «La trattazione sarà adeguata, se avrà tutta la chiarezza compatibile con la materia che ne è l'oggetto: non bisogna infatti ricercare la medesima precisione in tutte le opere di pensiero, così come non si deve ricercarla in tutte le opere manuali. Il moralmente bello e il giusto, su cui verte la politica, presentano tante differenze e fluttuazioni, che è diffusa l'opinione che essi esistano solo per convenzione, e non per natura. Una tale fluttuazione hanno anche i beni, per il fatto che per molta gente essi vengono ad essere anche causa di danno […]. Bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana ed approssimativa, e, quando si parla di cose per lo più costanti e di premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo» (Aristot. *Eth. Nic.* I 3 1094 b 11-21). Come è noto, il «per lo più» è uno dei due valori di verità che Aristotele attribuiva alle scienze. L'altro era il «necessario», ossia ciò che è vero sempre (cfr. Aristot. *An. post.* I 30), che però era attribuito soltanto alle scienze matematiche, le cui dimostrazioni sono, appunto, vere sempre, mentre il «per lo più» appartiene a scienze come la fisica (cfr. Aristot. *Phys.* II 2, 5, 7), riportata da Aristotele alla dignità di autentica scienza dopo la svalutazione a cui l'aveva sottoposta Platone.

39 Cfr. Aristot. *An. pr.* II 27, 70 a 3-4.

40 O, in generale, di pertinenza della filosofia pratica di Aristotele. Sulle caratteristiche della filosofia pratica di Aristotele, cfr. A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, Longmans, 1885, voll. 1 e 2; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, 1a ed. Neuwied, 2a ed. Stuttgart 1977; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-Munchen, Karl Alber, 1973; H. Kuhn, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, "Zeitschrift fur Politik", XII, 1965; O. Poggeler, *Dialektik und Topik*, in R. Bubner - K. Cramer - R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen, Mohr, 1970, vol. Il, pp. 273-310; O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München und Salzburg, Pustet, 1971, pp. 187-92 e *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag,1979.

A tale riguardo, la definizione di *endoxa* di cui si è dato conto poco fa, e che compare all'inizio dei *Topici*, pare essere un ottima "base di partenza"; essa fa di essi:

> «cose ritenute vere [*dokoynta*] a tutti (*pasin*), o ai più (*pleistois*), o ai sapienti (*sophois*), e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati»[41],

Se questa definizione va considerata valida anche in ambito politico, risulta utile domandarsi a chi alludesse Aristotele con le espressioni: "tutti" (*pasin*), "i più" (*pleistois*) e, infine, "i sapienti" (*sophois*).

Si inizierà considerando le prime due indicazioni – "tutti" (*pasin*), "i più" (*pleistois*), –, che appaiono simili fra loro e che sembrano coerenti con l'identificazione proposta da Aristotele – in *Top*. I 2 – degli *endoxa* con l'opinione della maggior parte delle persone «*tas ton pollan doxas*», domandandosi se, utilizzando tale espressione, lo Stagirita avesse avuto in mente la maggior parte della popolazione, o semplicemente la maggior parte degli ascoltatori che partecipavano ai dialoghi politici o che erano chiamati a deliberare in rapporto a questioni simili.

In tal senso, la lettura del capitolo quindicesimo del libro III della *Politica* può essere di qualche aiuto. Quivi, esaminando i diversi tipi di costituzione, Aristotele si soffermava a considerare la monarchia assoluta, ed in particolare l'opportunità di offrire al sovrano assoluto il potere di deliberare in rapporto a quelle questioni rispetto alle quali esisteva un "vuoto normativo"[42]:

> «Tuttavia è chiaro che anche chi detiene il supremo potere deve diventare legislatore, cioè deve dare leggi […]. Ma le questioni che le leggi non possono affatto regolare o che esse non possono regolare bene, devono cadere sotto l'autorità di una sola persona, la migliore, o di tutta la cittadinanza? Oggi è questa che giudica, consiglia e delibera e sempre i suoi giudizi vertono su casi particolari. Presi uno per uno, i membri di questi organi sono certamente peggiori dell'unico perfetto, ma la polis è costituita di molti cittadini […]: per questo una moltitudine numerose giudica meglio che uno solo preso da sé. Inoltre, la moltitudine è più incorruttibile, […] il giudizio di uno solo, colto dall'ira o da qualunque altra emozione, necessariamente sarà traviato, mentre è difficile che tutti si adirino ed errino»[43].

Spiegava poi quali erano le caratteristiche che doveva possedere una "buona moltitudine" per essere in grado di deliberare rettamente:

> «Ma la moltitudine (*plethos*) deve essere costituita di soli uomini liberi, che non facciano nulla contro la legge, se non là dove è necessario prescinderne. Certamente la moltitudine non è quella che più facilmente può realizzare tali condizioni; ma se essa è costituita di un certo numero di persone, che siano uomini dabbene (*agathoi andres*) e buoni cittadini (*agathoi politai*), forse che l'unica persona cui fosse dovuta l'autorità, sarebbe più incorruttibile che non un gruppo di cittadini numerosi, ma tutti buoni?»[44].

41 Aristot. *Top*. I 1, 100 b 21-23.
42 Su temi simili, cfr. anche Aristot. *Pol*. III 3, 1276 a 8-12.
43 Aristot. *Pol*. III 15, 1286 a 23-32.
44 Aristot. *Pol*. III 15, 1286 a 33 – 1286 b 1.

A dispetto di tali affermazioni, tuttavia, poco dopo lo Stagirita pareva rendersi presto conto che tale ipotesi era utopistica, ed infatti aggiungeva che:

> «La ragione probabile per cui un tempo predominava un governo regio, consiste nella grande difficoltà di trovare uomini che si distinguessero eccezionalmente per la propria virtù […]. Inoltre, i re sostenevano la propria autorità sui benefici che avevano arrecato alle città e che solo gli uomini dabbene sanno fare (*ton agathon andron*) […]»[45].

Dalle lettura di questo passo, e considerate le opinioni negative che Aristotele ha formulato assai di frequente in rapporto alla massa, sembra si possa escludere che Aristotele non abbia pensato al popolo, inteso in senso ampio (*oi polloi*), come alla principale fonte di *endoxa* validi in ambito politico[46]. Ciò è anche coerente con le prime affermazioni del libro III della *Politica*, ove, definendo la *polis*, il filosofo segnalava che rispetto ad un qualunque tema, come ad esempio l'identità dell'autore dell'attività politica [47]:

> «la gente ha pareri contrastanti»[48].

Del resto, un'aspra critica alle capacità deliberative del popolo – e dunque una certa sfiducia nella possibilità che questo "producesse" *endoxa* – era presente in quasi tutte le opere politiche di Aristotele, come pure la convinzione secondo la quale, per quanto fosse possibile (*oti malista*), una città avrebbe dovuto essere costituita da cittadini uguali e simili fra loro (*homoioi*) e ciò, a suo parere, accadeva soprattutto nel caso in cui i cittadini fossero appartenuti alle classi medie[49]:

> «Perciò la *polis* meglio governata sarà quella in cui si realizzano queste condizioni da cui per natura deriva la struttura politica»[50].

Alla luce di tali considerazioni Aristotele derivava la seguente conclusione:

> «È chiaro dunque che la migliore comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le *poleis* che sono in queste condizioni possono avere una buona costituzione, quelle, dico, in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme, o almeno di una di esse»[51].

Ciò induce a pensare che Aristotele, con le espressioni "tutti" (*pasin*) e "i più" (*pleistois*) dei *Topici*, non avesse voluto attribuire la coniazione degli *endoxa* al "popolo" inteso in senso largo, ma avesse voluto fare egli *endoxa* stessi delle "opinioni condivise dalla maggior parte (o da tutte) le persone al governo", vale a dire dai membri di quell'oligarchia moderata/democrazia ristretta tanto auspicata dal filosofo[52].

---

45 Aristot. *Pol.* 3 15, 1286 b 8-12.

46 Al più, sembra si possa pensare che egli abbia ritenuto che, alla fine del dibattito pubblico, il buon politico/oratore debba essere stato in grado di persuadere la maggior parte dei cittadini rispetto a quanto è emerso possa rappresentare il loro bene.

47 Aristot. *Pol.* 3, 1, 1274 a 31 - 1275 a 3.

48 Aristot. *Pol.* 3, 1, 1275 b 33-36.

49 Aristot. *Pol.* 4, 11, 1295 b 25-26.

50 Aristot. *Pol.* 4, 11, 1295 b 27-28.

51 Aristot. *Pol.* 4, 11, 1295 b 34-37.

52 In Aristot. *Pol.* 4, 11, 1296 a 37-40, Aristotele ricorda che i migliori legislatori sono sempre appartenuti alla

Resta ora da considerare l'ultima ipotesi di *Topici* I, vale a dire quella che attribuisce l'origine degli *endoxa* ai sapienti (i *sophoi*).

Tale possibilità trova una conferma nelle affermazioni aristoteliche di *Topici* I 10 secondo le quali la premessa dialettica può essere costituita dall'opinione di un sapiente, purché non opposta alle opinioni di molti[53], e purché sia persuasiva di fronte ad un pubblico, che deve ritenerla "ragionevole". Inoltre, tale ipotesi trova riscontro in quanto lo Stagirita ha sostenuto nel dodicesimo capitolo del libro VI dell'*Etica Nicomachea*, in cui si legge:

> «Bisogna ascoltare, non meno delle dimostrazioni, le affermazioni e le opinioni (*doxai*), anche non dimostrate, di coloro che hanno esperienza (*empeiron*), dei vecchi (*presbyteron*) e dei saggi (*phronimon*); perché infatti essi dall'esperienza hanno tratto occhi che vedono correttamente (*horosin orthos*)»[54].

Aristotele, pertanto, ha posto come criterio per la valutazione delle opinioni in ambito pratico non la loro "diffusione" ma la loro fonte, vale a dire la "capacità di vedere correttamente", che qui viene legata all'esperienza, altrove alla salute, dell'individuo[55].

In campo etico e politico, infatti, l'esperienza è sinonimo di saggezza, e dunque di attitudine alla formulazione di *endoxa* su cui fare affidamento.

## 4. Lo spoudaios come fonte di endoxa nella filosofia pratica di Aristotele

È noto che, per Aristotele, la figura normativa per eccellenza a livello politico fosse costituita dal *phronimos*, che esplicava nel contesto pubblico e privato una funzione paradigmatica:

> «Forse non è possibile conseguire il proprio benessere senza occuparsi dell'amministrazione della famiglia e della *polis*»[56].

---

classe media, aggiungendo che, a causa delle difficoltà di realizzazione, «la costituzione media o non sorge mai o sorge raramente, e presso pochi: infatti un uomo ed uno solo fra tutti quelli che ebbero un tempo l'egemonia della *polis* si convinse ad elargire questa costituzione». Su questo, tema, rinvio al mio articolo S. Gullino, *L'oligarchia "moderata" nella politica di Aristotele fra esposizione storica e teoria filosofica*, in C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti, *Aristotele e la Storia*, Padova, Cleup, 2013, pp. 63-87. Vale ricordare, a questo punto, la ragione che può avere condotto Aristotele a preferire un'oligarchia moderata - o, se si preferisce, una democrazia ristretta -, al regime democratico *standard*. Essa nasce dalla convinzione secondo la quale in passato il principio della partecipazione diretta alla democrazia era stato indebitamente esteso alla maggioranza della popolazione maschile, quando esso sarebbe dovuto valere solo per una piccola minoranza – che, stando a quanto Aristotele afferma nel primo capitolo del libro V della *Politica*, non avrebbe dovuto superare il centinaio di persone – (Aristot. *Pol.* 5, 1, 1302 a 1-2). Secondo Aristotele, infatti, il resto della popolazione andrebbe esclusa, perché coloro che si dedicano alle attività di tipo agricolo non possono avere tempo sufficiente per la politica, mentre coloro che si dedicano alle attività artigianali ed ai commerci attuano un'esistenza da schiavi, tale da renderli inadatti all'esercizio del governo su altre persone. Cfr. A. Aymard, *Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque*, in Id., *Etudes d'Histoire Ancienne*, Paris, 1969, pp. 316-333.

53 Aristot. *Top.* I 10, 104 a 11-12.

54 Aristot. *Eth. Nic.* VI 12, 1143 b 11-14.

55 Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* III 6, 1113 a 26-28. Su tutto questo vedi L. Seminara, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele*, Reggio Calabria, La città del sole, 2006.

56 Aristot. *Eth. Nic.* VI 7, 1141 a 9-10.

Esso era il modello della *phronesis*[57], e coincideva con l'uomo politico – esemplificato nella figura carismatica di Pericle –, che sintetizzava in sé la capacità di operare in vista del "bene per sé" e del "bene per gli uomini", nel senso di cittadini, avendo come scopo quello di rendere questi ultimi «buoni e ossequienti alle leggi»[58]. Sovente, Aristotele evocava in tal senso l'immagine di uomini superiori, tali da essere essi stessi la legge e da meritare di essere legiferatori della città[59].

Quello che è importante sottolineare, però, è il fatto - notato da Richard Bodéüs[60] - che l'autorità di tali uomini divini non si fondava sulla loro scienza, ma sulla loro virtù eccezionale, ovvero l'*arete huperbolé*[61], che doveva accompagnarsi alla scienza politica per generare il buon governo[62].

L'ambito dell'umano e della prassi, pertanto, esponeva gli *endoxa* ad una ridefinizione e ad un "adeguamento al contesto", dal momento che a fissare il parametro epistemologico e di correttezza era il possesso della virtù, che consentiva la realizzazione dell'*ergon* pienamente umano – l'attività delle facoltà razionali dell'anima secondo virtù –[63]. Aristotele proponeva così come ulteriore criterio normativo e modello di buona prassi non colui che aveva un'opinione condivisibile dalla maggior parte della popolazione, ma colui che era in possesso della virtù pratica per eccellenza, ovvero la *phronesis*.

Altrove, egli faceva riferimento ad una precisa figura antropologica, che esisteva ed agiva sulla scena della città: l'uomo di valore, che era definito "*spoudaios*" e sul cui paradigma di eccellenza dovevano modellarsi i cittadini[64].

Il termine scelto da Aristotele per indicare questo prestigioso personaggio era, di per sé, significativo, dato che, connotando colui che «possedendo i requisiti della buona nascita, del censo, ma anche della serietà e della fermezza di carattere, [e dunque era] adatto a rivestire un ruolo attivo nella gestione della città»[65], appariva idoneo ad indicare un buon autore di *endoxa,*. Ma, soprattutto, lo *spoudaios* era descritto come il depositario di una corretta capacità di giudizio (*krinein orthos*), in grado di cogliere il vero *(t'alethes auto phainesthai*):

> «L'uomo di valore (*spoudaios*) giudica rettamente di ogni cosa, ed in ognuna a lui appare il vero (*krinei orthos*). Per ciascuna disposizione poi, ci sono cose belle e piacevoli ad esse proprie, e forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa (*t'alethes auto phainetai*) […].

57 La *phronesis* era infatti anche conoscenza del particolare (*kai ton kath'hekasta estin he phronesis*) (Aristot. *Eth. Nic.* VI 8, 1142 a 14).

58 Aristot. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 7-10. Cfr. S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni.* Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali, Torino, Tirrenia Stampatori, 1990. Cfr. anche M. Deslauriers - P. Destrée, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

59 Aristot. *Pol*. 3, 13, 1284 a 3-14.

60 R. Bodéüs, *Savoir politique et savoir philosophique*, in G. Patzig (hrsg), *Aristotles' «Politik».* Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodense 25.8.- 3.9.1987, Göttingen 1990, pp. 102-124.

61 Aristot. *Pol.* 3, 13, 1284 a 4. Per Aristotele, infatti, in mancanza di una tale figura, è preferibile che comandino le leggi, piuttosto che uno qualunque dei cittadini, dato che la legge non ha emozioni, che invece si riscontrano necessariamente in ogni anima umana.

62 Da un unto di vista prettamente politico, queste figure erano le sole con cui l'eterno contrasto dei "pochi" e dei "molti", dei "ricchi" e dei "poveri", dei "nobili" e degli "ignobili" – in una parola, dell'aristocrazia e della democrazia –, si riusciva a placare nel rispetto degli interessi e delle esigenze reciproche.

63 Permettono altresì il raggiungimento della felicità (*eudaimonia*) e del piacere che ad essa è connesso.

64 Cfr. S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni.* Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali, Torino, Tirrenia Stampatori, 1990.

65 S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni* cit., p. 89, la quale sottolinea come il termine *spoudaios* si fosse caricato di forti implicazioni nel lessico sociopolitico del IV secolo, specialmente in Senofonte e Isocrate.

Nella maggior parte degli uomini, invece, l'inganno sembra avere origine dal piacere; esso appare un bene, ma non lo è»[66].

Lo *spoudaios*, potendo adottare la qualificazione di *phronimos*[67], possedeva così sia la saggezza individuale – che gli permetteva di assumere il proprio *habitus* virtuoso – che la saggezza politica e legislativa – che gli consentiva di emanare, nella città, buone leggi e di guidare nel modo migliore la vita collettiva –[68].

Inoltre – di contro a quella che è un'opinione consolidata e che vede nello *spoudaios* solamente colui che sapeva indirizzare alla scelta del *meson*, estrinsecando la propria *arete* per mezzo della *proairesis* –, la sua funzione veniva valorizzata da Aristotele anche nel'ambito della "conoscenza vera e propria", dato che il cosiddetto "sillogismo pratico" aveva come premessa universale proprio un *endoxon* (il fine). Inoltre, elogiando la capacità dello *phronimos/spoudaios* di determinare il fine buono dell'azione più che la sua abilità a scegliere i mezzi adeguati che ad esso potevano condurre, Aristotele faceva di costui il migliore formulatore di *endoxa*[69].

## 5. Una precisazione sugli *endoxa* politici

Vale ora formulare una precisazione, per evitare di intendere gli *endoxa* dell'uomo di valore (*spoudaios*) come semplice opinioni (*doxai*), finendo per identificare gli *endoxa* e le *doxai*, che per Aristotele erano due cosa diverse l'una dall'altra. Infatti, sarebbe errato credere che gli *endoxa* politici potessero consistere nei "pareri" dell'uomo saggio, poiché per Aristotele i "pareri" erano semplici opinioni (*doxai*) – e pertanto avevano bisogno di essere dimostrati –, mentre il carattere peculiare degli *endoxa* era proprio quello di valere già di per se stessi, cioè di essere veri, se non sempre, certo «per lo più», e quindi di fungere da premesse, non da oggetto, delle discussioni[70].

---

66 Aristot. *Eth. Nic.* III 3, 1113 a 29-33.

67 Sulla determinazione delle differenze esistenti, agli occhi di Aristotele, fra il *phronimos* e lo *spoudaios*, vale la pena soffermarsi per svolgere alcune precisazioni. Secondo Aristot. *Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 25-34: «Comunemente si ritiene che sia proprio del saggio essere capace di ben deliberare su ciò che è buono e vantaggioso per lui, non da un punto di vista parziale, come, per esempio, per la salute, o per la forza, ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale. Una prova ne è che noi chiamiamo saggi (*phronimoys*) coloro calcolano esattamente i mezzi per ottenere un fine di valore (*spoudaion*) in cose che non sono oggetto di un'arte. Ne consegue che anche in generale è saggio chi è capace di deliberare». Secondo lo Stagirita, pertanto, il termine *phronimos* deve essere usato per descrivere una persona che calcola bene rispetto ad un fine di valore [*pros telos … spoudaion*] ma, al contempo, va riservato a colui che è in grado di deliberare bene su cose che sono buone e vantaggiose per se stesso (*peri ta hautoi agatha kai sumpheronta*), ovvero su temi che possono condurre ad una buona vita nel suo insieme (*poia pro to eu zen holos*). Nondimeno, assai di frequente, i due termini *phronimos* e lo *spoudaios* sembrano essere utilizzati come fossero parzialmente sovrapponibili.

68 Pertanto, alla base del retto giudizio dell'uomo di valore vi era la *phronesis*, una forma di sapere che coincide con una virtù dianoetica, intellettuale, che trova però il suo campo di applicazione nella prassi.

69 Egli tuttavia le possiede entrambe, le quali ultime sono due componenti indissociabili all'interno della prassi (*praxis*), momenti cardine che solo apparentemente si pongono sotto il patrocinio di due differenti istante, la virtù etica e la *phronesis*.

70 Del resto, che gli *endoxa* non debbano essere confusi con generici pareri o opinioni qualsiasi, risulta dal fatto che i pareri e le opinioni possono essere in contrasto l'uno con l'altro, per esempio «il mondo è eterno» e «il mondo è generato», mentre gli *endoxa* non possono mai essere in contrasto fra loro, perché, per essere *endoxa*, devono possedere un valore epistemologico superiore a quello di "meri" pareri.

Ora, ciò che ci permette di escludere che gli *endoxa* dello *spoudaios* fossero identificati da Aristotele con meri "pareri personali apparentemente saggi" è il fatto che lo *spoudaios* non era considerato virtuoso per il fatto di poterli formulare, ma, al contrario, esso poteva divenire regola e misura (*kanon kai metron*) della prassi e dell'agire virtuoso, e quindi produrre *endoxa,* solo a causa della virtù che possedeva[71].

Certo, tali opinioni, come pure le conclusioni a cui poteva giungere l'argomentazione che da esse prendeva le mosse, non erano considerate valide "sempre", bensì "per lo più", ma per Aristotele era necessario accontentarsi di questo in filosofia pratica, perché fare di più non sarebbe stato possibile.

Inoltre, le opinioni del *phronimos/spoudaios* non coincidevano con le *doxai* politiche individuali anche poiché la sua virtù lo rendeva estraneo a quell'assetto psichico negativo che contraddistingueva la maggior parte degli uomini, i quali, proprio per questo, potevano essere restii ad accettare le opinioni di costui. Per Aristotele, infatti, se i "giovani meglio dotati", grazie al loro carattere nobile (*ethos eygenes*) erano in grado di comprendere la verità di tali opinioni, la gran massa dei cittadini (i *polloi* nel senso più dispregiativo del termine), dominati dalle passioni dovevano essere tenuti a freno con la forza, per mezzo della forza coercitiva della legge (*nomos*).

## 6. Aristotele e Platone

Proprio in rapporto a tale tematica emerge una delle principali differenze esistenti fra la dialettica aristotelica e quella di Platone, che, infatti, non fa riferimento a *endoxa* ma a semplici *doxai*.

Per Platone, infatti e come si è già ricordato, il percorso della dialettica si articolava in una fase "ascensiva" e in una fase "discensiva"[72]. In particolare, nel suo percorso ascendente, la dialettica doveva superare il livello delle ipotesi – cioè le opinioni e credenze (*doxai* e *pisteis*) –, che costituivano i principi inizialmente assunti senza dimostrazione e che fungevano esclusivamente da «punto di appoggio e di partenza», per giungere a cogliere i princìpi non ipotetici, cioè dotati di una evidenza razionale incontrovertibile – ed in particolare per cogliere l'idea del Buono[73] –.

Platone opponeva quindi al livello solido e immutabile rappresentato dalle idee (e dal loro principio), alcune ipotesi che nel discorso ascendente andavano rimosse – perché infondate, o sostituite via via da nuove e più fondate ipotesi (*doxai*).

Sul versante opposto, vale a dire nella fase discensiva del movimento dialettico, il percorso tornava all'ambito delle opinioni e delle credenze, al quale appartenevano quelle *doxai* di natura etica e politica che si trattava di fondare per attribuire loro lo statuto di opinioni vere (*alethai doxai*)[74].

In effetti, secondo Platone, una volta ridisceso nella caverna, il dialettico sapeva comprendere meglio dei prigionieri gli oggetti presenti, dato che ormai conosceva ciò che era giusto e buono[75]. E questo era anche l'obbligo morale del filosofo/politico nei confronti degli altri uomini /concittadini.

71 Aristot. *Eth. Nic.* III 4, 1113 a 33.

72 Come sottolineato da M. Vegetti nel suo commento al libro VII della *Repubblica* di Platone (Cfr. Platone, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007).

73 Plat., *Resp.* 532 b 1, ove si afferma che il dialettico non deve arrestarsi «prima di avere afferrato con il puro pensiero l'essenza del buono». Cfr. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

74 Cfr. Plat., *Pol.*, 309 c, ove si parla di *alethes doxa meta bebaioseos*. Del resto, è proprio nell'ambito etico e politico che il "Buono" può svolgere il proprio ruolo fondativo.

75 Plat., *Resp.* 520 c 3.

Platone, pertanto, attribuiva alle *doxai* lo statuto di "opinioni verisimilmente false" (all'inizio del percorso ascendente) o quello di "opinioni sicuramente vere" (alle fine del percorso discendente) cose che, in entrambi i casi, non avevano nulla a che fare con gli *endoxa* (o perché erano "opinioni verisimilmente false" dato che tali doxai erano o si identificavano con la conoscenza e, pertanto, a rigore, non erano più *doxai* ma *epistemai*).

## 7. Conclusioni

Per Aristotele, pertanto, la dialettica era un metodo peirastico di cui si dovevano servire tutte le scienze, compresa la filosofia prima[76], per determinare le premesse delle dimostrazioni da cui muovere, e dunque per giungere alla "conoscenza"[77].

In particolare, essa si qualificava come *dynamis syllogistike* a partire da *endoxa*, che costituivano appunto le premesse del sillogismo dialettico, ma che rivestivano un ruolo particolare in ambito politico, essendo utili per convincere le assemblee e per deliberare saggiamente. Del resto, il cosiddetto sillogismo pratico aveva esso stesso come premessa universale un *endoxa* e costituiva un'operazione tipica della *phronesis*, di cui era modello Pericle, cioè il buon politico[78].

Quella che rappresentava la peculiarità relativa all'uso degli *endoxa* in ambito politico era invece la definizione di cosa potesse rappresentare un'opinione "verisimilmente vera" e di chi potesse formularla[79]. Infatti, se nelle scienze teoretiche il problema delle basi epistemologiche della dialettica aristotelica – ovvero il problema della criterio di verità degli *endoxa* –, si risolveva grazie al principio per cui, in generale, il "consenso di tutti gli uomini in buona disposizione" era sinonimo di verità (o almeno di verisimiglianza), in abito pratico – dove la maggior parte degli uomini era traviata nei propri giudizi dalla ricerca del piacere e dove il criterio per riconoscere il "bene" era rappresentato dallo *spoudaios/phronimos* –, il consenso non è né necessario né sufficiente per l'endossalità. Aristotele, in tale contesto, attribuiva così un nuovo significato alla nozione di *endoxon*, che si accostava a quello classico di "opinioni dotate di consenso generalizzato e qualificato" –.

Si tratta del significato di "opinioni che godono del consenso degli uomini degni di stare al governo o opinioni dell'uomo di valore (*spoudaios*), che nella filosofia pratica dello Stagirita si identifica con il fondamento stesso della verità. Ciò sembra coerente con la definizione stessa di *endoxa* come «cose ritenute vere a tutti, o ai più, o ai sapienti, e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati»[80], che compare all'inizio dei *Topici*, ove l'alternativa fra tutti, i più, ed i sapienti, è da considerasi da applicare in base al contesto d'uso – ovvero della disciplina che di tali opinioni si serve –.

Infine, si è inteso mostrare che il fatto che gli *endoxa* politici potessero consistere nelle credenze e nelle scelte dell'uomo di valore (*spoudaios*) non deve indurre a "cadere" in quello che in passato è stato un equivoco abbastanza diffuso tra gli studiosi, vale a dire la confusione tra gli *endoxa* stessi e le semplici opinioni (*doxai*), che finirebbe per produrre una svalutazione del valore di verità

76 La filosofia prima, in particolare, si serve di alcuni procedimenti della dialettica per approdare, sulla base della dottrina delle categorie e della primari età della sostanza, alla conoscenza delle cause prime.

77 Cfr. Aristot. *Top*. I 1, 100 a 18-21 e Aristot. *Soph. El.* 34, 183 a 37- b 8. Che l'uso degli *endoxa* nella dialettica sia scientifico è dimostrato nei *Topici*, ma anche dal suo impiego nella *Metafisica*. Cfr. Aristot. *Top*. I 2, 101 b1. Cfr. anche E. Berti, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190.

78 Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* VI.

79 Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 20.

80 Aristot. *Top*. I 1, 100 b 21-23.

dei primi, dal momento che la semplice *doxa* non garantisce in alcun modo la verità, nemmeno per un filosofo come Aristotele, che l'aveva rivalutata rispetto a Platone e, soprattutto, rispetto a Parmenide. Proprio l'avere attribuito gli *endoxa* politici allo *spoudaios* ha fatto di esse, sì, opinioni, ma non opinioni qualsiasi, bensì opinioni dotate di un particolare valore di verità, perché dettate da quella virtù che consentiva al bravo politico di determinare la giusta misura in tutte le cose.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190404

# La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura

Andrea Gentile[1]

**Sommario**: 1. «Campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*); 2. I limiti della ragione; 3. La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura; 4. L'uso puro della ragione; 5. I concetti della ragion pura; 6. L'«orizzonte», la «linea d'ombra» e la «linea-limite» della conoscenza; 7. Ai confini tra «phaenomena» e «noumena»; 8. «Concetti limite» e «concetti problematici»; 9. Il noumeno come «concetto-limite».

**Abstract**: Transcendental dialectic is not the art of producing dogmatically illusion, but a critique of understanding and reason in regard to their «hyperphysical use». Transcendental dialectic is the endeavour of exposing the illusion involved in attempting to use the categories and principles of the understanding beyond the bounds of phenomena and possible experience. «All our knowledge begins with sense, proceeds thence to understanding, and ends with reason». Reason is both a logical and a transcendental faculty. As a logical faculty, it produces so-called mediated conclusions through abstractions, as a transcendental faculty, it creates conceptions and contains *a priori* cognitions whose object cannot be given empirically. Our reason has a structural and natural tendency to move beyond the realm of experience into the unknowable. Whenever reason attempts to move beyond possible experience, it falls into error and illusion. Transcendental illusions are not causal, but natural: they are neither dependent on the will not avoidable. The transcendental dialectics is a critique of such illusions. It aims to show the limits and transgressions of reason in order to avoid unscientific conclusions and guard against metaphysical dogmatism.

**Keywords**: *Transcendental Dialectic, Natural Dialectic, Phaenomena, Noumena, Knowledge.*

## 1. «Campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*)

Nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (*Was heisst: sich im Denken orientieren?*) Kant osserva che gli «oggetti dei sensi non riempiono (*füllen nicht*), né esauriscono l'intero campo (*das ganze Feld*) della possibilità. […] Il possibile (*das Mögliche*) è più ampio del terreno limitato dell'esperienza»[2].

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale la distinzione linguistico-semantica tra i termini: «campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*). «I concetti hanno un loro campo (*Feld*) in quanto sono riferiti ad oggetti, a prescindere dalla possibilità della conoscenza degli oggetti stessi; e questo campo è determinato unicamente dal rapporto del loro oggetto con la nostra facoltà di conoscere in generale.

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

2 I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensare*? a cura di A. Gentile, Edizioni Studium, Roma 1996, p. 91.

La parte di questo campo, in cui è possibile per noi la conoscenza, è un territorio *(Boden)* per questi concetti e per la facoltà di conoscere a ciò richiesta. La parte del territorio, in cui questi concetti sono legislativi, è il dominio *(Gebiet)* di essi e della facoltà di conoscere corrispondente»[3].

La determinazione dei limiti della ragione può essere scandita in funzione di due percorsi fondamentali: facendo riferimento sia all'esperienza sensibile, sia alle condizioni di possibilità e/o ai principi connaturati nella ragion pura. I limiti dell'esperienza sensibile emergono in modo immediato non appena ci si avvede che le condizioni della sua intelligibilità non possono condividere le medesime caratteristiche di ciò che si vuole comprendere. Infatti, ciò che consente di capire e organizzare i dati dell'esperienza entra in qualche modo a costituirli, senza tuttavia essere omogeneo ad essi: il principio di intelligibilità è un elemento costituente e determinante, ma non un componente interno all'esperienza stessa. Tale funzione costitutiva, mentre da un lato attesta l'esistenza di una sfera indipendente di strutture *a priori*, dall'altro segna già i limiti di ciò che è dato nel molteplice sensibile e nei cui confronti l'uomo è in una condizione di passività e recettività.

Secondo Kant, l'esperienza considerata solo come passività e la sensazione considerata come modificazione interna alle strutture della nostra recettività, non sono in grado di «auto-limitarsi»: l'esperienza «non si limita da sé». I limiti del mondo dell'apparenza sono definiti e determinati in funzione di principi e condizioni di possibilità a priori in base ai quali la nostra soggettività precede, anticipa, ordina e organizza il molteplice sensibile e ne determina così i limiti. Pertanto, «il nostro intelletto – osserva Kant – non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita». Se l'esperienza sensibile è ciò che è limitato, mentre ciò che ha il compito di limitarla deve stare del tutto al di fuori della sua sfera, le forme pure *a priori* che rendono possibile la conoscenza del mondo dell'apparenza costituiscono il limite che occorre conquistare riflessivamente.

## 2. I limiti della ragione

Nello scritto kantiano *Was heisst: sich im Denken orientieren?* la determinazione dei limiti della ragione è resa possibile da un processo «soggettivo - riflessivo - trascendentale», in virtù di un'attività giudicatrice profondamente affine a quella che nella *Critica del Giudizio* Kant ha assegnato al giudizio riflettente[4]. Anche quando si sono riconosciuti i limiti dei fenomeni, ciò non significa avere fatto esperienza dei limiti in se stessi. Anche se si è convinti di dover pensare il mondo come limitato, si può essere ancora nella condizione di non avere determinato i limiti della ragion pura. Il pensiero umano trova più agevole rappresentarsi il limitato e anche il limitante, mentre più difficile è orientarsi *ai confini della ragione* e soffermarsi «sul limite», scorgerne l'interna articolazione, i suoi aspetti più autentici e dimostrare ciò che lo costituisce come limite estremo.

3 KU., pp. 12-13.

4 Sul rapporto tra i limiti della ragione, il giudizio riflettente e un processo «soggettivo-riflessivo-trascendentale», cfr. K. GLOY, *Vernunft und das andere Vernunft*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung», 50, 1996, pp. 527-562; R. A. MAKKREEL, *Transcendental Reflexion, Orientation and Reflexive Judgement*, Hg. von Thomas Grethlein und Heinrich Leitner, Würzburg 1996; W. STEGMAIER: *Was heisst: sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», n. 17, 1, 1992, pp. 1-16; *Philosophie der Orientierung*, Walter de Gruyter, Berlin 2008; M. WILLASCHEK, *Der Mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2015 e M. CHAOULI, *Thinking with Kant's Critique of Judgment*, Harvard University Press, Cambridge 2017.

Il territorio, in cui è possibile la conoscenza per concetti della ragione, è simile ad un continente di cui la nostra ragione determina i limiti: questi non possiamo conoscerli se non come, stando sulla riva, conosciamo l'oceano: cioè come qualcosa di diverso da noi e che si estende davanti a noi sconosciuto. Il nostro io, come attività pura, autentica e originaria delle ragione con le sue funzioni e i suoi principi, determina i limiti del mondo dell'esperienza e della ragione.

La caratteristica propria di ciò che è indipendente dall'esperienza è la capacità di limitarsi da sé, sia che questa capacità sia riconosciuta all'intelletto, quando riflettendo sul suo uso empirico, si coglie nella propria struttura costituente, sia che appartenga alla ragione, quando ai confini dei processi cognitivi, fa esperienza del carattere proprio di ciò che si pone come limite estremo[5]. La capacità autolimitatrice delle forme trascendentali viene sottolineata a più riprese da Kant. Così, le forme pure *a priori* della recettività del soggetto senziente, in quanto condizioni di possibilità della sensibilità, ne determinano i limiti. Anche l'intelletto «quando è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza, può, è vero, andare avanti benissimo; ma una sola cosa non può fare: determinare i *limiti* (*Grenzen*) del suo uso, ciò che può trovare al di dentro e al di fuori di tutta la sua sfera»[6]. Il compiuto sviluppo di questa capacità autolimitatrice spetta alla ragione. Infatti, se l'intelletto limita la sensibilità, perché mostra che il mondo sensibile non è tutto ciò che possiamo conoscere, la ragione esplicita compiutamente il limite proprio dell'intelletto, perché mostra che neppure l'intelletto può pretendere di esaurire tutto ciò che è possibile conoscere. Pertanto, solo la ragione perviene ad una piena «conoscenza del limite»[7], vale a dire non solo dimostra quali siano i limiti estremi, ma dal momento che questi appartengono sia al campo dell'esperienza, sia a quello delle cose in sé, conosce e determina il peculiare rapporto in cui il limite sta con ciò che lo trascende. Il limite è qualcosa di reale, di autentico, di positivo ed è qualcosa di comune alle due regioni sdoppiate al di qua e al di là di stesso. La ragione si sofferma esclusivamente «sul limite» e/o «sulla linea-limite» (*Grenzlinie*): comprende l'incomprensibilità di ciò che sta oltre il limite e sa il perché del proprio «non-sapere».

## 3. La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura

Quando la ragione tenta di stabilire qualcosa esclusivamente *a priori* e cerca di estendere la conoscenza oltre i limiti dell'esperienza possibile, è una ragione dialettica. «Se la logica generale, la quale è semplicemente un *canone* per la valutazione, viene adoperata come un *organon* non ha significato in connessione con il molteplice sensibile. Ora, la logica generale, in quanto presunto *organon*, si chiama *Dialettica*. Per quanto vario possa essere il significato, in cui gli antichi si sono serviti di questa denominazione di una scienza o arte, si può tuttavia dedurre sicuramente dall'uso reale di tale termine, che la dialettica non era null'altro se non la *logica dell'illusione*. Si tratta di un'arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volute illusioni, l'aspetto della verità, contraffacendo il metodo del pensare fondato che la logica generale prescrive, e servendosi della sua topica per mascherare ogni vuoto procedimento.

5 Sulla correlazione semantica tra «esperienza» e «campi di possibilità» della conoscenza nella filosofia trascendentale di Kant, cfr. P. ROHS, *Feld-Zeit-Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Klostermann, Frankfurt 1996 e M. WUNSCH, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin 2012.

6 *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 4415.

7 Cfr. N. S. YANOFSKY, *The Outer Limits of Reason. What Science, Mathematics and Logics can not tell us*, Mit Press, Cambridge 2016.

Ora si può fare osservare, come avvertimento sicuro ed utile, che la logica generale, considerata in quanto *organon*, è sempre una logica dell'illusione, ossia è sempre dialettica. Un tale ammaestramento non è in alcun modo conforme alla dignità della filosofia. Per tale ragione, questa denominazione di *Dialettica* è stata la preferenza attribuita entro la sfera della logica, accennando ad una *critica* dell'illusione dialettica»[8].

Sullo sfondo di queste riflessioni, mantenendo la distinzione semantica tra canone e *organon*, Kant introduce il concetto di «dialettica trascendentale» e «dialettica naturale» della ragione. «La *Dialettica trascendentale* si accontenterà di svelare l'illusione dei giudizi trascendenti e, al tempo stesso, di impedire che questa ci tragga in inganno. Tuttavia, la dialettica trascendentale non riuscirà mai a far sì che tale illusione (come è possibile per l'illusione logica) si dissolva e cessi di essere un'illusione. In effetti, noi abbiamo a che fare con un'illusione naturale e inevitabile, che si fonda essa stessa su proposizioni fondamentali soggettive, facendole passare per oggettive; la dialettica logica, al contrario, nel risolvere i sillogismi sofistici, ha a che fare soltanto con un errore nell'applicazione delle proposizioni fondamentali, o con un'illusione artificiosa, nella loro imitazione. Pertanto, sussiste una *dialettica naturale* ed inevitabile della *ragion pura*; non si tratta di una dialettica, in cui eventualmente s'immischi, per mancanza di cognizioni, un incompetente, o che sia stata escogitata artificiosamente da un qualche sofista, allo scopo di confondere le persone assennate, ma si tratta piuttosto della dialettica, che inerisce in modo ineliminabile alla *ragione umana*»[9].

La finalità primaria della Dialettica trascendentale è sintetizzata da Kant in tre punti fondamentali: a) stabilire se quel principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni o anche nel pensiero delle cose in generale) perviene all'incondizionato, possegga o meno una legittimità oggettiva; b) definire e analizzare le conseguenze che ne derivano in ordine all'uso empirico dell'intelletto; c) ricercare e determinare i principi soggettivi della ragione «che prescrivono l'avvicinamento alla completezza delle condizioni nel processo ascensionale di queste, onde si pervenga alla più alta unità razionale possibile della nostra conoscenza»[10].

## 4. L'uso puro della ragione

Nel paragrafo *Von dem reinen Gebrauche der Vernunft* della Dialettica trascendentale, Kant definisce due questioni fondamentali in rapporto ai limiti e agli ambiti dell'uso puro della ragione. «E' possibile isolare (*isolieren*) la ragione e, in questo campo, l'uso puro della ragione continuerà a valere come una peculiare sorgente (*Quell*) di concetti e giudizi, nascenti esclusivamente da essa, e in virtù dei quali essa si pone in rapporto al molteplice? O la ragione non è altro che una facoltà subalterna, dedita a fornire a conoscenze date una particolare forma, detta logica, in virtù della quale le conoscenze dell'intelletto sono subordinate le une alle altre e le regole inferiori sono fatte rientrare nelle superiori (la cui *condizione* abbraccia nel suo ambito quelle inferiori), nella isura in cui tutto ciò è possibile in base ad un processo di semplice raffronto?»[11].

La molteplicità delle regole e l'unità dei principi rappresentano un'esigenza connaturata nella ragione «per condurre l'intelletto ad una perfetta coerenza con se stesso, non diversamente

8 KrV., B86/A62.
9 *Ibid*., A298/B355.
10 *Ibid*.
11 *Ibid*., B362.

dal come l'intelletto sottopone a concetti il molteplice sensibile»[12]. Ma un principio di questo genere, che non impone alcuna legge agli oggetti e non include il fondamento della possibilità della loro conoscenza e della determinazione secondo le condizioni di possibilità dell'esperienza, è «un principio autenticamente *soggettivo*, in vista della conservazione del patrimonio del nostro intelletto»[13]: sulla base di una correlazione tra concetti, questo principio connaturato nella soggettività ha la finalità peculiare di ridurre e limitare l'uso "universale" dei concetti della ragione, senza che tutto questo possa implicare, nei riguardi dei relativi oggetti, la richiesta di un'uniformità che privilegi esclusivamente l'estensione e l'uso del nostro intelletto. In breve, la questione consiste nello stabilire se la ragione pura *a priori* racchiuda o meno principi sintetici e regole e in che cosa mai consistano questi principi in rapporto alle diverse strutture del trascendentale.

Secondo Kant, «un processo logico-formale della ragione nei sillogismi ci offre già un sufficiente ragguaglio intorno al fondamento su cui poserà il *principio trascendentale* di essa nella conoscenza *sintetica* connaturata nella ragion pura. In primo luogo, il sillogismo non si indirizza ad intuizioni per sottoporle a regole (come fa l'intelletto con le sue categorie), ma a concetti e giudizi. Pertanto, anche se la ragion pura si rapporta ad oggetti, ciò non fa sì che essa entri in relazione immediata con gli oggetti stessi e la loro intuizione. Tale connessione si costituisce in rapporto all'intelletto e ai suoi giudizi, i quali si indirizzano direttamente ai sensi e alla relativa intuizione, per determinare il proprio oggetto. L'unità razionale non è quindi l'unità dell'esperienza possibile, ma è distinta rigorosamente da questa, che è l'unità dell'intelletto. Che ogni evento abbia una causa, non è per nulla un principio stabilito e imposto dalla ragione. Un principio del genere rende possibile l'unità dell'esperienza e non è debitore in nulla della ragione, la quale, in mancanza di questo rapporto con l'esperienza possibile, non avrebbe mai potuto, semplicemente in base a concetti, imporre un'unità *sintetica* del genere»[14]. Però, la ragione, nel suo uso logico, va alla ricerca della condizione universale del suo giudizio e, in questo orizzonte, il sillogismo è un giudizio tratto dalla "sussunzione" della sua condizione sotto un regola universale. Poiché questa regola è, a sua volta, sottoposta all'identico processo della ragione, dando luogo ad una ricerca della *condizione* (per mezzo di un prosillogismo), risulta chiaro che il principio peculiare della ragione in generale (nell'uso logico) sta nel trovare, per la conoscenza condizionata, quell'incondizionato in virtù del quale si realizza l'unità di tale conoscenza. «Questa massima logica, tuttavia, non è in grado – osserva Kant – di diventare un principio della ragion pura (e*in Principium der reinen Vernunft*), se non quando si ammetta che, essendo dato il *condizionato*, è data anche (ossia è contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) tutta quanta la *serie* delle *condizioni* nella sua ordinata subordinazione (*die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen*), sicché la serie stessa risulti *incondizionata*»[15]. Solo in questo orizzonte trascendentale, questo principio si costituisce come un principio "sintetico" della ragion pura, poiché «il *condizionato* implica certo un riferimento analitico ad una qualche condizione, ma in nessun caso all'incondizionato.

Pertanto, da tale principio devono conseguire – conclude Kant – diverse proposizioni sintetiche, rispetto alle quali l'intelletto puro è del tutto oscuro, rapportandosi esso sempre e soltanto agli oggetti dell'esperienza possibile, la cui conoscenza e la cui sintesi risultano sempre condizionate.

12 *Ibid*., A306.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*., B364.
15 *Ibid*.

Ma se l'*incondizionato* ha effettivamente luogo, deve essere esaminato in modo differenziato sotto ognuno degli aspetti che lo distinguono dal condizionato, offrendo così materia ad un certo numero di proposizioni sintetiche *a priori*»[16]. Sullo sfondo del rapporto tra l'uso puro e l'uso sintetico della ragione, si apre pertanto un problema centrale nella filosofia trascendentale di Kant: il problema della definizione dei confini tra il condizionato e l'incondizionato.

## 5. I concetti della ragion pura

«Qualunque sia il giudizio da darsi sulla possibilità dei concetti tratti dalla ragion pura, è comunque certo – osserva Kant – che siamo di fronte a concetti non ottenuti per semplice riflessione, ma per inferenza. Anche i concetti dell'intelletto sono pensati *a priori*, prima dell'esperienza e a vantaggio della medesima; essi contengono, però, null'altro che l'unità della riflessione sui fenomeni, in quanto questi devono necessariamente rientrare in una coscienza empirica possibile. Soltanto questi concetti rendono possibile la conoscenza e la determinazione di un oggetto. E' dunque a partire da essi che viene adottata la materia di ogni inferenza, giacché non risultano preceduti da alcun concetto *a priori* di oggetto, da cui possono venire inferiti. La loro realtà oggettiva si fonda però esclusivamente sul fatto che, costituendo essi la forma intellettuale di qualsiasi esperienza, la loro applicazione dovrà sempre poter essere mostrata dall'esperienza stessa. Ma anche il semplice nome di concetto della ragione sta a dimostrare, sin dall'inizio, che un concetto del genere non si lascia circoscrivere nell'ambito dell'esperienza, poiché abbraccia una conoscenza rispetto a cui la conoscenza empirica (e forse la totalità dell'esperienza possibile o della sua sintesi empirica) è soltanto una parte e alla quale, certamente, non c'è conoscenza reale che sia in grado di pervenire, anche se sempre vi rientra»[17].

Mantenendo la correlazione semantica tra totalità, ragion pura e strutture del trascendentale, nel paragrafo *Von den Begriffen der reinen Vernunft*, Kant afferma che «i concetti della ragion pura servono alla *comprensione*, mentre i concetti dell'intelletto servono all'*intellezione* delle percezioni. Quando i concetti della ragione includono l'*incondizionato* (*das Unbedingte*), concernono qualcosa a cui sottostà qualsiasi esperienza, ma che come tale, non costituisce mai un oggetto dell'esperienza; *qualcosa* a cui la ragione arriva attraverso le sue inferenze a partire dall'esperienza e in base al quale essa giudica e commisura il *grado* del proprio uso empirico, ma che tuttavia non cade mai entro la sintesi empirica come un suo elemento costitutivo. I concetti della ragione, se posseggono una validità oggettiva, sono chiamati *conceptus ratiocinati* (concetti esattamente inferiti); in caso diverso, sono ammessi tutt'al più con una parvenza di inferenza e possono essere chiamati *conceptus ratiocinantes* (concetti raziocinanti).

Come abbiamo dato il nome di categorie ai concetti puri dell'intelletto, chiameremo i *concetti della ragion pura* (*die Begriffe der reinen Vernunft*) con il nome di idee trascendentali (*transzendentale Ideen*)»[18].

## 6. L'«orizzonte», la «linea d'ombra» e la «linea-limite» della conoscenza

La determinazione dei limiti della ragione è la finalità primaria della *Critica della ragion pura* in un orizzonte critico-trascendentale. L'idea del "circuito", cioè dei limiti esterni e costitutivi dei diversi campi e ambiti conoscitivi si è andata delineando nel pensiero di Kant quando ancora intitolava la sua opera

16 *Ibid*., B365.
17 *Ibid*., B367.
18 *Ibid*., B368.

(la futura *Critica della ragion pura*): *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Poi, si è accorto che per capire e determinare i limiti della ragione doveva definire e organizzare dall'interno nella sua totalità organica tutto il territorio: cioè riconoscerne la sua struttura critico-trascendentale. Questa finalità e questo compito in un orizzonte critico ha richiesto un decennio di lavoro. E' rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo e/o limitativo che deve essere integrato con il secondo e più positivo significato, se si vuole abbracciare il significato e la struttura del trascendentale in tutta la sua complessità teoretica. Critica, dunque, vuol dire non soltanto esame dei limiti della ragion pura, ma anche dell'interna struttura del sapere. La filosofia della ragion pura può essere propedeutica, in quanto indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura *a priori*, e si chiama critica; oppure, è il sistema della ragion pura (scienza) e, in quanto connessione sistematica dell'intera conoscenza filosofica derivante dalla ragion pura, si chiama metafisica. Secondo Kant, l'idea di una "scienza speciale" si può chiamare *Critica della ragion pura*. La ragione è la facoltà di fornire i principi della conoscenza *a priori* e la ragion pura è quella che contiene i principi per conoscere assolutamente *a priori* un qualcosa. Un *organon* della ragion pura dovrebbe essere un insieme di quei principi, sulla base dei quali possono essere elaborate e costituite tutte le conoscenze pure *a priori* e l'applicazione dettagliata di un tale *organon* produrrebbe un sistema della ragion pura.

«L'insieme di tutti gli oggetti accessibili alla nostra conoscenza *(Erkenntnis*) ci si presenta come una superficie piana, fornita di un orizzonte (*Horizont*) apparente, che abbraccia il suo ambito intero, a cui abbiamo dato il nome di concetto razionale della totalità incondizionata (*Vernunftbegriff der unbedingten Totalität*). Arrivare a tale concetto empiricamente è impossibile e ogni tentativo di determinarlo *a priori* in base ad un qualche principio è stato vano. Tuttavia, non c'è questione della nostra ragion pura che non riguardi ciò che si trova al di là di questo *orizzonte* o almeno sulla sua *linea-limite* (*Grenzlinie*)»[19].

Con queste parole, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, nella sezione dedicata alla *Disciplina della ragion pura nel suo uso polemico*, Kant definisce e analizza un problema centrale nella *Critica della ragion pura*: il concetto di "linea-limite" (*Grenzlinie*). Qual è il significato di "linea-limite"? Come si pone il rapporto tra "orizzonte" e "linea-limite"? Come e perché il concetto di "linea-limite" assume un ruolo decisivo in rapporto alle strutture del trascendentale?

Secondo Kant, la «determinazione dei limiti della nostra ragione (*Grenzbestimmung unserer Vernunft*) può avere luogo esclusivamente in base a principi *a priori* (*nach Gründen a priori*); ma la *limitazione* della ragione, in quanto costituisce la conoscenza, se pur indeterminata, di una ignoranza mai totalmente sopprimibile, può essere *riconosciuta* anche *a posteriori*, quando ci si rende conto che, oltre tutto ciò che si conosce, resta sempre *qualcosa* da conoscere. La conoscenza della nostra ignoranza, resa possibile dalla stessa critica della ragione, è dunque scienza, a differenza di questa, la quale null'altro è se non percezione, rispetto alla quale non è possibile stabilire fin dove siano in grado di condurci le conseguenze che se ne possono trarre»[20].

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant definisce il concetto di "linea-limite" in rapporto ad una doppia analogia: l'analogia della "terra sferica" e l'analogia della "terra piana". «Se (stando all'apparenza sensibile) immagino la superficie della terra come una superficie piana, non mi è dato sapere quali siano i confini (*Schranken*) della sua estensione. Ma l'esperienza mi dice che mi trovo sempre circondato da uno spazio in cui mi sarà possibile procedere oltre.

19 *Ibid*., B788/A760.
20 *Ibid.*, B786/A758.

Mi è dunque dato conoscere di volta in volta i confini (*Schranken*) in cui è racchiusa la mia conoscenza della terra, ma in nessun caso potrò conoscere i limiti (*Grenzen*) di ogni sua possibile descrizione. Quando, invece, mi rendo conto che la terra è rotonda, e che la sua superficie è sferica, mi è possibile – prendendo le mosse anche da una piccola parte di essa, quale può essere l'ampiezza di un grado – conoscere determinatamente, in base a principi *a priori*, il relativo diametro, e conseguentemente gli interi confini della terra, cioè la sua superficie. E se anche non conosco gli oggetti che possono giacere su tale superficie, posso conoscere, invece, l'*ambito* da essa racchiuso, la sua *estensione* e i suoi *confini* (*Schranken*)»[21].

Mantenendo la distinzione semantica tra "limiti" (*Grenzen*) e "confini" (*Schranken*), vengono distinti due tipi di conoscenza dei limiti della ragione: a) quando si percepiscono *a posteriori* i limiti della nostra conoscenza, perché di volta in volta si avvertono i "confini" (*Schranken*) a partire dall'esperienza; b) quando si ha un vera e propria determinazione *a priori* dei "limiti" (*Grenzen*) della nostra conoscenza. Questa distinzione semantica è illustrata da Kant con un paragone geografico. Se vogliamo procedere alla determinazione scientifica riguardo l'estensione della superficie della terra, vi è una differenza qualitativa fondamentale in rapporto alla rappresentazione di una superficie piana o di una superficie sferica. Nel primo caso, non potremo che procedere empiricamente, *a posteriori*, constatando che la nostra conoscenza della superficie della terra può sempre procedere oltre, e quindi essa è racchiusa da "confini" (*Schranken*) che io però non riesco mai a raggiungere o a determinare come tali. Nel secondo caso, invece, anche solo partendo dalla conoscenza di una piccola parte della superficie sferica della terra, possiamo calcolare con precisione il suo grado di curvatura e così il diametro della terra, la precisa "delimitazione" (*Begrenzung*) della sua grandezza, raggiungendo una conoscenza determinata dei suoi limiti e della sua estensione. «Il celebre David Hume – osserva Kant – fu uno di quei geografi della ragione umana che reputò di aver dato una soluzione adeguata a questi problemi con il rigettarli al di là dei limiti dell'orizzonte della ragione, senza tuttavia essere in grado di determinarli. Egli volse la sua attenzione, in particolare, al principio di causalità e a buon diritto fece osservare che la sua verità (o meglio, la validità oggettiva della nozione di causa efficiente in generale) non si fonda su un atto intellettuale, ossia su una conoscenza *a priori*, e che l'intera autorità di questa legge non sta nella sua necessità, ma solo nella sua utilizzabilità generale nel corso dell'esperienza e nella necessità soggettiva che ne consegue, da lui chiamata abitudine. Dall'impossibilità in cui si trova la nostra ragione di fare di questo principio un uso che oltrepassa i limiti dell'esperienza, inferì l'inconsistenza di tutte le pretese della ragione di andare oltre l'empirico»[22].

Diversamente dalla filosofia di Hume, mediante una critica della ragion pura, «si forniscono le prove, fondate su principi, non semplicemente dei confini (*Schranken*), ma dei *limiti* (*Grenzen*) della ragione; e si forniscono anche le prove della nostra ignoranza non semplicemente rispetto a questo o a quel punto, ma in rapporto a tutte le possibili questioni di un certo tipo.

Lo scetticismo costituisce pertanto un punto di passaggio per la ragione umana, in cui essa può riflettere sulle sue avventure dogmatiche e definire il disegno della regione in cui si trova, per poter scegliere in seguito un più sicuro cammino. Tuttavia, lo scetticismo non è un luogo in cui soggiornare, come in una residenza stabile. Un luogo del genere può essere rintracciato soltanto

21 *Ibid*., B787/A759.
22 *Ibid*., B788/A760.

in una totale certezza così della conoscenza degli oggetti come della conoscenza dei limiti nei quali è determinata la nostra conoscenza»[23].

In una filosofia critica è necessario definire l'origine, le fonti, gli ambiti e i limiti della ragione. Infatti, la nostra ragione, «non è un piano di estensione indeterminabile, i cui confini possono essere conosciuti soltanto in generale, ma deve piuttosto paragonarsi ad una *sfera* (*Sphäre*), il cui raggio è determinabile a partire dalla curvatura della sua superficie (cioè a partire dalla natura delle proposizioni sintetiche *a priori*), sicché si può stabilire con sicurezza anche il volume e la delimitazione della sfera stessa. Al di là di questa sfera (del campo dell'esperienza) non ci sono oggetti per la ragione, e le questioni concernenti questi presunti oggetti, si connettono esclusivamente a *principi soggettivi* (*subjektive Prinzipien*) di una determinazione completa di rapporti, i quali all'interno di questa sfera possono avere luogo tra i concetti dell'intelletto»[24].

Pertanto, se ci rappresentiamo la superficie terrestre come una superficie piana, allora dovunque ci troviamo, vediamo sempre attorno a noi uno spazio diverso dove poter procedere. In questo caso, facendo riferimento ai diversi contesti di riferimento, conosciamo di volta in volta i "confini" (*Schranken*) della terra, ma non i "limiti" (*Grenzen*) di ogni "possibile" descrizione di essa nella sua totalità. Al contrario, se ci rappresentiamo la superficie terrestre come superficie sferica, allora è sufficiente anche una piccola parte di essa per arrivare a "determinare" il suo diametro, la sua estensione, la sua superficie e i suoi "confini" estremi. Nel primo caso, ci troviamo di fronte a confini, i quali, come la linea dell'orizzonte, si spostano continuamente, e quindi non sono mai di fatto raggiungibili, né è mai concepibile la "possibilità" di un loro superamento. Nel secondo caso, anche se non conosciamo la totalità degli oggetti del molteplice che questa superficie sferica può contenere, tuttavia ne possiamo determinare l'estensione e i limiti. Trasferendo l'esempio al campo della conoscenza scientifica, il primo caso è quello delle scienze, quali la matematica e la fisica, la cui unità di campo garantisce una costante omogeneità tematica; questa ha come contropartita l'impossibilità di attingere i limiti e la necessità di avere a che fare sempre con confini: finché la conoscenza della ragione è "omogenea" non si possono di essa pensare limiti determinati e le conoscenze fisico-matematiche che riguardano la molteplicità dei fenomeni della natura possono essere estese secondo un progresso all'infinito. Al contrario, la filosofia critica conosce i limiti e ci porta ad essi: non rimane confinata all'interno di un *orizzonte* irraggiungibile, perché tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere al di fuori di questo orizzonte, o in ogni caso, "sulla linea" del suo limite. E' la possibilità di determinare i propri limiti che conferisce il singolare privilegio alla ragione (nella sua autonomia) di essere legislatrice di se stessa. Critica significa non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere. La ragion pura, che forma oggetto della critica, è denominata nel senso più largo come fonte di tutti gli elementi *a priori* della conoscenza e con il nome di conoscenze pure *a priori* s'intendono quelle conoscenze che sono indipendenti da ogni esperienza.

La determinazione dei *limiti* della ragione è pertanto un esame *critico* della ragione come fonte delle conoscenze pure. «Tutti i problemi, che ci propone la ragion pura, non sono, in certo modo, nell'esperienza, ma sono anch'essi soltanto nella ragione e devono pertanto poter essere risolti ed intesi quanto alla loro validità o legittimità»[25].

23 *Ibid.,* B789/A761.
24 *Ibid*., B790/A762.
25 *Ibid*.

## 7. Ai confini tra «phaenomena» e «noumena»

«Al punto in cui siamo giunti – osserva Kant – abbiamo non solo percorso il *territorio* dell'intelletto puro (*das Land des reinen Verstandes*), considerandone accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo altresì misurato, assegnando il suo posto ad ogni cosa. Ma questo territorio è un'isola che la natura ha racchiuso in *confini* immutabili. E' il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre, e generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre. Prima di affrontare questo mare, per esplorarlo in tutta la sua estensione e per stabilire se vi sia qualche speranza fondata, sarà bene dare un ultimo sguardo alla carta del territorio che ci proponiamo di abbandonare, chiedendoci in primo luogo se sia possibile accontentarci di ciò che essa contiene, o se dobbiamo accontentarcene per forza, per il fatto che non si dà altrove terreno su cui sia concesso edificare; e, in secondo luogo, per chiederci a quale titolo possediamo questo territorio, e in qual modo possiamo preservarlo da ogni pretesa nemica»[26].

Con queste parole, Kant introduce un problema centrale nella *Critica della ragione pura* che viene ripreso nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*: il problema dei confini tra i fenomeni e i noumeni. Come è possibile definire i confini tra i fenomeni e i noumeni? Questa linea di confine è determinata in modo definitivo e rigorosamente necessario oppure subisce una trasformazione semantica? Che cosa sono i noumeni? «Le manifestazioni delle cose – osserva Kant – in quanto vengono pensate come oggetti in base all'unità delle categorie, prendono il nome di *phaenomena*. Se però ammetto delle realtà che sono semplicemente oggetti dell'intelletto, e che tuttavia possono come tali venire date quali oggetti dell'intuizione, benché non sensibile (e quindi *coram intuito intellectuali*), queste realtà potranno essere dette *noumena* (*intelligibilia*). Ora, si dovrebbe pensare che il concetto dei fenomeni, delimitato dall'Estetica trascendentale, circoscriva già di per sé la realtà oggettiva dei noumeni, giustificando la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e così anche del mondo sensibile e intelligibile (*mundus sensibilis et intelligibilis*) e proprio in modo che la distinzione non concerna qui soltanto la forma logica di una conoscenza oscura o chiara della medesima cosa, ma la diversità del modo in cui le cose possono venire date alla nostra conoscenza, e in base alla quale si stabiliscono tra di loro differenze di genere. Infatti, se i sensi ci rappresentano qualcosa semplicemente come ci appare nel fenomeno, questo qualcosa deve pur essere una cosa in se stessa e oggetto di un'intuizione non sensibile, ossia dell'intelletto; insomma deve essere possibile una conoscenza, in cui non abbia luogo alcuna sensibilità e che abbia una realtà assolutamente oggettiva, in cui gli oggetti siano da noi rappresentati come essi sono, a differenza dall'uso empirico del nostro intelletto in cui le cose sono conosciute soltanto come appaiono fenomenicamente.

Pertanto, in aggiunta all'uso empirico delle categorie (circoscritto alle condizioni di possibilità dell'esperienza), se ne darebbe un altro ancora, puro e tuttavia fornito di validità oggettiva; e non sarebbe quindi più lecito affermare, come finora abbiamo fatto, che le nostre conoscenze intellettuali pure non sono altro che principi dell'esposizione del fenomeno e che, anche *a priori*, non vanno al di là della possibilità formale dell'esperienza; qui ci si spalancherebbe innanzi un

26 *Ibid*., B295/A236.

campo radicalmente diverso, per così dire un mondo pensato nello spirito (forse anche intuito) che potrebbe occupare il nostro *intelletto puro* in modo non inferiore, anzi assai più nobile»[27].

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant afferma che tutte le nostre rappresentazioni vengono riferite dall'intelletto ad un qualche oggetto e, poiché i fenomeni non sono altro che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a "qualcosa", quale oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo "qualcosa", in quanto tale, non è altro che l'oggetto trascendentale. É un *quid* = x intorno al quale non sappiamo nulla, né possiamo sapere nulla, facendo riferimento alle "condizioni di possibilità" dell'esperienza. Ma questo "qualcosa" può servire quale "correlato" dell'unità dell'appercezione a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, secondo cui l'intelletto procede all'unificazione del molteplice stesso nel concetto di un oggetto. «Per quanto concerne il fatto che alcuni hanno aggiunto ai fenomeni anche i noumeni, pensabili soltanto dall'intelletto puro, la causa risulta essere questa: la sensibilità e il relativo campo dei fenomeni sono limitati dall'intelletto in modo tale da non potersi estendere alle cose in sé, ma da doversi riferire esclusivamente al modo in cui le cose si manifestano relativamente alla nostra costituzione soggettiva. Questo è il risultato dell'Estetica trascendentale; d'altra parte, il concetto di un fenomeno in generale è correlato naturalmente alla necessità che gli corrisponda un *qualcosa* di non fenomenico, perché il fenomeno in sé, cioè al di là del nostro modo di rappresentazione, non è nulla. Pertanto, se non vogliamo continuare a muoverci in un labirinto senza senso, la parola *fenomeno* deve attestare una relazione a qualcosa, la cui rappresentazione immediata è di certo sensibile, ma che deve essere qualcosa in se stesso, anche a prescindere dalla costituzione della nostra sensibilità (in cui trova fondamento la forma della nostra intuizione), cioè deve essere un oggetto indipendente dalla sensibilità»[28].

Ora, è proprio da qui che trae origine il concetto di noumeno che non costituisce e non può costituire una conoscenza determinata di qualcosa di "dato" (*gegeben*) in rapporto alla "possibilità reale" (*reale Möglichkeit*). «Se però il noumeno vuole significare un oggetto vero, distinto da tutti i fenomeni, non è sufficiente che io liberi il mio pensiero da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, ma si richiede altresì che sussista qualche ragione per ammettere un'altra sorta di intuizione, differente dalla sensibile, in cui un siffatto oggetto possa essere dato; in caso diverso, il mio pensiero sarebbe vuoto, benché privo di contraddizioni […]. Pertanto, l'oggetto a cui riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, ossia il pensiero assolutamente indeterminato. Ma tale oggetto non può essere detto noumeno; non so nulla, infatti, di ciò che sia in se stesso in rapporto alle condizioni di possibilità dell'esperienza»[29].

Tuttavia, quando certi oggetti come apparenze (*Erscheinungen*), noi li chiamiamo "enti dei sensi" (*Sinnwesen*), cioè "phaenomena", facendo distinzione tra il modo in cui li intuiamo e la loro natura in sé, «allora nel nostro concetto è già implicito che noi a quegli oggetti contrapponiamo, chiamandoli enti dell'intelletto *(Verstandeswesen*), o intendendo i medesimi oggetti, presi nella loro natura in sé (quantunque non li intuiamo in essa), o intendendo altre cose possibili, che non sono oggetti dei nostri sensi, ma oggetti meramente pensati dall'intelletto.

La questione che ora si pone è se i nostri concetti dell'intelletto sono suscettibili di un significato in relazione a tali esseri dell'intelletto e se costituiscono un particolare modo di conoscerli. Sin da principio, però, si presenta qui un'ambiguità, che può provocare un grave errore.

27 *Ibid*., nota A249.
28 *Ibid*., A 251, nota a p. 273.
29 *Ibid.*

Infatti, l'intelletto, quando chiama semplicemente fenomeno (*Phänomen*) un oggetto considerato secondo un certo riferimento, si costruisce nel tempo stesso, all'infuori di questo riferimento, un'altra rappresentazione di un oggetto in se stesso, e di conseguenza immagina di poter formare concetti anche a riguardo di un siffatto oggetto. Inoltre, dato che l'intelletto non fornisce altri concetti se non le categorie, esso si immagina allora che l'oggetto inteso nel secondo significato deve potere essere pensato mediante questi concetti puri dell'intelletto. Da tutto ciò, peraltro, l'intelletto viene indotto a considerare il concetto totalmente *indeterminato* di un ente dell'intelletto – per tale ente, deve intendersi un qualcosa in generale, al di là della nostra sensibilità – come un concetto *determinato* di un ente, che potremmo in qualche modo conoscere mediante l'intelletto»[30].

Mantenendo la distinzione semantica tra concetto "determinato" e concetto "indeterminato", Kant distingue un doppio significato di noumeno: un noumeno in senso "positivo" e in senso "negativo": «se diamo il nome di noumeno a qualcosa che non è oggetto della nostra intuizione sensibile, in quanto cioè facciamo astrazione dal nostro modo di intuirlo, si ha allora un noumeno in senso *negativo*. Ma se intendiamo invece designare l'oggetto di un'intuizione non sensibile (*ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*), ossia l'intuizione intellettuale, che non ci appartiene e di cui non possiamo comprendere neppure la possibilità, si ha allora un noumeno in senso *positivo* (*in positiver Bedeutung*). La dottrina della sensibilità è dunque dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia di cose che l'intelletto deve pensare senza questa connessione con il nostro modo di intuire e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma allo stesso tempo, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie; queste, infatti, sono in grado di determinare *a priori* tale unità esclusivamente per mezzo di concetti generali di congiunzione e sulla base della semplice idealità dello spazio e del tempo. Nel noumeno questa unità del tempo non può avere luogo, e proprio nel noumeno viene meno l'intero significato della categorie. Pertanto, la possibilità di una cosa non è dimostrabile mediante la constatazione di non contraddittorietà del concetto relativo, ma solo in base all'attestazione che questo concetto viene provato mediante una corrispondente intuizione. Se noi intendessimo quindi applicare le categorie ad oggetti che non sono ritenuti fenomeni, saremmo costretti a fare riferimento ad una intuizione diversa da quella sensibile, nel qual caso l'oggetto sarebbe un noumeno in senso *positivo*. Ma poiché un'intuizione del genere, cioè un'intuizione intellettuale, è assolutamente estranea alla nostra facoltà conoscitiva, l'uso della categorie non ha alcuna possibilità di essere spinto oltre i limiti degli oggetti dell'esperienza. Esistono certamente enti intelligibili in corrispondenza agli enti sensibili e sono di certo ammissibili enti intelligibili con cui la nostra facoltà intuitiva non ha alcuna relazione; tuttavia, i nostri concetti dell'intelletto, nella loro qualità di semplici forme del pensiero in vista della nostra intuizione sensibile, non sono affatto in grado di coglierli. Pertanto, ciò a cui abbiamo dato il nome di noumeno – conclude Kant – deve essere assunto come tale in senso *negativo*»[31].

30 *Ibid*., B 307.
31 *Ibid*., B309.

L'intelletto non può ammettere la fenomenicità del suo oggetto senza riconoscere che è possibile un oggetto non fenomeno. Non si può ammettere un limite senza ammettere un al di là del limite.

Si deve pertanto rinunciare ad affermare la realtà «positiva» del *noumeno* e limitarsi a considerarlo «negativamente» come un «concetto-limite», che circoscrive le pretese della sensibilità e dell'intelletto nei *limiti* dell'esperienza.

Esso rimane una possibilità, cioè un «problema»: uno di quei problemi, anzi il massimo che la ragione non può non proporsi e che nello stesso tempo è incapace di risolvere. Proprio in questo problema si radica l'ineliminabile tendenza metafisica dell'uomo, tendenza che Kant esamina nella Dialettica trascendentale.

## 8. «Concetti limite» e «concetti problematici»

Il concetto di noumeno è «problematico» (*problematisch*), «cioè consiste nella rappresentazione di una cosa nei cui riguardi non possiamo affermare né che sia *possibile* (*möglich*), né che sia *impossibile* (*unmöglich*): il concetto di noumeno non è il concetto di un oggetto, ma è il *problema* (*Aufgabe*) inevitabilmente connesso alla *limitazione* della nostra sensibilità. Ad un problema del genere – osserva Kant – non è possibile dare che una risposta indeterminata e precisamente la seguente: dato che l'intuizione sensibile non si rapporta a tutte le cose indifferentemente, resta un posto vacante per oggetti diversi, i quali pertanto non possono essere negati in linea assoluta, ma neppure possono essere accolti come oggetti del nostro intelletto, mancando nei loro riguardi un oggetto determinato, visto che ogni categoria non è in grado di determinarlo»[32]. Secondo Kant, al problema posto dal concetto di noumeno si può dare solo una risposta "indeterminata" poiché in base ad esso si apre uno spazio libero per oggetti diversi della sensibilità: questi non possono essere negati, ma al tempo stesso non possono essere affermati come "oggetti" di conoscenza del "nostro intelletto".

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant definisce il noumeno come un concetto problematico che ci porta ai confini della ragione. «Dico problematico (*problematisch*) un concetto privo di contraddizione e che, in quanto limitazione (*Begrenzung*) di concetti dati, si colleghi anche ad altre conoscenze, escludendo però completamente la conoscibilità della propria realtà oggettiva. Il concetto di *noumeno*, ossia di una cosa da pensarsi non come oggetto dei sensi ma come cosa in sé (unicamente per mezzo di un intelletto puro), non implica alcuna contraddizione interna; non è infatti sostenibile che la sensibilità costituisca l'unica specie possibile di intuizione. Questo concetto è anzi necessario (*notwendig*), affinché l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, e risulti così circoscritta la validità oggettiva della conoscenza sensibile. Infatti, le altre cose, non raggiungibili dalla conoscenza sensibile, vengono dette noumeni proprio allo scopo di far vedere come le conoscenze sensibili non possano estendere il loro dominio (*Gebiet*) a tutto ciò che l'intelletto pensa. Noi abbiamo un intelletto capace di estendersi *problematicamente* oltre tale sfera, ma non siamo in possesso di un'intuizione – e neppure del concetto della possibilità di un'intuizione – mediante la quale possano venirci dati oggetti che oltrepassano il campo della sensibilità e l'intelletto possa essere usato al di là di essa in modo assertorio. Quindi il concetto di noumeno non è altro che un *concetto limite* (*Grenzbegriff*), per circoscrivere la pretese della sensibilità ed è soltanto di uso negativo.

32 *Ibid*., B343/A287.

Esso non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alla *limitazione della sensibilità* (*Einschränkung der Sinnlichkeit*), senza tuttavia essere in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio»[33].

Pertanto, un concetto è definito come problematico in quanto oltre a non contenere alcuna contraddizione, si costituisce come una "limitazione" di concetti dati in rapporto alla conoscenza. Il concetto di noumeno non è affatto contraddittorio: non si può infatti sostenere che la sensibilità sia l'unico modo possibile di intuizione. Inoltre, secondo Kant, il noumeno è un concetto "necessario" per "limitare" la validità oggettiva della conoscenza sensibile. La possibilità dei noumeni però non si può affatto determinare in rapporto alle condizioni della "possibilità reale" (*reale Möglichkeit*), poiché il campo e l'ambito della loro conoscenza si estende al di là dei limiti del mondo dell'apparenza e la "realtà oggettiva" (*objektive Realität*) di questo concetto non può essere data secondo le condizioni di possibilità dell'esperienza. Ciò che giustifica il termine "problematico" è proprio una questione di confini della ragione e di come sia possibile orientarsi ai confini tra i "phaenomena" e i "noumena". Con il concetto di noumeno il nostro intelletto si estende solo *problematicamente* oltre la sfera della sensibilità; infatti, non può estendersi oltre tale sfera in modo "assertorio", poiché non è dotato di intuizione intellettuale: il noumeno è pertanto un problema inevitabilmente "connesso" alla "limitazione" (*Begrenzung*) della nostra sensibilità.

## 9. Il noumeno come «concetto-limite»

In questo orizzonte semantico, l'elemento positivo della nozione di noumeno, come concetto "problematico", emerge soprattutto tramite la sua caratteristica più autentica che ne evidenzia la funzione "limitatrice" rispetto all'ambito della conoscenza sensibile. Infatti, è proprio in base a questa caratteristica che il noumeno risulta un concetto "per nulla arbitrario", anzi "necessario" perché si collega alla determinazione dei limiti della nostra sensibilità. Per spiegare il significato di questa funzione di limitazione propria del noumeno come concetto problematico, Kant ricorre al termine «concetto limite» (*Grenzbegriff*). Che cos'è un «concetto limite»? Che cosa significa orientarsi ai confini tra i «phaenomena» e i «noumena»? Qual è la funzione dei «concetti limite»?

Nelle *Reflexionen zu Metaphysik*, il significato di «concetto limite» è correlato al significato di limes e di terminus. Il *limes* indica una negazione, 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" (*Bedingungen der Möglichkeit*) sono implicite nel conceptus terminator. Proprio questo concetto si identifica con il significato kantiano del termine *Grenzbegriff* (concetto-limite)[34] e in questo contesto semantico, i limiti (*Grenzen*) sono «der erste Grund, die omnitudo des verknüpften und das letzte subjectum»[35]. "Conceptus terminator" o "concetto limite" indica «ciò in virtù del quale il primo termine della serie è possibile»[36]. Ad esempio, il concetto di un ente assolutamente necessario è il "concetto limite" della "serie" dei contingenti.

33 *Ibid*., B311/A359.
34 *Reflexionen zu Metaphysik*, AA XVII, 3897 e 4033.
35 *Ibid*., 4415.
36 *Ibid*., 4039.

Nello stesso significato, il noumeno è il "concetto limite" della "serie" dei fenomeni, perché è ciò che fa sì che la "serie" dei fenomeni sia possibile come tale: come ambito del mondo sensibile e non come ambito della totalità. Ecco perché Kant afferma che il noumeno è la "causa" intelligibile del fenomeno: il concetto di noumeno assunto solo problematicamente, rimane non soltanto ammissibile, ma altresì inevitabile, in quanto è un concetto che pone dei limiti alla sensibilità.

«Il concetto di noumeno – osserva Kant – è un concetto limite (*Grenzbegriff*) per determinare i limiti della nostra sensibilità. Il noumeno è di uso negativo, ma non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alla limitazione della sensibilità, senza essere tuttavia in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio. Prescindendo dai sensi, come sarà comprensibile che le nostre categorie (che costituirebbero i soli concetti che ci rimangono per i noumeni) possano ancora significare qualcosa, visto che il loro rapporto con un qualsiasi oggetto richiede che sia dato qualcosa di più della semplice unità del pensiero, che sia data cioè un'intuizione sensibile a cui fare riferimento? In questo caso, però, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto. Un intelletto, a cui tale noumeno appartenesse, costituirebbe già come tale un problema: infatti, esso dovrebbe conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, ma mediante un'intuizione non sensibile. In tal modo, il nostro intelletto riceve un'estensione negativa (*eine negative Erweiterung*), ossia non viene limitato dalla sensibilità, ma è esso stessa che la limita (*d.i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein*), chiamando le cose in sé "noumeni". Allo stesso tempo, però, impone anche a se stesso il limite, consistente nell'impossibilità di conoscere le cose mediante una categoria e nel poterle pensare esclusivamente come un qualcosa di ignoto»[37].

É questo un punto particolarmente significativo nell'analisi kantiana critico-trascendentale del concetto di noumeno come "concetto limite". Il concetto di noumeno è inevitabile e necessario per comprendere la natura stessa del fenomeno e il suo status più autentico e rappresentativo nel mondo dell'apparenza. La comprensione del fenomeno implica la compresenza problematica del concetto di noumeno: aut simul stabunt, aut simul peribunt. Questo vuol dire fare un uso della ragione che riflette in modo autonomo e critico sulla distinzione-relazione tra "phaenomena" e "noumena". La connessione "limitativa" tra il noumeno e il campo della sensibilità è anche una connessione "istitutiva", che giustifica la considerazione del noumeno in un orizzonte negativo in rapporto alle strutture del trascendentale.

Secondo Kant, tramite il concetto di noumeno, l'intelletto non solo limita la sensibilità ma pone dei "limiti" anche a se stesso, ammettendo di non conoscere i noumeni mediante una qualsiasi categoria, e quindi di pensarli solo sotto il nome di un qualcosa di "ignoto" che rimane nell'ombra. Questo accenno finale all'"ignoto" o al "mistero" si mantiene costantemente nella tensione tra l'affermazione della necessità inevitabile di ammettere il noumeno, sia pure problematicamente, e l'affermazione della nostra non conoscenza del noumeno, dato che la funzione di questo si esaurisce nel compito negativo di «restringere le pretese della sensibilità». Se quindi da un lato il concetto di noumeno apre all'ulteriorità rispetto al campo dell'oggettività empirico-scientifica, dall'altro lato, proprio per salvaguardare tale ulteriorità nella sua differenza qualitativa, ne sancisce l'incomprensibilità. Kant non solo definisce i noumeni come "enti" o "esseri dell'intelletto" (*Verstandeswesens*), ma chiama anche il noumeno «oggetto pensato necessariamente dalla ragione».

37 KrV., A256/B312.

In particolare, nella prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura e nella nota sull'Anfibolie dei concetti della riflessione, Kant distingue tre tipi di "oggetto": a) il senso generico di oggetto in generale; b) il senso "fenomenico" di oggetto, come dato di esperienza nel molteplice sensibile, implicante l'intuizione sensibile, l'unificazione tramite le categorie e l'inserimento nella trama di tutte le esperienze; c) infine, il senso "noumenico" di oggetto, come oggetto "pensato" necessariamente dalla ragione, anche se non conoscibile in rapporto alla possibilità reale.

Pertanto, il concetto di noumeno, pur essendo inconoscibile in rapporto alle condizioni di possibilità dell'esperienza, è di fatto un "concetto limite" (*Grenzbegriff*) e in questo orizzonte è la condizione "incondizionata" o il senso ultimo dell'oggettività fenomenica. «Ciò che ci spinge necessariamente ad oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è l'incondizionato (*Unbedingt*) che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige necessariamente e a buon diritto nelle cose in se stesse, pretendendo in tal modo la compiutezza della serie delle condizioni. Ma l'incondizionato non deve ritrovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (cioè in quanto ci sono date), bensì deve ritrovarsi in esse in quanto noi non le conosciamo, ossia come noumeni»[38].

38 *Ibid*., BXX.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190405

# Peircean transcendental dialectic: A tentative sketch of an absent feature in Peirce's deconstruction of Kant's transcendental philosophy

Thomas Hünefeldt[1]

**Abstract**: Though Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason* didn't concern Kant's "Transcendental Dialectic", it is for both logical and contingent reasons not unreasonable to speculate about a Peircean "transcendental dialectic". In this essay, I will first outline Peirce's early account of Kant's *Critique of Pure Reason*, in order to suggest an explanation as to why Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason* didn't concern Kant's "Transcendental Dialectic". I will then summarize Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason*, in order to lay the ground for a tentative sketch of a Peircean "transcendental dialectic". On this ground, I will finally sketch a "transcendental dialectic" articulated in terms of the system of categories that Peirce identified as a result of his critique of Kant's system.

**Keywords**: *Transcendental dialectic; natural and unavoidable illusion; system of categories; Kant; Peirce.*

## Introduction

At first sight, it might seem rather inappropriate to associate a "transcendental dialectic" with the American philosopher Charles Sanders Peirce (1839-1914). In his writings,[2] in fact, Peirce refers to this concept virtually only once, in his early "Harvard Lecture on Kant", and this reference has a decidedly historical character, as it is part of his account of Kant's "Critic of the Pure Reason".[3] Nevertheless, it is not unreasonable to speculate about a "Peircean transcendental dialectic" for basically two reasons: one logical, referring to the concept of "transcendental dialectic", and the other contingent, referring to a particular interpretation of Peirce's philosophy.

As to the logical reason, if a "transcendental dialectic" concerns a "natural and unavoidable illusion",[4] then it is legitimate to expect that there might be, corresponding to the "transcendental dialectic" articulated in terms on Kant's system of categories, a "transcendental dialectic"

1 Interuniversity Center for Research on Cognitive Processing in Natural and Artificial Systems, Sapienza University of Rome, Italy.

2 Cf. Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition, Peirce Edition Project (eds.), Indiana University Press 1982ff, and Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. 1–6, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press 1931–1935, and vols. 7–8, edited by Arthur W. Burks, Harvard University Press 1958. Following an established custom, the former edition will henceforth be referred to as W, followed by volume number and page number, whereas the latter edition will be referred to as CP, followed by volume number and paragraph number.

3 Cf. W1:244f (Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865]).

4 Cf. Immanuel Kant: Critique of Pure Reason, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press 1997, A 298, B 354.

articulated in terms of Peirce's own system of categories, i.e. in terms of the system of categories that Peirce identified as a result of his critique of Kant's system. Furthermore, as to the contingent reason, if Karl-Otto Apel is right in that Peirce's "logic of inquiry was intended from the beginning – that is: since the deduction of the 'New List of Categories' in 1867 — *as a critical reconstruction (in the sense of setting up an equivalent*) of Kant's Critique of Pure Reason",[5] then it is legitimate to expect that there might be a Peircean "equivalent" to that part of Kant's Critique of Pure Reason that Kant called "Transcendental Dialectic". In particular, this expectation would be legitimate regardless of whether Peirce's "critical reconstruction" of Kant's Critique of Pure Reason is – as Apel suggested – a "reconstruction of the Kantian aim in a new medium"[6] or – as I have argued – a "deconstruction" that has this "new medium" as its most fundamental result.[7]

In the following, I will first outline Peirce's early account of Kant's Critique of Pure Reason, in order to suggest an explanation as to why Peirce's "critical reconstruction" of Kant's Critique of Pure Reason didn't concern Kant's "Transcendental Dialectic". I will then summarize my own view of Peirce's "critical reconstruction" of Kant's Critique of Pure Reason, in order to lay the ground for a tentative sketch of a Peircean "transcendental dialectic". On this ground, I will finally sketch a "transcendental dialectic" articulated in terms of the system of categories that Peirce identified as a result of his critique of Kant's system.

## 1. Peirce's early account of Kant's *Critique of Pure Reason*

The account of Kant's *Critique of Pure Reason* that the early Peirce gave in his "Harvard Lecture on Kant" does not only contain Peirce's virtually only reference to the concept of "transcendental dialectic", but it also suggests an explanation as to why Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason* concerned rather the "Transcendental Analytic" than the "Transcendental Dialectic". In fact, in his early "Harvard Lecture on Kant" Peirce didn't only distinguish between a "constructive part" of the "Critic of the Pure Reason", whose object is "to show that such conceptions as cause *et cetera* are valid up to a certain point", and a "destructive part", whose object is "to show that they are not valid beyond that point", but he also argued that "the destructive part of the *Critic* has done its work", whereas "the constructive part has doubled in importance and needfulness".[8] Accordingly, Peirce declared shortly afterwards in the same lecture that "[i]t is only the constructive portion or proof of the validity and applicability of causality &c. for possible objects of sense which concerns us at all and this is all contained in the Transcendental Analytic with the Preliminary Treatise on Transcendental Esthetic and the Introduction".[9]

5 Cf. Karl-Otto Apel: "From Kant to Peirce: The semiotical transformation of transcendental logic". In: L. W. Beck (Ed.), Proceedings of the Third International Kant Congress, Dodrecht: Springer 1972, p. 93f [German version: "Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik". In: K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 164].

6 Cf. Karl-Otto Apel: "Von Kant zu Peirce", op. cit., p. 165. The paragraph containing the quote is not part of the English version of this essay.

7 Cf. Thomas Hünefeldt: Peirces Dekonstruktion der Transzendentalphilosophie in eine phänomenologische Semiotik. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. For an English summary of the main theses of this book, see Thomas Hünefeldt: "Outline of a systematic approach to Peirce's transformation of Kant's transcendental philosophy", Kodikas/Code, 2003, vol. 26(1-2), p. 55-68.

8 Cf. Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865], W1:244.

9 Ibid., W1:245.

Consistent with this scope, Peirce went then on to explain the "preliminary distinctions" underlying this "constructive portion" contained in the "Transcendental Analytic", i.e. the distinction between "knowledge *a priori*" and "knowledge *a posteriori*", the distinction between "analytic" and "synthetic" judgments, and the distinction between "sensibility" and "understanding", in order to devote the rest of his lecture to an extensive critical discussion of "certain logical distinctions between different judgments, which play an important part in the main body of the *Critic*",[10] i.e. the logical distinctions involved in the traditional "table of judgments" underlying Kant's system of categories. As these logical distinctions "are objected to by modern logicians",[11] Peirce focused in his subsequent writings on developing a method of identifying the true system of categories.[12] These attempts eventually led to the identification of Peirce's "New List of Categories".[13]

Peirce's early writings thus suggest that Peirce was mainly interested in 'deconstructing' the "constructive part" of Kant's *Critique of Pure Reason*, corresponding to the "Transcendental Analytic with the Preliminary Treatise on Transcendental Esthetic and the Introduction", whereas he considered the "destructive part", corresponding to the "Transcendental Dialectic", to be essentially completed. In fact, for Peirce "the destructive part of the *Critic* has done its work", because "[d]ogmatism hardly is heared of today among men of science", thereby referring to a "dogmatism" such as that of "Wolf and all such metaphysicians as seek to prove or think they know the truth of doctrines of God, Freedom, and Immortality; which are according to Kant, part of man's *credo* not of his *scio*".[14] More precisely, as also evident from the explicit reference to "God, Freedom, and Immortality", the "dogmatism" that has been destroyed by the "the destructive part of the *Critic*" is a dogmatism concerning the "system of transcendental ideas" that Kant derived on the basis of his system of categories.

Now, the fact that this particular kind of dogmatism, which was particularly influential in the history of Western philosophy, has been destroyed by the "the destructive part of the *Critic*" doesn't imply that dogmatism *tout court* has been overcome. In particular, it doesn't imply that there cannot be other kinds of "transcendental ideas", and thus other kinds of dogmatisms, corresponding to other systems of categories, e.g. to the system of categories that Peirce identified as a result of his critique of Kant's system. In any case, even if the "transcendental ideas", and thus the dogmatisms, corresponding to different systems of categories were basically the same, "the destructive part" of the critical enterprise would have to be argued somewhat differently. Thus, Peirce's "critical reconstruction" of the "constructive part" of Kant's *Critique of Pure Reason* eventually calls for a "critical reconstruction" of its "destructive part". In other words, Peirce "critical reconstruction" of Kant's "Transcendental Analytic with the Preliminary Treatise on Transcendental Esthetic and the Introduction" needs to be supplemented by a "critical reconstruction" of Kant's "Transcendental Dialectic".

10 Cf. ibid., W1:251ff.

11 Ibid., W1:251. Cf. also Logic Chapter I [MS115: Winter-Spring 1866], W1:351f, where Peirce summarizes his critique of Kant's "table of the various logical functions of judgments".

12 Cf. in particular Logic Chapter I [MS105: Winter-Spring 1866], W1:351ff, Logic of the Sciences [MS113: Autumn-Winter 1865], W1:322ff, On a Method of Searching for the Categories [MS133: November-December 1866], W1:515ff.

13 Cf. On a New List of Categories [P32: 14.5.1867], W2:49ff.

14 Cf. Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865], W1:244.

As an appendix to the preceding discussion of Peirce's early account of Kant's *Critique of Pure Reason*, it is worth noting that for the early Peirce the concept of "dialectic" is in more than one sense closely associated with the concept of "dogmatism". On the one hand, in fact, Peirce praised Kant's "Transcendental Dialectic", i.e. "the destructive part" of the "Critic of the Pure Reason", for its "powerfully beneficial" "anti-dogmatic" effects upon science.[15] On the other hand, however, he dismissed "dialectics" in general, defined as "a system which seeks to investigate truth by elaborate reasoning from *first principles*", as "a genuine outgrowth of dogmatism".[16] In particular, he criticized the dialectical method of Hegel's "Logic", because it "does not seem to give determinate solutions; but the results seem to be arbitrary; for whereas [Hegel] has finally arrived at the same divisions of the judgment as were made by Kant and currently received at Hegel's day, the more recent researches of logic have modified these and have shown them to be wrong".[17] Thus, the early Peirce clearly disapproved of "dialectics" as a way of reasoning, but approved of Kant's "Transcendental Dialectic" because of its "anti-dogmatic" critique of dialectical reasoning understood as "reasoning from first principles".

## 2. Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason*

In this section I will briefly sketch my own view of Peirce's "critical reconstruction" of Kant's *Critique of Pure Reason*. As we have seen, this "critical reconstruction" eventually amounts to a "critical reconstruction" of its "constructive part", which is "all contained in the Transcendental Analytic with the Preliminary Treatise on Transcendental Esthetic and the Introduction". In particular, this "critical reconstruction" concerns 1) Kant's "preliminary distinction" between "cognitions *a priori*" and "cognitions *a posteriori*", which is made in the "Introduction" of the *Critique of Pure Reason* and which underlies Kant's idea of a "Transcendental Philosophy", 2) Kant's "preliminary distinction" between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding", and 3) Kant's "System of all Principles of the Pure Understanding", including the "supreme principle of all use of the understanding". In the following, I will therefore sketch my view of Peirce's "critical reconstruction" of these three key features of the "constructive part" of Kant's *Critique of Pure Reason*. Elsewhere I have argued that Peirce's "critical reconstruction" of these key features amounts to realizing Kant's intentions more consistently than Kant himself did.[18] Here I will limit myself to sketch its most important results.

15 Ibid.
16 Cf. /Treatise on Metaphysics/ [MS 70: 21 August 1861 – 30 March 1862], W1:65.
17 Cf. Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352.
18 Cf. Thomas Hünefeldt: Peirces Dekonstruktion…, op. cit.

*2.1. Peirce's deconstruction of Kant's distinction between "cognitions a priori" and "cognitions a posteriori"*

In the second edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant introduces the distinction between "cognitions *a priori*" and "cognitions *a posteriori*" by means of the thesis that "although all our cognition commences *with* experience, yet it does not on that account all arise *from* experience".[19] In his "Harvard Lecture on Kant", Peirce interprets this thesis as the thesis that although "everything may be said to be *inferred from* experience", yet "everything is not *determined by* experience".[20] Thus, as for Kant a "cognition *a priori*" is a cognition that "commences with experience", but does not "arise from experience", so for Peirce a "cognition *a priori*" is a cognition that is "inferred from experience", but not "determined by experience". On the one hand, a "cognition *a priori*" is "inferred from experience" in the sense that it is "inferred by some process valid or fallacious from the impressions of sense".[21] On the other hand, a "cognition *a priori*" is not "determined by experience" in the sense that it "does not require experience to be as it is in order to afford data for the inference".[22] Due to the latter point, "[a] cognition *à priori* is one which any experience contains reason for and therefore which no experience determines".[23] Due to the former point, "cognitions *a priori*" are really a particular kind of "hypotheses",[24] namely hypotheses about what is the case in "any experience". This includes not only what is, or has been, actually experienced, but also what might possibly be experienced (e.g., in dreams, hallucinations, etc.). Therefore, "cognitions *a priori*" are for Peirce eventually hypotheses about what is the case in any conceivable world.

In order to properly understand Peirce's interpretation of Kant's distinction between "cognitions *a priori*" and "cognitions *a posteriori*" it is crucial to note that it is one thing to *define* a "cognition *a priori*", but it is another thing to *identify* a "cognition *a priori*". Any definition is arbitrary and eventually depends on the intentions with which it is introduced. Thus, potentially, a "cognition *a priori*" might be defined either – as Kant seems to suggest – in terms of causal determination, as a cognition that is not causally determined by experience, or – according to Peirce's interpretation of Kant – in terms of logical determination, as a cognition that is not logically determined by experience. However, Peirce rightly rejects the former definition, because it would compromise Kant's intentions from the beginning. In fact, defining a "cognition *a priori*" in terms of causal determination would "beg the whole question of causality at the outset",[25] i.e. it would already presuppose that causality is one of the categories that are to be identified.

In any case, regardless of how a "cognition *a priori*" is defined, there is no reason to suppose that the identification of a "cognition *a priori*" is infallible. Paradoxically, this would even be true if a "cognition *a priori*" were defined as an infallible cognition. Kant's transcendental approach is therefore entirely compatible with an unlimited fallibilism. In particular, it is entirely compatible with Peirce's view that the cognitions identified as "cognitions *a priori*" are a particular kind of "hypotheses", i.e. hypotheses about what is the case in any conceivable world.

19 Critique of Pure Reason, B 1.
20 Harvard Lecture on Kant [MS101: March-April 1865], W1:246. My emphasis.
21 Ibid., W1:246f.
22 Ibid.
23 Ibid.
24 Cf. Peirce's letter to Francis E. Abbot [5.2.1865], W1:159, where he explicitly compares Kant's "synthetic judgments à priori" to the "hypotheses" of "[s]cientific men".
25 Cf. Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865], W1:247.

Furthermore, if a "cognition *a priori*" is not defined – as Kant seems to suggest – as a cognition that is not causally determined by experience, but – according to Peirce's interpretation of Kant – as a cognition that is not logically determined by experience, then the identification of "cognitions *a priori*" doesn't imply any thesis concerning the ontological status of those features of experience that are the object of the cognitions identified as "cognitions *a priori*". In particular, it doesn't imply that these features (e.g., space and time) depend on the mind. In fact, it would rather be reasonable to suppose that much of what is supposed to be the case in any conceivable world (e.g., space and time) is also the case independently of the mind. However, this supposition is not immediately implied in the fact that there must be features that are the case in any conceivable world, and it would therefore have to be argued on other grounds. Thus, following Peirce's interpretation of Kant's distinction between "cognitions *a priori*" and "cognitions *a posteriori*", Kant's transcendental approach eventually amounts to a particular kind of phenomenological approach, namely to an approach that aims at identifying the system of all those states of affairs that are the case in any conceivable world. In fact, this is precisely the approach that the late Peirce called "phaneroscopy".[26]

### *2.2. Peirce's deconstruction of Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding"*

Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding" is a distinction between two fundamental kinds of basic "cognitions *a priori*", which underlies the division of the *Critique of Pure Reason* into "Transcendental Aesthetic" and "Transcendendal Logic". Kant introduces this distinction by referring to "two stems of human cognition, [...] namely sensibility and understanding":[27] "sensibility" is "the capacity (receptivity) to acquire representations through the way in which we are affected by objects",[28] whereas "understanding" is "the faculty for bringing forth representations itself".[29] In his "Harvard Lecture on Kant", Peirce interprets Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding" eventually as a distinction between basic "cognitions *a priori*" concerning two different kinds of *unities*: principles of pure "sensibility" are basic "cognitions *a priori*" concerning the *dimensions* (all-encompassing unities) wherein a manifold of innerworldly beings may be distinguished, whereas principles of pure "understanding" are basic "cognitions *a priori*" concerning the *innerworldly beings* (discrete unities) that may be distinguished therein.[30] In other words, according to Peirce, Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding" eventually amounts to the distinction between basic cognitions concerning the *dimensions* of any conceivable world and basic cognitions concerning the *innerworldly beings* of any conceivable world.

26 Cf. Peirce's definition of "phaneroscopy" in his Adirondack Lectures, 1905, CP1:248: "By the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not. If you ask present when, and to whose mind, I reply that I leave these questions unanswered, never having entertained a doubt that those features of the phaneron that I have found in my mind are present at all times and to all minds. So far as I have developed this science of phaneroscopy, it is occupied with the formal elements of the phaneron."

27 Cf. Critique of Pure Reason, A 15, B 29,

28 Ibid., A 19, B 33.

29 Ibid., A 51, B 75.

30 Cf. Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865], W1:248ff.

What has been said above about Peirce's interpretation of Kant's distinction between "cognitions *a priori*" and "cognitions *a posteriori*" may analogously also be said of Peirce's interpretation of Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principle of pure "understanding". In fact, Peirce's interpretation of the latter distinction is more consistent with Kant's intentions, because defining that distinction – as Kant seems to suggest – in terms of the distinction between two different "capacities" or "faculties" of *causing* "representations" would "beg the whole question of causality at the outset" and would thus compromise Kant's intentions from the beginning. Furthermore, following Peirce's interpretation of that distinction, the transcendental approach is not only entirely compatible with an unlimited fallibilism, but it also maintains a phenomenological 'epoché', on which basis it seems more reasonable to hold an ontological realism concerning the objects of "cognitions *a priori*".

*2.3. Peirce's deconstruction of Kant's "System of all Principles of the Pure Understanding"*

Having *defined* the distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding", Kant *identified* the former kind of principles in his "Transcendental Aesthetic" and the latter kind of principles in his "Transcendental Logic". Peirce agreed with Kant's identifying "space" and "time" as "pure forms of sensibility", but he radically objected to the list of categories underlying Kant's "system of all principles of the pure understanding" and to the method by means of which Kant had identified them. In particular, this method has for Peirce two main "defects":[31] first, "it affords no warrant for the correctness of the preliminary table", i.e. it affords no warrant for the correctness of the "table of judgments" underlying Kant's system of categories; second, "it does not display that direct reference to the unity of consistency which alone gives validity to the categories", i.e. it does not display a direct reference to what Kant called the "transcendental unity of apperception": the "unity of the *I think*".[32] Given that "recent researches of logic", including Peirce's own ones, had shown Kant's "table of judgments" to be "wrong",[33] Peirce developed an alternative method of identifying the system of categories, by means of which he eventually identified his "New List of Categories". This method starts from the "unity of consistency", in so far as it is "given by the conception of being",[34] and may be characterized as a 'recursively transcendental' method, because it consists in recursively identifying what "renders possible and justifies" the introduction of the conception that has been introduced last.[35] Starting from Peirce's interpretation of Kant's conception of principles of pure "understanding", I will in the following illustrate what seems to be the essential idea underlying this method, which Peirce himself described in various structurally analogous, but formally somewhat different ways.[36]

31 Cf. Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:351.

32 The early Peirce repeatedly explicitly identified the "unity of consistency" with the "unity of the I think", or simply with "the I think". See, for example, Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352, Lowell Lecture IX [MS 130: November 1866], W1:471, Lowell Lecture XI [MS 132: November 1866], W1:495 and W1:500, and /On a Method of Searching for the Categories/ [MS 133: November - December 1866], W1:516.

33 Cf. Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352. As to Peirce's own critique of Kant's "table of judgment", see for example his Harvard Lecture on Kant [MS 101: March-April 1865], W1:251ff.

34 Cf. Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352.

35 Cf. /On a Method of Searching for the Categories/ [MS 133: November - December 1866], W1:520ff.

36 Cf. Logic of the Sciences [MS 113: Autumn-Winter 1865], W1:331ff, Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352ff, /On a Method of Searching for the Categories/ [MS 133: November - December 1866], W1:520ff, and On a New List of Categories [P32: 14.5.1867], W2:51ff.

According to Peirce's interpretation of Kant's distinction between principles of pure "sensibility" and principles of pure "understanding", principles of pure "understanding" are defined as cognitions concerning the innerworldly beings of any conceivable world. Therefore, what is to be identified in the context of Peirce's deconstruction of Kant's "System of all Principles of the Pure Understanding" is the system of all cognitions concerning the innerworldly beings of any conceivable world. In other words, what is to be identified in that context is the system of all states of affairs that are the case about any conceivable innerworldly being. In line with this radically phenomenological definition of what is to be identified, the starting point of Peirce's method of identifying the categories is a radically phenomenological, i.e. "purely impersonal" and "thoroughly unpsychological" interpretation of Kant's "transcendental unity of apperception", i.e. of the "original unity" that is the condition of the "possibility of a conjunction in general".[37]

Whereas Kant identifies this "original unity" with "the *I think*", i.e. with the conception "I think",[38] Peirce identifies it with "the conception of *being*": As for Kant "[t]he *I think* must be able to accompany all my representations",[39] so for Peirce "the conception of *being*" must be able to be predicated of whatever may be present. Both "the conception of *being*" and "the conception of *what is present in general*" (which Peirce calls "substance"), are for Peirce therefore "categories". However, these two "categories" have no "connotation" or "content", because they say nothing about the 'data' of which they are predicated, i.e. about that what may be present.[40] They simply express the "original-synthetic unity" that is the condition of the "possibility of a combination in general".[41] That is, they simply express the fact that the possibility to "combine" a manifold of phenomenological 'data' by means of another phenomenological 'datum' presupposes that all these 'data' are already "combined" in a unity that is not itself the result of such a "combination".

Starting from the conception of an innerworldly being, i.e. starting from nothing but what is implied in the radically phenomenological definition of what is to be identified, Peirce's recursively-transcendental method of identifying the system of categories may be illustrated as follows:[42]

- What renders possible and justifies reference to an innerworldly being is reference to something (a "quality") in virtue of which it may be individuated. Therefore, and in this sense, any conceivable innerworldly being has some "quality".
- What renders possible and justifies reference to a "quality" is reference to something (a "correlate") in relation to which an innerworldly being has that quality. Therefore, and in this sense, any conceivable innerworldly being is a "relate" that stands in "relation" to some "correlate".
- What renders possible and justifies reference to a "correlate" is reference to something (an "interpretant") which represents an innerworldly being as standing in "relation" to that "correlate". Therefore, and in this sense, any conceivable innerworldly being is a "representation" (or "sign") of an "object" with respect to an "interpretant".

37 Cf. Harvard Lecture VIII [MS 105: April-May 1865], W1:256, and Critique of Pure Reason, B 130f.
38 Cf. Critique of Pure Reason, B 131.
39 Ibid.
40 Cf. On a New List of Categories [P32: 14.5.1867], W2:49f.
41 Cf. Critique of Pure Reason, B 129ff.
42 Peirce described especially the first step of this method in rather different ways, which all lead to the same results. Cf. Logic of the Sciences [MS 113: Autumn-Winter 1865], W1:331ff, Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:352, /On a Method of Searching for the Categories/ [MS 133: November-December 1866], W1:521ff, and On a New List of Categories [P32: 14.5.1867], W2:52ff.

- What renders possible and justifies reference to an "interpretant" is the manifold and diversity of innerworldly beings. As this does not add any further information about what is the case about any conceivable innerworldly being, but has been presupposed from the beginning, the previous state of affairs completes the system of all states of affairs that are the case about any conceivable innerworldly being.

Peirce's recursively-transcendental method of identifying the system of categories thus results in a "uniform chain of conceptions",[43] which represent a system of basic states of affairs that are the case about any conceivable innerworldly being. This system is fundamental for at least two further key features of Peirce's philosophy, which can only be mentioned very briefly here. First, Peirce's categories "quality", "relation", and "representation" correspond to the categories "Firstness", "Secondness", and "Thirdness", which the late Peirce described phenomenologically in the context of his "phaneroscopy". In fact, whereas the former categories refer to basic states of affairs that are the case about any conceivable innerworldly being, the latter categories refer to the "modes of being"[44] of that what the former categories are about. Second, by recursively applying the system of categories to the three relates and the three partial relations involved in the triadic relation of "representation", Peirce derived a complex system of classes of "representations".[45] For example, by applying it to the relation between a "sign" and its "object", he derived his distinction between "icon", "index", and "symbol". Thus, Peirce's system of categories not only further determines his ontology, but it is also the basis of his semiotics.

## 3. A tentative sketch of a Peircean "transcendental dialectic"

Kant's "Transcendental Dialectic" concerns a "natural and unavoidable illusion" which arises whenever we conceive of the "unconditioned",[46] i.e. whenever we look for an ultimate explanation that secures the systematic unity and completeness of knowledge. Conceiving of the "unconditioned" results is an "illusion" because it involves applying concepts that apply to possible experience to something which lies necessarily "beyond the boundaries of experience". This "illusion" is "natural and unavoidable" because it is natural and unavoidable to demand for the "unconditioned" and to conceive of it in terms of concepts that apply to any possible experience. Thus, Kant's "Transcendental Dialectic" concerns a "natural and unavoidable illusion" that consists in conceiving of the "unconditioned" in terms of the "categories".

Now, as the "unconditioned" is conceived in relation to what is "conditioned", there will be as many ways of conceiving of the "unconditioned" in terms of the "categories" as there are ways of conceiving of a relation in terms of the "categories".[47] Accordingly, given the three modes of his category of "relation", Kant eventually identifies "*three classes*" of "concepts of pure reason (transcendental ideas)", "of which the *first* contains the absolute (unconditioned) *unity of the thinking subject*, the *second* the absolute *unity of the series of conditions of appearance*, the *third*

43 Cf. Logic Chapter I [MS 115: Winter-Spring 1866], W1:353.
44 Cf., for example, CP1.23-26 (1903) and Letter to Lady Welby [L463, 12.10.1904], CP8.328 (1904).
45 Cf., for example, Nomenclature and Division of Triadic Relations, as far as they are determined, 1903, CP2.233ff.
46 Cf. Critique of Pure Reason, A 307ff, B 364ff and A 322, B 379.
47 Cf. ibid., A 323, B 379: "There will be as many concepts of reason as there are species of relation represented by the understanding by means of the categories".

the absolute *unity of the condition of all objects of thought* in general".[48] For Kant, these three ways of conceiving of "the unconditioned" amount to the transcendental conceptions of the "soul", of the "world", and of "God".[49] By applying his system of four categories to the transcendental conceptions of the "soul" and of the "world", Kant furthermore identifies four "paralogisms" and four "antinomies" of "pure reason".[50] Together with the "three kinds of proof for the existence of Gods possible from pure speculative reason",[51] they represent the basic kinds of "dialectical inferences", which are the object of Kant's "Transcendental Dialectic".

This brief outline evidences the fact that key distinctions of Kant's "Transcendental Dialectic" are determined by his system of categories. Accordingly, these distinctions have become problematic to the extent that Kant's system of categories has been shown to be inconsistent and untenable. Nevertheless, the demand for the "unconditioned" is independent of which particular system of categories is being supposed, so that there may as well be a "transcendental dialectic" articulated in terms of another system of categories such as the one suggested by Peirce. In order to sketch a Peircean "transcendental dialectics", we therefore have to ask whether Peirce's approach itself implies reference to an "unconditioned" and which conceptions result from conceiving of the "unconditioned" in terms of Peirce's system of categories.

In Peirce's approach, reference to an "unconditioned" is implied in what Peirce calls the "unity of consistency" or "unity of *being*", i.e. in Peirce's phenomenological interpretation of Kant's "unity of the *I think*", which Peirce presupposes as the starting-point of his method of identifying the system of categories. In fact, this unity, which is expressed by the categories of "being" and "substance", i.e. by the supposition that "the conception of *being*" and "the conception of *what is present in general*" may be predicated of whatever may be present, is – in Kant's terms – a condition of the "possibility of a combination in general". As a condition that renders possible any "combination", this unity cannot be itself the result of a "combination", but it must be an "original-synthetic unity", and it cannot be the unity of something which can itself be "combined" with something else, but it must be a unity that comprises whatever may be "combined". Accordingly, it cannot be a unity that is "conditioned" by something else, but it must be an "unconditioned" unity that comprises whatever is "conditioned". It might therefore also be characterized as the "unconditioned" unity of the world, or more precisely – given Peirce's phenomenological approach, in general, and his phenomenological interpretation of this unity, in particular – as the "unconditioned" unity of the *phenomenological* world.

Now, as mentioned above, there will be as many ways of conceiving of the "unconditioned" in terms of the "categories" as there are ways of conceiving of a relation in terms of the "categories".

Peirce's system of categories implies that any conceivable innerworldly being is involved in two kinds of relation: 1) in a relation to something (a "correlate") in relation to which it has some "quality", and 2) in a relation to something (an "interpretant") which represents it as standing in relation to that "correlate". Accordingly, conceiving of the "unconditioned" in terms of Peirce's system of categories consists in conceiving of 1) an "unconditioned" "correlate" and 2) an "unconditioned" "interpretant".

48 Cf. ibid., A 334, B 391.
49 Cf. ibid., A 334f, B 391f.
50 Cf. ibid., A 341ff, B 399ff, and A 408ff, B 434ff, respectively.
51 Cf. ibid., A 590f, B 618f.

In other words, it consists in conceiving of 1) something in relation to which an innerworldly being has some "quality", but which is not itself an innerworldly being, and 2) something which represents an innerworldly being as standing in such a relation, but which is not itself an innerworldly being. As the resulting concepts resemble the traditional concepts of 1) a 'transcendental object' and 2) a 'transcendental subject', I shall in the following refer to them in these terms.

These two different ways of conceiving of the "unconditioned" in terms of Peirce's system of categories determine the way in which the unity of the phenomenological world is conceived. In fact, as any innerworldly being of the phenomenological world may be conceived in relation to 1) a 'transcendental object' and 2) a 'transcendental subject', so the unity of the phenomenological world may be conceived 1) as the unity of a 'transcendental object' and 2) as the unity of a 'transcendental subject'. The unity of the phenomenological world does then no longer appear as an absolutely "unconditioned" unity, but as a unity that is "conditioned" by 1) the "unconditioned" unity of the 'transcendental object' or 2) the "unconditioned" unity of the 'transcendental subject'.

All these "dialectical" concepts reduplicate when the phenomenological world is identified as a subjective world, i.e. as the world of a particular subject among others. Then, in fact, the phenomenological world appears as a subjective representation of an objective world wherein a plurality of subjects is supposed to coexist. Both any conceivable subjective world and any conceivable objective world, however, cannot be conceived otherwise than in terms of those features that are supposed to be the case in any conceivable world. Accordingly, not only the "categories" but also the "dialectical" concepts that result from conceiving of the "unconditioned" in terms of the categories must be supposed to apply to both any conceivable subjective world and any conceivable objective world. This implies, among others, a reduplication of the "dialectical" concept of a 'transcendental subject': On the one hand, in fact, it may refer to the 'transcendental subject' of a subjective world, and on the other hand it may refer to the 'transcendental subject' of the objective world. The resulting concepts resemble what Kant called the "transcendental conceptions" of the "soul" and of "God".

## 4. Conclusion

This tentative sketch of a Peircean "transcendental dialectic" suggests that some of the "dialectical" conceptions identified by Kant, e.g. the "transcendental ideas" of the "world", the "soul", and of "God", reemerge with similar content in a different systematic context. Other "dialectical" conceptions, such as those implied in Kant's "paralogisms" and "antinomies", do not seem to have a systematic equivalent in a Peircean "transcendental dialectic". Still other "dialectical" conceptions, such as the conception of a 'transcendental object' and a 'transcendental subject', emerge in the context of a Peircean "transcendental dialectic", but do not seem to have a systematic equivalent in Kant's "Transcendental Dialectics", though they are implied in his three "transcendental ideas".

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190406

# Dialettiche hegeliane: la logica affermativa del concetto e il suo significato politico

Cristiana Senigaglia[1]

**Sommario**: 1. Premessa 2. Divenire e determinazione 3. Forme dialettiche differenziate 4. La transizione verso una dialettica affermativa 5. La dialettica affermativa del concetto 6. La dialettica affermativa del concetto e lo Stato 7. Osservazioni conclusive

**Abstract**: Hegel's conception of dialectics is much more complex and differentiated than normally supposed. The article considers the basic conditions of the Hegelian dialectics, the becoming and the determined being, and the different forms of dialectics which are present in the *Science of Logic*. In particular, it focuses on the difference between a negative and a positive conception of dialectics in which the antithetical moment is overcome by means of sublation. This allows the transition to the affirmative dialectic of the concept, which is inquired about its capacity to produce an articulated and self-relating structure and to feature through its logical development the political organization of the state.

**Keywords**: *Hegelian dialectics, Science of Logic, German idealism, the state.*

## 1. Premessa

La connessione tra Hegel e la dialettica fa pensare in genere a una comprensione idealistica del pensiero e della realtà che si contrappone, almeno parzialmente, alla logica formale tradizionale basata sui principi di identità e di non-contraddizione. In seguito a un'analisi più approfondita, però, il discorso appare più complesso, perché le diverse sfere della logica prospettano forme differenti di dialettica, in cui la negazione viene concepita di volta in volta con sfumature e connotazioni diversificate. Nell'insieme, esse presentano una comune tendenza a superare tutto ciò che è fisso e limitato e a trovare la fonte del loro dinamismo originario nel momento negativo. Queste modalità differenti della dialettica concorrono anche nel fornire determinazioni, concetti e interpretazioni dei fenomeni e dei processi essenziali che hanno luogo nelle diverse sfere della realtà.

In questo ambito differenziato, le diverse forme della dialettica non vengono poste tutte sullo stesso piano, e il grado superiore o speculativo consiste proprio nel conferire alla negazione una nuova forma di positività. Senza pretesa di esaustività, lo scopo che ci si prefigge in questa sede è di illustrare la dialettica hegeliana nelle sue caratterizzazioni e differenziazioni più significative, mostrando al tempo stesso la molteplicità e perfettibilità del movimento dialettico, e di sondare la valenza del suo significato nell'ambito della sfera politica. Dopo una considerazione delle connotazioni basilari della dialettica, che sono il divenire e la determinazione, e delle diverse modalità dialettiche che si originano nella sfera logica, viene data in particolare rilevanza al passaggio dal momento negativo a una dialettica affermativa che trova espressione nel concetto.

1 Università di Passau, Università di Trieste

L'analisi si focalizza allora sulla struttura logica realizzata tramite il concetto, sulle sue caratterizzazioni fondamentali, e sul loro significato all'atto dell'espressione di un modello politico.

## 2. Divenire e determinazione

La dialettica, per Hegel, si fonda primariamente ed essenzialmente sul divenire. Il divenire è la condizione fondamentale che consente il movimento e auto-movimento delle cose, e che conferisce loro dinamismo e fluidità. Senza divenire ci si troverebbe di fronte a un essere indistinto e omogeneo, oppure a una serie di determinazioni fisse e rigide, incapaci di connettersi strettamente e dinamicamente l'una all'altra. Il divenire è ciò che consente la modificazione e la trasformazione, ma anche di individuare le relazioni e connessioni tra i diversi momenti, oggetti, situazioni. Il divenire supera il punto di vista dell'immediatezza e apre lo spazio per la razionalità: causa, conseguenza, unità, differenza, somiglianza. È nella prospettiva del divenire che Hegel si pone al fine di individuare una nuova logica, che deve superare la logica astratta e formale così come i suoi criteri di identità ed esclusività, e rispecchiare nelle sue determinazioni e concezioni il loro dinamismo e la loro connessione intrinseca.

Se però il divenire è il fondamento della dialettica, è la sua particolare configurazione che rappresenta al tempo stesso la condizione di possibilità della dialettica. Un flusso ininterrotto e continuo, che si basasse esclusivamente sul nascere e sul perire, non sarebbe in grado di determinare connotazioni precise e si trasformerebbe in un movimento indistinto e indefinibile. Il fatto che però il divenire sia generato dal movimento tra essere e nulla consente che il suo superamento e il suo risultato non sia semplicemente un annullamento, ma una "quieta semplicità" che prende la forma di un'unità immediata e unilaterale, l'esserci (*Dasein*), e inizia a configurare l'essere determinato. In tal modo, il divenire continua a essere il fondamento che consente il movimento, ma tale movimento ha luogo attraverso diversi momenti e concrezioni determinate e genera forme di passaggio e connessione che pur nel loro movimento mantengono una configurazione propria e una temporanea stabilità.

È proprio questa duplicità di aspetti che consente di concepire una nuova logica e al tempo stesso di considerarla come discorso sull'essere, ontologia. Dal momento che si ha a che fare con determinazioni, argomenta Hegel, le loro connessioni possono essere individuate solamente attraverso la logica. Questa logica non va però intesa come un apparato astratto e formale, che si distingua e prenda le distanze dalla realtà, ma come un processo (e un procedimento) in grado di produrre e rispecchiare (per questo la sua caratterizzazione "speculativa") l'andamento della cosa stessa. Non è un caso che Hegel parli di e parta da una logica oggettiva: essa viene considerata come l'origine genetica del concetto, che si ritrova nel movimento e nelle connessioni intrinseche delle specificazioni e determinatezze (*Bestimmtheiten*) dell'essere. Le specificazioni sono a loro volta intrecciate in un percorso di dispiegamento che non è arbitrario e che deve trovare origine nella cosa stessa, ossia nel singolo momento concepito nella sua struttura e qualificazione logica e logicamente connesso con ciò che rispettivamente lo precede e lo segue. Si tratta allora di individuare il principio di questo movimento o meglio auto-movimento logico, e di trovare la modalità del suo sviluppo e la dinamica del suo passaggio allo stadio successivo. Questo risponde proprio alla duplicità di componenti prevista da un divenire che si articola attraverso concrezioni e conformazioni specifiche. Da un lato, occorre individuare una modalità che assicuri il movimento e il dinamismo all'interno della logica, che viene non a caso definito da Hegel come un andamento della cosa stessa (*der Gang der Sache selbst*).

Dall'altro lato, devono essere connessi tra di loro momenti e determinazioni specifiche che devono essere congruentemente originati l'uno dall'altro e trovare in sé l'origine e la legittimazione del passaggio o avanzamento allo stadio successivo. Questi sono gli aspetti e le componenti fondamentali che definiscono e caratterizzano la dialettica come metodo e andamento generale che si ritrova (e si deve ritrovare), secondo Hegel, nella logica delle cose.

In questa prospettiva, è comprensibile e si legittima la critica esplicita nei confronti della logica astratta e soprattutto dell'intelletto (*Verstand*), che viene considerato come la facoltà conoscitiva ad essa corrispondente, e allo stesso tempo il riconoscimento dell'indispensabilità della funzione svolta da quest'ultimo.

"Il pensiero come *intelletto* – argomenta Hegel – si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed essente per sé".[2] Ciò che per Hegel rivela l'insufficienza dell'intelletto, è la sua fondamentale staticità e incapacità di connettere le categorie dinamicamente tra di loro. L'intelletto per sua natura astrae e separa, e considera ogni oggetto e relazione in base a tale astrazione e separazione. Nella prospettiva dell'intelletto viene così a mancare l'assetto del divenire e anche le relazioni che vengono da esso stabilite tra le categorie e determinazioni soggiacciono alla fissità e immobilità.[3]

Utile si rivela l'intelletto invece per un altro aspetto, che consiste proprio nella capacità di fissare e precisare le determinazioni:

> Anche al pensiero semplicemente intellettivo deve essere riconosciuto il suo diritto e il suo merito che consiste essenzialmente nel fatto che, tanto in campo teoretico, quanto anche in campo pratico, senza l'intelletto non si giunge a nulla di solido e di determinato. Per quanto riguarda anzitutto il conoscere, esso comincia cogliendo gli oggetti dati nelle loro distinzioni determinate, e così, per es. nell'osservazione della natura, vengono distinti elementi, forze, generi ecc. e vengono fissati per sé in questo loro isolamento. Il pensiero procede qui come intelletto e il suo principio è l'identità, la semplice relazione a sé.[4]

È grazie all'intelletto dunque che risulta possibile fissare e stabilire nella loro caratterizzazione specifica i diversi momenti, determinazioni e concetti. L'intelletto contribuisce pertanto alla chiarezza e alla determinazione all'interno del processo conoscitivo, anche se non giunge a cogliere i nessi nella loro viva e costitutiva relazionalità. Questa funzione peculiare dell'intelletto viene riconosciuta anche nell'ambito della realtà, e Hegel la esplicita in particolare in relazione allo Stato: "Così, per es., lo Stato è imperfetto se in esso non si è ancora giunti a una distinzione determinata dei ceti e delle professioni, e se le funzioni politiche e dell'autorità, diverse quanto al concetto, non sono ancora costituite come organi particolari".[5] Anche nell'ambito della realtà dunque, e in particolare nella sfera del politico, sono necessarie separazioni e distinzioni precise per migliorare l'efficacia dell'organizzazione, perché soltanto così si consente la creazione di competenze specifiche e di istituzioni corrispondenti.[6]

---

2 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, U.T.E.T., Torino 1981, § 80, p. 246.

3 Cfr. B. Minnigerode, *Kant's transcendentale und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft*, Die Blaue Eule, Essen 2004, p. 76.

4 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 80 aggiunta, p. 247.

5 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit, § 80 aggiunta, p. 248.

6 Cfr. in proposito anche: A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella "logica" della "Filosofia del diritto" di Hegel*, Guida,

Le prove più evidenti dei limiti dell'intelletto sono per Hegel proprio le antinomie analizzate nella *Critica della ragion pura* da Kant, che ha avuto il merito di scoprire la natura dialettica della razionalità. In questo senso, le antinomie non sono considerate da Hegel come la dimostrazione dei limiti della conoscenza teorica e nemmeno come gli esempi palesi della contraddittorietà in cui incorre la ragione, ma come l'evidenza dell'insorgere della contraddizione proprio a causa della rigidità e limitazione intrinseca alle categorie dell'intelletto: l'antinomia non va intesa "come se la ragione fosse incapace di conoscere l'essenza dell'essente, e in ciò cadesse in contraddizione, ma così che questa contraddizione cade nelle determinazioni in quanto sono mantenute fisse dall'intelletto".[7] Le antinomie kantiane esplicitano secondo Hegel non soltanto la natura della ragione, che è abitata dalla contraddizione ed è intrinsecamente dialettica, ma mostrano anche e soprattutto che la dialettica è il principio fondamentale e necessario che inerisce alla ragione. Il limite kantiano è semmai quello di avere circoscritto l'influsso della dialettica alle antinomie.[8] Per Hegel, invece, si tratta di estendere questo principio a tutti i settori della realtà e della conoscenza. Tutto ciò che ci circonda è infatti caratterizzato dalla dialettica, e "l'elemento dialettico […] è in generale il principio di ogni movimento, di ogni vita e di ogni impegno attivo nella realtà effettiva".[9] Anche all'interno dell'ambito giuridico, etico o politico accade spesso che si verifichi il capovolgimento da un estremo all'altro.[10] Tutto questo non è passibile di spiegazione e comprensione razionale senza l'individuazione dell'elemento dialettico, che secondo Hegel è presente in ogni relazione logica e reale e che per questo va individuato nella sua origine e specificità.

## 3. Forme dialettiche differenziate

Nella concezione hegeliana, la dialettica mostra la sua presenza e il suo operare nel grado più semplice e immediato dell'essere determinato, in ciò che dunque è finito e circoscritto. Essa indica quell'auto-movimento che si genera nell'andare oltre, al di fuori e al di là di ciò che per sua natura è limitato. *Omnis determinatio est negatio*, ricorda Hegel richiamandosi a Spinoza, e la determinazione si riferisce immediatamente a ciò che è al di fuori di essa, a ciò che è altro. La negazione è il motore interno di questo movimento, ed è implicita nella forma costitutiva stessa dell'essere determinato:

> Nella sua determinatezza peculiare la dialettica è piuttosto la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale. […] La dialettica […] è questo *immanente* oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione. Ogni finito è il superare se stesso.[11]

---

Napoli, 1990.

7 G.W.F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1808-1816, in: Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (GW), Meiner, Hamburg 1968 sgg., vol. 10-1, Geisteslehre 1808/09, (§ 58), p. 35.

8 Sulla critica hegeliana alle antinomie in dettaglio, si veda: K. Düsing, *Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomielehre*, in K. Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Fink, München 2012, pp. 93-111.

9 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 81 aggiunta 1, p. 250.

10 Hegel nota a questo proposito che per esempio gli estremi dell'anarchia e del dispotismo tendono a capovolgersi reciprocamente l'uno nell'altro.

11 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 81 nota, p. 250.

Nel momento in cui qualcosa è determinato, esso rimanda immediatamente a ciò che è altro, diverso, determinato in altro modo (l'altro) o non determinato (ad es. l'infinito). La negazione che qui viene alla luce, è anch'essa una negazione determinata.[12] Non si tratta del nulla, dell'annientamento, ma di una negazione che si riferisce alla determinazione e ha a che fare con essa. Il procedimento della dialettica non si arresta a questo punto, ma continua anche nella fase successiva, nella determinazione prodotta dalla negazione che si profila a sua volta come nuova negazione, e in sintesi come negazione della negazione. La doppia negazione non implica né l'annientamento né la neutralizzazione, ma ha invece un risultato positivo, in cui la sintesi ripristina l'unità originaria in forma mediata, superando lo stadio precedente e recuperandone allo stesso tempo a un livello superiore il contenuto essenziale. Si tratta dell'*Aufhebung*, ossia di quella forma di superamento che caratterizza l'avanzamento della dialettica: "Ciò che è superato […] è un *mediato*: è un *non essere*, ma come risultato derivato da un essere. Quindi ha *ancora in sé la determinatezza da cui proviene*".[13]

Il vantaggio della dialettica è innanzitutto quello di mettere in connessione le diverse determinazioni e di mostrare come esse siano connesse e derivino geneticamente, tramite il movimento di fuoriuscita e opposizione, l'una dall'altra. Ciò che secondo la logica astratta e formale veniva considerato come opposto e incompatibile, si scopre come intrinsecamente collegato. Non solo: Hegel ritiene che sia possibile dimostrare che ciascuna singola determinazione ha bisogno proprio di ciò che è ad essa opposto e contraddittorio per definire se stessa, e che comunque ogni determinazione contiene sempre in qualche forma ciò che è differente e opposto ad essa. Questa capacità della dialettica costituisce il nucleo dello svolgimento delle determinazioni contenute nella logica hegeliana. Essa trova inoltre conferma, secondo Hegel, anche nella filosofia di Platone e in particolare nel dialogo *Parmenide*:

> Platone […], nei suoi dialoghi più rigorosamente scientifici, mediante una trattazione dialettica mostra in generale la finitezza di tutte le determinazioni fisse dell'intelletto. Così, per es., nel *Parmenide*, deriva dall'uno il molteplice, e mostra come ciononostante il molteplice consista solo nel determinarsi come uno. Questa è la grandezza della trattazione platonica della dialettica.[14]

Hegel approfondisce questo aspetto anche nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, e mette in luce come unità e molteplicità possano essere concepite solo in relazione l'una all'altra.

L'unità partecipa alla molteplicità e l'uno trova la sua identità con se stesso anche nei molti, dato che ciascuno di essi è costituito da un'unità singola. Inoltre ciascuno è sia un uno, sia un molteplice, ad es. l'individuo è un'unità organica che è costituita da una molteplicità di parti e di organi. In tal modo, prosegue Hegel, Platone ha saputo mostrare come ciò che è diverso e molteplice può essere ricondotto all'unità e ha fatto della dialettica "questo mettere assieme

12 La negazione determinata è presente già nella *Fenomenologia* e caratterizza anche l'atteggiamento della coscienza di fronte alle diverse esperienze. Sulla sua caratterizzazione logica si veda: F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, p. 270 sgg.

13 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni rivista da Claudio Cesa, Laterza, Bari 21984, p. 100.

14 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 81 aggiunta 2, p. 251.

i diversi" (*das Zusammenbringen der Verschiedenen*)[15] in un'articolazione dialettica che implica connessione e che tuttavia non produce alcuna semplificazione o riduzione.[16]

Ciò che invece si raggiunge con la dialettica è l'individuazione di nessi e relazioni e la conferma che tali nessi non sono una supposizione proveniente dall'esterno, ma trovano conferma nei rapporti che si instaurano tra i diversi momenti e le diverse determinazioni. Considerato da un punto di vista dialettico, ciò che è determinato e finito presenta per definizione una natura relazionale:

> Un essere determinato, finito, è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, col mondo intero. […] Quando si *presuppone* un contenuto determinato, un qualche determinato esistere, questo esistere, essendo *determinato*, è in una molteplice relazione verso un altro contenuto. Per quell'esistere non è allora indifferente che un certo altro contenuto, con cui è in relazione, sia o non sia, perché solo per via di tale relazione esso è essenzialmente quello che è.[17]

La dialettica conduce dunque a una visione articolata e interconnessa delle cose, anche e proprio quando parte dalla singola determinazione e dal singolo fenomeno. Siccome queste connessioni sono determinate secondo la logica e sono derivate geneticamente l'una dall'altra, non si tratta di connessioni solo probabili o arbitrarie, ma esse sono dotate di una loro intrinseca necessità, che si riconduce proprio alla modalità di derivazione e congiunzione di ciò che è stato in precedenza (logicamente, e non soltanto temporalmente). Proprio perché ci si muove nell'ambito del finito e del determinato, queste relazioni sono essenziali per definire anche i singoli momenti e fenomeni. Con la dialettica, dunque, non solo si evidenzia la dinamica interna che soggiace al movimento logico, ma si sposta anche l'accento dal fenomeno e dalla determinazione singola alla relazione.

Il tipo di relazione dialettica che sussiste tra le determinazioni diventa essenziale anche per distinguere dei movimenti dialettici differenziati. Ciò corrisponde ai tre stadi della logica hegeliana: la logica dell'essere, dell'essenza e del concetto.[18] La logica dell'essere, si è già visto, è quella che comprova la presenza del movimento dialettico nelle cose stesse: il suo auto-movimento è generato dal limite, dall'insufficienza del finito e del determinato, che spingono la determinazione stessa a fuoriuscire da sé e a superare se stessa. Qui si verifica una successione di categorie che derivano l'una dall'altra tramite un'opposizione che si ingenera nella determinazione stessa e produce il passaggio verso ciò che è altro ed esterno a essa.

Nel caso della logica dell'essenza, si ha a che fare invece con una contraddizione posta, resa esplicita, le cui determinazioni in via di principio sono le stesse della sfera dell'essere, ma nella loro forma riflessa:[19] non si tratta più di un passaggio verso ciò che è altro, ma di una contrapposizione di una determinazione specifica con il suo proprio altro.

---

15 G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. 19, p. 76.

16 Come ha messo in luce Düsing, Hegel riconosce in tal modo a Platone il merito di aver trattato la dialettica nella sua dimensione ontologica e dunque costitutiva della realtà. Cfr. K. Düsing, *Formen der Dialektik bei Plato und Hegel*, in M. Riedel (a cura di), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 169-191.

17 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 74-75.

18 Cfr. R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Meiner 2001, pp. 200-201.

19 In questa prospettiva logica la riflessione si distanzia dal riferimento all'attività del soggetto e assume un significato oggettivo come immanente riflessione della cosa stessa. Cfr. A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftsbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994, p. 164.

Alla base di tale relazione si incontra la contraddizione, attraverso la quale risulta possibile dimostrare che ciò che viene considerato come contraddittorio presenta non soltanto un aspetto di opposizione e differenza, ma anche di uguaglianza. A e non-A sono infatti differenti e contraddittori, ma entrambi contengono e si relazionano allo stesso A. In tal modo si generano delle coppie di determinazioni che esprimono degli opposti e delle contrapposizioni che si rapportano negativamente l'una all'altra, ma che hanno bisogno l'una dell'altra per acquisire significato (identità e differenza, positivo e negativo, apparenza e realtà, etc.).

Nella logica del concetto, infine, si è di fronte a una terza (e secondo Hegel superiore) forma di dialettica. Si tratta di una forma di dialettica interiorizzata, la cui contrapposizione costituisce un movimento interno al concetto stesso e non ne mina l'unità. La dialettica del concetto è una dialettica che prospetta un risultato positivo: essa sfocia in un auto-movimento e in un'articolazione interna che riesce a mantenere intatta, attraverso questa articolazione, l'unità organica della struttura logica.

## 4. La transizione verso una dialettica affermativa

Introducendo il discorso logico, Hegel menziona un primo momento astratto che si riferisce alla fissità delle determinazioni proprie dell'intelletto. Nel menzionare le forme che oltrepassano la comprensione meramente intellettuale, egli fa ricorso a due momenti distinti della razionalità: il momento *dialettico* o negativo della ragione, e il momento *speculativo* o razionale-positivo.

> Il momento *dialettico* è il superarsi proprio di tali determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte.[20]

> L'*elemento speculativo* e *positivamente razionale* coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nel loro dissolversi e nel loro passare in altro.[21]

In prima istanza, la dialettica sembrerebbe dover riguardare soltanto un momento transitorio e dunque una fase intermedia della sfera logica. In realtà, però, Hegel rifiuta questa visione ristretta della dialettica, afferma che è un pregiudizio sostenere che la dialettica abbia soltanto un risultato negativo,[22] e nell'introduzione alla *Scienza della logica* equipara la sua concezione di dialettica al momento speculativo: "In questo elemento dialettico, come si prende qui, e perciò nel comprendere l'opposto nella sua unità, ossia il positivo nel negativo, consiste lo *speculativo*".[23]

A ben vedere, dunque, è forse più rispondente all'intento hegeliano parlare di due momenti della dialettica, oltre che della ragione: una dialettica più propriamente negativa, che corrisponde alla fase intermedia, e una *dialettica affermativa* (o positiva), che ne rappresenta la fase conclusiva e il compimento, e che si identifica con il momento speculativo. Questi due momenti distinti della dialettica sono parzialmente in contrapposizione, ma sono allo stesso tempo entrambi necessari e complementari.

20 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 81, p. 249.
21 *Ibidem*, § 82, p. 253.
22 Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 944.
23 *Ibidem,* p. 39.

Il momento dialettico propriamente negativo è indispensabile, perché è l'origine del movimento e dell'auto-movimento senza il quale le determinazioni rimarrebbero rigide e irrelate, ma necessita anche di un momento affermativo che recuperi gli esiti e gli aspetti positivi dei momenti precedenti.

Hegel ricorre a questo proposito alla concezione che aveva già prospettato nella *Fenomenologia dello spirito*, in cui sottolineava "l'*immane* potenza del negativo".[24] La forza del negativo è ciò che dà origine al movimento e alla trasformazione. Il negativo fluidifica le determinazioni e le categorie, rende possibili il passaggio e la transizione, e rivela la razionalità intrinseca presente in ogni determinazione e in ogni componente limitata e finita, proprio in ragione di questo limite e di questa finitezza. All'interno di tale relazionalità, si articola così tutta una serie di rapporti distinti: differenza, opposizione, contraddizione, che si giocano tutti nell'ambito dell'esplicitazione di forme differenziate di negatività. Tuttavia, l'elemento dialettico-negativo non è il momento ultimo e definitivo.

> Il *pensare speculativo* consiste solo in ciò che il pensiero tiene ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a causa di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppure nel nulla.[25]

Il fatto che la dialettica operi a partire da e per mezzo della negazione determinata consente di evitare sia l'oscillare da un opposto all'altro, sia il dissolvimento nel nulla (che era l'esito a cui portava, secondo Hegel, la dialettica interpretata in maniera esclusivamente negativa, come nel pensiero scettico). La negazione determinata consente infatti di negare una determinazione solo parzialmente, e di recuperare dialetticamente anche in una fase successiva la parte positiva del suo contenuto. La dialettica affermativa, che è equiparata al momento speculativo, implica inoltre la capacità di cogliere gli opposti nella loro unità. Come viene precisato nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, "la dialettica in quanto speculativa non finisce con un risultato negativo, ma mostra l'unione degli opposti che si sono annullati".[26] Essa produce dunque una nuova unità, che è un'unità articolata e concreta: essa "non è unità *semplice*, *formale*, ma unità di *determinazioni distinte*".[27] Tale unità contiene in sé le determinazioni precedenti organizzate all'interno di una struttura logica; conservando al suo interno gli aspetti essenziali di ciascun momento, l'unità acquisisce anche ciò che determina affermativamente la loro specificità.

Il significato della dialettica tuttavia non si ferma all'ambito descrittivo. Sia il momento negativo che quello affermativo della dialettica assumono, nella loro distinzione e complementarietà, anche una valenza normativa, che partendo dall'andamento della cosa stessa intende indicare la modalità più adeguata della conoscenza e dell'agire. La presenza del momento negativo e contraddittorio è ciò che consente l'estensione della conoscenza, perché induce a scoprire e a riflettere su una serie di nessi, relazioni, differenze e specificazioni che vengono messi in rapporto tra di loro e analizzati sia nella loro dinamica, sia nei loro aspetti conflittuali e contraddittori. Il permanere soltanto in una visione negativa della dialettica avrebbe però un effetto destrutturante e favorirebbe il passaggio continuo da un opposto all'altro.

24 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 84.
25 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 492.
26 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Werke, cit., vol. 19, p. 65.
27 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 82, p. 254.

Per evitare questa *impasse*, la dialettica affermativa induce a concepire un'unità e una struttura logica in grado di tenere insieme gli opposti, valorizzando le loro qualificazioni positive e la loro specificità. La struttura logica che è in grado di realizzare questa dialettica affermativa, offrendo un impianto logico alla sua organizzazione e articolazione, è secondo Hegel il *concetto*.

## 5. La dialettica affermativa del concetto

Con il concetto si entra nell'ambito di quella che Hegel definisce la logica soggettiva, dal momento che il concetto è una struttura che si articola e dispiega al suo interno per forza propria e autooriginantesi.[28] Pertanto, nella sfera del concetto, l'elemento negativo e il movimento dialettico vengono interiorizzati e sono ciò che produce lo sviluppo del concetto stesso. I diversi momenti del concetto non sono dunque qualcosa di esterno ed esteriore l'uno rispetto all'altro, perché derivano l'uno dall'altro come nella sfera dell'essere e si relazionano tra di loro come nella sfera dell'essenza. Il concetto è un principio soggettivo e produttivo, perché le distinzioni sono già implicitamente presenti e contenute in esso.[29] In questo senso, il concetto è già sempre sintesi, perché l'universalità *(Allgemeinheit)*[30] che originariamente lo caratterizza non è astratta e formale, ma è un'universalità che presuppone la negazione di sé attraverso l'assunzione che in essa già sussistano delle differenze e delle distinzioni. Il significato etimologico di *allgemein* conferma del resto questa interpretazione, poiché esso significa letteralmente "comune a tutti", e perciò indica implicitamente che c'è qualcosa che permane ed è sottratto a questa comunanza. Il momento negativo e dialettico è dunque presente nell'universalità del concetto, ma in forma ancora implicita. Il processo di esplicitazione è ciò che rappresenta il processo di sviluppo del concetto, che rimane sempre presso di sé, perché ogni sua specificazione e concretizzazione ha origine in esso. Il concetto esplicita pertanto nella forma più propria ed elevata "il movimento proprio della cosa stessa"[31] ed è "quel che sussiste liberamente per sé, il soggettivo determinantesi in sé, o meglio, il *soggetto* stesso".[32] Hegel vede nel concetto un principio dinamico e vitale, proprio per questa sua capacità di autosvilupparsi. Tuttavia, la dialettica interna inerente al concetto è anche ciò che distingue la dialettica del concetto da quella dell'essere organico. Nell'essere organico, il rapporto tutto-parti conferisce una certa autonomia agli organi che lo compongono, ma esige una forma di integrazione e armonia costante tra i diversi organi.

---

28 Sulla centralità della logica del concetto e della teoria del concetto logico su piano sia ontologico che epistemologico si veda: R.-P. Horstmann, *Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System*, in F. Menegoni – L. Illetterati (a cura di), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken,* Klett-Cotta, Stuttgart 2004, pp. 83-102, in particolare p. 88 sgg. Cfr. anche: R.-P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff: eine Einführung in Hegel*, Hain, Frankfurt a. M. 1990.

29 Morani vede pertanto nel concetto anche un inizio e un principio originario che rimane celato nelle sfere dell'essere e dell'essenza. Cfr. R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 216 sgg.

30 *Allgemeinheit* ha in tedesco il doppio significato di universalità e generalità. Questa duplicità di significati diviene particolarmente significativa all'interno della sfera politica, perché il concetto di volontà generale, di origine rousseauiana, viene tradotto con *allgemeiner Wille*. Pertanto, mentre nell'ambito logico il significato di *allgemein* corrisponde più propriamente all'universale, nella sua utilizzazione politica va reso piuttosto con il termine "generale".

31 G.W.F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1808-1816*, cit., GW, vol. 10-1, Subjektive Logik 1809-10, § 113, pp. 308-309.

32 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 48.

Nel caso della dialettica del concetto, i diversi momenti possono contemplare delle tensioni forti e anche dei conflitti, che però sono risolti attraverso un'articolazione dinamica dei momenti contrapposti.

L'articolazione fondamentale del concetto si svolge attraverso l'*universalità*, la *particolarità* e la *singolarità* (o individualità), prese nella loro accezione generica. L'universale è "la riflessione positiva del concetto in sé",[33] che contiene in sé in maniera implicita il suo opposto (la particolarità e le diverse determinazioni) e non le esclude, anche se nel suo ambito esse rimangono indeterminate. La particolarità è la sfera della determinazione specifica, all'interno della quale le diverse specificazioni coesistono e sono coordinate le une con le altre; la singolarità include ulteriori determinazioni che vengono implementate attraverso le singole manifestazioni. All'interno del concetto, i diversi momenti vengono considerati nella loro genericità (ad es. il singolo non è essere specifico, ma l'essere singolo in quanto tale):

> L'universale è l'identico a sé *esplicitamente nel senso* che vi sono contenuti, al tempo stesso, il particolare e il singolare. Inoltre il particolare è il distinto o la determinatezza, ma nel senso di essere universale in sé e come singolare. Ugualmente il singolare ha il senso di essere *soggetto*, fondamento che contiene in sé il genere e la specie ed è esso stesso sostanziale. Questa è la non-separatezza *posta* dei momenti nella loro distinzione – la *chiarezza* del concetto, nella quale ogni distinzione non costituisce affatto un'interruzione.[34]

La peculiarità della dialettica interna al concetto è che ciascuno dei tre momenti (universale, particolare e singolare) contiene al suo interno anche gli altri e si relaziona ad essi. L'opposizione non è condotta pertanto all'estremo come nella forma negativa della dialettica e nelle opposizioni che caratterizzano la sfera dell'essenza (si prenda come esempio paradigmatico la coppia di opposti positivo-negativo[35]), ma è il prodotto di un'articolazione interna in cui i diversi momenti giocano rispettivamente un ruolo determinante nel loro ambito specifico, restando tuttavia sempre correlati con gli altri momenti. Essi sussistono come elementi differenziati dell'articolazione principale (il concetto) e allo stesso tempo come componenti presenti all'interno di ogni singolo momento.[36]

Un'altra caratteristica della dialettica del concetto risiede nel fatto che ogni singolo momento presenta una componente positiva, anche e pur essendo in opposizione (parziale) rispetto agli altri. Questo è dovuto alla determinazione logica dell'opposizione, che all'interno del concetto non è determinata soltanto dall'elemento contraddittorio (*das Kontradiktorische*), ma anche e allo stesso tempo dall'elemento contrario (*das Konträre*).[37] Se infatti la determinazione fosse esclusivamente contraddittoria (ad es. bianco e non-bianco), si tratterebbe esclusivamente di una relazione negativa in rapporto alla determinazione logica precedente.

---

33 G.W.F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1808-1816*, cit., GW, vol. 10-1, Logik 1810/11, (§ 98), p. 183.

34 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* cit., § 164 nota, p. 385.

35 Cfr. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Eule der Minerva Verlag, Berlin 2017, pp. 146-147.

36 In questo modo ad esempio la sfera del particolare consente lo sviluppo di determinazioni differenziate e specifiche, ma presenta al suo interno aspetti che rimandano sia all'universalità sia alla singolarità e si pone nel contempo in relazione con essi. Questo vale inoltre sia per l'universale che per il singolare.

37 Cfr. G.W.F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1808-1816*, cit., GW, vol. 10-1, Logik 1810/11, (§ 104), p. 185.

Nel momento in cui vi è anche una relazione di contrarietà (ad es. nero in quanto contrario di bianco), viene parimenti espressa una componente positiva, che riguarda la qualità specifica di ciascuno degli opposti. In questo modo, la dialettica del concetto risulta essere una dialettica affermativa non soltanto perché le singole determinazioni mantengono una relazione riflessiva con le altre e la presenza degli altri momenti al loro interno, ma anche perché ciascuna singola determinazione apporta qualcosa di positivo come contributo specifico. In particolare in rapporto ai momenti fondamentali che articolano il concetto, universalità, particolarità e singolarità, ciò implica una libera attività produttiva che è essenzialmente creatrice (*schöpferisch*):

> Il concetto è piuttosto veramente il primo, e le cose sono quelle che sono mediante l'attività del concetto che è loro immanente e in esse si rivela. […] Il pensiero e, più precisamente, il concetto, è la forma infinita o l'attività libera creatrice, che non ha bisogno di un materiale fuori di sé per realizzarsi.[38]

Dal canto loro, le manifestazioni particolari e singole contribuiscono ad arricchire il contenuto del concetto:[39]

> Nel metodo assoluto il concetto *si conserva* nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulteriore determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso.[40]

Grazie a questa capacità di conservazione e arricchimento tramite nuove determinazioni e la loro articolazione, la dialettica del concetto acquisisce una funzione affermativa. Essa dà infatti vita a una struttura dinamica che tuttavia mantiene una forma di stabilità, stabilità che è data proprio dalla ricchezza delle determinazioni e articolazioni e dal fatto che ciascuna di esse, seguendo la logica del concetto, include la presenza degli altri momenti nel suo ambito, tiene conto della loro esistenza e si relaziona così ad essi in maniera anche affermativa.

Questo non significa che tutte le singole manifestazioni di un concetto debbano essere considerate come positive; significa però che anche le manifestazioni carenti e inadeguate mantengono pur sempre una sorta di relazione affermativa con il concetto di riferimento. Una cattiva casa è sempre una casa,[41] anche se la modalità della sua esistenza non è adeguata al concetto, e allo stesso modo argomenterà Hegel in relazione allo Stato, affermando che un cattivo Stato è sempre uno Stato e che ciò che conta è questo aspetto affermativo.[42]

---

38 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 165 aggiunta 2, p. 384.

39 Da questo punto di vista, Terry Pinkard ha costruito un interessante paragone con l'idea di spiegazione, il cui valore aumenta con la capacità di chiarire i fenomeni in maniera più ampia e allo stesso tempo più dettagliata ed esaustiva. Cfr. T. Pinkard, *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia 1988, p. 19 sgg.

40 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 953.

41 Cfr. G.W.F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1808-1816*, cit., GW, vol. 10-1, Psychologie 1810/11, § 168, p. 439.

42 Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Nachschrift von Griesheim, § 258 aggiunta, GW, vol. 26-3, pp. 1405-1406.

Ciò non significa però giustificare l'esistente, perché la connessione con il concetto consente di attribuire a quest'ultimo una funzione normativa.[43] Articolando il concetto dialetticamente nelle sue determinazioni e nei suoi momenti costitutivi, diventa possibile individuare quali sono gli aspetti e le relazioni essenziali e apportare delle correzioni o fare delle riforme riferendosi alla struttura e alle determinazioni fondamentali del concetto stesso. Certo, una simile metodologia presta il fianco a critiche che evidenziano una tendenza unificante e generalizzante all'interno delle singole manifestazioni, che però può essere almeno parzialmente smussata, se il riferimento al concetto viene limitato agli aspetti essenziali e lascia spazio a una pluralità di realizzazioni. In particolare, ciò che per Hegel resta irrinunciabile è una relazione articolata tra particolarità (includente la singolarità) e universalità (o generalità), che conferisca una certa autonomia a entrambe le sfere, definendo al tempo stesso modalità di azione e organizzazione corrispondenti e specifiche. Queste sfere devono essere reciprocamente in grado di realizzare forme di rapporto affermativo tra di loro, in modo da non mettere a rischio l'unità e la funzionalità della struttura nel suo complesso.

## 6. La dialettica affermativa del concetto e lo Stato

La logica del concetto e la sua dialettica interna e affermativa sono per Hegel il fondamento dell'organizzazione politica, che egli identifica con lo Stato dell'epoca moderna.[44] Che Hegel avesse un interesse specifico per un'articolazione della sfera politica basata sul concetto, si deduce dal fatto che anche all'interno della trattazione logica non mancano gli esempi riferiti allo Stato. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* inoltre egli dichiara in forma programmatica che "l'intero come la formazione delle sue membra poggia sullo spirito logico"[45] e che lo Stato deve essere considerato nell'"architettonica della sua razionalità".[46]

In questa prospettiva, una critica serrata viene condotta sia nei confronti di una visione meramente intellettualistica dello Stato, basata su rigide determinazioni e opposizioni, sia di un'universalità astratta che non contiene un'articolazione dei diversi momenti e sfere. Nel primo caso, si giunge a una visione minima dello Stato, il quale ha il compito soltanto di garantire la realizzazione degli interessi particolari dei cittadini e finisce per essere dominato dal particolarismo di gruppi e individui; nel secondo caso, si produce un'universalità inarticolata che non consente di creare quel sistema di leggi e istituzioni con compiti differenziati con cui si garantiscono l'ordine e l'organizzazione del sistema politico. La dialettica del concetto, per contro, assicura una dinamica interna in grado di stabilire sfere (economica, giuridica, ecc.) e istituzioni differenziate, ponendole al tempo stesso in relazione e coordinazione tra di loro. Il momento negativo della dialettica viene mantenuto: esso consente di contemplare all'interno dello Stato anche forme di apparente contrapposizione e di autonomia relativa delle sfere, senza che tuttavia l'unità dell'organizzazione politica e il suo dispiegamento siano messe costitutivamente in pericolo.

43 Cfr. A. Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Eule der Minerva Verlag, Berlino 2015, pp. 146-147.

44 Cfr. D. Henrich, *Logische Form und reale Totalität: Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in D. Henrich  R.-P. Horstmann (a cura di), *Hegels Rechtsphilosophie: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 428-450.

45 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, "Prefazione", p. 4.

46 *Ibidem*, p. 8.

Rimane tuttavia fondamentale l'aspetto affermativo, per cui ciascuna sfera può apportare un contributo positivo specifico allo Stato nella sua organizzazione complessiva:

> La superiore dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine e contrario (*Gegenteil*), bensì muovendo da essa il risultato e contenuto *positivo*, come quello attraverso il quale essa è unicamente *sviluppo* e immanente progredire.[47]

Nell'ambito della sfera dello Spirito oggettivo, la razionalità si trasforma in principio pratico e autodeterminantesi, quindi in volontà. Un dispiegamento dialettico della volontà secondo la logica del concetto implica la capacità di mantenere uniti e articolati il volere singolo e particolare con la volontà generale.

> La volontà è l'unità di questi due momenti: – la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, – *individualità*; l'autodeterminazione dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato*, *limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso.[48]

L'io si ritrova così ad essere determinato e universale allo stesso tempo. La sua volontà è un volere che si determina e si specifica perseguendo e realizzando obiettivi particolari. Se però esso è concepito seguendo la dialettica e l'articolazione del concetto, la sua specificità rimane relazionata con l'aspetto universale della volontà e vede in essa la fonte inesauribile di ogni attività.[49] Da un lato, si tratta di una relazione negativa, nel senso che ciascuna volontà singolare o obiettivo particolare costituisce una forma di negazione determinata dell'universalità della volontà. Dall'altro lato però, se è in grado di perseguire i suoi obiettivi particolari senza perdere di vista l'interesse generale, la volontà singola realizza anche una relazione positiva con la volontà generale, perché attua i suoi fini in correlazione e positiva integrazione con essa. In tale correlazione, la volontà individuale rappresenta inoltre una componente positiva, in quanto la volontà generale, specificandosi in essa, rimane presso di sé (non persegue cioè fini in contrasto con la volontà generale) e viene anzi arricchita nelle sue determinazioni. "La libertà – afferma Hegel in proposito – è: volere una cosa determinata, ma essere presso di sé in questo essere determinato e ritornare di nuovo all'universale".[50]

La dialettica del concetto configura anche la relazione ottimale tra società civile e Stato. La società civile è la sfera dell'interesse particolare. Essa rappresenta, come momento intermedio tra famiglia e Stato, il momento della differenza e della scissione, in cui gli individui perseguono primariamente il loro interesse particolare. Rispetto alla comunità immediata della famiglia, e all'interesse generale perseguito dallo Stato, la società civile include un momento dialettico negativo, poiché il perseguimento dei fini particolari origina una sfera (parzialmente) autonoma e l'interesse particolare perseguito dagli individui costituisce una forma di negazione della generalità.

---

47 *Ibidem*, § 31 nota, p. 44.

48 *Ibidem*, § 7, p. 30.

49 Cfr. K. Düsing, *Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel*, in K. Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*, cit., pp. 265-277, in particolare p. 267 sgg.

50 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Nachschrift Hotho, GW, vol. 26-2, § 7 aggiunta, p. 782.

Ciononostante, questa particolarità rimane collegata allo stesso tempo alla generalità, dato che gli individui non sono in grado di perseguire i loro fini particolari a prescindere dall'interazione e dalla relazione con gli altri. Il sistema dei bisogni (ossia l'ambito dell'economia) dimostra che la loro soddisfazione richiede una connessione reciproca e rende necessaria la divisione del lavoro per appagare le esigenze differenziate dei singoli individui. La sfera della particolarità ha dunque come correlato indispensabile una forma di generalità che è fondata inizialmente sulla necessità, ma che consente anche di sviluppare progressivamente forme di ordine giuridico, sostegno e organizzazione sociale che progrediscono sempre più verso un'universalità concreta fondata sulla libertà, che poi si realizza nello Stato. Una società civile regolata e ben organizzata è possibile per Hegel solo all'interno dello Stato, e la funzione di quest'ultimo consiste nel consentire e sostenere lo sviluppo e il perseguimento dei fini particolari al suo interno, senza però lasciare che gli interessi particolari rischino di disgregare l'unità dello Stato e l'interesse comune:

> Il principio degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantenere questa in esso medesimo.[51]

In conformità con la dialettica affermativa del concetto, la società civile esprime una forma di tensione e di opposizione rispetto allo Stato, che le garantisce un ambito di sviluppo autonomo. Allo stesso tempo però, in quanto il suo funzionamento viene reso possibile e regolato dallo Stato, essa mantiene anche una forma di relazione positiva con esso. Concepito in questi termini, lo sviluppo della società civile è ciò che dà forza e arricchisce lo Stato stesso di capacità specifiche e di determinazioni positive.

La dialettica del concetto opera all'interno dello Stato anche a un livello successivo, che è quello della Costituzione e dell'organizzazione interna dei poteri e delle istituzioni. L'organizzazione articolata di poteri e istituzioni è per Hegel una struttura dinamica, che però nella sua differenziazione delle competenze garantisce ordine e stabilità. Nella prospettiva hegeliana ispirata dalla dialettica del concetto, tali poteri devono essere distinti e organizzati tramite istituzioni corrispondenti alle diverse funzioni. Essi non devono però essere mai completamente separati, ma devono mantenere anche al loro interno una relazione positiva con gli altri poteri e sviluppare una dialettica interna che consenta la relazione con gli altri momenti. Ciò che va assolutamente evitato è una contrapposizione e uno scontro tra i diversi poteri, e ciò è possibile soltanto se ogni specificazione (per Hegel rispettivamente potere sovrano, esecutivo e legislativo[52]) mantiene il rapporto con la generalità rappresentata dallo Stato e agisce, pur attenendosi alla particolarità e specificità della sua competenza, in una relazione positiva e affermativa che mira a conseguire l'interesse generale e il bene comune.

> La Costituzione è razionale, in quanto lo Stato entro di sé *differenzia* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, e precisamente in modo tale, che ciascuno di questi poteri stessi è entro di sé la *totalità* perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, rimangono semplicemente nella sua idealità e costituiscono soltanto *un* intero individuale.[53]

51 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 260, p. 201.
52 Per Hegel il potere giuridico costituisce una sfera della società civile.
53 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 272, p. 216.

Come nel caso della relazione tra volontà individuale e volontà generale e tra società civile e Stato, è la dialettica del concetto che offre i parametri per un equilibrio dinamico e ottimale tra componenti che per loro natura tenderebbero a creare dei conflitti anche gravi e rischiosi all'interno dell'organizzazione politica. I conflitti così non vengono negati o minimizzati, ma sono armonizzati tramite una struttura e un'organizzazione che si rivela capace di conferire il maggior spazio autonomo possibile allo sviluppo delle singole sfere, creando però parimenti la consapevolezza della necessità di una loro integrazione e coordinazione reciproca.

## 7. Osservazioni conclusive

La dialettica hegeliana parte dalla natura e dall'andamento della cosa stessa, ed è per questo pensata fin dall'inizio come logica in grado di penetrare i processi e i fenomeni, di interpretare e comprendere adeguatamente la realtà nella sua essenzialità e nel suo fondamento e sviluppo razionale. Il progetto fondamentale consiste nel modificare la prospettiva introducendo l'aspetto dinamico nella logica e nel mostrare che attraverso la percezione di questo dinamismo interno le opposizioni rigide sono superate in favore di determinazioni che si concatenano l'una all'altra e che pur nella loro opposizione mostrano di avere elementi e connessioni in comune. Al fine di perseguire questo progetto, Hegel però non cade in facili e rigidi schematismi, e prospetta una concezione della dialettica che non soltanto si differenzia e si confronta con le principali visioni precedenti (in particolare con la dialettica platonica e con le antinomie kantiane), ma individua anche all'interno della logica una pluralità di procedure differenziate che si riconnettono a un diverso uso e comprensione della negazione. Hegel lascia così intendere che le diverse forme della dialettica contribuiscono a chiarire diversi fenomeni e processi e a fornire un apparato concettuale elaborato che si oppone a riduzionismi e semplificazioni sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista dell'applicazione pratica.

Se le forme dialettiche differenziate presentate da Hegel nel corso della sua logica contribuiscono tutte a spiegare i diversi aspetti e processi inerenti alla realtà e a fornire quell'apparato di determinazioni e concetti che ne chiariscono gli aspetti essenziali, è però innegabile che il momento centrale è costituito dalla transizione dal momento negativo della dialettica a una dialettica più propriamente affermativa, in grado di conservare l'unità e di ricavare contenuti positivi dagli stadi e dai momenti precedenti. È dunque nella dialettica del concetto e nel metodo speculativo che Hegel individua la capacità di mantenere l'unità della struttura logica garantendone allo stesso tempo l'articolazione e l'arricchimento tramite le determinazioni che progressivamente contribuiscono al suo sviluppo e alla specificazione interna. Questa struttura fornisce al tempo stesso dinamismo e stabilità.

Le caratterizzazioni e le modalità della dialettica del concetto risultano essere secondo Hegel anche le più adeguate per comprendere e descrivere la forma ottimale e più equilibrata dell'organizzazione politica. La concezione di un dinamismo interno e di una dialettica che ammette anche tensioni e opposizioni senza per questo mettere in pericolo l'unità e il bene comune, la scissione tra società civile e Stato con la quale gli individui sono messi in grado di perseguire i loro interessi e fini particolari mantenendo tuttavia una relazione con il sistema e l'ordine politico, e la concezione di uno Stato capace di integrare e promuovere al suo interno sia il benessere particolare sia l'interesse generale dei suoi membri, tutto ciò è reso possibile dalla dialettica del concetto.

Essa consente di pensare una struttura logica articolata e tuttavia unitaria, in cui i diversi momenti denotano specifiche sfere (economica, giuridica, sociale ed etico-politica) in relazione tra di loro e con l'organizzazione politica nel suo complesso. Società civile e Stato, Costituzione e poteri distinti sono così pensati nella loro differenza e persino nella loro potenziale conflittualità, ma al tempo stesso vengono ricondotti all'unità e a una forma di compatibilità e armonizzazione, in cui la dimensione del politico e della sua organizzazione, lo Stato, giocano il ruolo fondamentale.

Tramite la struttura logica e la dialettica del concetto, Hegel riesce anche a concepire e ad articolare una sfera dell'economia che è ricompresa nella sfera della società civile, la quale gode di uno sviluppo autonomo e tuttavia rimane fondamentalmente sotto il controllo dell'organizzazione politica. Hegel in realtà intravede già i prodromi della globalizzazione e di un'economia che supera i confini degli Stati nazionali, ma ritiene che lo Stato sia l'organismo politico all'interno del quale è possibile gestire e organizzare la vita economica e sociale.[54] Questo è un aspetto che forse andrebbe rivisto e ripensato in una dimensione più ampia. Alla luce degli sviluppi attuali, si profila la necessità di riferirsi anche a strutture politiche sovranazionali che siano in grado di riequilibrare almeno parzialmente gli sviluppi e le tendenze della globalizzazione. È possibile chiedersi allora se la dialettica del concetto, oltre a fornire un modello che appare rilevante per realizzare un'unità politica articolata ed equilibrata a livello dello Stato, non potrebbe trovare forme di applicazione adeguate anche in rapporto a un ordine politico più esteso.

54 Cfr. in proposito anche: A. Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, cit., pp. 79-80.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190407

# Per una "dialettica della trascendenza": cristologia e storia nelle *Predigten* di Schleiermacher sulla Confessione di Augusta

Antonio Pirolozzi[1]

**Sommario**: Premessa; 1. Perché il documento di Augusta?; 2. Le dieci Predigten: analisi dei contenuti; 3. Il Cristo nel discorso sistematico della *Glaubenslehre*; 4. Conclusione.

**Abstract**: The ten sermns on the *Confession of August* they were kept from Schleiermacher, between the June and the November of 1830, on the occasion of the third centennial of the presentation to the emperor Carlo V of the Confession of August, where he confirmed that ecclesiastical communities, constitute in the German territory following the Reform of I will Lute, they didn't remove at all him from the dogmatic trinitarian and cristologica of the ancient Church. For Schleiermacher, instead, the document of August it enacts the resumption of the process of spiritual liberation begun by Christ, and is goes lost during the time. Christ is the center, the heart, of the dialectical athletic contest between man and God, and between man and world. The Gospel of Christ enters the world and valorizes the human experience beyond all the forms of thought and to the human experience beyond the same confessional orthodoxies. This contribution intends to proceed in the following way: after a brief historical panning on the *Confession of August* and the motives that have conducted the preacher of Breslavia to hold well ten sermons on it, we will analyze the content of the sermons and their principal themes, which have as base the whole figure of Christ, the Savior and his/her message. Just the Christ, as *Urbild*, in comparison to himself and to *Vorbild* and we, in comparison to us and to our *imitatio*, it will be to the center of a further reflection that he/she tightly sees connected to the sermons the great systematic work of Schleiermacher: the *Glaubenslehre*.

**Keywords**: *Christ, dialectic, freedom, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, transcendence.*

1 Antonio Pirolozzi (Napoli 1991) si è laureato con lode in Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" con una tesi su Logica, Filosofia della storia, Filosofia della religione: Carlo Antoni interprete di Hegel. La sua attività scientifica si è prevalentemente soffermata sulla filosofia della religione di Hegel e sulla ricezione di quest'ultima in Italia tra la fine dell'Ottocento e il Novecento con particolare attenzione all'interpretazione di Benedetto Croce e di Carlo Antoni. È autore della Memoria accademica Sulla filosofia della religione di Hegel. Da Croce a Carlo Antoni (2015), della voce Religione per il Lessico crociano (2015), di articoli e recensioni. Di recente ha pubblicato la monografia La civetta e la croce. Filosofia e religione cristiana in Hegel (2017). Attualmente è dottorando in filosofia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Nell'anno in corso ha ottenuto diverse borse di formazione presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli.

## Premessa

Le dieci prediche sulla *Confessione di Augusta* furono tenute da Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) tra il giugno e il novembre del 1830, in occasione del terzo centenario della presentazione all'imperatore Carlo V della *Confessione di Augusta*: come è noto, in questo documento si ribadiva che le comunità ecclesiastiche, costituite nel territorio tedesco a seguito della Riforma di Lutero, non si scostavano affatto dalla dogmatica trinitaria e cristologica della Chiesa antica. Per Schleiermacher, invece, il documento di Augusta sancisce la ripresa del processo di liberazione spirituale iniziato da Cristo, e andato perduto nel corso del tempo. Cristo è il centro, il cuore, dell'*agone dialettico* tra uomo e Dio, e tra uomo e mondo: all'interno della storia la figura di Cristo diviene perciò messaggio di una "dialettica della trascendenza e della libertà"[2]. Il Vangelo entra nel mondo e valorizza l'esperienza umana, al di là di tutte le forme di pensiero e al di là delle stesse ortodossie confessionali.

Questo contributo intende procedere nel seguente modo: dopo una breve panoramica storica sulla *Confessione di Augusta* e i motivi che hanno condotto il predicatore di Breslavia a tenere ben dieci prediche su di essa, analizzeremo il contenuto delle prediche e i loro temi principali, i quali hanno come fondamento la figura di Cristo, il Redentore, e il suo messaggio. Proprio il Cristo, in quanto *Urbild*, rispetto a se stesso e a noi, e *Vorbild*, rispetto a noi e alla nostra *imitatio*, sarà al centro di un'ulteriore riflessione che vede strettamente connessa alle *Prediche* la grande opera sistematica di Schleiermacher: la *Glaubenslehre*.

## 1. Perché il documento di Augusta?

Il 25 giugno del 1830 i rappresentanti dei principati e delle libere città del territorio tedesco, che avevano aderito alla Riforma di Lutero, presentarono all'imperatore Carlo V un documento ufficiale, *La Confessione di Augusta*[3], riguardante il contenuto della loro fede e la loro prassi liturgica. Tutto ciò avvenne durante la dieta imperiale convocata nella città di Augsburg (in latino Augusta), nella Germania meridionale. La dieta imperiale aveva come uno dei suoi principali compiti quello di esaminare le innovazioni teologiche e pratiche introdotte nei territori della Germania del nord e del centro. L'intento dell'imperatore era quello di riportare la pace e la concordia religiosa dopo ben dieci anni di contrasti. A quell'epoca, l'appartenenza all'Impero implicava l'obbligo da parte di tutti ad una corretta professione della fede cristiana. La stessa condizione sociale e politica era connessa strettamente all'ortodossia religiosa. Inoltre la pace era necessaria non solo per i conflitti interni, ma soprattutto per combattere efficacemente il pericolo dell'invasione turca. La presentazione all'Imperatore del testo della Confessione costituiva

2 Si noti che Schleiermacher teorizza un tale modello di "dialettica della trascendenza e libertà" anche in opposizione al rigido modello hegeliano di carattere immanentistico. Schleiermacher, traduttore in tedesco di Platone e filosofo dell'ermeneutica, ha proposto un paradigma di dialettica fondato sul dialogo intersoggettivo ed aperto ad orizzonti di senso di carattere metastorico e religioso. A questo proposito si vedano *Friedrich Schleiermachers Dialektik*, hrsg. von R. Odebrecht, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; D.E. Klemm, *Il desiderio di conoscere Dio nella* Dialettica *di Schleiermacher*, in S. Sorrentino e T.T. Tice (a cura di), *La dialettica nella cultura romantica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, pp. 135-154; nello stesso volume cfr. anche il saggio di G. Meckenstock, *I* Discorsi sulla religione *come documento della dialettica romantica*, in *ibidem*, pp. 47-62.

3 F. Melantone, *La Confessione augustana* (1530), testo latino a fronte, intr., trad. e note di P. Ricca, postfazione di H. Milkau, Claudiana, Torino 2011.

l'esplicita richiesta, da parte dei príncipi e dei borghesi che sostenevano la Riforma, di essere riconosciuti come membri legittimi dell'Impero cristiano sulla base di un documento elaborato indipendentemente dalla gerarchia ecclesiastica della Chiesa cattolica. *La Confessione di Augusta* aveva, inoltre, grazie a Melantone che non seguiva la "furia" profetica di Lutero, anche un carattere apologetico e irenico. Il documento dunque voleva indicare come le comunità ecclesiastiche costituite recentemente a) non si discostavano per nulla dalla dogmatica trinitaria e cristologica della Chiesa antica; b) il primato della fede come fondamento dell'intera vita cristiana corrispondeva al puro insegnamento del Nuovo Testamento; c) l'esigenza di una riforma teologica e liturgica rispetto alle condizioni presenti, non implicava alcun atteggiamento rivoluzionario sul piano etico e politico, come nel caso degli spiritualisti e dei radicali; d) la prassi sacramentale rimaneva pressoché intatta, a differenza degli anabattisti e degli zwingliani. Quello che si voleva eliminare erano gli abusi della prassi corrente, che aveva portato alle aberrazioni e agli scandali senza nessun intervento da parte della gerarchia ecclesiastica. L'origine di questi abusi e aberrazioni era da rintracciare in una concezione distorta dei sacramenti, nel culto esasperato dei santi, nell'eccessivo peso conferito alle opere esteriori della pietà, nella corruzione della vita monastica e nella vita sregolata del clero.

Carlo V alla fine respinse il documento. Nel corso dei decenni successivi, con varie modificazioni e aggiunte, *La Confessione di Augusta* divenne sempre di più la base ufficiale, istituzionale e dogmatica, delle Chiese evangeliche tedesche che si appellavano con forza all'azione riformatrice di Lutero. Con la pace di Westfalia, nel 1648, e con il riconoscimento ufficiale all'interno dell'Impero di comunità ecclesiastiche indipendenti dalla Chiesa di Roma, *La Confessione di Augusta* divenne definitivamente il testo che più di ogni altro indicava la natura delle Chiese territoriale tedesche di origine luterana, che si differenziavano non solo dalle comunità cattoliche, ma anche dalle Chiese riformate, che si rifacevano prevalentemente alla riforma di lingua francese e alla teologia di Calvino.

L'origine e la mentalità dei riformati tedeschi erano molto diverse da quelle degli evangelico-luterani. Lo stesso Schleiermacher[4], per le sue origini familiari e per la sua ordinazione pastorale (avvenuta nel 1794), apparteneva alla comunità riformata.

---

4 La bibliografia su Schleiermacher, come quella su ogni grande pensatore, è vasta. Il lettore noterà l'assenza del celebre lavoro di Dilthey su Schleiermacher, ma ho dovuto selezionare soltanto i lavori più significativi per il tema trattato: F. Melzer, *Christus in der Predigt Schleiermachers*, in «Theologische Studien und Kritiken», 104 (1932), pp. 54-82; W. Schultz, *Die Transformierung der Theologia Crucis bei Hegel und Schleiermacher*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 6 (1964), pp. 290-317; G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968; E. Hirsch, *Schleiermachers Christusglaube*, Gerd Mohn, Gütersloh 1968; G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979; R. Osculati, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano*, Queriniana, Brescia 1980; X. Tilliette, *Le Christ historique de Schleiermacher*, in «Archivio di filosofia», 52, 1-3 (1984), pp. 387-407 (questo numero speciale è edito da Cedam, Padova 1984); X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986; *La cristologia idealista*, trad. di F. Coppellotti e G. Riccardino, Queriniana, Brescia 1993; S. Sorrentino, *La cristologia di Schleiermacher. Saggio di lettura critica*, in «Filosofia e teologia», 1 (1989), pp. 40-69; M. Junkern, *Das Urbild des Gottesbewußtseins: zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Walter de Gruyter &Co., Berlin-New York 1990; G. Ebeling, *Interpretatorische Bemerkungen zu Schleiermachers Christologie*, in *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hrsg. von G. Meckenstock und J. Ringleben, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 125-146; G. Moretto, *Coscienza e giovannismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e Fichte*, in Id., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 265-286.
Per una dettagliata analisi del contesto storico rimando a F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 4: *Die Religiösen Kräfte*, Herder, Freiburg 1937; *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. e intr. di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1944.

Infatti, la famiglia di Schleiermacher, nel corso del XVII secolo, si era trasferita da una regione cattolica del dominio asburgico nell'Alta Slesia, territorio nel quale c'era una maggiore tolleranza religiosa. Questa regione, nel 1748, era passata dal governo cattolico degli Asburgo alla Prussia, la cui casa regnante era riformata e non luterana. Il riconoscimento ufficiale delle comunità riformate in Prussia, tra la fine del XVII e i primi decenni del XVIII secolo, fu un'occasione d'oro per i riformati esuli in altre terre, e proprio questi ultimi furono richiamati in patria.

La stessa tolleranza religiosa era rivolta nei confronti dei pietisti, spesso combattuti duramente nei territori luterani perché accusati di essere privi di ortodossia, e verso i membri dell'*Unità dei fratelli*, un antico movimento di origine morava che, sotto la guida di Zinzendorf, cominciò a rifiorire in Germania. Dal 1783 al 1787 lo stesso Schleiermacher visse all'interno di due istituti educativi dell'*Unità dei fratelli*. Il centro della loro dottrina e prassi era rappresentato da un modello di cristianesimo comunitario, basato su una appassionata pietà nei confronti della figura di Cristo, rappresentato con caratteri amicali e vividi, e accompagnato da una vita sociale semplice e laboriosa, di uguaglianza e di aiuto fraterno. Di fronte alla figura di Cristo i problemi dogmatici e giuridici del protestantesimo passavano in seconda linea, in quanto i credenti ripetono sotto la guida del Redentore la stessa esperienza dei primi discepoli, descritta dai Vangeli. L'*Unità dei fratelli*, infatti, non si consideravano come una Chiesa accanto alle altre ufficialmente riconosciute, ma come una libera associazione di cristiani ferventi, i quali potevano simultaneamente appartenere ad una qualunque delle grandi Chiese cristiane. Senza dubbio l'amministrazione prussiana, con questa politica di tolleranza, rinforzò uno Stato, originariamente povero e poco popolato, con una grande quantità di energie spirituali ed economiche, preparando la strada al rinascimento culturale che si ebbe in Prussia tra la fine del XVIII e i primi decenni del XIX secolo. Fatto sta che la coscienza religiosa, culturale e politica dei riformati, a differenza di quella luterana, era più legata ad una coscienza laica, anticonformista e razionale dell'esistenza umana, a un'ideale spesso di carattere liberale e democratico, in contrasto con l'assolutismo sia civile che ecclesiastico. Infatti, dal punto di vista storico, la coscienza riformata è sempre rimasta più legata allo sviluppo religioso dell'Olanda calvinista e dei gruppi puritani in Inghilterra ed ebbe una grande vitalità durante l'occupazione napoleonica: infatti, Napoleone era visto nuovamente come simbolo dell'assolutismo.

Questo terreno è la base culturale delle prediche di Schleiermacher. Ma c'è anche una precisa motivazione storica. Federico Guglielmo III, re di Prussia, apparteneva alla Chiesa riformata. Tuttavia, come principe territoriale, conformemente al diritto ecclesiastico della Chiesa luterana, egli esercitava la suprema direzione sulle comunità luterane di Prussia. Federico Guglielmo III era profondamente interessato alle questioni religiose, soprattutto per quelle che miravano ad ottenere un riavvicinamento tra le comunità riformate e quelle che si rifacevano alla *Confessione di Augusta*. L'impresa non era affatto facile dopo quasi tre secoli di ostilità teologiche. Nel 1817 si arrivò a costituire sul territorio prussiano una *Unione* ecclesiastica evangelica che ammetteva la comune celebrazione della santa cena e il riconoscimento ufficiale tra le due comunità. Si arrivò anche a costituire un primo sinodo elettivo comune che avrebbe dovuto guidare la nuova struttura ecclesiastica. In questo clima di riconciliazione, Schleiermacher fu uno tra i più fervidi fautori di questa nuova unità. Negli anni successivi però Federico Guglielmo III iniziò a sviluppare un suo personale progetto di riforma liturgica. Egli fece preparare nuovi testi liturgici, e a poco a poco, con pressioni e manovre di ogni genere, riuscì ad ottenere che quasi tutti gli ecclesiastici dell'*Unione* adottassero i testi per il loro ministero. Schleiermacher non contestava affatto la validità o la qualità dei testi, ma la loro imposizione irregolare, che contravveniva al principio, per lui assolutamente sacro, dell'autonomia spirituale e organizzativa delle comunità religiose.

Per Schleiermacher il re all'interno della Chiesa è un fedele come tutti gli altri e non deve e non può permettersi di usare il proprio potere per imporre a tutti i prodotti del suo fervore religioso. Dopo anni di rapporti freddissimi tra il predicatore di Breslavia e la corte, accentuati sempre di più dalla disparità di vedute politiche, si arrivò ad una tregua: Schleiermacher accoglieva i nuovi testi, ma gli era riconosciuta ufficialmente la totale libertà di usarli secondo il proprio giudizio. Un'altra importante polemica di quegli anni riguardava il valore obbligatorio o meno dei testi confessionali protestanti e la posizione di Schleiermacher verso di essi. Siamo negli anni della Santa Alleanza e della reazione politica alla Rivoluzione francese e al periodo napoleonico. Era necessario un ritorno all'obbedienza, al rispetto delle tradizioni e delle autorità. Anche nel campo religioso sembrava sempre più indispensabile un ritorno alla dogmatica dei riformatori e all'adesione verso i testi confessionali.

Le dieci prediche di Schleiermacher sono una risposta a questo vivace clima culturale e politico. Esse sono una continua apologia della libertà della fede, del primato dello Spirito sulla lettera morta, della Grazia vissuta personalmente grazie al sacrificio di Cristo, della viva fede illuminata dallo Spirito di Cristo sulla morta dottrina, degli ideali sulle condanne, delle convinzioni sui vincoli esterni, dell'umiltà di una continua ricerca della speranza. La Chiesa ha come fondamento il dono di Cristo che si è offerto in sacrificio, e da questo dono scaturisce la fiducia nella Grazia divina e nella libertà umana, che nessuna autorità umana potrà mai cancellare. La cifra delle prediche, come vedremo, sarà un *cristocentrismo vivo e attivo*, perché solo il Cristo è l'unica autorità e l'unica guida del cristiano e del mondo.

## 2. Le dieci *Predigten*: analisi dei contenuti

Schleiermacher tenne le dieci prediche, edite poi nell'autunno del '31, in dieci domeniche, dal 20 giugno 1830 (seconda domenica dopo la Trinità) fino al 7 novembre dello stesso anno, durante il servizio liturgico riformato nella sua parrocchia berlinese della Trinità. L'occasione fu fornita dai festeggiamenti per il terzo centenario della consegna all'imperatore Carlo V de *La Confessione di Augusta*. Le prediche furono tenute a intervalli di due settimane, salvo poi una lunga interruzione tra la fine di agosto e la metà di ottobre, periodo dedicato da Schleiermacher al riposo e ai viaggi. Nella struttura tutte le prediche hanno la forma del commento a un testo biblico del Nuovo Testamento, che veniva accuratamente scelto dal predicatore di Breslavia.

*I) Monito nei confronti di una colpevole schiavitù*

La prima predica è introduttiva. Schleiermacher tenne questa predica il 20 giugno, che corrispondeva alla domenica antecedente l'anniversario della Confessione. Il predicatore di Breslavia, riferendosi a 1*Cor* 7,23, sviluppa il tema paolino "*non divenite schiavi degli uomini*". Ricordando il rito della confermazione, con la recita del Credo degli apostoli e la consegna della Bibbia, Schleiermacher sottolinea il carattere libero e spirituale della fede cristiana:

> «Tutto il nocciolo di questa confessione tratta solo del redentore quale noi tutti lo abbiamo conosciuto nella gloria del Figlio unigenito del Padre, del Dio che egli ha rivelato a noi stessi per primo come il suo e nostro Padre celeste, dello Spirito che egli per noi ha chiesto per primo a suo Padre, che venisse diffuso sui suoi, della storia di Cristo, della sua nascita, delle sue azioni e delle sue sofferenze»[5].

5 F.D.E. Schleiermacher, *Kleine Schriften und Predigten*, hrsg. von H. Gerdes und E. Hirsch, III. Dogmatische

Il «Figlio li ha resi liberi per mezzo della verità e, poiché questa è la sua più intima natura che egli ha dato loro da conoscere, sono ora suoi amici»[6]. Per Schleiermacher il «Figlio rende liberi e che sono davvero liberi soltanto quelli che il Figlio ha reso liberi (*Gv* 8, 36). Ma veramente libero è soltanto colui che pure rimane libero. Il Figlio, se ci ha reso liberi, non ci trattiene in nessuna maniera esteriore. Noi gli apparteniamo, ma soltanto tramite un vincolo spirituale, il quale permane solo in quanto si rinnova sempre di nuovo per mezzo del nostro ardente desiderio, della nostra decisione»[7]. Schleiermacher, memore degli insegnamenti dell'*Unità dei fratelli*, sottolinea come questa sia la fede viva: l'amicizia nei confronti del Cristo Vivente, che non deve essere condizionata da nessuna intromissione dell'autorità ecclesiastica. Infatti, l'intromissione dell'autorità esterna rischia di corrompere la fede e di conseguenza la stessa salvezza. Contro ogni autorità Schleiermacher cita Lutero per evidenziare il primato del Vangelo vivente su ogni autorità esterna.

Nella seconda parte della predica, il teologo di Breslavia si interroga sul motivo per cui si deve restare liberi: questo motivo coincide con la morte di Cristo, con la quale il Redentore ha conquistato e proclamato la libertà dalla Legge (la *Torah* biblica). Tutti coloro che non riconoscono questa libertà sono paragonati a coloro che hanno crocifisso Cristo e vanificano il suo sacrificio. Invece, coloro che hanno riconosciuto la libertà scaturita dal sacrificio di Cristo furono gli apostoli e i primi riformatori, perché si associarono alle sofferenze del Redentore attraverso il loro sacrificio. Oggi il cristiano, non più sottoposto alle persecuzioni fisiche, sopporta con pazienza le difficoltà e i contrasti prodotti dalla diversità delle opinioni in materia di fede, perché «siamo stati chiamati come liberi ad essere solo servi di Cristo nella libertà dello Spirito»[8]. Per Schleiermacher dunque nessuno ha il diritto di dominare su un'altra coscienza né direttamente né in modo surrettizio. Il Vangelo di Cristo è la proclamazione della libertà spirituale e pone immediatamente in contatto l'uomo con Dio attraverso lo Spirito. Né al re, né al papa o ai vescovi, ma nemmeno allo stesso Lutero o ai príncipi e agli ecclesiastici protestanti compete il diritto di dettare legge e ordini nell'esperienza strettamente personale della fede, che è sempre frutto della Grazia e della libera accettazione dei doni divini. Questo tema Schleiermacher lo riprende proprio dai riformatori[9]. Il gesto della consegna del documento di Augusta indica una ripresa del processo di liberazione iniziato con Gesù Cristo. Il Redentore è il compimento ideale dell'umanità, in quanto Egli è la rivelazione

---

Predigten der Reifezeit, de Gruyter, Berlin 1969; *La Confessione di Augusta. Prediche per il III centenario della sua presentazione* (1530-1830), intr. e trad. di R. Osculati, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1982, p. 49.

6 *Ibidem*, p. 51.

7 *Ibidem*, p. 52.

8 *Ibidem*, p. 59.

9 Nell'opuscolo *Della libertà del cristiano* (M. Lutero, *Della libertà del cristiano* (1520), ediz. italiana, latina e tedesca, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2012), Lutero aveva già espresso la condizione paradossale del credente che, pur essendo schiavo del male, diviene libero rifugiandosi totalmente nell'infinito amore di Cristo che lo ripara dall'ira di Dio. Da questa liberazione nasce il servizio delle opere buone. Si tratta, tuttavia, di un processo che non deve affatto trascurare e strutture della società civile. Ne *La cattività babilonese della Chiesa* (M. Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa* (1520), testo latino a fronte, a cura di F. Ferrario e G. Quartino, Claudiana, Torino 2005), invece, Lutero progetta la liberazione dai vincoli del potere clericale di Roma. Anche Calvino riprende i temi della libertà dal papato e sviluppa i maniera teoretica il concetto della libera lettura della Sacra Scrittura sotto l'illuminazione dello Spirito, nonostante negasse la libertà, a favore della predestinazione, nell'accogliere o respingere i doni inviati da Dio. Non va dimenticato, però, che Schleiermacher eredita, oltre al pensiero riformato, anche la cultura greca e latina. Platone, Aristotele, lo stoicismo, i poeti e le opere storiche antiche hanno sempre vivificato, accanto al primato della rivelazione biblica, le idee e i valori razionali del predicatore di Breslavia.

dell'energia creatrice del divino. Cristo attiva la libertà umana, l'originalità dell'individuo, e stimola le forze migliori del nostro spirito.

La fede è l'accoglienza di questa vita infinitamente feconda in Cristo, il cui insegnamento, fonte della libertà, di amore e origine e fine di ogni valore umano, è il criterio di ogni aspetto della nostra esistenza.

*II) La consegna della Confessione come giustificazione del motivo della speranza*

Tenuta venerdì 25 giugno, il predicatore scelse per questa predica il testo 1*Pt* 3,5. Nella prima parte viene distinto con cura il testo confessionale per se stesso dalle gesta della sua presentazione. Il contenuto della *Confessione di Augusta* non può essere considerato una perfetta e definitiva formulazione della fede cristiana. Ciò nonostante il testo della Confessione ha un duplice pregio: da un lato, la chiarezza e la coerenza dell'esposizione, dall'altro, il porre l'accento sulla giustizia ottenuta per mezzo della viva fede. Schleiermacher, per quanto riguarda il gesto compiuto, sottolinea a) la modestia e il coraggio dei principi evangelici, b) il loro spirito irenico che chiedeva solo di essere liberato da tutti gli obblighi non fondati sull'insegnamento di Cristo, c) l'affermazione del primato della Scrittura, d) la collaborazione armoniosa tra príncipi, teologi e popolo, senza rivalità, contrasti e prepotenze, come invece accadde in seguito.

A proposito del primato della Scrittura, Schleiermacher ribadisce una delle sue più note convinzioni: il primato della Scrittura non è un primato della lettera biblica o di una particolare spiegazione di essa, ma si tratta di un primato di testimonianza, in quanto lo Spirito di Cristo agisce durante la lettura personale della Bibbia e ci conduce verso di Lui. Questa interpretazione fondata sul primato della figura di Cristo, porta il predicatore di Breslavia a svalutare l'Antico Testamento e ad ammettere la molteplicità delle possibili interpretazioni della Scrittura.

Nella seconda parte della predica, Schleiermacher mostra i due punti di vista che permettono di rendere ragione della propria fede. I membri della Chiesa della Riforma devono mostrare ai membri della Chiesa romana la loro saldezza e fiducia al principio della Riforma, rifiutando ogni disposizione umana. Le Chiese riformate però sono spesso venute meno a questo loro principio, perché hanno elevato la parola di Lutero o di altri maestri a regola decisiva. In questo modo non si fa altro che ritornare ad un tipo di struttura ecclesiastica da cui da tempo ci si era voluti dichiarare liberi. Lo stesso criterio, continua Schleiermacher, vale per il principio della fede viva, che viene "uccisa" ogni volta che si vuole introdurre al suo posto una dottrina ortodossa. Il principio della fede viva è fondamentale anche per regolare i rapporti tra coloro che hanno aderito alla Riforma, perché le formule confessionali e la diversità delle opinioni non sono un criterio legittimo di separazione.

*III) Il rapporto tra la fede evangelica e la legge*

Con questa predica, tenuta il 4 luglio, Schleiermacher inizia l'esame del contenuto teologico della *Confessione di Augusta*. Il testo commentato è *Gal* 2,16-18. Il predicatore riprende e affronta la dialettica tra Grazia e Legge, tema fondamentale della teologia della Riforma, che riprendeva la teologia neotestamentaria delle lettere ai *Romani* e ai *Galati*, oltre a rifarsi alla lunga tradizione agostiniana. Schleiermacher, che ha in mente gli articoli 4 e 20 della *Confessione*, sottolinea che è impossibile aderire a Cristo per mezzo di una legge religiosa.

> «Ma ora l'amore di Dio è diffuso nei cuori dei fedeli; dopo che Dio con l'invio del suo Figlio ha annunciato e glorificato il suo amore, è costituita una nuova giustizia attraverso la fede in lui»[10].

10 Schleiermacher, *La Confessione di Augusta*, cit., p. 99.

Per aderire pienamente a Cristo occorre immedesimarsi nella sua Persona. Si tratta di un processo di amicizia possibile soltanto con il continuo dono dello Spirito divino, e non può essere ottenuto in alcun modo attraverso l'osservanza di regole umane.

Nella seconda parte della predica la teologia paolina viene attualizzata nel contesto delle Chiese evangeliche. Schleiermacher osserva che nelle comunità riformate c'è sempre il pericolo di esigere di nuovo una giustizia fondata sulle opere e non sulla viva fede. La fede è «un movimento dell'animo che accoglie la comunione di vita offerta a noi dal Cristo». Secondo questa definizione dunque la fede differisce dalla dottrina, la quale dipende sempre dalle circostanze storiche e utilizza concetti astratti, talvolta incomprensibili per la maggior parte dei credenti. Per il predicatore di Breslavia ci può essere una fede autentica con una dottrina carente o addirittura sbagliata, come ci può essere una dottrina esatta senza la pienezza di vita di ciò che essa esprime concettualmente. Anche la *Confessione di Augusta* è caduta, per l'uso eccessivo fatto della dogmatica, in questo equivoco. Fatto sta che l'esattezza dottrinale, che è sempre astratta, soffoca la vita dello Spirito della comunità.

*IV) La giustizia che proviene dalla fede*

Tenuta il 18 luglio, questa predica sviluppa positivamente l'argomento precedente. I versetti commentati sono *Gal* 2,19-21. Schleiermacher vuole trattare dell'essenza del cristianesimo. Nella prima parte della predica Schleiermacher sottolinea che l'essenza del cristianesimo consiste nell'avere in sé la vita di Cristo. Non si tratta di un puro riconoscimento intellettuale, o una forma di venerazione per quanto elevata, o una pura e semplice remissione dei peccati o l'essere dichiarati giusti per misericordia senza esserlo in verità. Per quest'ultimo aspetto Schleiermacher rifiuta la teoria della giustificazione forense, di cui la teologia protestante si è spesso servita per eliminare qualsiasi apparenza di contributo umano nell'atto di Grazia della Giustificazione e per esaltare l'opera di Cristo in contrapposizione alle opere ecclesiastiche o naturali.

Nella seconda parte della predica, invece, il predicatore espone il duplice pericolo a cui è esposta la giustizia: a) l'intromissione di strumenti ecclesiastici come condizione indispensabile; b) la fiducia autonoma nelle forze umane. Nasce così l'illusione che Cristo sia superfluo e che lo diventi sempre di più a causa del progresso delle forze umane. Schleiermacher però sottolinea il fatto che qualsiasi progresso umano in cui non si manifesta la vita di Cristo di cui si parla nei Vangeli è solo mezzo di distruzione e di morte:

> «se Cristo vive in noi, noi e i nostri discendenti prenderemo dalla sua pienezza grazia su grazia»[11].

*V) Il sacrificio perfetto di Cristo*

La predica, datata 1 agosto, affronta il secondo argomento dogmatico della Confessione: la morte redentrice di Cristo. Il testo di riferimento è *Eb* 10,12. Schleiermacher rielabora, come in precedenza fecero i riformatori, la teologia del Nuovo Testamento. Nella *Confessione di Augusta* si parla del sacrificio di Cristo in modo molto rapido negli articoli 3 e 4 e in modo più diffuso nell'articolo 24, in rapporto alla discussione sull'eucaristia. Il predicatore collega il significato della morte di Cristo con la salvezza per fede:

11 *Ibidem*, p. 135.

«il sacrificio di Cristo è l'unico che abbia valore in eterno, i sacrifici dell'antico patto sono stati soltanto un'ombra di esso e per mezzo suo sono condotti alla perfezione coloro che vengono santificati»[12].

Nella prima parte della predica il sacrificio del Redentore è considerato come gesto conclusivo di una vita di obbedienza e di amore, la quale è il mezzo attraverso cui Cristo comunica agli uomini la vita divina.

Tutta l'esistenza di Cristo ha questo significato. Il sacrificio inteso per se stesso come azione espiatoria imposta da una legge penale non ha alcun valore per i cristiani, e meno che mai serve per comprendere la vita e la morte di Cristo. Scrive Schleiermacher:

«chiamo sacrificio non soltanto perché fu una morte, ma soprattutto perché fu un donarsi». E al tempo stesso «il coronamento dell'obbedienza di Cristo, poiché egli in tutto, in modo perfetto, compì la volontà di Dio e così è divenuto causa di beatitudine per tutti coloro che obbediscono a lui (*Eb* 5,9)»[13].

La morte del Redentore è supremo dono, e qui Schleiermacher segue l'interpretazione giovannea, e in quanto dono nega la dottrina anselmiana dell'espiazione che era stata ripresa soprattutto da Calvino e da altri riformatori. Cristo non è una specie di strumento accessorio! Il Redentore è sempre, al di là del peccato, la fonte della luce e dell'amore per gli uomini, non solo nella sua morte, ma in ogni sua parola, in ogni suo gesto. Per Schleiermacher dunque ogni aspetto della vita di Cristo se testimoniata dai Vangeli redime, santifica e illumina.

Nella seconda parte della predica il predicatore di Breslavia affronta il problema della dottrina cattolica. Per la dottrina cattolica il sacrificio di Cristo potrebbe essere ripetuto dai sacerdoti a vantaggio dei fedeli. Il rito cattolico della messa viene interpretato come un potere sul corpo di Cristo in modo che possa essere di nuovo sacrificato per ottenere i meriti necessari al perdono delle colpe attuali. Il sacrificio per se stesso, così come lo intende la Chiesa cattolica, avrebbe provocato in questo senso solo la cancellazione del peccato originale. Le critiche di Schleiermacher colpiscono al cuore il rito cattolico della messa, anche se al predicatore non interessava né criticare né tentare di comprendere meglio il cattolicesimo. Per il predicatore di Breslavia bisogna creare una pura e lucida autocoscienza dogmatica e spirituale della Riforma che è strettamente connessa con l'essenza del Nuovo Testamento.

*VI) Esortazione a confessare i peccati*

In questa predica, tenuta il 15 agosto, Schleiermacher segue un proprio schema ideale che viene mano a mano sviluppato. Il testo commentato è *Gc* 5,16, e gli articoli di riferimento della *Confessione* sono 11 e 25. Nella prima parte della predica Schleiermacher sottolinea l'importanza della confessione dei peccati individuali fatta ad una singola persona in un puro rapporto di amicizia, di aiuto reciproco e confidenza, al di fuori di ogni obbligo o rapporto gerarchico. I primi riformatori non intendevano eliminare la confessione dei peccati, ma solo la sua concezione giuridica e la sua prassi, che appariva severa e spesso anche superficiale.

12 *Ibidem*, p. 136.
13 *Ibidem*, p. 139.

Nella seconda parte della predica Schleiermacher sottolinea che il ministro pubblico e ordinato della comunità deve essere preparato particolarmente e disposto ad assumersi il compito di confidente spirituale. I membri della comunità però non devono vedere nella confessione un obbligo o un requisito essenziale per partecipare alla cena del Signore.

La predica si conclude con l'illustrazione dei motivi teologici e psicologici che hanno condotto le tesi evangeliche ad esigere l'abolizione di un'accusa circostanziata e completa dei peccati individuali.

*VII) Il ministero pubblico della Parola divina*

Questa predica, tenuta il 29 agosto, è collegata a quella precedente. Il testo di riferimento è *Ef* 4,11-12, e gli articoli della *Confessione* sono 14 e 28. Per Schleiermacher il ministero apostolico, quello profetico e quello degli evangelisti (i ministeri neotestamentari) hanno esaurito la loro funzione.

Restano solo i ministeri della Parola rivelata, che hanno il compito di educare i fedeli all'interpretazione personale della Bibbia, di comunicare sempre di nuovo il patrimonio collettivo della fede, di mantenere l'ordine, l'unità e la pace nelle comunità. Schleiermacher ci tiene a precisare che il ministero della Parola non implica una superiorità gerarchica o sacrale, ma un reale servizio collettivo basato su una maggiore preparazione culturale e spirituale. Si tratta di un ministero che non deve mai violare la libertà delle coscienze e offuscare il loro diretto rapporto con la vivente Parola di Cristo nei loro cuori.

Nella seconda parte della predica Schleiermacher illustra alcuni aspetti del ministero evangelico che lo differenziano da tutti gli usi a cui si è contrapposto. Infatti il ministero evangelico ha eliminato ogni pretesa di dominare le coscienze, e ha sottoposto alle stesse leggi civili di tutti i cristiani anche i ministri ecclesiastici, oltre ad abolire la condizione del celibato. In questo modo coloro che rendono testimonianza della Parola divina devono partire dalle comuni condizioni di vita di tutti noi e in esse si radica sempre nuovamente.

*VIII) La condanna dei dissidenti nella nostra Confessione*

Schleiermancher riprende la sua attività di predicatore dopo la lunga interruzione. Questa predica, tenuta il 10 ottobre, ha come testo *Lc* 6,37 ed espone il primo degli aspetti totalmente negativi della *Confessione di Augusta*: le formule di condanna, che rimandano agli articoli 1,2,5,8,9,12,16,17. Nella prima parte della predica il predicatore espone i motivi che rendono ingiustificata l'assunzione del testo della Confessione. Questi sono circoscritti nelle condanne formulate dagli antichi concili trinitari e cristologici. Per Schleiermacher le decisioni conciliari furono spesso frutto di lotte furibonde, dove si scatenavano passioni di ogni genere, e dove i dogmi venivano stabiliti o per maggioranza di voti o per intromissione dell'autorità politica. Tutte queste condizioni sono inadatte a garantire la verità delle parole di Cristo e del suo Spirito. Il predicatore di Breslavia osserva che furono la prudenza e la tolleranza a suggerire ai primi riformatori di accogliere le formule positive dei concili. In realtà lo spirito evangelico e la conoscenza storica però avrebbero dovuto impedire il rinnovo delle condanne. Nelle Chiese riformate ciò non fu possibile a causa della passionalità delle lotte teologiche e dell'intervento dell'autorità politica. Anche Lutero e Calvino rimasero prigionieri di questo aspetto. Per Schleiermacher l'abissale luce del divino non può essere fissata all'interno dei concetti della mente umana, perché negano e condizionano la nostra libertà interiore.

Inoltre, osserva il predicatore di Breslavia, la cultura umana è in continua evoluzione e questo aspetto esige il rinnovamento continuo del linguaggio religioso, anche se la verità della Bibbia è e resta unica, e la Chiesa delle origini l'aveva formulata con chiarezza per quello che riguardava la figura di Gesù, la Trinità, il battesimo e la cena del Signore.

Nello sviluppo storico, però, possiamo osservare come nella stessa Riforma nacquero gruppi diversi: a) alcuni influenzati dalla filosofia platonica rinascimentale; altri che interpretavano il battesimo come una conversione morale adulta, negando il valore dello stesso sacramento ricevuto nell'infanzia: c) altri ancora davano una interpretazione simbolica e spirituale dell'eucaristia; altri infine attendevano e promuovevano un Regno di Dio in terra con tutte le radicali conseguenze sociali. Tutte queste correnti vennero condannate in maniera adeguata nella Confessione. Successivamente in questa condanna rientreranno anche i pietisti. Inoltre Schleiermacher si chiede perché un'autentica Riforma evangelica avesse dovuto a priori escludere tutte queste comunità da un rapporto di ricerca viva. Ovviamente la risposta sta nel considerare non tanto quello che divide, ma ciò che unisce tutti, e questo è solo il Cristo Vivente e l'azione dello Spirito.

Nella seconda parte Schleiermacher sviluppa a lungo questo concetto. Chi condanna dal punto di vista religioso, in verità condanna e menoma solo se stesso. La fede sincera deve essere sempre accompagnata da una sincera tolleranza e dalla capacità d'imparare.

*IX) Non dobbiamo fornire alcun insegnamento intorno all'ira di Dio*

La predica, tenuta il 24 ottobre, analizza 2*Cor* 5,17-18. L'argomento è quello dell'ira divina. In realtà il concetto esplicito di "ira divina" è assente dal testo latino della *Confessione*, ma è usato soltanto una volta nel testo tedesco all'articolo 3, anche se lo troviamo connesso implicitamente con le nozioni di condanna e terrore dell'uomo a motivo del peccato e della soddisfazione operata da Cristo. Il concetto di "ira divina" ricorre però largamente nell'*Apologia della Confessione di Augusta* di Melantone, per quanto riguarda gli articoli 2,4,12 sul peccato originale, sulla giustificazione e sulla penitenza. Nella prima parte il predicatore dice che il concetto di "ira divina" è totalmente estraneo all'insegnamento di Gesù, in quanto Cristo rivela l'amore di Dio e non l'ira, la quale è connessa ad una concezione legale e punitiva della religione.

Nella seconda parte della predica Schleiermacher mostra come il concetto umano dell'ira contenga sempre qualche aspetto negativo che non può essere attribuito al divino. Anche l'uso metaforico, che resta improprio, può essere rischioso. La vera riprovazione di Dio nei confronti del peccato, e qui possiamo notare la fortissima presenza della teologia di Paolo e di Giovanni, si manifesta come Grazia e misericordia:

> «Ora è il tempo di incitare gli uomini, non a dover sfuggire all'ira di Dio rifugiandosi nel seno del Figlio, ma solo a voler aprire gli occhi in modo da contemplare in Cristo la gloria del Figlio unigenito del Padre, e quindi il Padre nel Figlio, e da ricevere dal Figlio la forza di divenire figli di Dio»[14].

*X) Il fine dell'attività della nostra Chiesa evangelica*

L'ultima predica, tenuta il 7 novembre, vede l'abbandono del testo confessionale. Schleiermacher commenta *Fil* 1,6-11, anche se la prospettiva finale è fornita da *Ef* 4. Questa predica può essere considerata come un vero e proprio manifesto di *filosofia o di teologia della storia*. La meta da raggiungere, osserva Schleiermacher, è la nuova creazione che impegna totalmente l'umano e il divino:

«Come l'uomo nuovo proviene da Cristo, infatti soltanto chi è in Cristo costituisce la nuova creatura, così è proprio del nuovo uomo, a lui adatto e confacente, tutto ciò che può essere preso dalla pienezza di Cristo, tutto ciò che lo Spirito della verità prende da essa e trasfigura sempre di più»[15].

14 *Ibidem*, p. 257.
15 *Ibidem*, p. 266.

La Grazia ci dona i suoi frutti attraverso le opere umane, per eliminare il male nel mondo e sviluppare ogni tipo di bene. Tutto ciò accade sempre nella forma di una lotta che non ha mai fine all'interno della storia. L'attività umana svela i frutti del Vangelo, non solo nell'arte e nella sapienza, ma in ogni forma di impegno sociale. Le nostre virtù e perfezioni devono essere assunte nella santità evangelica. Le stesse Chiese evangeliche, guidate dallo Spirito di Cristo, devono essere impegnate ad approfondire ogni conoscenza, esperienza e dedizione per saper e poter scegliere ciò che è meglio per il nostro impegno collettivo, che coinvolge le sorti più importanti dell'umanità:

> «Su questa strada possa la nostra Chiesa proseguire, così si consoliderà sempre più, qualunque tempesta possa pure starle davanti! Così impareremo di più nel modo migliore, e ciò ci diventerà sempre più facile, a sopportarci l'un l'altro nell'amore con ogni umiltà, dolcezza e pazienza (*Ef* 4,2-15)! Così, non dividendoci e separandoci in modo folle ora in un modo ora in un altro, saremo un corpo e uno spirito, impegnati nel mantenere l'unità non nella lettera ma nello Spirito attraverso un vincolo della pace! Così cresceremo sotto tutti gli aspetti in colui che è il capo, Cristo, finché tutti giungiamo all'unica fede e conoscenza del Figlio di Dio e diventiamo l'uomo perfetto secondo la misura della perfetta età di Cristo. Amen»[16].

Quella del cristiano nel mondo è un processo, una lotta, un impegno incessante contro il male che sempre sorge, ma che sarà sempre vinto nella storia. Il divino è l'origine e la meta dell'uomo. La salvezza, e qui Schleiermacher resta fedele al pessimismo di Lutero e Calvino, è e resta sempre un dono trascendente, che risiede nella Grazia ottenuta nel e con il sacrificio di Cristo. Le Chiese sono animate e vivificate dalla verità, dal Cristo Vivente, che dirige lo spirito umano verso un ideale infinito e mai raggiungibile nella nostra limitata esperienza storica. Di fronte al Cristo dogmi, leggi, autorità, costumi, ministeri delle Chiese, così come la Sacra Scrittura, sono solo strumenti limitati e storicamente condizionati. Le strutture ecclesiastiche sono dunque relativizzate e desacralizzate in nome della Verità di Cristo, la Parola di Dio incarnata nell'umanità di Gesù. È un mondo nuovo e autonomo, fiducioso esclusivamente nelle proprie forze, che non potrà mai trovare nelle Chiese e nelle loro leggi i valori di cui ha bisogno. Il mondo ha bisogno di una *Grazia totale*, di un amore infinito, che può essere dato soltanto da Cristo. Tutti i precetti pratici devono essere ricondotti all'amore evangelico. Tra il mondo e Cristo c'è una distanza infinita, in quanto Cristo è il divino fatto carne, ma c'è anche una vicinanza infinita, rappresentata dall'umanità di Cristo.

## 3. Il Cristo nel discorso sistematico della *Glaubenslehre*

Da quanto detto risulta ormai evidente che la riflessione di Schleiermacher è *cristocentrico*, e questo ci permette di risalire alla vera fonte del discorso del predicatore di Breslavia: la *Glaubenslehre* (1830-1831), la grande opera sistematica, edita negli stessi anni delle prediche. Al §13 della *Glaubenslehre* Schleiermacher precisa che l'apparizione del Cristo nella storia umana non è, in quanto rivelazione divina, né qualcosa di totalmente soprannaturale, né qualcosa di totalmente sovrarazionale. Riguardo la soprannaturalità dell'evento, il teologo di Breslavia, seguendo la tradizione biblica e la Riforma, afferma che l'uomo, a causa della sua estraneazione da Dio, non può ristabilire questo rapporto con le sue sole forze, ma necessita di un nuovo inizio, che è del tutto fuori dalla sua portata.

16 *Ibidem*, p. 291.

Si tratta non di un inizio astratto o magico, ma di un inizio che avviene attraverso uno specifico individuo storico, che deve essere l'elevazione più alta possibile. Questo individuo storico è il «grande uomo». Scrive Schleiermacher:

> «Ogni volta che una singola persona, attraverso la quale in un ambiente determinato una creazione spirituale qualsiasi assume nuova forma, è fornita di doti eccezionali, si attua un momento iniziale siffatto; solo che quanto più espressioni di questo genere sono limitate, nei loro influssi, nel tempo e nello spazio, tanto più appaiono condizionate dalla situazione esistente, sebbene non siano spiegabili in base ad essa. Se pertanto tutte queste persone, ciascuna nel suo campo, si designano come eroi, e si attribuisce loro una ispirazione superiore, con ciò si connota appunto questo dato: che esse sono rese feconde, per arricchire al massimo l'ambiente determinato all'interno del quale appaiono, dalla comune sorgente di vita. E che di tanto in tanto appaiano persone simili, dobbiamo considerarlo come qualcosa di normale, se vogliamo cogliere in generale la natura umana nel suo significato superiore. Tutte queste singole persone stanno in rapporto di analogia con il concetto di rivelazione, il quale peraltro viene applicato unicamente al campo dell'autocoscienza superiore»[17].

Cristo allora va riconosciuto, per un verso, come un effetto dell'entelechia, che *inabita* nella nostra natura in quanto genere, e, per altro verso, solo Cristo è in grado a poco a poco di vivificare ed elevare l'intero genere umano a un livello superiore. La natura umana deve avere la possibilità di accogliere in sé il divino, così come è avvenuto in Cristo. Questo atto di accoglienza del divino in sé è, da un lato, un atto che emerge nella storicità di Gesù Cristo, dall'altro, è pur sempre un fatto fondato nella disposizione originaria della natura umana e preparato attraverso tutta la storia precedente, secondo un atto eterno di Dio, che vivifica liberamente la storia attraverso la sua natura divina.

Riguardo la sovrarazionalità, Schleiermacher vuole dimostrare che l'originalità della redenzione cristiana non può essere spiegata a partire dalla semplice ragione del genere umano. Con evidente riferimento a Kant, Schleiermacher scrive: «E chi non intendesse in nessun modo riconoscere ciò, non potrebbe neppure comprendere la redenzione in senso autentico, e potrebbe far passare il cristianesimo unicamente come un'intuizione che sussiste, finché non ve ne sia una migliore, per trasmettere gli influssi di una ragione umana sollecitata eminentemente soprattutto nella forma dell'autocoscienza»[18]. Però, al tempo stesso, l'originalità della redenzione non deve essere intesa come una *métabasis eis* állon *génon*, perché questo

> «elemento sovrarazionale non può mai, senza cadere in contraddizione con se stesso, essere presentato come assolutamente tale. Poiché lo scopo supremo che viene inteso da questi effetti della redenzione è sempre una condizione dell'uomo, tale che non solo otterrebbe il più pieno riconoscimento anche della comune ragione umana, ma che non possa altresì in generale distinguere nel suo spessore ciò che opera lo Spirito divino e ciò che opera la ragione umana medesima nello stesso individuo»[19].

17 F.D.E. Schleiermacher, *Die Glaubenslehre*, hrsg. von M. Redeker, de Gruyter, Berlin 1960; *La dottrina della fede*, 2 voll., a cura di S. Sorrentino, Paideia, Brescia 1981-1985, Vol. II, pp. 222-223.
18 *Ibidem*, p. 225.
19 *Ibidem*.

Fatto sta che Schleiermacher, sempre nel §13, ribadisce con forza che il vero punto della questione è questo: che tutti gli asserti cristiani per un aspetto sono sovrarazionali, per un altro aspetto sono tutti anche razionali. La sovrarazionalità degli asserti cristiani sta nel fatto che poggiano sulla *Tatsache* storica, ovvero su un dato empirico, senza il quale non avrebbero potuto sorgere né per deduzione, né per connessione con asserti riconosciuti comunemente e comunicati a noi. Per Schleiermacher dunque la *Menschwerdung* è il dato storico originario che ci permette di considerare la sovrarazionalità dell'evento della redenzione. Se l'evento dell'incarnazione permette alla natura umana di cogliere la facoltà che ha in sé di accogliere il divino, allora non c'è nessuna contraddizione tra le affermazioni del cristianesimo e la natura umana.

Queste premesse spiegano anche la conclusione che Schleiermacher dedica alla fede e alla sua natura. Che cos'è la fede? È «la certezza che accompagna uno stadio dell'autocoscienza superiore, la quale certezza quindi è diversa (e proprio per questo, tuttavia, non è affatto più debole) da quella che accompagna la coscienza oggettiva»[20].

La fede deve attingere alla coscienza assoluta, mentre la scienza deve accompagnare la coscienza oggettiva in un rapporto che, certamente, implica la diversità del livello di coscienza, ma non una dipendenza dell'una dall'altra. Nell'ambito della fede Schleiermacher distingue tra fede in Dio, ovvero «la certezza intorno al sentimento di dipendenza assoluta come tale»[21], e fede in Cristo, che è la certezza di una *Tatsache*, di «una realtà di fatto perfettamente interiore»[22]. Coloro che accettano la fede in Cristo sono immersi totalmente nell'evento della redenzione, e diventano testimoni del primo annuncio, che dovrebbe suscitare negli altri la gioia di fare anche loro la stessa esperienza.

È evidente dunque che non è possibile dimostrare a tutti la necessità della redenzione, e nemmeno che Cristo sia l'unico che possa operare la redenzione. La realtà effettuale del Cristo non dà la possibilità a nessuna dimostrazione, perché solo la fede in Lui, può farlo: fede che scaturisce non dalla dimostrazione, ma dall'annuncio. Solo così possiamo cogliere nell'evento del Cristo la fondazione della nuova «totalità vivente», della nuova «creazione», «solo ora portata a compimento, della natura umana»»[23]. Cristo è il nuovo, il secondo Adamo, l'autore e l'iniziatore di una perfetta vita umana, fine della creazione dell'uomo, che con la caduta non poteva essere raggiunta.

> «Se ora questo secondo Adamo, per quanto non scaturito da questo contesto precedente, bensì in rapporto ad esso venuto al mondo in modo soprannaturale, viene tuttavia collocato nel contesto storico, e invero, solo come uomo singolo, anche lui con la sua intera attività sta sotto la legge dello sviluppo storico, e la sua attività si consuma diffondendosi a poco a poco, a partire dal suo punto di apparizione, sulla totalità»[24].

Cristo è perfettamente uguale a tutti coloro che derivano dal primo Adamo, ma è solo Lui che è stato dotato originariamente di una coscienza di Dio totalmente efficace. La creazione dell'uomo diventa per questo scissa in due momenti: il prima dell'evento Cristo, dove l'uomo è sotto la coscienza del peccato, e il dopo l'evento Cristo, dove emerge la coscienza di Dio efficace.

20 *Ibidem*, p. 229.
21 *Ibidem*.
22 *Ibidem*.
23 *Ibidem*, p. 117.
24 *Ibidem*, p. 119.

L'atto redentivo del Cristo non riguarda solo il *post Chistum natum*, ma abbraccia in sé l'*ante Christum natum*, in quanto nulla vieta che «la stessa apparizione di Cristo va considerata come conservazione, ossia conservazione della predisposizione, fin dall'inizio innata nella natura umana e progressivamente sviluppantesi, ad accogliere in sé una tale forza assoluta della coscienza di Dio»[25].

Solo così Cristo diventa il Redentore, in quanto possiede la «totalità vivente» della coscienza di Dio. Cristo è colui che completa la natura umana, la quale fino allora era presente soltanto a uno stadio embrionale. L'originalità di Cristo come Redentore ed esplicatore della natura umana dunque è da trovare nella condizione interiore a Lui propria. Qui il teologo di Breslavia introduce il concetto di *archetipo*, che rappresenta l'espressione più adeguata per la dignità esclusiva di Cristo:

> «In altri termini il suo contenuto spirituale peculiare, non può essere spiegato in base al contenuto della cerchia umana di vita cui apparteneva, bensì solo in base alla fonte comune della vita spirituale mediante un atto creatore di Dio nel quale si compie, come in un ordine di grandezza assoluta, il concetto dell'uomo come soggetto della coscienza di Dio»[26].

Il Cristo è *das Urbild*, l'*archetipo* connesso intimamente al Gesù storico. Scrive Schleiermacher «Pertanto il redentore è uguale a tutti gli uomini in forza dell'identità della natura umana, ma è differente da tutti gli uomini per il perenne potenziale della coscienza di Dio, che costituiva in lui un vero e proprio essere di Dio»[27]. Noi dobbiamo afferrare l'esigenza «di una totale storicità di questo archetipo perfetto», poiché Cristo è l'unica e originaria sede «per questo essere di Dio» nella natura umana di Gesù di Nazareth, uomo tra gli uomini. Gesù Cristo è altro dall'uomo, perché la coscienza di Dio nella sua autocoscienza determina esclusivamente e perennemente ogni momento della sua vita: Dio, l'«Essere supremo» *inabita* in lui «come sua essenza peculiare e come cuore del suo Io»[28], tanto che l'inizio della vita di Gesù può essere considerato come la compiuta creazione della natura umana. Infatti, se l'apparizione di Adamo costituisce la vita fisica e biologica dell'essere umano, l'apparizione di Cristo costituisce la nuova vita spirituale dell'umanità. Lo spirito che era stato comunicato alla natura umana con Adamo era insufficiente, perché rimaneva nascosto nella sensibilità, e solo con l'*Urbild* del Cristo la comunicazione dello spirito ha finalmente raggiunto la sua pienezza. Ciò porta Schleiermacher a reinterpretare in maniera originaria i dogmi della religione cristiana.

Nel concilio di Calcedonia i padri conciliari professarono che in Gesù Cristo la natura divina e la natura umana erano congiunte nella persona divina del Verbo. Questa asserzione dogmatica vuole significare, secondo Schleiermacher, che sempre e dappertutto in Cristo tutto l'umano si attua a partire da quel divino, che era stato comunicato a Cristo fin dall'inizio. In

> «Cristo stesso l'attività divina originaria, quella che assume [la natura umana], e l'attività divina durante l'unificazione non vanno distinte; ma tutte le attività, nella misura in cui sono distinti cronologicamente, sono altresì solo sviluppi delle attività umane. Ogni momento di attività di Cristo, vada esso considerato più come attività dell'intelletto oppure più come attività della volontà, era diventato in maniera umana un risultato dello sviluppo cronologico; e solo in quanto ogni attività fenomenica di Cristo va concepita

25 *Ibidem*, p. 120.
26 *Ibidem*, p. 135.
27 *Ibidem*, p. 140.
28 *Ibidem*, p. 144.

> unicamente in questo modo, si può attribuirgli con ragione un'anima umana completa, la quale però viene mossa interiormente da questo particolare essere di Dio in lui che, rimanendo uguale a se stesso e immutabile, la penetra nella molteplicità delle sue funzioni e dei suoi momenti, estendendo sempre più codesta molteplicità»[29].

In Gesù Cristo il diventare uomo di Dio nella coscienza e l'essere plasmato della natura umana nella personalità Cristo, il paolino «Dio era in Cristo» o il *Lógos* giovanneo della «Parola si fece carne»[30], diventano un'identica realtà, in quanto «l'essere di Dio è posto nel redentore come la sua entelechia più intima, dalla quale procede ogni attività, e che mantiene insieme tutti i momenti; tutto l'umano invece rappresenta solo l'organismo per questa entelechia»[31]. Questa interpretazione del dogma di Calcedonia porta Schleiermacher a non dare grande importanza al dogma cristiano della nascita verginale, sia perché nel Nuovo Testamento non ci sono testimonianze unanimi, sia perché è insufficiente per spiegare la presenza di Dio in Cristo. Anche l'innocenza essenziale e la perfezione assoluta di Cristo sono spiegate da Schleiermacher in base al fatto che Egli era determinato in ogni momento dalla coscienza di Dio. Anche il piacere o l'avversione, che hanno avuto il loro posto nella coscienza di Cristo, non hanno mai esercitato una forza tale da determinare la sua coscienza.

Anche la morte di Cristo viene reinterpretata. Questa morte «non ha potuto essere un male per Cristo»[32]. La passione assume per Schleiermacher questo significato: l'attività di Cristo per la «fondazione della nuova totalità vivente» poteva manifestarsi in tutta la sua pienezza, solo se Cristo stesso «non cedeva ad alcuna resistenza, anche a quella che poteva procurare la fine della persona»[33]. La morte di Cristo dunque, come abbiamo già visto in occasione delle prediche, è stata conforme alla sua vita e al suo insegnamento. Invece, gli avvenimenti della resurrezione e dell'ascensione, come la predicazione del suo ritorno per il giorno del Giudizio, non sono veri e propri elementi della dottrina che riguardano la sua persona. Infatti i «discepoli riconobbero in lui il Figlio di Dio senza sospettare nulla della sua resurrezione e della sua ascensione; e lo stesso possiamo dire anche noi; così come anche la presenza spirituale da lui promessa, e tutto ciò che egli dice del suo permanente influsso su coloro che rimangono non viene mediato da nessuno di questi due eventi»[34]. La manifestazione del divino in Cristo non va attribuita a lui, ma a Dio.

Anche i titoli di Cristo manifestano la sua attività: *si tratta di titoli che presso il popolo ebraico servivano ad esprimere la signoria di Dio*. Il primo titolo riguarda l'attività regale: in quanto rappresentati di Dio, ai re era affidato il governo per mantenere unito il popolo e per rinnovare e migliorare la comunità. Anche la signoria di Cristo assume questo significato. La sua signoria è la sola che esiste tra i credenti, poiché Egli è l'apice e la fine del potere spirituale, e di conseguenza nessun potere può ricavare da Cristo la sua legittimità. Cristo dunque è il fondatore di una comunità organica, ovvero di un'unione di credenti, che non ha alcun successore e alcun rappresentante al di fuori di Lui. Il secondo titolo riguarda l'attività sacerdotale: i sacerdoti erano custodi del Tempio e dei santuari e dovevano amministrare il rapporto immediato con Dio, in quanto portavano preghiere e sacrifici davanti a Dio, per riportare sul popolo il perdono e la benedizione.

29 *Ibidem*, p. 171.
30 *Ibidem*, p. 156.
31 *Ibidem*.
32 *Ibidem*, p. 181.
33 *Ibidem*, p. 205.
34 *Ibidem*, p. 183.

Cristo è sacerdote in quanto il suo agire è perfettamente conforme con la volontà divina. Il sacerdozio di Cristo rappresenta, inoltre, l'abolizione di qualsiasi distinzione tra preti e laici. Il terzo titolo è quello profetico: il profeta era una persona chiamata e inviata da Dio in situazioni straordinarie, per mettere in guardia ed esortare il popolo e per far rivivere lo spirito originario rispetto alla lettera morta. Cristo è il compimento di tutte le profezie veterotestamentarie.

Cristo è il nostro *Vorbild*, il modello, che «serve sempre come integrazione e compimento della nostra imperfetta coscienza del peccato»[35]. Infatti Cristo, in forza della sua dignità archetipa (*das Urbild*), è il compimento della natura umana, e nella nostra unità con il Cristo, Dio vede e riconosce il valore della totalità dei credenti. La Chiesa partecipa dell'archetipo originario. Essa è una totalità vivente, ovvero un corpo storico dotato di vita propria. In essa l'identico viene colto nel suo molteplice, ovvero in una molteplicità storicamente data quali sono le singole comunità cristiane, e il molteplice si riduce all'essenza. Senza un identico non avremmo il vivente individuale; viceversa se l'identico non si differenziasse nel molteplice non avremmo l'identità vivente. Per questa sua "dialettica di trascendenza e incarnazione", la Chiesa presenta dunque tratti immutabili e invisibili, la presenza vivente del Cristo, e tratti mutabili e visibili, l'essere incarnata nella realtà storica. La comunità cristiana ha il suo *telos* nel Regno di Dio. L'*eschaton* dell'ecclesiologia di Schleiermacher vive nella dialettica tra il «qui e ora» e il «non ancora», poiché nella Chiesa è presente il Regno di Dio, ma essa non è ancora il Regno. Per questo motivo la Chiesa deve essere sempre critica nei confronti del mondo, perché essa è soggettività progettuale che rende i suoi membri carichi di azione e di opere necessarie per la produzione della storia e per la trasformazione etica del mondo: infatti il mondo deve essere trasformato in Chiesa.

## 4. Conclusione

Secondo Tilliette «Schleiermacher cerca di avvicinare dialetticamente il Gesù della storia al Cristo della sua dogmatica, proietta in Gesù la coscienza di sé del Salvatore. Si comporta come un ragno la cui tela imprigiona l'imprudente lettore. La sua dialettica l'aiuta a ridurre la parte del miracolo e gli impedisce di riconoscere francamente la Risurrezione. Il Vangelo dell'infanzia, i prodigi della morte – esaltati da Klopstock – sono accantonati. Generalmente Schleiermacher conta solo sul Vangelo di Giovanni, e così lo sviluppo della coscienza del Cristo è solamente il dispiegamento organico dell'idea di filiazione divina. L'antipatia nei confronti dei Sinottici è assoluta e proviene soprattutto dal rifiuto del loro Cristo (esclude il Getsemani). Non a caso Schleiermacher parla quasi sempre del Cristo e non di Gesù»[36].

Eppure, a mio avviso, le parole di Schleiermacher, nonostante le riduzioni richiamate da Tilliette, sono una testimonianza sincera nei confronti del Cristo e della sua Chiesa. Nata da Cristo e dal suo Spirito, la Chiesa vive nel e del *Kerygma* dell'evento cristiano. Lo Spirito di Cristo dona i carismi ai suoi membri e li rafforza nel conflitto agonico con il mondo. La Chiesa dunque, e qui possiamo concludere, è la copia perfetta dell'*Urbild* del Cristo, che si realizza nella totalità del genere umano, ed è copia parziale del *Vorbild* del Cristo, che necessita sempre del nostro sforzo per conformarci il più possibile alla persona del Redentore.

35 *Ibidem*, p. 239.

36 X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986; *La cristologia idealista*, trad. di F. Coppellotti e G. Riccardino, Queriniana, Brescia 1993, p. 51.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190408

# La dialettica del "Nulla assoluto". La ricezione di Hegel nella "Scuola di Kyoto"

Angelo Michele Mazza[1]

**Sommario**: 1. Introduzione. 2. Hegel e l'Oriente. 3. La logica del *basho* di Nishida. Tra Hegel e Kant. 4. Nishitani e la dialettica del nichilismo. 5. La mediazione assoluta di Tanabe. 6. Conclusioni.

**Abstract**: This paper intends to outline the reception of Hegelian dialectic by the Kyoto School. At the same time, it highlights how this Japanese School has tried to integrate the Hegelian perspective introducing new dialectical systems that have the "absolute nothingness" as their starting point.

**Keywords**: *Absolute nothingness, place, logic, dialectic, genus, Kyoto School, Nishida Kitarō, Nishitani Keiji, Tanabe Hajime, Hegel, Marx.*

## 1. Introduzione

Molto si è discusso in merito al conferimento del titolo di "filosofia" ai pensatori orientali, al punto tale che alcuni critici - come già nell'Ottocento Victor Cousin - hanno cercato di mitigare la questione sostenendo che sia il confucianesimo che il buddismo fossero in origine filosofie trasformatesi successivamente in pratiche religiose, in maniera analoga al pitagorismo[2]. Nonostante ciò gli studiosi, in particolar modo Nakae Tokusuke e Nakae Chomin[3], concordano a non mettere in dubbio lo statuto di filosofia della Scuola di Kyoto, asserendo, inoltre, che non si possa parlare propriamente di filosofia giapponese prima di detta Scuola[4]. A confermare ciò è l'intento principe del suo fondatore, Nishida Kitarō (1870-1945), il quale mette in atto una vera e propria dialettica fra le diverse scuole buddiste e la filosofia occidentale, incontrandosi e scontrandosi con la figura di Hegel.

Il seguente contributo nasce dagli stimoli offerti dallo studio dei testi di Nishida, con i quali mi sono confrontato durante la stesura di lavori riguardanti le relazioni di tale pensatore con Karl Löwith e col francescanesimo. Questa volta mi sono voluto soffermare ad analizzare le inferenze della sua filosofia con quella hegeliana.

1 Angelo Michele Mazza, nato a Taurianova (RC) 1988, dopo essersi laureato con lode presso l'Università della Calabria (CS), con una tesi dal titolo *Karl Löwith: la storia dentro la natura*, ha conseguito nel medesimo ateneo l'abilitazione all'insegnamento di "Storia e filosofia". Attualmente è dottorando di ricerca presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, dove collabora con il centro di ricerca «Verso una rete internazionale per l'ecologia integrale». Tra le pubblicazioni si ricordano: *Risorgimento (post)coloniale*, «Revue Babel» (31, X, 2015) Università di Toulon; *L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith*, in «Areté» (2016); *Karl Löwith: naturalità del mondo e natura umana*, in «Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento» (2016). Tra le relazioni ai convegni: *Original Sin and Natural Law: the influence of Francescan thought in modern philosophy* (maggio 2017) presso l'Università degli Studi di Milano.

2 Cfr. D. De Pretto, *L'oriente assoluto*, Mimesis, Milano, 2011, p. 197, n. 107.

3 Cfr. Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*, a cura di Enrico Fomgaro, Boringhieri, Torino, 2007, p. X.

4 Cfr. *Ibidem.*

A partire dalla bibliografia in merito, soprattutto dall'opera di Peter Suares[5], si cercherà, inoltre, di rintracciare i rapporti fra la dialettica hegelina e le diverse dialettiche del Nulla Assoluto degli altri due grandi esponenti della scuola di Kyoto: Hajime Tanabe (1885-1962) e Keiji Nishitani (1900-1990).

## 2. Hegel e l'Oriente - l'Oriente e Hegel

Prima di addentrarci nel vivo del tema, credo sia opportuno tracciare brevemente il modo in cui Hegel abbia considerato l'oriente buddista e come il Giappone sia entrato in contatto col pensatore tedesco.

Preziose, per affrontare la prima questione, sono le *Lezioni di storia della filosofia*, nelle quali affiora non il buddismo giapponese ma quello indiano, l'unico conosciuto nell'800. Tale religione rappresentava all'epoca il più grande enigma della storia della cultura indiana, nonostante la pubblicazione settecentesca dell'opera del gesuita Desideri, *L'esperienza tibetana di padre Ippolito Desideri*, e nonostante si trovi citata in Schelling la *Introduction à l'histoire du Buddhisme* (1844) di Eugène Burnouf[6].

Per Hegel, il Confucianesimo, l'Induismo ed il Buddismo (noto come "la religione di Gotama"), hanno in comune il proporre figure individuali (Brama, Indra, Buddha, Confucio) come rappresentazioni del proprio pensiero, figure che d'un tratto svaniscono per identificarsi con qualcosa di smisurato e d'universale. Questo aspetto, secondo il filosofo tedesco, è il motivo per il quale tali religioni appaiono come filosofie[7].

Nella lezione del 1827, il Buddismo viene definito come la religione "dell'essere entro sé", aspetto rimarcabile nelle opere della Scuola di Kyoto[8]. Il filosofo tedesco, inoltre, traccia le tappe fondamentali della gnoseologia del buddismo che si sviluppa in parallelo a quello dei Veda indiani. Alla base di questo vi è la percezione pura o percezione immediata, nella quale oggetto e soggetto appaiono indistinti. Successivamente si ha il ragionamento deduttivo, caratterizzato dal procedere attraverso connessioni causa-effetto[9]. All'apice di tale gnoseologia vi è il raggiungere la consapevolezza che l'effetto preesiste alla causa. Difatti Dio, precisa Hegel, crea il mondo non dal nulla ma a partire da se medesimo[10]. Nel corso del processo conoscitivo, il tipo di sillogismo utilizzato dal Gotama (Gautama) è diverso da quello della logica occidentale, in quanto non parte dall'universale bensì dal particolare[11].

Per comprendere, invece, come il Giappone abbia accolto ed incontrato Hegel, bisogna contestualizzare storicamente la questione. La restaurazione dell'impero Meiji, avvenuta nella seconda metà dell'Ottocento, oltre a ispirarsi al modello tedesco dal punto di vista istituzionale e costituzionale, introdusse lo studio della filosofia occidentale all'interno del proprio sistema scolastico. Se da un lato i giapponesi, soprattutto i conservatori, apprezzarono la filosofia morale hegeliana e la realizzazione dello "Spirito oggettivo" nello Stato, dall'altro, dimostrarono incertezza nell'accettare il punto di partenza del sistema ovvero l'astratto.

5 Cfr. P. Suares, *The Kyoto School's takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington Books, Plymouth UK, 2011.

6 Cfr. D. De Pretto, *L'oriente assoluto*, cit., p 196. Si veda il volume per le indicazioni in merito agli altri aspetti del rapporto Hegel e l'Oriente.

7 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Bari-Roma, 2013, p. 254.

8 Cfr. D. De Pretto, *L'oriente assoluto*, cit., p. 197.

9 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 294.

10 Cfr. *Ibidem*.

11 Cfr. *ibidem*, p. 304.

Quest'ultimo cozzava, infatti, con la cultura nipponica fondata sulla percezione e sul fenomenico[12]. Va sottolineato, inoltre, che Hegel fu apprezzato dai buddisti sia per le affinità con la metafisica Mahāyāna sia per l'andamento della dialettica che sviluppa e separa il relativo dall'assoluto, simile alla verità del Buddismo Tendai, intesa come riconciliazione degli opposti.

Detto questo, non potrà stupirci se la Scuola di Kyoto, sorta intorno agli anni '20 del secolo XX, venga, a giusta ragione, denominata neohegeliana. I suoi pensatori non solo adottano ed apprezzano il metodo dialettico ma ne rilevano l'incompletezza: facendo emergere i limiti del sistema hegeliano, questi autori giapponesi teorizzano originali logiche/dialettiche integrative[13].

## 3. La logica del *basho* di Nishida. Tra Hegel e Kant

Il primo autore che formula una dialettica in grado di integrare quella hegeliana è stato il fondatore stesso della Scuola di Kyoto o meglio il primo filosofo giapponese propriamente detto: Nishida Kitarō. Nonostante la sua produzione filosofica sia influenzata dai maggiori esponenti del pensiero occidentale, soprattutto da Schelling, Scoto e James (quest'ultimo ispiratore dalla percezione pura), la sua filosofia è considerata da numerosi critici come prettamente hegeliana[14]. Ad avvalorare questa tesi è il suo discepolo Nishitani, che nel saggio *Il confronto con Nishida:tre critiche*, sostiene:

> «Quando parlo di "filosofia di Nishida", intendo riferirmi agli sviluppi più recenti del suo pensiero, incentrati sulla nozione di universale dialettico»[15].

Lo stesso maestro, nella raccolta delle sue lezioni - *Problemi fondamentali della filosofia* - definisce in maniera chiara cosa si intenda per dialettica e a quale delle sue formulazioni egli faccia riferimento:

> «L'idea originaria di dialettica si trova in Platone, ma la dialettica di Platone non è abbastanza sviluppata. *Dialektik* significa dialogare, ma in Platone diventa un metodo logico. È invece Hegel il filosofo che ha pensato a fondo la dialettica e ha cercato di pensare ogni mondo dialetticamente. Hegel è colui che ha costruito mattone su mattone la dialettica»[16].

Benché Nishida non abbia scritto monografie su Hegel, l'influenza di questo non solo si dispiega in maniera evidente in tutte le sue opere, attraverso citazioni, critiche e riferimenti, ma emerge anche nella corrispondenza privata, nei diari, nei seminari e nelle lezioni.

Ad affascinarlo è il fatto che nessun altro filosofo, a suo avviso, ha avuto un'intuizione profonda delle relazioni, in particolar modo tra il finito e l'infinito, come Hegel.

---

12 Cfr. P. Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., pp. X - XI. Cfr. anche C. Saviani, *La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keiji*, in M. Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, [collana: «Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica – Università degli Studio di Napoli "L'Orientale"», 33], Liguori, Napoli, 2006, pp. 219-237, p. 221.

13 Cfr. *ibidem*. K. Kunitsugu, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, trad. it. Matteo Cestari, in «Kervan. Rivista Internazionale di studi afroasiatici», 7-11, gennaio 2010, p. 9.

14 Cfr. P. Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 1.

15 Keiji Nishitani, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, in Idem *Nishida Kitarō: l'uomo e il filosofo*, tr. it. di C. Saviani, L'Epos, Palermo, 2011, p. 351.

16 Nishida Kitarō, *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di E. Fongaro, Marsilio,Venezia, 2014, p. 136.

Se il punto di partenza della metafisica hegeliana è l'autocoscienza, per Nishida il significato stesso della filosofia è *jikaku*, ovvero autocoscienza[17]. Nella *Scienza della logica* Hegel definisce il reale come l'unità di "essenza" ed "esistenza"[18], terzo a questi ultimi è il "concetto", il quale diviene base e verità dei contenuti di "essere" ed "esistenza"[19]. Infine considera il "giudizio" come la determinatezza del "concetto" posto dal concetto stesso[20]. Anche in Nishida, la coscienza ha come caratteristiche l'unitarietà e lo sviluppo[21]. Alla base del pensiero vi è la "esperienza pura", i cui contenuti sono unificati attraverso il "giudizio"[22]. Questo, partendo dal reale concreto, mette in relazione il soggetto con un oggetto, o meglio la coscienza giudicante (forma) con il giudizio (contenuto)[23]. Rispetto all'esperienza pura, in cui oggetto e soggetto appaiono indistinti, il pensiero ha un aspetto universale[24]. Proprio nell'unire le cose singole in un universale[25], consiste, per Nishida, la dialettica. Anche il concetto, allora, smette di essere una mera astrazione e diviene un universale concreto, una forza universale del reale concreto[26]. Per avvalorare ciò, in *Uno studio sul bene*, Nishida cita la *Scienza della logica*:

> «l'universale […] è l'anima del concreto nel quale risiede, non impedito, ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello […] l'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto»[27].

Comunemente per giudizio si intende l'unione di soggetto e predicato. Nishida lo concepisce in maniera diversa rispetto ad Aristotele, in quanto, per lui, il predicato non si oppone al soggetto ma contiene al suo interno l'elemento soggettuale.

Dalla logica predicativa giunge all'idea di luogo, cercando di completare quella che, a suo avviso, in Hegel appare come una dialettica lineare. Il concetto, come suddetto, unisce nell'universale il particolare in se stesso, mettendo in atto un fenomeno di coscienza interna. Il ricettacolo dell'idea (meglio del *Begriff*) è chiamato da Nishida, utilizzando il termine platonico del *Timeo*, luogo o χώρα[28] (*basho*). Quest'ultimo non è una mera porzione dello spazio fisico, ma uno spazio trascendente che abbia a che fare con gli oggetti della mente, è un vedente che riflette in sé[29]. Esistono tre tipi di luogo gerarchizzati e corrispondenti alle attività universalizzanti della coscienza. Il primo luogo è quello dell'essere, in cui la realtà di ogni giorno coesiste col mondo naturale (mondo epistemico).

Il secondo è quello del relativo o dell'opposizione negativa, in cui la coscienza attraverso l'attività intenzionale della *noesis* (νόησις) contiene l'oggetto intenzionale.

---

17 Cfr. P. Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 3.
18 Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni e rev. di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Bari-Roma, 1988, vol. II, p. 395.
19 *Ibidem*, p. 651.
20 *Ibidem*, p. 705.
21 Cfr. Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*,cit., p. 18.
22 Cfr. *ibidem*, pp. 19 - 20.
23 Cfr. P. Suares, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 31.
24 Cfr. Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*, cit., p. 25
25 Cfr. Nishida Kitarō, *Problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 135.
26 Cfr. *Ibidem*.
27 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 682 - 683.
28 Cfr. K. Nishida, *Place and Dialectic*, American Academy of Religion, Oxford University Press, New York, 2012, p. 50.
29 Cfr. *Ibidem*. P. Suares, op. cit., p. 35. K. Kunitsugu, op. cit., p. 11.

Questo può essere anche definito il luogo degli intelligibili in senso platonico-kantiano[30], ovvero il *basho* delle forme eterne della realtà o delle idee visibili solo alla ragione[31]. Le idee non sono altro che il fondo della nostra coscienza individuale, con le sue credenze, affetti e azioni.

Nel ricercare l'ultimo luogo, che contiene in modo assoluto, la coscienza ripiega su se stessa ancora più in profondità, giungendo al Nulla Assoluto. Ne *La dialettica hegeliana dal mio punto di vista*, Nishida asserisce che l'universale ultimo nel sistema hegeliano coincide con l'Idea Assoluta, ma poiché anche questa è qualcosa deve essere contenuta in qualche luogo[32]. Tale luogo coincide con l'attività unificante della coscienza che è data dalla volontà. Questa contrappone agli oggetti intellegibili quelli valoriali. Se fossimo rimasti nel precedente stadio anche gli oggetti valoriali sarebbero stati oggettivati[33] e la volontà non sarebbe stata totalmente libera. Quest'ultimo luogo è anche denominato dallo stesso Nishida come della "coscienza religiosa" o della "esistenza silenziosa" o ancora della "qualità pura", poiché in esso il bene rappresenta la pura realtà, mentre il male, come in Agostino, è assenza di essere[34]. Lo studioso Peter Suares sostiene che il *basho* finale corrisponde all'infinito numerico, in cui essere e non essere appaiono uno, facendo notare come tale concetto sia stato tratto dalla dialettica hegeliana, in cui il finito nasce dalla finitudine negata in quanto tale[35]. V'è inoltre da notare come la funzione della negazione di negazione, in senso assoluto, dell'ultimo luogo, corrisponda all'universale assoluto della *Scienza della logica* di Hegel:

> «Il concetto è pertanto dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità negativa di sé […] mediazione assoluta è appunto la negazione della negazione o l'assoluta negatività»[36].

Infine, Nishida, nel conferire un ultimo attributo a tale luogo, riprende non solo il concetto di tempo in Agostino, ma anche quello di Hegel. Ne *La logica del luogo* si precisa che la logica del Nulla Assoluto supera le opposizioni dell'Io di ieri con l'Io di oggi, in quanto vuole divenire "essere eterno". Ciò gli consente di collocare l'origine del tempo nella coscienza individuale, affermando l'esistenza temporale del solo presente. Ad influenzarlo, fa notare Suares, sono state le *Lezioni sulla filosofia della storia*, in cui Hegel afferma che ciò che è vero è eterno per se stesso e il mondo del presente coincide con l'autocoscienza[37].

Nonostante ciò, nella Conferenza per i membri della Società Filosofica di Shinano, in un convegno che si tenne dal 5 al 7 gennaio 1934 (i cui atti sono stati raccolti in *Principi fondamentali della filosofia*), Nishida definisce i limiti sia della dialettica hegeliana sia di quella marxista. Secondo il filosofo giapponese, Hegel ha messo il proprio pensiero a servizio della determinazione singolare dello Spirito, mentre Marx lo avrebbe messo a servizio dell'universale.

Tali limiti – per Nishida – possono essere superati se si adotta una terza via, quella del *jikaku* incentrato sulla logica *soku*. Secondo quest'ultima le proposizioni sono legati dalla congiunzione

---

30 Cfr. K. Nishida, *Place and Dialectic*, cit., p. 64: «Consciousness, which Kant regarded as receiving the content of knowledge by means of sensation, must be a *basho* of oppositional nothing».

31 Cfr. P. Suares, op. cit., pp. 35-36.

32 Cfr. K. Nishida, *La dialettica hegeliana dal mio punto di vista*, cit. in Giangiorgio Pasqualotto, *Introduzione al pensiero di Nishida Kitaro*, in *Uno studio sul bene*, cit., p. XLVIII.

33 Cfr. P. Suares, op. cit., p. 37. Cfr. K. Nishida, *Place and Dialectic*, cit. pp. 64-65.

34 Cfr. K. Nishida, *Place and Dialectic*, cit. p. 64.

35 Cfr. P. Suares, cit., p. 38.

36 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 681.

37 Cfr. P. Suares, op. cit., p. 53.

logica "e eppure": ciò consente a Nishida di creare una sintesi fra le due posizioni suddette asserendo che vi è "determinazione singolare eppure determinazione universale"[38]. Questo sarà il punto di partenza del suo discepolo Nishitani.

## 4. Nishitani e la dialettica del nichilismo

Allievo di Nishida e Tanabe, Nishitani non pubblica opere prettamente dedicate alla filosofia hegeliana se non all'età di 79 anni. Difatti, nelle sue prime pubblicazioni ritroviamo tracce ponderanti del pensiero di Schelling, il quale ha molto in comune con la cultura giapponese. Per poter parlare del rapporto tra Hegel e Nishitani, bisogna dunque attenersi alle tracce di studi ed ai riferimenti disseminati nelle sue opere. Secondo Peter Suares, i riferimenti più estesi si trovano in tre opere: *Il confronto con Nishida: riflessioni su tre critiche* (1936), *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990) e *Prajña and Reason*[39] (1979). A mio modesto avviso, già prima, ne *La religione e il nulla*, pubblicata nel 1930, si possono trovare alcuni passi in cui appaiono non solo le critiche mosse ad Hegel, nelle opere prese in considerazione da Suares, ma anche la formulazione della propria dialettica.

Partiamo pertanto dall'analisi de *La religione e il nulla*. Intento principale di quest'opera è comprendere come non far piombare nel "nichilismo europeo" la nascente cultura nipponica. A tal proposito Nishitani, dopo essersi confrontato con Heidegger, Nietzsche e Dostoevskij (autori che lo hanno notevolmente influenzato), addita come rimedio al nichilismo europeo la filosofia inaugurata dalla stessa Scuola di Kyoto[40]. Ad un nichilismo autodistruttivo e passivo, viene contrapposto un nichilismo che, diventato autocosciente, diviene creativo. Nishitani, per formulare tale modello, ripiega sulla *Scienza della logica* di Hegel, mettendone in luce le potenzialità sul piano teoretico ed etico.

Come è noto, le prime tre figure hegeliane dello "Spirito Soggettivo" che determinano l'andamento triadico sono: *essere*, *non essere* e *divenire*[41]. Similmente nella dialettica di Nishitani troviamo: *essere, non essere* e *vuoto*. Comune ad entrambi è sia il partire dal mondo dell'essere sia il considerare, in conformità alla filosofia di Aristotele e Schelling, il punto finale come ontologicamente primo al punto iniziale. Questo punto finale, pur accogliendo in sé le differenze degli opposti, mantiene lo stesso aspetto: sia lo Spirito Assoluto di Hegel che il Vuoto o vacuità di Nishitani rappresentano la sintesi della realtà, o meglio contengono al loro interno tutte le diverse opposizioni della realtà[42]. Simile è, inoltre, il considerare il "sé", ovvero il "soggetto", come origine del movimento. L'*essere* viene inteso dal filosofo nipponico come natura originaria, il cui compimento finale deve passare prima attraverso le opposizioni e attraverso l'incontro con l'altro da sé, *non-ego*, che costituisce il resto degli esseri del mondo.

Il secondo momento, detto nichilistico o del non-essere, più che ricordare l'alienazione hegeliana, sembra rimarcare il filone esistenzialistico, poiché questo si pone prima di tutto come problema del sé.

Esistenziale è inoltre l'identificazione di tale momento nichilistico con tutte quelle situazioni negative o con le situazioni limite che ci fanno guardare la realtà sotto l'aspetto della caducità, ponendoci faccia a faccia con la sua mancanza di coerenza.

38 Cfr. K. Nishida, *Principi fondamentali della filosofia*, cit., p. 136.
39 Cfr. *ibidem*, p. 117.
40 Cfr. O. Frattolillo, *Il Giappone tra Est e Ovest. La ricerca di un ruolo internazionale nell'era Bipolare*, FrancoAngeli, Milano, 2014, p. 75.
41 Cfr. G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., pp. 650 - 651.
42 Cfr. P. Suares, cit., pp. 116-117.

Il *nihilum* allora andrà inteso come nulla privo di tutto o assoluta negatività:

> «Il *nihilum* è l'assoluta negatività rispetto tutte le cose […]. La morte è l'assoluta negatività riguardo alla vita stessa. Così se si può dire che la vita e le cose sono reali, allora sono ugualmente reali anche la morte e il *nihilum*. […] Davanti alla morte ed al *nihilum* ogni vita ed ogni esistenza perdono la loro certezza e la loro importanza in quanto realtà ed appaiono irreali»[43].

Questa visione irreale avvia un processo di fuoriuscita dal nulla, le cui due tappe sono: il procedere dal dubbio di sé verso la ricerca del sé e il perdersi nel terzo movimento dialettico, ovvero nel "vuoto". Il sistema dialettico, prospettato nell'opera del '36, è caratterizzato dall'assurto che l'assoluto positivo equivalga all'assoluto negativo. La funzione rivelatrice della negatività assoluta, similmente all'«essere per la morte» di Heidegger, ha la funzione di porre il sé di fronte al grande dubbio ed alla ricerca di una esistenza più profonda[44]. Contrariamente al dubbio iperbolico cartesiano, in cui il *cogito* «non passa attraverso il fuoco purificatore nel quale l'*ego* stesso, insieme con tutte le cose, viene fuso in un unico grande dubbio», quello di Nishitani attraverso detto fuoco purificatore «e irrompendo entro il *nihilum* che si presenta al fondo dell'*ego*, la realtà del *cogito* e del *sum*, insieme con la realtà di tutte le cose, è in grado di manifestarsi come tale»[45].

Nelle opere successive, in modo particolare in *Il confronto con Nishida: riflessioni su tre critiche* e nella breve sezione dedicata ad Hegel in *Dialettica del nichilismo*, si ritrovano altre obiezioni alla dialettica hegeliana. Prima però di esporle, è d'uopo precisare che Hegel, per Nishitani, non formula una sola dialettica ma bensì tre: quella della *Storia della filosofia*, relativa ai fatti storici, quella comunemente nota nella *Fenomenologia dello spirito* ed infine quella concentrata sul *Begriff* della *Filosofia del diritto*[46]. Nonostante ciascuna di queste sviluppi «un ambito determinato e si esprime in una dimensione propria»[47], se ne eliminassimo, anche solo per poco, una, le opposizioni degli altri sistemi verrebbero superate a stento.

Precisato ciò, passiamo ora ad enucleare tre critiche principali: l'assolutezza dell'idealismo, l'oggettivismo e il concetto di Dio. La prima e la terza di queste critiche possono essere ridotte alla seconda. In *Dialettica del nichilismo*, egli sostiene che, per Hegel, l'Idea è la sintesi di concetto ed esistenza, ovvero l'identificazione di temporalità e trans-temporalità. Il contenuto della ragione è la "Idea" e l'attività dello Spirito è l'attuazione di questa. Pertanto, si ha da un lato l'Idea come *Begriff* (concetto) trans-temporale ed astratto, dall'altro la sua attuazione nella storia. Ma poiché l'Idea deve essere oggettiva e non soggettiva, questa si radica nella ragione divina. E dal momento che non può restare nel mondo dello Spirito, l'ideale promuove il reale anche a costo di sopprimere se stesso, rendendo il mondo della storia e del reale il luogo dell'attività dello Spirito[48].

Ciò ci conduce all'altra obiezione ovvero quella mossa contro l'astuzia della ragione. La nota tesi di Hegel per la quale le grandi personalità della storia non sono che gusci vuoti riempiti dalla volontà dello "Spirito del mondo" (*Weltgeist*), descrive il mondo come autodeterminanazione e nega la libertà del singolo, la cui azione è comunque riconosciuta.

---

43 Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma, 2004, p. 33.
44 Cfr. P. Suares, op. cit., p. 106.
45 Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., pp. 50-51.
46 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, cit., 2011, pp. 365-366.
47 *Ibidem*, p. 366.
48 Cfr. K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, tr. it. e cura di C. Saviani, L'Epos, Palermo, 2008, pp. 43-47.

A tale sistema e logica oggettivante ed universale, Nishitani preferisce quella del proprio maestro. Come suddetto, Nishida attraverso la logica del *soku* (è eppure non è), nonostante consideri il mondo collocato in sé e pertanto assoluto, riconosce l'autonomia sia di questo che del soggetto individuale. I due opposti, nella loro autonomia, non appaiono separati ma uniti da una correlazione interna, espressa dalla copula *soku* (eppure), nella formula «trascendenza eppure immanenza»[49]. Si potrebbe però obiettare che anche nella sintesi hegeliana, la trascendenza e l'immanenza sono strettamente legati. In verità, la continuità tra universale e particolare, in Hegel, appare necessaria e a discapito dell'individuo, mentre nel *soku*, logica elaborata per salvare l'unicità dell'individuo, la relazione particolare-individuale si dà nella contingenza[50].

L'ultima obiezione, mossa al sistema dialettico hegeliano, è l'identificazione della ragione assoluta con Dio, la quale racchiude in sé molte delle osservazioni fatte in precedenza. Secondo Nishitani, Hegel, da buon pensatore cristiano, considera il compito della propria speculazione, il sanare il rapporto Dio-uomo rotto dal peccato originale. Per tale ragione la dialettica cerca di evolvere la conoscenza logica umana ad un livello assoluto, giungendo alla fine del processo a conoscere all'interno di sé Dio stesso[51]. Ci si chiede, allora, se davvero all'interno del processo dialettico, sia l'uomo a elevarsi a Dio o piuttosto il contrario. Il filosofo di Kyoto precisa che il punto finale, attraverso il quale si contemplano i diversi stadi dello sviluppo dialettico, ovvero la *noesis noeseos* (*νόησις νοήσεως*), non è un vero e proprio pensiero assoluto. Piuttosto si manifesta come un compimento della logica ordinaria, in cui conoscente e conosciuto si identificano nel soggetto dal quale si è originato il movimento dialettico[52].

In *Dialettica del nichilismo*, si precisa che lo sviluppo dello Spirito di Hegel richiama allo stesso tempo sia il platonismo greco sia la comunione nello Spirito Santo, che il cristianesimo pone fra l'uomo e Dio. In tutto ciò Dio è concepito, in quanto assoluto, come il *Wesen* (l'essere) supremo su cui si fonda tutto il reale, concepito come *Schein* (mera apparenza)[53]. Infine, se a questo si aggiunge che Dio è anche l'astuzia della ragione del mondo, allora si può dedurre, secondo Nishitani, che tutte le cose si inabissano in Dio.

## 5. Tanabe e la mediazione assoluta

A dedicare sei saggi alla filosofia hegeliana è Hajime Tanabe. Alunno di Nishida, è da questi invitato a svolgere, all'età di trentotto anni, l'attività di professore associato presso l'Università di Kyoto. Contrariamente al maestro, ha l'occasione di studiare in Germania e di confrontarsi con il panorama filosofico occidentale. Occasione del suo soggiorno europeo, tra il 1922-1924, è un lavoro di ricerca per conto del Ministero dell'Istruzione Giapponese.

Non solo studierà sotto la guida di Husserl, Cohen e Nartop ma avrà modo di conoscere personalmente anche Martin Heidegger[54].

49 Idem, *Il confronto*, cit., p. 358; P. Suares, op. cit., p. 110.
50 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida*, cit., p. 370.
51 Cfr. P. Suares, op. cit., p. 118.
52 Cfr. *ibidem*, p. 120. J.W. Heising, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University Hawai'i Press, Honolulu USA , 2001, p. 224.
53 Cfr. *Ibidem*. K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, cit., pp. 48-49.
54 Cfr. M. Ozaki, *Introduction to the philosophy of Tanabe*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam – Atalanta GA, 1990, p. 3. Cfr. anche K. Nishitani, *La religione ed il nulla*, cit., p. 11.

La sua formazione originaria è prettamente kantiana, come possiamo dedurre dalla sua tesi di laurea, ma durante tale soggiorno resterà affascinato dalla filosofia idealista al punto tale da considerare la filosofia dialettica hegeliana come l'elemento unificante della propria produzione filosofica. Peter Suares, per avvalorare ciò, precisa che già nelle prime opere di Tanabe riverbera la citazione della *Scienza della logica* di Hegel: «l'universale è l'anima del concreto»[55].

Al pari del suo maestro, Tanabe ritiene che la dialettica di Hegel debba essere incrementata e rifondata a partire dal Nulla Assoluto. Se Nishida ha sviluppato una dialettica diadica, Tanabe, restanto più fedele ad Hegel, ne formulerà una ternaria. Proprio lo sviluppo tridimensionale della dialettica, in cui due contraddizioni particolari vengono unite in una sintesi universale, ha in sé una proprietà negativa: l'antitesi nega la tesi e la sintesi nega l'antitesi. Il "sistema" e la "negazione" diventano per Tanabe i due momenti essenziali del processo del pensiero. V'è inoltre da precisare che il suo intento primario è quello di superare il concetto statico di sostanza aristotelica, attraverso una nuova dialettica che contenga in sé sia quella hegeliana che quella marxista[56]. Ciò riporta alla mente l'ultimo Nishida, il quale al pari dell'allievo ritiene che solo una sintesi fra il sistema idealistico e quello materialista può dare origine ad una dialettica assoluta.

Enucleati i punti salienti, passiamo ad analizzare come viene costituita la sua dialettica. Il punto di partenza è la polemica con la dialettica del *basho* di Nishida, per la quale la religione rappresenta la sintesi che abbraccia ogni cosa. Secondo Tanabe, tale sistema, il cui fondamento è il luogo del Nulla Assoluto come generatore degli universali, è sia metastorico che simile all'emanazionismo platonico[57]. Al contrario, per l'allievo, la dialettica non deve rappresentare un piano metafisico o il principio della storia, ma la tecnica più efficace per interpretare la storia. Allo stesso tempo, Tanabe critica l'identificazione della fine dello sviluppo dello Spirito Assoluto hegeliano con la fine della storia del mondo. Contro ciò riprende la critica di Friedrich Engels e sostiene che, nella storia, non vi sarà mai la fine delle opposizioni e che ogni sintesi rappresenta il punto di partenza di nuovi processi[58]. Poiché allora la dialettica ha una funzione storica, Tanabe passa a criticare l'astuzia della ragione. In *Filosofia e dialettica hegeliana*, egli asserisce che il sistema hegeliano, ricalcando il concetto di fato greco e di teodicea cristiana, assorbe completamente l'individuo all'interno del concetto (*Begriff*). Inoltre a causa del «suo panlogismo la volontà dell'individuo non è che una marionetta manovrata dalla cosiddetta "astuzia della ragione"»[59]. Tale panlogismo dimentica l'opposizione "materia – forma", facendo sì che la materia esista solo nella maniera in cui venga ridotta alla forma. Allo stesso tempo il filosofo nipponico considera erronea anche la risoluzione dell'opposizione "libertà individuale – storia universale", in cui la volontà dell'individuo è annullata nella società. Per uscire da tali opposizioni, come già detto, Tanabe propone un sistema che medi tra Hegel e Marx.

La materia non deve essere considerata come un'alienazione dello Spirito, ma piuttosto come un momento negativo indipendente che, nel mediare lo Spirito, fa sì che questo torni in sé.

---

55 Cfr. P. Suares, op. cit., p. 141.

56 Cfr. *ibidem*, p. 144.

57 Cfr. K. Kunitsugu, op. cit., p. 16. K. Nishitani, *La filosofia di Nishida e la filosofia di Tanabe*, in Idem, *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, cit., p. 330. M. Ozaki, op. cit., p. 11.

58 Cfr. P. Suares, op. cit., p.143.

59 H. Tanabe, *Filosofia e dialettica Hegeliana*, in Idem, *Collected Works of Tanabe Hajime*, vol. 3, [trad. it. mostra], cit. in P. Suares, op. cit., p. 144.

Essa è sia lo sfondo oscuro dal quale si generano le forme sia la fonte della storia del mondo[60].

Tanabe affronta in maniera più dettagliata il tema dell'opposizione "individuo – universale" in *La logica della specie e lo schema del mondo*. In tale saggio, viene prospettata la sua dialettica assoluta conosciuta come "dialettica della specie" o "dialettica attiva". I punti polemici iniziali sono la riduzione della esistenza alla logica e il razionalismo astratto hegeliano. Al pari del proprio maestro, anche Tanabe pone il Nulla Assoluto come origine del proprio sistema pur non considerandolo autodeterminante e trascendente. Così, se per Nishida il Nulla Assoluto, in quanto trascendente, non è in sé dialettico, per il proprio allievo il Nulla Assoluto e la dialettica hanno lo stesso significato e pertanto anche il primo deve essere negato, o meglio mediato dialetticamente[61].

In opposizione ad Hegel, il cui punto di partenza è l'io astratto privo d'esistenza, quello della dialettica di Tanabe è tratto dal vissuto. La vita ha come proprio centro un "io" dotato di volontà propria: quando questo viene mediato si oggettivizza in una natura fisica ovvero in un corpo. Negando tale negazione si giunge all'unità del sé ma, successivamente, tale punto d'arrivo è negato dall'affacciarsi del Tu[62]. La mediazione tra Io e Tu, allora, è data dalla "specie". Tanabe attinge alla teoria dei gruppi totemici di Bergson, ma mentre il filosofo francese li utilizza per spiegare il modo in cui una società chiusa garantisce la propria sopravvivenza, il filosofo giapponese ne fa ricorso per offrire alla "specie" una via di fuga dalla "individualità". A mediazione delle varie specie sorge il *genus*, in cui ogni opposizione tra specie ed individuo trova l'unità attraverso la negazione della negazione[63].

Nella sua forma originaria la logica della specie si presenta come semplice descrizione della società. Successivamente Tanabe tenta di sottrarla dalla staticità facendo diventare poli dinamici e dialettici i 3 elementi: la "specie" è la tesi, lo "individuo" l'antitesi e il "genere" la sintesi. Sempre ne *La logica della specie e lo schema del mondo*, egli precisa che il suo sistema ha ripreso criticamente elementi sia dalla *Fenomenologia* che dalla *Filosofia dello spirito* di Hegel. A ciò aggiunge che la logica della specie non solo è la chiave per poter comprendere la filosofia hegeliana ma è anche ciò che soddisfa i bisogni pratici attraverso la concretizzazione della mediazione fra le coppie di opposti: "soggetto – oggetto", "forma – materia", "reale – razionale"[64].

I tre momenti dialettici, nella concretezza storica, sono rispettivamente: "popolo/etnia" (substrato della storia), "individuo", "Stato". Quest'ultimo, contrariamente ad Hegel, non assorbe l'individuo ma rappresenta l'incontro del bene individuale con quello universale, generando il bene comune[65]. Una connotazione morale è il rimarcare il libero ruolo dell'individuo che si concretizza nel genere e nella difesa di una società aperta. Infine, per avvalorare il sistema e renderlo simile a quello hegeliano, Tanabe fa un parallelo tra la mediazione di Cristo e quella dello Stato. Come lo Stato realizza la mediazione tra individuo e società etnica, così Cristo media tra l'assoluto e il relativo[66].

L'idea di Stato di Tanabe consentirà, inoltre, a Nishitani di trovare la sintesi fra i sistemi dei due maestri. Sebbene nell'allievo non compaia l'idea di specie, a suo parere, si può assimilare lo Stato di Tanabe con il "luogo" di Nishida.

60 Cfr. P. Suares, op. cit., pp. 145-146.
61 Cfr. K. Kunitsugu, op. cit., p. 17.
62 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida*, cit. pp. 395-396. Cfr. anche P. Suares, cit., p.147.
63 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida*, cit., 396.
64 Cfr. H. Tanabe, *La logica della specie e lo schema del mondo*, cit., in Suares, op. cit., pp. 158-159.
65 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, op. cit., p. 399. J.W. Heising, cit., p. 130. Cfr. anche K. Kunitsugu, op. cit., p. 15; P. Suares, op cit., p. 156.
66 Cfr. P. Suares, cit., p. 157.

Inoltre Nishitani marca la distinzione tra lo Stato hegeliano e quello teorizzato da Tanabe. Se Hegel vede nello Stato la realizzazione dello "Spirito Razionale nel mondo", Tanabe rinuncia al concetto di "umanità astratta" assorbita nell'universale e mantiene all'interno del suo concetto di Stato la logica del *soku*, considerando l'uomo all'interno dello stato come "particolare eppure universale"[67].

## 6. Conclusioni

In questo *paper* si è cercato di delineare il modo in cui i principali esponenti della Scuola di Kyoto, definita scuola neohegeliana, si sono confrontati criticamente con la dialettica hegeliana: essi hanno messo in rilievo i limiti di tale dialettica ed hanno proposto tre originali rielaborazioni aventi come punto iniziale non tanto l'Assoluto quanto l'Assolutamente Nulla. Quello che si è avuto modo di notare è che tutti e tre gli autori, nella formulazione di questo Nulla Assoluto, nel senso logico del termine, non abbiano fatto esclusivamente riferimento alla religione buddista ma allo stesso concetto di "negazione assoluta" contenuto nella *Scienza della logica* del filosofo di Stoccarda. Inoltre è emerso come sia Nishida che i suoi successori abbiano trovato il rimedio al "nichilismo europeo" non esternamente al pensiero occidentale: lo hanno semplicemente ricavato dal far dialogare i poli opposti di tale pensiero attraverso una logica, quella del *soku*, che conservando le differenze specifiche evita di far collassare gli opposti l'uno sull'altro.

Nella stesura di questo elaborato ho, quindi, cercato di tratteggiare nei suoi elementi essenziali la complessa "riappropriazione critica della dialettica hegeliana" operata da Nishida, Tanabe e Nishitani. Faccio notare che la ricerca scientifica sulla Scuola di Kyoto è ancora *in fieri* e che numerosi testi sono ancora da tradurre e commentare nelle lingue europee: lo studio delle fonti relative non solo ai suddetti autori ma anche agli altri esponenti della stessa Scuola – quali, ad esempio, Nishitani Keiji (1900-1990), Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980), Masao Abe (1915-2006), Tsujimura Kōichi (1922-2010) – potrà offrire in futuro ulteriori occasioni per più ampie e feconde riflessioni.

67 Cfr. K. Nishitani, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, op. cit., pp. 412-413.

## Bibliografia

De Pretto Davide, *L'oriente assoluto*, Mimesis, Milano, 2011.

Frattolillo Oliviero, *Il Giappone tra Est e Ovest. La ricerca di un ruolo internazionale nell'era bipolare*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Hegel G.w.f., *La Scienza della logica,* a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 1988; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Bari-Roma, 2013.

Heising James W., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University Hawai'i Press, Honolulu USA, 2001; tr. it. di E. Fongaro, C. Saviani e T. Topolini, *Filosofi del nulla*, L'Epos, Palermo, 2007.

Kunitsugu Kosaka, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, a cura di Matteo Cestari, in «Kervan. Rivista Internazionale di studi afroasiatici», 7-11, gennaio 2010, pp. 7-19.

Nishida Kitarō, *Place and Dialectic*, American Academy of Religion, Oxford University Press, New York USA, 2012; *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di Enrico Fongaro, Marsilio,Venezia, 2014; *Uno studio sul bene*, tr. it. e cura di Enrico Fongaro, Introduzione di Giangiorgio Pasqualotto, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Nishitani Keiji, *La religione e il nulla*, tr. it. e cura di Carlo Saviani, Introduzione di James W. Heisig, Città Nuova, Roma, 2004; *Dialettica del nichilismo*, a cura di Carlo Saviani, L'Epos, Palermo, 2008; *Il confronto con Nishida: tre critiche*, in Idem, *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, tr. it. e cura di Carlo Saviani, L'Epos, Palermo, 2011.

Ozaki Makoto, *Introduction to the philosophy of Tanabe*, Rodopi B.V., Amsterdam – Atalanta GA, 1990.

Saviani Carlo, *La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keiji*, in Maria Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, [collana: «Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica – Università degli Studio di Napoli "L'Orientale"», 33], Liguori, Napoli, 2006, pp. 219-237.

Suares Peter, *The Kyoto School's Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington Books, Plymouth UK, 2011.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190409

# Negazione radicale e polemica anti-hegeliana nel «giovane» e nel «vecchio» Bakunin

Michele Fabiani[1]

**Sommario**: 1. L'eredità della dialettica hegeliana agli albori del movimento socialista e l'interpretazione «nichilista» del «giovane» Bakunin. 2. «Negazione radicale» e «negazione della negazione»: due diverse interpretazioni della dialettica nella filosofia politica di Bakunin e Marx. 3. «Hegel nichilista»: la logica dell'essenza (3.1. L'essere è nulla. 3.2. Il movimento «dal nulla al nulla». 3.3. Contro la logica formale). 4. Osservazioni critiche circa l'interpretazione «nichilista». 5. Hegel «liberale»? La filosofia del diritto. 6. Lo Stato come «organismo vivente». 7. La polemica «anti-hegeliana» dell'anarchico Bakunin. 8. Il punto di rottura: la dialettica positivo-negativo. 8. Conclusioni: l'antipolitica.

**Abstract**: This work aims to analyze analogies and divergences, origin and discontinuity between Bakunin's political thought and Hegel's dialectic. «Radical negation» will be the main category of reference for Bakunin; in particular, by observing differences with so-called law of «the negation of the negation» from hegelian-marxist tradition. The same structure of this essay is conceived in a dialectic-way alternating, with speculative insights, deductions of political philosophy. Hegels's works, that are examined, are *Science of logic* and *Elements of the Philosophy of right*

**Keywords**: *Anarchism, Michail Bakunin, Hegel's dialectic, Marxism, Nihilism, modern State and Antistatism.*

## 1. L'eredità della dialettica hegeliana agli albori del movimento socialista e l'interpretazione «nichilista» del «giovane» Bakunin

In Francia dal 1840 al 1843 appaiono quattro libri di Proudhon, fra cui il celebre *Che cos'è la proprietà?*[2]; in Germania, nel 1842 la *Rheinische Zeitung* pubblica il primo saggio di Max Stirner[3] e il primo saggio di Karl Marx[4]; sempre nel '42 i *Deutsche Jahrbücher* pubblicano il primo saggio di Michail Bakunin[5]. Osserva Jean Barrué come «in tre anni, s'affermano quattro pensatori: Proudhon, Stirner, Marx e Bakunin, i quali sono all'origine di ciò che noi chiamiamo con linguaggio moderno comunismo e anarchismo»[6].

1 Laurea magistrale in Filosofia presso l'Università «La Sapienza» di Roma (2011). Dal 2010 è Curatore di Collana presso le *Edizioni Era Nuova*. Dal febbraio 2018 è Presidente delle *Edizioni Monte Bove*, di cui è cofondatore. Tra le sue pubblicazioni: *Attualità o inattualità di Kant*, Prefazione di Giuseppe Saponaro, Era Nuova, Perugia 2011; *Dalla filosofia pratica di Kant alla filosofia del diritto di Hegel*, Era Nuova, Perugia 2013.

2 P.-J. Proudhon, *Che cos'è la proprietà? Ricerche sul principio del diritto e del governo*, tr. it. di V. Papa, ZIC Editrice, Milano, 2000.

3 M. Stirner, *Il falso principio della nostra educazione,* tr. it. A.M.B. in M. Stirner, *Scritti minori*, Edizioni Anarchismo, Trieste, 2012.

4 K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione dei dibattiti alla Dieta*, tr. it. V. Piva in *Le discussioni del sesto Landtag delle province renane (1842)*, L. Mongini editore, Roma 1899.

5 M. A. Bakunin, *La reazione in Germania*, tr. it. di Domenico Tarantini, Edizioni Anarchismo, Trieste 2009.

6 J. Barrué, *Introduction* in M. A. Bakunin, *La réaction en Alemagne,* Spartacus, Paris, 1970, tr. it. *ivi*, p. 8.

Dei quattro giovani uomini (Marx ha 24 anni, Bakunin 28, Proudhon 33 e Stirner 36) tre sono fortemente influenzati dalla filosofia hegeliana, almeno in questo periodo. «Lasciando da parte il caso di Proudhon, si può dire che comunismo e anarchismo […] hanno un'origine comune: la filosofia di Hegel, o piuttosto un'interpretazione "*gauchiste*" di questa filosofia»[7].

La proposta filosofica che il «giovane» Bakunin sviluppa in questo suo primo scritto nei confronti della dialettica di Hegel è certamente in parte ascrivibile all'area della cosiddetta «*sinistra hegeliana*». L'originalità del primo scritto del rivoluzionario russo sta però in un'interpretazione fortemente *nichilista* del procedere dialettico. Per Bakunin il momento più importante, il solo vero movimento in fin dei conti del processo dialettico, è il momento della negazione. Il procedere storico non sarebbe possibile senza l'elemento negativo, ogni vitalità soccomberebbe se non avesse in sé il germe della contraddizione. Il riferimento, evidente, è alla *logica dell'essenza*, in particolare per quanto riguarda i passaggi sulla *riflessione* e le *essenzialità*, come vedremo.

Un'attrazione verso il vortice, verso la «furia del dileguare», che lo accompagnerà per tutta la vita, anche quando sarà profondamente anti-hegeliano; ma soprattutto lo «dominerà» nell'agire politico di instancabile cospiratore e insurrezionalista. «La voluttà di distruggere è nello stesso tempo una voluttà creatrice», le parole che chiudono l'opera.[8]

Queste invece sono le parole che la aprono:

> «Mai le contraddizioni sono state acute come oggi. L'eterna contraddizione tra libertà non-libertà è arrivata al suo apogeo. Libertà, Uguaglianza, Fratellanza significano la distruzione totale dell'attuale ordine politico e sociale»[9].

La chiave teorica è ancora quella dei «giovani hegeliani». Contraddizioni che giungono all'apogeo, annunciando un radicale cambiamento storico. Sul piano politico invece il Nostro deve ancora sviluppare compiutamente l'idea anarchica, che qui troviamo solo come parvenza: una tensione verso l'insolubilità della contraddizione dei principi della Rivoluzione Francese (Libertà, Uguaglianza, Fratellanza) col potere reazionario. Più tardi la dicotomia diverrà consciamente fra «libertà» e «autorità».

Troviamo citazioni che diventeranno «classiche» di un'area politico-filosofica. Per esempio: «lo spirito rivoluzionario non è vinto» con il trionfo della Restaurazione, ma «ora scava nella terra come una talpa, secondo l'espressione di Hegel»[10]. Tipica della «sinistra hegeliana» è anche la suggestione per cui l'idealismo tedesco - «Kant, Fichte, Schelling, Hegel» - ha aperto in filosofia una rivoluzione paragonabile a quella che avverrà presto nella società. «Una filosofia che, nel mondo intellettuale, ha stabilito il principio dell'autonomia dello spirito, identico al principio egualitario della rivoluzione»[11]. Una suggestione nei confronti della quale, anni dopo, Bakunin avrà invece parole molto dure.

La filosofia di fondo e l'originalità di questa opera, sta però nell'esaltazione del ruolo della «negazione radicale» nel procedere dello spirito, dunque nella vitalità storica.

---

7 *Ibidem*.

8 M. A. Bakunin, *La reazione in Germania*, o.c., p. 64.

9 *Ivi*, p. 30.

10 *Ivi*, pag. 60. Curiosità: la citazione di Bakunin della «talpa» è precedente di un decennio al motto «ben scavato, vecchia talpa!» che Marx scriverà nel 1852 nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* e che Lenin renderà di nuovo celebre citandola a sua volta in *Stato e rivoluzione*.

11 *Ibidem*.

«La contraddizione stessa, in quanto contiene i suoi due termini che si escludono l'un l'altro, è totale, assoluta, vera»[12]. Se «positivo» e «negativo» si negano, allora la sola possibile conciliazione, la sola cosa che «hanno in comune e li domina» è proprio il negativo stesso, il fatto di negarsi. Di rimuovere vicendevolmente l'elemento positivo che è in loro.

> «Il positivo è negato dal negativo, e inversamente il negativo dal positivo; che cosa dunque è comune a tutt'e due e li domina? Il fatto di negare, di distruggere, di assorbire appassionatamente il positivo, anche quando questo cerca scaltramente di nascondersi sotto i tratti del negativo. Il negativo non trova la sua giustificazione se non essendo la *negazione radicale*»[13].

Il positivo, invece, non ha una fondazione profonda. Questo non è solo processo logico, ma anche processo storico ed *ethos*; «infatti è tramite il negativo in quanto tale che agisce lo spirito pratico» nella «tempesta della distruzione»[14]. Insomma, «l'idea che mi faccio della natura della contraddizione si presta ad una conferma non solo logica, ma anche storica»[15].

Nella dialettica di Bakunin non esiste la «sintesi», ma nemmeno un alternarsi di «negazione» e «negazione della negazione» che avrebbe comunque un risultato «positivo» finale. Cosa che invece rimarrà sempre presente in Marx, anche in piena maturità.

Nella dialettica di Bakunin il principio più importante, più «vero», è la «negazione radicale»: una conciliazione non è possibile, se non attraverso la distruzione e la «decomposizione» del positivo.

> «L'autodecomposizione del positivo è la sola conciliazione possibile tra il positivo e il negativo, perché quest'ultimo è se stesso, in modo immanente e totale, il movimento e l'energia della contraddizione. […] La contraddizione è totale e vera: anche i conciliatori lo riconosco. Essendo totale, è animata da una vita intensa, e questa vita che abbraccia tutto trae precisamente la sua energia, come abbiamo visto, dalla perpetua immolazione del positivo che brucia nelle fiamme pure del negativo»[16].

Essendo una dialettica senza «sintesi», l'espressione «conciliatori» assume un valore dispregiativo. Anche qui troviamo un *modus cogitandi* che non muterà mai durante la vita del rivoluzionario russo. Quelli che da giovane interprete di filosofia per Bakunin sono i conciliatori, nella polemica politica diventeranno i «riformisti»; in particolare nella polemica all'interno dell'Internazionale con il blocco socialdemocratico-marxiano in riferimento alla partecipazione alla vita politica dei regimi borghesi (lo strumento elettorale, su tutti).

Siamo molto lontani (non solo temporalmente) da quei concetti che Derrida esprimerà con i termini di «decostruzione» e «decostruzionismo»[17]. Pur non dandone una definizione univoca, e forse proprio per questo guadagnando ad essa una certa fortuna nella seconda metà del XX secolo, la «decostruzione» è stata spesso interpretata come un venir meno della metafisica e al contempo dell'obiettività della «presenza».

---

12 *Ivi*, p. 47.
13 *Ivi*, p. 50, sottolineatura mia.
14 *Ibidem.*
15 *Ivi*, p. 58.
16 *Ivi*, p. 51.
17 J. Derrida, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, trad. it. di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, Mimesis, Milano 2008.

L'insurrezionalismo bakuninista, al contrario, è al contempo *metafisico* (la «negazione radicale») e *fisico* (la «distruzione» come voluttà «creatrice»). E' lo spirito che fa avanzare la storia con le sue rivoluzioni.

## 2. «Negazione radicale» e «negazione della negazione»: due diverse interpretazioni della dialettica nella filosofia politica di Bakunin e Marx

Si ritiene necessario un approfondimento circa le diverse interpretazioni del processo dialettico «negativo». L'ambito del negativo, per definizione, si presta ad una difficoltosa affermazione speculativa. Prima dunque di giungere alla radice del presunto «nichilismo hegeliano», che vedremo nel prossimo paragrafo, il suggerimento è di rimanere ancora un po' a «maneggiare» le derivazioni e le implicazioni politiche che queste figure logiche hanno avuto nei confronti dei «padri» del moderno movimento operaio.

I concetti di «negazione radicale» e di «negazione della negazione», non vanno confusi. Osserviamoli dal punto di vista, per esempio, delle conseguenze politiche.

La «negazione radicale» porterà Bakunin diritto verso l'anarchismo, la frazione del movimento operaio che farà della negazione di ogni potere potere politico la propria identità rivoluzionaria. Non solo «la distruzione d'ogni potere politico è il primo dovere del proletariato», e ogni «potere politico provvisorio sedicente rivoluzionario» non sarebbe che «un inganno di più e sarebbe tanto pericoloso come i governi oggi esistenti» (una considerazione profetica, se si pensa alla tragedia dello stalinismo); ma il movimento operaio nella dialettica anarchica agisce sempre e solo per «scissione», «negazione», «distruzione», rifiuto della «conciliazione» con l'opposto principio di autorità borghese. Il terzo punto della risoluzione del congresso di Saint Imier infatti recita che:

> «respingendo ogni compromesso al fine di attuare la rivoluzione sociale, i proletari d'ogni paese devono stabilire, al di fuori di ogni politica borghese, la solidarietà dell'azione rivoluzionaria».

Rifiuto di «ogni compromesso», internazionalismo proletario «al di fuori di ogni politica borghese». Insomma separazione netta da ogni ipotesi collaborativa, «sintetica» diremmo in filosofia[18]. D'altronde il «non hegeliano» Proudhon aveva affermato:

> «Essendo flagrante la divisione della società moderna in due classi, una conseguenza deve derivarne: la pratica della separazione. […] La separazione che raccomando è la condizione stessa della vita. Distinguersi, definirsi, è essere; allo stesso modo che confondersi è immergersi e perdersi. Fare scissione, una scissione legittima, è il solo modo che abbiamo per affermare il nostro diritto»[19].

Viceversa, la «negazione della negazione», pur partendo da un negativo, anzi da un doppio negativo, infine giunge ad un sorta di «positivo finale». Pur se complesso, pur se contenente in sé tutte le opposizioni, le negazioni e le contraddizioni che lo generano, è comunque il momento che in termini hegeliani «classici» definiremmo momento «positivamente razionale».

18 Citate le tre risoluzioni del Congresso di Saint-Imier (1872). In lingua italiana le numerose traduzioni (anche reperibili sul web, spesso senza riferimenti editoriali) sono indifferenti dal punto di vista dell'interpretazione. Un'importante pubblicazione scientifica è quella di G. M. Bravo, *Bakunin e il dibattito nella Prima Internazionale*, «Studi storici», 4, 1966, Fondazione Istituto Gramsci, pp. 767-802.

19 P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières,* cit. in J. Barrué, *Introduction* in M. A. Bakunin, *La réaction en Alemagne*, o.c., p. 22.

Nel marxismo quindi la «negazione della negazione» non porta alla critica perpetua di ogni potere politico, ma alla nascita di una società finale «positiva». E' vero che Marx descrive il capitalismo come una *logica dell'essenza*: la logica hegeliana della contraddizione, dove i contrasti aumentano, non si risolvono, ma *cospirano* verso opposizioni più ampie, fino alla contraddizione finale fra le classi. Questa ispirazione hegeliana originaria ha permeato anche il comune modo di ragionare dei militanti marxisti, come quando ad esempio descrivono la crisi del capitale non risolvibile ma portatrice di crisi sempre più ampie. Quando ragionano in questo modo, i marxisti *de facto* stanno adoperando, traslitterandole nelle questioni di attualità, le categorie che Hegel ha sviluppato, all'interno della sua *Scienza della logica*, nella «Dottrina dell'essenza». Così come è vero che Marx afferma nel «Poscritto alla seconda edizione» del *Capitale* di non «prescrivere ricette (comtiane?) per l'osteria dell'avvenire»[20]. Insomma Marx non è un «positivista», di qui il riferimento critico a Comte. Marx sta all'interno di quello spettro che *in senso molto ampio* potremo definire interprete del momento «negativo» della dialettica di Hegel. Nondimeno queste contraddizioni in seno all'economia capitalista e alla dialettica fra le classi, porteranno al suo superamento. Non sono risolvibili nell'economia capitalista, ma si risolveranno in un momento superiore dell'avvenire storico. E la «negazione della negazione» è il processo costituente di una società finale «positiva».

Un riferimento quasi escatologico lo troviamo nel capitolo dedicato alla cosiddetta «accumulazione originaria». Marx, giunto al penultimo capitolo del Primo Libro del *Capitale*, con un cruccio eminentemente hegeliano, si preoccupa della natura circolare delle leggi economiche che ha trattato nella sua opera (il plusvalore e lo sfruttamento della forza-lavoro presuppongono la disponibilità di capitale e di forza-lavoro…e così via).

> «Tutto questo movimento sembra dunque aggirarsi in un circolo vizioso dal quale riusciamo ad uscire soltanto supponendo un'accumulazione "*originaria*" ("*previous accomulation*" in *A. Smith*) precedente l'*accumulazione capitalistica*: una accumulazione che non è il *risultato,* ma il *punto di partenza* del modo di produzione capitalistico»[21].

Marx ci accompagna, a partire dal XV secolo, attraverso il percorso col quale la legislazione inglese, e non solo, ha mano a mano distrutto la proprietà comune o altre forme di usufrutto comune delle terre (ad esempio con la Riforma avviene il saccheggio dei beni ecclesiastici), gettando sul mercato milioni di disperati, perseguitati con crudeltà dalle leggi contro il vagabondaggio, destinati a diventare i progenitori dei moderni proletari. Pratica spessa portata avanti con un «terrorismo senza scrupoli». Questi «proletari eslege» sono ora disponibili per lavorare in grandi concentrazioni. Non c'è ancora la rivoluzione industriale; facendo l'esempio delle prime «grandi filandre e tessiture di lino» Marx afferma che «il lino ha sempre l'aspetto di prima, non è cambiata nessuna fibra, ma gli è entrata in corpo una nuova anima sociale»[22]. Queste concentrazioni permettono grandi accumulazioni di capitali, i quali, contemporaneamente alla disponibilità di salariati, permettono lo slancio originario dell'economia capitalistica.

20 K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 42.
21 *Ivi*, p. 777.
22 *Ivi*, p. 809.

Non possiamo qui seguire tutto il percorso storico, economico e logico; quel che va sottolineato, in merito al concetto di «negazione della negazione», è la definizione di Marx per cui «l'accumulazione originaria di capitale significa soltanto l'*espropriazione dei produttori immediati*, cioè *la dissoluzione della proprietà privata fondata sul lavoro personale*»[23] (il contadino che lavora il suo campo, l'artigiano che maneggia lo strumento, ecc.). Questa socializzazione, portata alle estreme conseguenze, produrrà la socializzazione totale. La «espropriazione della espropriazione».

> «La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili col loro involucro capitalistico. *Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriati vengono espropriati*»[24].

Gli «espropriati che vengono espropriati» è esattamente la figura politico-economica equivalente alla negazione della negazione nella logica hegeliana. E Marx, infine, lo dice chiaramente:

> «Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalista*, sono la *prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. E' *la negazione della negazione*»[25].

Torniamo quindi sulla differenza fra le «due negazioni». La «negazione radicale» è un'ispirazione nichilistica che Bakunin trae dal momento negativo della logica hegeliana, ma che si sviluppa verso una strada indipendente e non «conciliabile». La «negazione della negazione» è un concetto invece del tutto interno alla logica di Hegel che produce un positivo finale. Per entrambi gli interpreti, coerentemente con l'impostazione «giovane hegeliana», si deve utilizzare la dialettica per andare «oltre Hegel» e quindi superare anche le determinazioni dello Spirito Oggettivo (la famiglia, il mercato, lo Stato). Ma se per Bakunin la dialettica della negazione diventerà strumento di critica costante ad ogni stratificazione istituzionale, per Marx è un principio deterministico, anche se non meccanico-lineare bensì dialettico, che produrrà una nuova società. Un filosofo «partigiano» come Slavoj Žižek riconosce che «Marx è "troppo (pseudo)hegeliano", egli conta veramente nella "sintesi" del comunismo quale superamento di tutta la storia passata»[26].

## 3. «Hegel nichilista»: la logica dell'essenza

Possiamo a questo punto rischiare lo spericolato viaggio negli abissi ontologici dai quali Hegel fonda la categoria della *negazione*. Il viaggio ci porterà in un universo in cui l'essere è talmente rarefatto da rendere per definizione (quasi) impossibile ogni tentativo di «afferrare» positivamente alcunché. Il percorso non ci serve soltanto per «godere» della bellezza metafisica di un «paesaggio» tanto ameno, quanto piuttosto per individuare la corretta interpretazione da dare al momento della negazione; negazione che diventa così importante nella filosofia politica

23 *Ivi*, p. 823.
24 *Ivi*, p. 826.
25 *Ibidem*.
26 Z. Žižek, *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova fondazione del materialismo dialettico*, tr. it. di C. Salzani e P. Terzi, Ponte delle grazie, Milano 2016.

dei fondatori del moderno movimento rivoluzionario, come vedevamo, perché rappresenta la possibilità di *distruggere* la società esistente.

Intorno al suggestivo «nichilismo» hegeliano, in tempi relativamente recenti (2003) la critica italiana ha prodotto una importante raccolta di studi ispirati al percorso interpretativo di Giulio Severino[27]. Buona parte delle ricerche si soffermano sul primo periodo jenese. In polemica con Jacobi, Hegel rovescia l'accusa e al contempo rivendica alla propria filosofia il carattere di «vero nichilismo», affermando che il compito della filosofia è di conoscere il «nulla assoluto»[28]. Leo Lungarini propone invece finalmente un approfondimento sulla *Logica*[29].

*3.1 - L'essere è nulla*

A parere di chi scrive, è proprio dalla *Scienza della logica* che dobbiamo partire se vogliamo capire «strutturalmente» il momento negativo nella dialettica di Hegel. Sin dai primi passi l'ontologia hegeliana si fonda sulla messa in discussione della natura dell'Essere come momento supremo e perfetto della metafisica, sin dai tempi di Parmenide. Il «puro essere», senza «nessun'altra determinazione», «simile soltanto a se stesso» e «non dissimile di fronte ad altro» che «non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno», in fin dei conti non è che «la pura indeterminatezza e il puro vuoto».

> «Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlare di intuire, ovvero esso è questo vero, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nei fatti è *nulla*, né più ne meno che nulla»[30].

L'essere è nulla! Da questa sconvolgente «scoperta», mostrata come cristallina evidenza logica, ha inizio l'ontologia hegeliana. Il nichilismo di cui tentiamo trattazione non è il nichilismo degli umori, delle profonde riflessioni sui destini dell'umanità o sulla perdita del senso del mondo. Non è nemmeno il «volgare» intendere l'espressione «nichilismo» dalle ordinarie scienze sociologiche o psichiatriche: non parliamo dell'autodistruzione, per dire, del «drogato» o del «depresso». E' un concetto ben più profondo. Ma attenzione, non è storico e non è teologico, non è né «l'eterno ritorno dell'uguale» né «la morte di Dio». Non è un «nichilismo esistenziale», ma un «*nichilismo essenziale*»: a fondamento della metafisica vi è un concetto talmente generale, «il puro essere», tale da non contenere nessuna determinatezza, il che vuol dire, in fin dei conti, che è «vuoto pensare», è nulla.

Il movimento dall'essere al nulla è chiaro. Risulta altrettanto chiaro il movimento dal nulla all'essere: il «nulla, puro nulla», «semplice somiglianza con sé», nella sua «completa vuotezza», nella sua «assenza di determinazione e di contenuto» è della stessa inconsistenza dell'essere, è «quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere»[31].

---

27 F. Michelini, R. Morani (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, Franco Angeli, Milano 2003.
28 L. Ruggiu, *L'assoluto come nulla e la ragione come negare. Hegel a Jena*, in *Ivi*, pp. 21-40.
29 L. Lungarini, *Il nulla "vero inizio" della logica di Hegel*, in *Ivi*, pp. 141-157.
30 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro I «La dottrina dell'essere», tr. it di A. Moni, rev. della trad. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 70.
31 *Ibidem.*

Quello che invece pare incomprensibile è come da questo «movimento dal nulla al nulla», come Hegel lo definirà nella logica dell'essenza[32], momento più alto (o più basso, nel senso di precipitazione nel vuoto) del «nichilismo ontologico hegeliano», possa generarsi qualcosa. Come fa a «sbucare» il divenire?

> «La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo *movimento* consistente nell'immediato sparire di uno di essi nell'altro: *il divenire;* movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo risoluta»[33].

Facciamoci aiutare dalla poesia: il nulla di Hegel è un «nulla creatore», per dirla con Renzo Novatore[34]. Qui dobbiamo fare un'operazione che all'ordinaria rappresentazione risulta impossibile. *Immaginare il movimento nel vuoto*. L'essere è nulla; il nulla è essere. In questo trapassare di un «nulla» nell'altro, fatto di una opposta e al contempo identica «nullità», in questo movimento nel vuoto o se preferiamo in questo movimento *del* vuoto, nasce «qualcosa». Come è possibile? A parere di chi scrive, Hegel non lo dimostra. E' la vera, unica grande aporia di un sistema filosofico nel quale ogni figura viene spinta fino alle sue estreme, autodistruttive, conseguenze logiche. Ebbene, all'origine, ed Hegel si interrogherà sempre intorno al grave «problema dell'origine», di un tanto vasto sistema c'è l'aporia di un «nulla creatore».

Facciamoci aiutare dalla matematica: la dialettica essere-nulla-divenire (ovvero il movimento del nulla che crea) sono i Teoremi di Gödel del sistema filosofico hegeliano. Sono le proposizioni non dimostrabili a partire dagli assiomi di quel sistema. Forzando il paragone, sono precisamente l'equivalente del Secondo Teorema di incompletezza della matematica di Peano: se accolti dimostrano che il sistema non è contraddittorio, ma non possono essere dimostrati. Possono essere accolti, e aderire alla *forma mentis* dialettica, o rigettati, e non comprendere il pensiero dialettico (dove per «non comprendere» non si deve intendere in alcun modo un ché di dispregiativo, ma l'adesione ad paradigma filosofico diverso).

Curioso - o forse estremamente coerente fino al paradosso - il fatto che proprio all'inizio della *Logica* abbiamo il rovesciamento assoluto di tutto il percorso dialettico, «prima» ancora che tale percorso cominci: durante tutto il «viaggio» Hegel farà procedere i momenti del sistema attraverso negazioni; ogni negazione distrugge una figura ormai superata per introdurne un'altra; ma in origine, quando c'è solo il nulla - quando c'è solo «negazione radicale», per dirla con Bakunin - allora è da quella negazione, da quel nulla che nasce «tutto».

Estremamente suggestiva l'indagine che svolge Leo Lungarini. L'interprete ci suggerisce di andare a rileggere la versione originale del Libro I della *Scienza della logica* del 1812. Come è noto, gli altri due Libri non verranno corretti per la prematura morte di Hegel. Della «Dottrina dell'essere» invece ne abbiamo due versioni: quella del 1812 e quella del 1832. In questa prima stesura «il passaggio dal puro essere al puro nulla è anche accompagnato da una significativa annotazione, poi soppressa nel rifacimento berlinese e per lo più trascurata dagli interpreti»[35]. Sembrerebbe che già nel 1812 Hegel si sia reso conto dell'aporia originaria di questo passaggio così importante.

32 *Ivi*, Libro II, «La dottrina dell'essenza», p. 444.
33 *Ivi*, Libro I «La dottrina dell'essere», o.c., p. 71.
34 R. Novatore, *Verso il nulla creatore*, Edizioni Anarchismo, Trieste 2009.
35 L. Lungarini, *Il nulla "vero inizio" della logica di Hegel*, in F. Michelini, R. Morani (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, o.c., p. 141.

Citando Parmenide, Hegel infatti afferma che «oltre il puro essere non è in tal caso possibile andare se non attribuendogli qualche determinazione dall'esterno ed assumendo, oltre ad esso, "un secondo, assoluto inizio" indipendente dal primo» in ragione del quale «il puro essere esce da se stesso e passa nel suo contrario, il nulla»[36].

L'indagine di Lungarini quindi verte alla ricerca di questo «secondo, puro inizio». La conclusione è che appunto il nulla sia il «vero inizio della logica di Hegel», come recita il titolo del suo saggio.

Perché Hegel abbia rimosso questo passaggio nella versione del 1832 è tema passibile di ipotesi, persino di illazioni. Tanto peggio se ci domandiamo cosa sarebbe diventata la versione corretta dell'intera opera. La *logica dell'essenza* avrebbe conservato la «durezza» delle sue negazioni?

Tornando all'indagine di Lungarini, va comunque osservato che essa non risolve la questione, semmai l'aggrava. Tale ipotesi interpretativa (il nulla «vero» inizio della logica, rileggendo la versione del 1812) è senz'alto utile al fine di corroborare la tesi di un «Hegel nichilista». Ma la stessa tesi è d'altronde sostenibile anche leggendo semplicemente la versione definitiva, rimanendo saldi sul piano speculativo. E' un fatto che Hegel affermi - e nell'affermarlo ce lo dimostra con l'evidenza di uno schiaffo - che il «*puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso*[37]».

*3.2 - Il movimento «dal nulla al nulla»*

L'essere è nulla! Con questa sconvolgente «evidenza» comincia la logica hegeliana. E le cose non possono che precipitare. Il punto di massima rarefazione dell'essere lo tocchiamo nella «Dottrina dell'essenza». Lo diciamo, per cominciare, dal punto di vista della «manualistica»: la logica dell'essenza, essendo «la seconda delle tre logiche» (essere, essenza, concetto), è anche per la definizione volgare, il momento dell'antitesi, della negazione, della contraddizione, ecc.

D'altronde, persino per il comune modo di parlare, l'essenza è un momento «negativo»; anche se spesso non ci si fa caso intuitivamente. Cosa significa infatti andare all'essenza di un oggetto complesso? Già nel comune modo di parlare, significa «togliere», rimuovere qualcosa di inessenziale che gli sta intorno, andare al nocciolo. Questa rimozione è negazione. Non una negazione verso l'esterno, ma un andare dentro e negare parti dell'oggetto che non ci interessano nella definizione della sua essenza. Una negazione dentro di sé, un «contraccolpo assoluto».

Ebbene se l'*essere è nulla*, si capisce la «gravità nichilistica», l'accelerazione verso il vuoto, che può avere il tentativo di andare all'essenza di questo nulla.

«La verità dell'essere è l'essenza»[38], sono le prime parole del Libro II. L'essenza è la verità del nulla che è nell'essere, della sua indeterminatezza. Cercare la verità del nulla, l'essenza di un puro indeterminato, la negazione verso l'interno di ciò che già era il puro nulla; un'operazione da vertigini. Abbiamo visto che Hegel definisce infatti la riflessione il «movimento dal nulla al nulla».

Ora che non abbiamo più il gravoso problema dell'origine, ci possiamo concedere la tipica - e saggia - operazione di interpretare un momento della filosofia di Hegel, andando a leggere la fine del momento precedente. Dalla «crisi» dell'essere, vediamo perché nasce la necessità dell'essenza. Hegel sembra continuare ad utilizzare parole sprezzanti verso l'*essere*, che per secoli è stato il pensiero più alto della metafisica. «L'essere è astratta equivalenza - […] *indifferenza* - in cui non ha da essere ancora alcuna sorta di determinatezza»[39].

36 *Ivi*, p. 142.
37 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro I «La dottrina dell'essere», o.c., p. 71.
38 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., pag. 433.
39 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro I «La dottrina dell'essere», o.c., p. 418.

Le determinazioni che Hegel sviluppa nel Libro I (qualità, quantità, misura) non trovano sintesi, ma se ne stanno una accanto all'altra in maniera indifferente. «Questa unità così posta come unità del determinare, secondo che essa stessa è costì determinata come indifferenza, è la contraddizione da ogni lato». Il pensiero però pretende di andare oltre «l'unità soltanto indifferente» verso una comprensione finalmente determinata. Per raggiungere questa meta, però, serve un feroce atto di negazione, verso «quell'unità in se stessa immanentemente negativa ed assoluta, che è *l'essenza*»[40].

La logica dell'essenza quindi è il momento della negazione dei principi ontologici «classici». Ed è qui che dobbiamo «scavare» per trovare il «motore» della dialettica. «*L'essenza è l'essere che è tolto*»[41] sottolinea Hegel, «è la negatività assoluta dell'essere»[42]. E ancora: «l'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare», «*negazione colla negazione*», «eguaglianza stessa della negazione con sé, la negazione negata, negatività assoluta»…è il «*movimento dal nulla al nulla*»[43].

Hegel nichilista? La suggestione è forte. Per usare una espressione *ante litteram* qui Hegel adopera davvero, forse come nessun altro nella storia del pensiero prima e dopo di lui, la «filosofia del martello». Distrugge, uno dopo l'altro, tutte le strutture della metafisica tradizionale. La furia dei suoi colpi non si placa fino a che non viene individuato il nocciolo essenziale, l'atomo di ogni movimento e vitalità: la contraddizione. Ma andiamo con ordine.

Il primo obbiettivo da «abbattere» è il principio di identità. Elemento cardine della logica aristotelica. L'identità è l'essenza che «è uguale a se stessa nella sua assoluta negatività», «semplice negatività in sé dell'essere»; un «distinguere per cui non vien distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso»[44]. Hegel attacca dunque «*quel principio di identità* che si suol recare quale *prima legge del pensiero*»:

> «Questo principio nella sua espressione positiva A=A non è anzitutto altro che l'espressione della *vuota tautologia*. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è *senza contenuto*, e non porta a nulla»[45].

Si potrebbe obbiettare che questo principio è funzionale nel linguaggio che si riferisce alle cose concrete. Ad esempio «un albero è uguale ad un albero». Hegel però ribatte a questa riduzione empirica del principio di identità propio sul terreno della concretezza. Se si domanda «Cosa è un albero?», rispondere che un albero è uguale ad un albero, appunto, significa non dire nulla, non fornire alcuna nuova informazione.

L'obbiettivo di Hegel, in fondo, è sempre lo stesso: il modo non dialettico di ragionare, per «compartimenti stagni» per usare una espressione volgare, che immagina i momenti logici come assiomi separati l'uno dall'altro. Il modo dialettico di ragionare, invece, procede per negazioni. Non è un logica lineare, come quella aristotelica, ma per così dire funziona secondo i principi della «balistica»: la logica conseguenza di ogni figura, lanciata alle estreme conseguenze, è la sua crisi, la sua ricaduta dopo aver completato l'arco.

40 *Ivi*, p. 423.
41 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 438.
42 *Ivi*, p. 439.
43 *Ivi*, p. 444.
44 *Ivi*, 457.
45 *Ivi*, p. 459.

E così il concetto di identità precipita nel suo opposto, nella «diversità». Infatti afferrare il concetto di identità, significa immediatamente affermare anche che esso è differente dal concetto di diversità. Quindi l'identità ha già in sé la diversità. Sviluppare un momento, di nuovo, significa far precipitare la sua crisi. Pensare all'identità significa immediatamente sviluppare il pensiero per cui «l'identità sia differente dalla diversità».

Molto interessanti sono le riflessioni che trae Žižek, a proposito del fatto che in Hegel quando si conosce qualcosa (ad esempio l'identità) immediatamente la si modifica (l'identità è diversa dalla diversità, quindi è già diversità). Žižek, sottolinea la straordinaria, e poco riconosciuta, attualità di Hegel. Si pensi alla meccanica quantistica, dove conoscere significa modificare, fare passare le particella ad un altro «momento dialettico». Oppure si pensi alla psicanalisi; dove, quando il paziente conosce le ragioni profonde dei suoi tormenti, di già si sciolgono dei nodi e comincia il percorso di guarigione. In particolare si pensi all'attualità politica, in chiave rivoluzionaria, di questo principio. Che è quello che ci interessa ai fini della nostra ricerca:

> «Il fatto che il proletariato acquisti un'autocoscienza - diventi cioè consapevole della propria missione storica - modifica il suo oggetto: attraverso questa consapevolezza, il proletariato si trasforma, nella sua realtà sociale, in un soggetto rivoluzionario»[46].

Conoscere le leggi del capitale significa cominciare a prefigurare una società socialistica; conoscere la natura dello Stato, per Bakunin e gli anarchici, significa possedere gli strumenti per distruggerlo.

Ma le «martellate» sono appena cominciate! Andiamo avanti.

Siamo arrivati al momento della «differenza». «La differenza è quella negatività che la riflessione ha in sé». Abbiamo visto che essa scaturisce dalla crisi della identità, «è quel nulla che vien detto col parlare identico».

> «Si può anche dire che la differenza in quanto semplice non è differenza. E' differenza solo in relazione all'identità; ma, meglio ancora, essa contiene come differenza tanto l'identità quanto questa relazione stessa. - La differenza è l'intero quanto il suo proprio *momento*».[47]

In questa fase della *Scienza della logica* abbiamo di fronte un procedere che non trova sintesi, ma che cospira verso contraddizioni sempre maggiori. Si è osservato come il marxismo abbia infatti descritto il movimento del capitale proprio attraverso le categorie della logica dell'essenza. Abbiamo la «differenza assoluta», «la diversità», «l'opposizione» e infine «la contraddizione». Ad ogni paragrafo il movimento del pensiero non solo non trova sintesi, ma pare precipitare in una conflittualità sempre maggiore. Quale «sintesi» si può trovare tra «identità» e «differenza», se non il loro essere opposti, di più il loro essere in «contraddizione»? Il pensiero in questa fase (come il capitalismo per i marxisti) non è in grado di risolvere le proprie contraddizioni, ma le alimenta verso forme sempre più cruente.

*In primis*, (1) «l'identità si rompe in lei stessa in diversità perché, come assoluta differenza in se stessa, si pone come il suo proprio negativo».

46 Z. Žižek, *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova fondazione del materialismo dialettico*, o.c., p. 277.
47 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 464-465.

Abbiamo due momenti, «lei stessa e il negativo»[48]. Ma subito dopo (2) il pensiero, che nel tentativo di comprendere distrugge (come abbiamo visto nella nostra interpretazione), continua a polarizzare i termini della crisi; e nel momento che prova ad afferrare l'identità e la differenza, immediatamente nasce l'evidenza della loro «opposizione». L'opposizione è quindi «l'unità dell'identità e della diversità; i suoi momenti son diversi in una sola identità; così sono *opposti*»[49]. Infine, (3) questa opposizione è talmente negativa da «escludere da sé la sua determinazione negativa», da essere cioè in «contraddizione». A guardar bene, la meta a cui sarebbe giunto il pensiero era intuibile dall'inizio: «La differenza in generale è già la contraddizione in sé». [50]

Abbiamo quindi trovato l'atomo, o dovremmo dire il movimento, il *clinamen*, del divenire: la contraddizione. Ora la tempesta nichilista è al suo apogeo: «*tutte le cose sono in se stesse contraddittorie*» - Hegel lo sottolinea. La contraddizione emerge dall'abisso, da quel nulla che rappresentano le categorie metafisiche «classiche»:

> «La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità e che si affacciava nell'espressione che il principio di identità *non dice nulla*»[51]

Hegel capovolge totalmente l'ontologia e la stessa naturale visione delle cose. Sdogana quei concetti che sono un «tabù» tanto per la logica aristotelica-medievale, quanto per il comune modo di intendere delle persone.

> «E' uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovesser tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poiché di fronte ad essa, l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione»[52].

*3.3 - Contro la logica formale*

La logica hegeliana, in quanto ontologia, ha in «antipatia» la cosiddetta logica formale. Antipatia reciproca, dato che la logica formale, matematica, ecc., ancora ai giorni nostri continua a procedere come se Hegel fosse non tanto «un cane morto» per dirla con Marx[53], ma proprio come se non fosse mai esistito. La logica formale, la logica matematica continua a procedere secondo i principi classici di identità, di non contraddizione, del terzo escluso (fatta eccezione per la logica intuizionista, per quanto riguarda il terzo escluso); continua a venire di-mostrata attraverso assiomi, postulati e teoremi. Ancora dopo quasi novant'anni dalla dimostrazione dei Teoremi di incompletezza di Gödel, la filosofia della scienza, la filosofia matematica, la filosofia analitica, ecc., proprio non riescono a vedere l'orizzonte della logica formale.

48 *Ibidem.*
49 *Ivi*, p. 473.
50 *Ivi*, p. 482.
51 *Ivi*, p. 490.
52 *Ibidem.*
53 C. Marx, *Il Capitale*, o.c., p. 44.

I teorici che non hanno fatto finta di nulla, si sono limitati a criticare la struttura assiomatico-deduttiva della logica formale, proponendo al suo posto una «logica ampliativa» che abbia fra le sue proposizioni non solo operatori deduttivi («e», «o», «non», «se…allora…») ma anche induttivi e di altra natura. Nondimeno, un qualche pensiero dialettico pare essere incomprensibile anche per i critici della logica contemporanea, inaccessibile dal paradigma logico contemporaneo[54].

Hegel ricorda che «era costume una volta» - in realtà come vedevamo accade tutt'ora - «di raccogliere le *determinazioni della riflessione* in forma di *proposizioni*, dicendosi allora che queste *valevano riguardo a tutto*»[55]. A=A, A diverso da non-A, ecc. Queste proposizioni valgono in maniera assiomatica, ma, nel tentativo di elencarle formalmente una accanto all'altra, accade che, paradossalmente, esse sono illogicamente elencate come in maniera casuale. «La illogica considerazione di codeste proposizioni le enumera *una dopo l'altra*, così che paiono non avere alcuna relazione fra loro». Non vede, la logica formale, la dialettica «che le trascina nel passare e nella loro negazione»[56]. Come se «la ragione non sia che un telaio su cui vengano estrinsecamente intrecciati fra loro l'ordito, in un certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza»[57].

Curioso che l'odierna logica formale del XXI secolo continui a seguire i principi di quella che Hegel definisce «vecchia metafisica». Nell'*Enciclopedia* Hegel afferma che:

> «Questa metafisica è divenuta *dogmatismo* perché, secondo la natura delle sue determinazioni finite, è stata costretta ad ammettere che, tra *due affermazioni opposte* fatte in quelle proposizioni, solo una doveva essere *vera* e l'altra invece *falsa*»[58].

In questo nostro tempo - mi si consenta una considerazione di attualità - si fa un gran parlare di «Intelligenza Artificiale»; con le maiuscole in lingua italiana, come si deve ad una divinità. C'è da interrogarsi su quale tipo di «Intelligenza» stanno creando le scienze informatiche, cognitive, matematiche se il loro procedere sostanziale è quello della logica formale. C'è da chiedersi a quale «Intelligenza» l'umanità sta mettendo nelle mani il proprio futuro, se questa è una «Intelligenza» non dialettica. D'altronde la natura non dialettica della cosiddetta A.I., la sua incapacità di superare la dicotomia per cui tra due affermazioni opposte una sola deve essere vera e l'altra necessariamente falsa, l'hanno già sperimentata i troppi civili morti ammazzati dalla cosiddette «bombe intelligenti».

---

54 Secondo C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Leterza, Roma-Bari 1998, i Teoremi di incompletezza hanno sconfitto l'ipotesi di Frege ed Hilbert fare della logica lo strumento per dare alla matematica una fondazione di assoluta certezza; a questa concezione assiomatica, Cellucci contrappone l'ipotesi di una logica imperniata sulla scoperta, come sistema aperto, induttivo, e non come sistema chiuso, deduttivo. In C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008, si allarga ulteriormente lo sguardo: la contrapposizione diventa tra la concezione fondazionalista, per cui lo scopo della logica è la giustificazione delle conoscenze già acquisite, e la concezione euristica, per cui lo scopo della logica è la scoperta di nuove conoscenze. Una critica così radicale alla logica formale di tipo assiomatico-deduttivo è alimentata, nella parte essenziale del discorso di Cellucci, proprio dall'orizzonte indicato dai Teoremi di incompletezza di Gödel. Quello che qui è curioso sottolineare è che, anche da parte del critico più rigoroso della logica formale, non c'è un solo riferimento ad Hegel, nei due libri non c'è una sola citazione, fosse anche suggestiva, letteraria. Il perché il modo dialettico di ragionare sia finito fuori dal paradigma della logica contemporanea, del tutto «rimosso» per dirla con Freud, è questione aperta.

55 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 455.

56 *Ivi*, p. 457.

57 *Ivi*, p. 458.

58 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 147.

## 4. Osservazioni critiche circa l'interpretazione «nichilista»

Riemergere dagli abissi della logica dell'essenza, con le sue negazioni e la contraddizione «radice di ogni movimento e vitalità», può provocare problemi di decompressione. L'ipotesi che da queste pagine possiamo scorgere un «Hegel nichilista» è senz'altro suggestiva. Il giovane Bakunin deve aver subito il fascino di questa suggestione. Infatti scrive, nella sua prima opera:

> «La contraddizione ed il suo sviluppo immanente formano uno dei modi principali del sistema hegeliano, e poiché questa categoria è la categoria principale, la caratteristica essenziale della nostra epoca, Hegel è senza dubbio il maggior filosofo del nostro tempo, la vetta più alta della nostra cultura moderna vista solo dall'aspetto teorico. E precisamente, poiché egli è la vetta, poiché ha compreso questa categoria e l'ha analizzata, ha dato origine alla necessaria autodecomposizione della cultura moderna»[59].

Bakunin ci descrive Hegel come vetta, e quindi, come orizzonte della cultura borghese. Dopo di lui, applicando la sua più grande «scoperta», la contraddizione, non si può che discendere oltre, verso la distruzione dell'ordine costituito. Ha il tipico sapore della sinistra hegeliana, l'inciso per cui si tratta di una ipotesi «vista solo dall'aspetto teorico». Quello che va fatto, per il *ventottenne* Michail del 1842, è ancora: andare oltre Hegel, dal piano teorico a quello storico. Dalla «negazione radicale» e dalla «totalità della contraddizione», alla *rivoluzione sociale*.

Ma Hegel è davvero così rivoluzionario? Ed è davvero tanto nichilista? Tale ipotesi, per quanto suggestiva, presenta delle difficoltà. «L'essere è nulla», «il divenire dell'essenza è il movimento dal nulla al nulla», «la contraddizione è la radice di ogni movimento e vitalità». Queste parole di Hegel non possono essere fraintese. Eppure da questo «nulla» qualcosa nasce. Proprio dal cuore del ciclone delle contraddizioni arriva il sereno:

> «*La contraddizione si risolve*. Nella riflessione escludente se stessa […] ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, toglie dalla sua indipendenza se stesso. Ciascuno è assolutamente il passare o meglio il suo proprio trasportarsi nel suo opposto. Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la *prossima unità*, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo *zero*»[60].

Siamo al punto di svolta della logica hegeliana. La contraddizione si risolve nel «fondamento», vale a dire «l'essenza come unità di positivo e negativo»[61]. Passo dopo passo Hegel risale dall'abisso nel quale era precipitato con la «furia del negare»; fino a giungere alla «realtà».

Hegel sarebbe dunque «nichilista» rispetto all'origine - «l'essere è nulla». Sarebbe ancora «nichilista» rispetto al procedere - «la contraddizione radice di ogni movimento e vitalità». Ma in fine genera la «realtà». Facciamo un grosso balzo in avanti: il Libro III della *Scienza della logica*, la «Dottrina del concetto», finisce con l'*Idea*.

59 M. A. Bakunin, *La reazione in Germania*, o.c., p. 46.
60 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 483.
61 *Ivi*, p. 485.

Per questo Hegel è a pieno titolo inserito nel movimento del cosiddetto «idealismo tedesco». Ma potremmo osare ancora di più e ipotizzare quasi un ricongiungimento con l'idealismo platonico: dato che dall'Idea nasce la Natura.

> «In quanto cioè l'idea si pone come assoluta *unità* del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'*essere*, essa è come la *totalità* in questa forma - *Natura*»[62].

*Il nulla ha prodotto il mondo.* Chiaramente si procede sempre per contraddizioni. La natura è in primo luogo contraddizione dell'idea. Questo tra l'altro permette ad Hegel di spiegare il complesso rapporto fra necessità e accidentalità nel mondo naturale:

> «La *Contraddizione* dell'Idea che, in quanto Natura, è esteriore a se stessa, è più precisamente la contraddizione per cui, da un lato, c'è la *Necessità* concettuale delle forme naturali e della loro determinazione razionale nella totalità organica, mentre dall'altro, c'è la loro Accidentalità indifferente e irregolarità indeterminabile»[63].

Anche la natura andrà negata. Essa infatti è il regno del «finito», di cui gli esseri viventi ne fanno triste esperienza con la morte. Questa rappresenta la «verità» della natura, il suo «trapassare nello Spirito»[64].

## 5. Hegel «liberale»? La filosofia del diritto.

Insomma se Hegel è «nichilista» rispetto all'origine ed è «nichilista» rispetto al procedere dialettico che avviene per negazioni e per contraddizioni, questo negare produce qualcosa, anzi produce necessariamente il Tutto: per finire con l'arte, la religione, la filosofia e quindi con Dio. D'altronde se il nulla è il «vero inizio», per dirla con Lungarini, e se tutto procede per «negazioni», cos'è in fin dei conti la negazione del nulla se non l'emergere del reale?

Già nello Spirito Oggettivo avvertiamo un profondo ribaltamento valoriale del ruolo della contraddizione che avevamo scoperto con la *Logica*. Tanto che nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in luogo di «*tutte le cose sono in sé contraddittorie*» che avevamo come punto culmine della precipitazione della logica dell'essenza, abbiamo la famosa frase «*ciò che è razionale è reale, cioè che è reale è razionale*»[65]. Vale a dire la giustificazione del mondo esistente.

Esserci lasciati suggestionare dalla tesi «nichilista» per poi averne denunciato dialetticamente la sua incompletezza, deve forse portarci a dare ragione agli interpreti «destra hegeliana»? O forse, peggio ancora, hanno ragione quei critici di Hegel che vedono nel filosofo dello Stato un precursore, un ideologo del nazismo?

Assolutamente no. Hegel postula sì l'idea di uno Stato forte, «realtà dell'idea etica», «lo spirito etico» che si fa «volontà sostanziale, *manifesta*»[66] .

---

62 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro III, «Dottrina del concetto», o.c., p. 956
63 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, o.c., parte II, *Filosofia della natura*, p. 427.
64 *Ivi*, p. 643-645.
65 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 14.
66 *Ivi*, p. 195.

Ma pur sempre rimanendo in una dialettica delle contraddizioni. Per Hegel, tante più contraddizioni ci sono nello Stato, tanto più sarà potente nella «sintesi» finale.

Proprio nei *Lineamenti di filosofia del diritto* troviamo l'esemplificazione di questa ipotesi di un «Hegel pluralista»: quando parla della libertà religiosa.

> «Per questo è a tal punto sbagliato ritenere che per lo Stato la divisione tra le chiese fosse o fosse stata una sfortuna, che anzi esso *soltanto grazie a quella* divisione ha potuto divenire quel che è la sua determinazione, l'autocosciente razionalità ed eticità. E' in pari modo la cosa più fortunata che ha potuto accadere al pensiero per la sua libertà e razionalità e alla chiesa per la sua propria»[67].

Evidentemente Hegel in questo passaggio giustifica e difende la Riforma. Sarebbe superficiale però rimanere fermi su questo aspetto esteriore. Non è una deduzione azzardata allargare questa concezione, in tempi più maturi per l'Europa, alla libertà politica. Il principio è lo stesso: tanta maggiore pluralità, tanta maggiore libertà per lo spirito etico che si fa istituto. Non a caso la citazione è tratta da una lunga nota al paragrafo 270, il quale afferma molto chiaramente che il fine dello Stato è «sia l'interesse universale come tale […] sia la conservazione degli interessi particolari»[68]. Poco prima, al paragrafo 261, si afferma in maniera ancora più esplicita:

> «Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino *all'estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo»[69].

Parlare di «Hegel democratico» è prematuro, dato che, durante il «secolo lungo», l'appellativo di «democratici», ancora per molti anni dopo la morte di Hegel, rimarrà preclusione di personalità come il russo Herzen o l'italiano Mazzini, che oggi verrebbero definiti «terroristi» dai governi e dalla gran parte dell'opinione pubblica. Si può però parlare di «Hegel liberale»? Proviamo a sviluppare anche questa di suggestione.

La filosofia del diritto ha d'altronde come elemento cardine la giustificazione razionale della proprietà privata. Postulando che «la persona deve darsi una esterna *sfera della sua libertà*, per esser come idea», e precisando che tale sfera deve essere un ché di «*immediatamente diverso e separabile dalla volontà*»[70], ne deriva che «nella proprietà la mia volontà diviene a me oggettiva come volontà personale»[71]. Hegel appare addirittura un «liberista» quando afferma che, «dal punto di vista della libertà la proprietà, intesa come il primo *esserci* della medesima, è fine essenziale per sé»[72].

L'ipotesi di un «Hegel liberale» fa andare su tutte le furie Žižek. Sin dalla Introduzione a *Il contraccolpo assoluto* si scaglia contro «la figura di Hegel che è maggiormente emersa negli ultimi decenni - l'Hegel liberale e "sgonfiato" del riconoscimento reciproco»[73]. Contro questo Hegel «sgonfiato e liberale», Žižek ricorda che la *Filosofia del diritto* si conclude «non con una visione

67 *Ivi*, p. 216.
68 *Ivi*, p. 205-206.
69 *Ivi*, p. 201
70 *Ivi*, p. 51.
71 *Ivi*, p. 53.
72 *Ibidem.*
73 Z. Žižek, *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova fondazione del materialismo dialettico*, o.c., p. 29.

idealizzata di un moderno e pacifico stato corporativo, ma con la necessità della guerra quale "supremo momento *proprio* dello Stato"»[74].

Il punto è che Žižek dà al termine «liberale» un'accezione totalmente diversa da quella che si propone qui, riferita alla filosofia politica di Hegel. Per uscire dall'equivoco, bisogna tenere da conto non tanto problemi di «traduzione» - sarebbe troppo facile - quanto piuttosto dei significati diversi che nelle diverse culture politiche nazionali lo stesso termine, anche se «tradotto correttamente» (qualunque cosa significhi), ha assunto. Naturalmente Hegel non è un *liberal*. Il solo pensiero ci fa un po' sorridere, ammettiamolo. Dato che Žižek sta in queste pagine polemizzando con Pippin, il quale avrebbe a modello ideale «la Svezia degli anni Sessanta», siamo del tutto concordi nel ritenere che Hegel non si presta certo a quel modello.

Hegel, *a parere di chi scrive*, è un «vecchio liberale» europeo. Il suo Stato - ammesso che sia mai esistito nella realtà uno Stato teorizzato dai Filosofi (ma è pur vero che lo Stato di Hegel non è *La Repubblica* di Platone o *La città del sole* di Campanella) - è lo Stato «liberale e imperialista» che raggiunge il suo apogeo negli anni immediatamente precedenti alla Prima guerra mondiale. «Liberale» nelle relazioni interne, nella laicità e nelle libertà religiose, nella «dialettica servo-padrone»: siamo negli anni in cui i partiti socialisti, socialdemocratici, laburisti, vengono tollerati in tutti i grandi pesi europei senza che questo impedisca allo Stato di crescere in massima potenza, anzi ne sono forse precondizione, come Hegel *avrebbe* intuito quasi un secolo prima. «Imperialista», perché, come altro dovremmo interpretare le affermazioni per cui «la controversia degli stati può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*»?

Infine c'è un ultimo elemento che rafforza l'ipotesi per cui lo «Stato di Hegel», sia stato realizzando quasi alla perfezione dallo Stato «liberale e imperialista» precedente alla Grande guerra: la natura «multinazionale». Sorprendentemente non c'è alcun rifermento, nemmeno accidentale, all'etnicità. Nemmeno una suggestione fichtiana intorno alla «nazione tedesca». Un elemento che pochi interpreti hanno sottolineato. E il massimo esempio di Stato come entità sovrana ma multinazionale sono gli Stati europei alla vigilia del 1914: soprattutto gli imperi centrali, che contenevano *in sé* molte nazioni (tedesca, polacca, ungherese, slava, boera, ecc.); ma anche Francia e Inghilterra, che tali differenze multinazionali le contenevano comunque *fuori di sé*, nelle colonie (e in questa semplificazione si sta comunque trascurando la questione irlandese, scozzese, ecc., e i regionalismi repressi in Francia, per esempio corsi, bretoni, baschi, ecc.)

Questo punto è determinante nell'«assolvere» Hegel di qualunque responsabilità nei confronti del nazismo. Lo «spirito del popolo» non è mai espresso come «spirito della razza». Ma è un'assoluzione a metà, dato che comunque tale ipotesi interpretativa attribuirebbe ad Hegel la responsabilità di aver giustificato la società borghese e di averne sviluppato le forme istituzionali, quasi anticipando i governi liberal-imperialisti di inizio XX secolo e la carneficina mondiale, che con la nascita del nazismo qualche «responsabilità oggettiva» l'ha avuta.

## 6. Lo Stato come «organismo vivente».

Per quanto concerne la dottrina dello Stato, in questo caso è il marxismo a distaccarsi maggiormente da Hegel. Lenin, citando Engels afferma espressamente che «lo Stato non è affatto una potenza imposta alla società dall'esterno e nemmeno "la realtà dell'idea etica", "l'immagine e la realtà della ragione" come afferma Hegel», bensì «il prodotto e la manifestazione

74 *Ivi*, p. 37.

degli antagonismi *inconciliabili* tra le classi»[75]. Sul punto la posizione marxista è estremamente schematica. Superata la storia dell'umanità come storia dello sfruttamento, lo Stato scomparirà automaticamente:

> «Non appena non ci saranno più classi sociali da mantenere nell'oppressione, […] non ci sarà da reprimere più niente di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva come lo Stato. Il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentate di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione per nome della società, è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene "*abolito*": esso si *estingue*»[76].

Per Hegel, al contrario, lo Stato non è semplicemente il garante, armato, del mercato. Lo spiega molto bene quando distingue le figure della «società civile» e, appunto, dello «Stato».

> «Se lo Stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse degli individui come tali* è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello Stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento. - Ma lo Stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è membro del medesimo»[77].

Hegel, per esempio, inserisce la «polizia» all'interno della sezione dedicata alla «società civile». Il potere repressivo è un potere che ha a che fare con la proprietà privata e le regole del mercato. Per far questo basta che dei cittadini benestanti acquistino «*volontariamente*» delle guardie private. In un certo senso lo fa anche la mafia. La mafia come «società civile che non si è fatta Stato», potrebbe essere una originale chiave interpretativa - che qui evidentemente non possiamo approfondire. Nello Stato, non c'è un'adesione volontaria di pochi padroni al fine della difesa della proprietà e dell'oppressione che reitera il loro dominio, ma c'è una sussunzione universale degli interessi privati nell'interesse supremo dello Stato nella sua «personalità soggettiva», come lo definisce il Diritto.

Lo Stato è «spirito vivente», che si è fatto «realtà oggettiva». Se proprio si vuole de-idealizzare Hegel ed usare categorie più «laiche e liberali», potremmo definire lo Stato come un «organismo vivente». Un organismo potentissimo, che infatti Hegel non ripone nella *Filosofia della natura*, non un organismo naturale, ma nella *Filosofia dello spirito*, un organismo *sovrannaturale*. Nasce, è lapalissiano, dall'oppressione di classe («la società civile»), ma ne rappresenta lo stadio dialettico successivo e superiore.

Ovviamente uno Stato siffatto è il peggiore incubo per un anarchico come Bakunin. Un tale Stato è un organismo imbattibile: tanto più forti sono le contraddizioni, tanto più potente si

75 V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2003, p. 26.
76 F. Engels, *Antidüring*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2003, p. 337.
77 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, o.c., pp. 195-196.

fa la sua «volontà», la sua «razionalità» e la sua «libertà», per usare le parole di Hegel. Questa è la rottura «esteriore», politica, più immediatamente evidente, del pensiero della maturità del rivoluzionario russo con la filosofia hegeliana.

Abbiamo osservato che i regimi più simili allo Stato hegeliano possono essere considerati gli Stati europei fino alla Grande guerra. Paragonare lo Stato hegeliano agli Stati contemporanei potrebbe essere rischioso, dato che Hegel, pur non parlando di Stato nazionale, non avrebbe certo gradito le cessioni di «sovranità» alle istituzioni europee dell'ultimo quarto di secolo. Proviamo comunque a forzare il parallelismo per potere sviluppare meglio alcune conclusioni di filosofia politica. Potremmo allora dire che l'incubo dello Stato hegeliano è quello che la teoria politica contemporanea definisce come Paradigma di T.I.N.A. - dallo slogan di Margaret Thatcher: «*There Is Not Alternative*» - oggi rilanciato polemicamente sopratutto da taluni circuiti complottisti. Comunque ti opponi, «il sistema» vince sempre; l'ordine liberista è imbattibile e anzi si nutre delle opposizioni.

## 7. La polemica «anti-hegeliana» dell'anarchico Bakunin

Non è stato biograficamente chiarito in quale momento storico avviene la frattura di Bakunin con la filosofia hegeliana. La vita del rivoluzionario russo lo ha costretto «lontano dalla filosofia» per molti anni. Nel 1849 viene arrestato a Dresda a seguito della sconfitta dell'esperienza rivoluzionaria in quella città, alla quale aveva partecipato, fra gli altri, anche il giovane Wagner. La polizia ha subito la sensazione di avere fra le mani «uno dei principali leader del '48». Da tutta Europa, cominciano a giungere in Sassonia informative dettagliate che vedono Bakunin tra gli agitatori più impegnati nella «rivoluzione» a Parigi, o che descrivono il suo ruolo di cospiratore a Praga, impegnato a fomentare la rivolta dei polacchi nella speranza che questa provochi forti convulsioni tanto per la Prussia e l'Austria, quanto per l'impero Zarista. Il governo sassone lo «cede» volentieri agli austriaci e questi ai russi che lo terranno per anni letteralmente «incatenato» nella fortezza di Pietro e Paolo. Solo a seguito di un suo apparente pentimento[78], viene deportato in Siberia nel 1857, da cui riesce a fuggire solo nel 1860[79]. Non esattamente la biografia di uno studioso. Non appena evade, ha già molti altri impegni: di lì a poco dal suo rientro Marx ed Engels lo incaricheranno di costituire l'Internazionale in Italia, e si impegnerà anche a tradurre il *Capitale* in russo. Nondimeno Bakunin rimarrà sempre un profondo interprete della filosofia hegeliana. Alla sua morte, Engels, dopo aver elencato tutte le differenze che lo opponevano all'anarchico, dichiarerà: «ma bisogna rispettarlo – ha capito Hegel».

Quel che è certo è che Bakunin, tornato in Europa e impegnatissimo nell'agone politico, è ormai un fervente «anti-hegeliano», oltre che un fervente anti-marxista. Da un punto di vista superficiale, la critica ad Hegel è un prodotto del «rancore» che gli internazionalisti «latini e slavi» nutrono nei confronti del «socialismo tedesco»; rancore sul quale Bakunin «investe», per portare intorno al «partito» anti-autoritario la maggioranza dell'Internazionale. Ma c'è naturalmente molto di più. Bakunin è una di quelle rare personalità della storia che si radicalizzano invecchiando. Ormai non è più un giovane idealista democratico, ma il fondatore dell'anarchismo, la frazione più radicale del movimento operaio. Evidentemente Bakunin, in un momento imprecisato della

78 M. A. Bakunin, *La confessione*, tr. it. di D. Tarantini, Edizioni La Fiaccola, Ragusa 1977.
79 H.E. Kaminski, *Una vita avventurosa*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945, pp. 145-190.

sua vita, comprende che i suoi ideali di collettivismo anti-statalista, federalista, assembleare, sono incompatibili con «l'involucro ideologico» hegeliano. La vera rottura però non è tanto con Hegel - la cui filosofia terrà sempre in grande rispetto, fosse solo, talvolta, il rispetto che si deve ad un grande avversario - quanto con i «giovani hegeliani» a cui un tempo anch'egli era appartenuto.

In *Stato e anarchia*, Bakunin ricorda per sommi capi come «la scuola di Hegel si era divisa in due partiti opposti»: il «partito conservatore», si era incaricato della missione reazionaria di giustificare e legittimare la società esistente, con le sue ingiustizie; e «l'opposto partito dei cosiddetti hegeliani *rivoluzionari*», che «si dimostrò più logico del medesimo Hegel e molto più audace di lui». Trent'anni dopo, per Bakunin sempre quello rimane il merito della filosofia hegeliana: «la spietata negazione che ne costituisce l'essenza»[80]. Il difetto più immediatamente politico però, è di aver partorito un «esercito di metafisici», che credono che la rivoluzione sia un fatto ideologico e speculativo.

Bakunin ricorda che:

> «Era opinione corrente, negli anni trenta e quaranta, che la rivoluzione conseguente alla diffusione dell'hegelismo sviluppato dal punto di vista della negazione assoluta sarebbe stata sicuramente più radicale, più profonda e più spietata, più estesa nelle sue distruzioni della rivoluzione del 1793. Si pensava così perché il pensiero filosofico elaborato da Hegel e spinto fino alle estreme conseguenze dai suoi discepoli era effettivamente più completo, più assoluto e più profondo del pensiero di Voltaire e di Rousseau che, come è noto, ebbero l'influenza più diretta […] sull'esito della prima rivoluzione francese»[81].

Qui il Nostro critica la banale illusione idealistica per cui, se la Rivoluzione Francese aveva come ideologi Voltaire e Rousseau, tanto più grande sarebbe dovuta essere la futura Rivoluzione Tedesca, ispirata dall'ontologia hegeliana e dalla dialettica della negazione portata alle estreme conseguenze. Tralasciando di ricordare che anch'egli era caduto nella stessa illusione!

Bakunin passa quindi a ridicolizzare «i dottori in filosofia della scuola di Hegel» pronti a scendere dalle cattedre e innalzare barricate allo scoccare del Fatto rivoluzionario, oggi finiti ad essere «partigiani accaniti del principe Bismarck». Particolare sarcasmo lo dedica nell'umiliare la «tracotanza tedesca», come quella del «poeta Heine» che provocava i francesi, dicendo loro «"tutte le vostre rivoluzioni non sono niente rispetto alla nostra futura rivoluzione tedesca". […] Ma, ahimè, bastò l'esperienza del 1848 e del 1849 per ridurre in polvere questa credenza»[82].

Contro i «democratici tedeschi» e il «metodo astratto con cui si avviarono alla rivoluzione» Bakunin si colloca espressamente fuori dal pensiero hegeliano:

> «Chi parte dal pensiero astratto non potrà mai giungere alla vita perché dalla metafisica alla vita non c'è strada. Sono separate da un abisso. Sorvolare questo abisso, compiere un "salto mortale" o quel che lo stesso Hegel chiamava "salto qualitativo" (*qualitativer Sprung*) dal mondo della logica al mondo della natura, della vita reale non è ancora riuscito a nessuno e nessuno ci riuscirà mai. Chi insegue l'astrazione morirà con essa»[83].

80 M. A. Bakunin, *Stato e anarchia*, tr. it. di N. Vincileoni, G. Corradini, Feltrinelli, Milano 2004, p. 157.
81 *Ibidem.*
82 *Ivi*, p. 158.
83 *Ibidem.*

Ormai Bakunin, pensatore «maturo» e compiutamente anarchico, non crede più nella possibilità del passaggio dalla *Logica* alla *Filosofia della natura*. Ma sarebbe un errore grossolano dedurne che Bakunin sia quindi finito per abbracciare - come, per inciso, sarebbe stato altamente probabile sul finire del XIX secolo - un approccio naturalistico e positivista.

> «Chiamiamo metafisici non solo i discepoli della dottrina di Hegel, che non sono più tanto numerosi nel mondo, ma anche i positivisti e, in generale, tutti quanti si fanno oggi paladini della scienza divinizzata».

L'anarchismo, sin dalle origini, e con poche importanti eccezioni nel corso della sua storia (Kropoktin, Reclus), è non solo anti-metafisico, ma anche anti-scientifico. In controtendenza con lo spirito del tempo nell'Europa di quegli anni, si sviluppa in paesi (Russia, Spagna, Italia) dove la contraddizione che un tempo fu fra le prime macchine meccaniche e il movimento luddista comincia a svilupparsi solo «ora» e *mutatis mutandis*, come fu per il luddismo, si fa interprete della «reazione» operaia alle «magnifiche sorti e progressive» per dirla col Poeta, che la borghesia promette tra i fumi delle officine.

Ma se Bakunin non critica la scienza per finire nello «spirito»; e se non critica gli «hegeliani sulle barricate», dal punto di vista di Comte; come va inquadrata la posizione *essenziale* del sua teoria rivoluzionaria?

## 8. Il punto di rottura: la dialettica positivo-negativo

Pur non risultando chiarito il momento storico in cui Bakunin rompe con Hegel, possiamo provare ad individuare il «momento speculativo» in cui questa rottura avviene. Ed esso è presente sin dall'origine, dal primo scritto per i *Deutsche Jahrbücher*.

Per Hegel «*positivo e negativo sono lo stesso*»[84]:

> «Gli opposti si tolgono bensì nella lor relazione per modo che il resultato è uguale a zero; ma in essi vi è ancora la loro *relazione identica*, che è indifferente di fronte all'opposizione stessa, e così costituiscono *un medesimo*»[85].

La dialettica positivo-negativo in Hegel, in un primo momento, da come il risultato *zero*. Abbiamo già citato questo passaggio:

> «Ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, toglie dalla sua indipendenza se stesso. Ciascuno è assolutamente il passare o meglio il suo proprio trasportarsi nel suo opposto. Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la *prossima unità*, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo *zero*»

Non siamo però andati avanti. Subito dopo Hegel infatti aggiunge che:

> «La contraddizione non contiene però semplicemente il *negativo*, ma anche il *positivo*; ossia la riflessione che esclude se stessa è in pari tempo riflessione che *pone*; il risultato

84 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 486.
85 *Ivi*, p. 478.

> della contraddizione non è soltanto zero. - Il positivo e il negativo costituiscono *l'esser posto* dell'indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie *l'esser posto* dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù».[86]

Vale la pena ricordare ancora una volta che siamo nel momento più in basso dell'abisso della logica dell'essenza. Da questo punto di massima precipitazione («la contraddizione radice di ogni movimento e vitalità»), ora però Hegel comincia a costruire «i gradini», le condizioni per una risalita. Fino alla «realtà». Ed è proprio la contraddizione che costituisce, tipico del ragionamento hegeliano, le condizioni per il suo superamento.

La contraddizione, in prima istanza, annulla positivo e negativo: il risultato è zero. In seconda istanza, la contraddizione però ha anche l'effetto di annullare il positivo e il negativo dalla loro indipendenza: per essere in contraddizione, positivo e negativo non possono essere indipendenti (come nell'opposizione), ma devono trovarsi contraddittoriamente mescolati. E' quindi «l'esser posto dell'indipendenza» che «cade giù». Ma quindi, «cade giù» tutta la contraddizione. Ovvero, «la contraddizione si risolve».

Facilitiamoci il ragionamento con l'esempio dell'aritmetica. Il primo *aspetto*, quello in cui positivo e negativo danno risultato zero, può essere così espresso:

$$(-2) +2 = 0$$

Il secondo *aspetto*, quello in cui la doppia negazione genera un positivo finale, può essere così espresso:

$$(-2) \times (-2) = + 4$$

Bakunin, su questo punto, è più dialettico di Hegel (!!!), vale a dire rifiuta una possibile soluzione aritmetica della contraddizione. Per il russo, positivo e negativo hanno una sola possibile conciliazione: il fatto di negarsi.

> «Il positivo è negato dal negativo, e inversamente il negativo dal positivo; che cosa dunque è comune a tutt'e due e li domina? Il fatto di negare, di distruggere, di assorbire appassionatamente il positivo, anche quando questo cerca scaltramente di nascondersi sotto i tratti del negativo. Il negativo non trova la sua giustificazione se non essendo la negazione radicale».

Qui la dialettica anarchica rompe con la dialettica hegeliana (e marxista). Mentre la *negazione della negazione* si risolve in un positivo finale, la *negazione radicale* procede autonomamente, in un certo senso più coerentemente, sul sentiero del negativo.

E' questa la pura traslitterazione filosofica della polemica che ha spaccato la Prima Internazionale: a Bakunin e ai suoi non gli riesce proprio di capire come dalla «dittatura» possa generarsi la «libertà». Questo doppio salto gli anarchici non lo afferrano e lo rifiutano: la negazione della negazione non produce un positivo; nella polemica politica, il rafforzamento dittatoriale dello Stato (fosse pure una dittatura proletaria), è inaudito che produca la sua estinzione.

86 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II «La dottrina dell'essenza», o.c., p. 483.

## 9. Conclusioni: l'antipolitica

Se l'ipotesi di un «Hegel nichilista» era meramente suggestiva, utile per interpretare le violente negazioni che, dalla «scoperta» iniziale che «l'essere è nulla», giungono fino al cuore della «Dottrina dell'essenza» con la «la contraddizione radice di ogni movimento e vitalità» - contraddizione che poi però si risolve, si fa «fondamento», «realtà», Natura, istituzioni, Stato, ecc.; è invece corretto parlare di nichilismo filosofico in Bakunin.

Il pensiero di Bakunin - da un punto di vista speculativo - pare quindi come il prodotto di una deviazione della negazione nella logica di Hegel, che rifiuta ogni ipotesi di «conciliazione». Per certi aspetti è anche una deviazione del romanticismo, o una sua esagerazione se vogliamo. Ma, paradossalmente, potremmo anche vedere in esso una radicalizzazione dell'Illuminismo, vale a dire il principio per cui la «critica» non si deve mai accontentare di un qualche approdo; ogni forma sociale di tipo statuale è un dominio ingiusto, produttore di sfruttamento e oppressione e l'anarchismo bakuninista lo sottopone alla stessa spietata critica.

Prendiamo la polemica con il blocco socialdemocratico-marxiano in seno al primo movimento operaio organizzato:

> «Abbiamo già dichiarato più di una volta la nostra viva ripugnanza per le teorie di Lassalle e di Marx che raccomandano ai lavoratori […] la fondazione di uno *Stato popolare* che, come loro stessi hanno spiegato, non sarebbe altro che "*il proletariato elevato a rango di casta dominante*"»

E qui troviamo l'esempio di un certo «Illuminismo iper-critico», quando Bakunin domanda: «Che cosa vuol dire proletariato elevato a casta dominante? E' mai possibile che l'intero proletariato si ponga alla testa del governo?». Naturalmente no. Sarà un governo dove «un piccolo numero di rappresentanti» si assume il compito storico di fare gli interessi del proletariato. «Il popolo dato che non è istruito, sarà completamente esonerato dalle preoccupazioni del governo».[87]

Eppure, questo «Illuminismo» è talmente «iper-critico» che non concede tregua nemmeno alla scienza stessa. Anzi, quasi sembra prefigurare (con orrore) il tema del governo dei tecnocrati di grande attualità oggi:

> «Il cosiddetto Stato popolare non sarà nient'altro che il governo dispotico della massa del popolo da parte di una aristocrazia nuova e molto ristretta di veri o pseudoscienziati»[88].

Insomma, anche affermare che l'anarchismo per come lo delinea Bakunin sia un'eredità dell'Illuminismo appare limitativo. Nel senso che se c'è del vero, tale principio critico lo porta a conseguenze tali da provocare dialetticamente la sua stessa crisi.

Forse allora la definizione di «nichilismo» è la più corretta, nel senso che abbiamo una specie di «politica del martello» che non si accontenta di nessun risultato istituzionale positivo.

In conclusione, possiamo osservare che il bakuninismo non è la sola frazione del movimento operaio ad essere per così dire a-dialettica. Sul rifiuto della dialettica è in buona compagnia con il socialismo di Proudhon, con il sindacalismo rivoluzionario, con un certo meccanicismo bordighista, ecc.

---

87 M. A. Bakunin, *Stato e anarchia*, o.c., pp. 210-211.
88 *Ivi*, p. 212.

Anzi, rispetto a tutte queste correnti, quella di Bakunin sembra essere quella maggiormente informata ai principi della dialettica: per quanto una dialettica propria, quella della *negazione radicale*. La specificità del pensiero di Bakunin in fondo potrebbe essere l'*antipolitica*. Vale a dire la critica, la negazione radicale, che rifiuta ogni sussunzione positiva, ogni mediazione col potere, ogni conciliazione con lo Stato.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190410

# Dialettica della durata e vita intima. Attualità di Bergson tra accelerazione del tempo e alienazione sociale

Riccardo roni*

**Sommario**: 1. La «durata pura» e il linguaggio della negazione 2. Il linguaggio dell'intimità: Prezzolini lettore di Bergson e di Egger 3. La «dialettica della durata»: Bachelard critico di Bergson 4. Il tempo della vita sociale e la pluralità di mondi

**Abstract**: In this paper the Author focuses on the legacy of dialectics through Bergson's considerations about time and language, recalling two great interpreters of his philosophy: Giuseppe Prezzolini and Gaston Bachelard. If for the former the «philosophy of contingency» enhances the transformation of social reality, preserving, in consonance with Victor Egger's book *La parole intérieure*, the freedom of inner language, the latter proposes a break of the Bergsonian temporal continuity by opting for a plural and discontinuous duration. Thanks to these readings, it is possible to discover the temporal dialectic which regulates contemporary societies, that is, the acceleration of time and the contraction of memory, in order to develop a more humane way of living time and, consequently, to decline the problem of intersubjectivity in an intercultural perspective.

**Keywords**: *Dialectic of Duration, Language, Henri Bergson, Giuseppe Prezzolini, Gaston Bachelard.*

## 1. La «durata pura» e il linguaggio della negazione

Rileggere il concetto bergsoniano di durata nel quadro dell'accelerazione del tempo di vita e dell'alienazione sociale[1], ovvero contestualizzando la sua intuizione in quella che è stata recentemente definita «società della stanchezza»[2], significa approfondire una tra le letture più significative e attuali del concetto di dialettica temporale.

Nel dibattito scientifico in Francia, in particolare tra il 1880 e il 1900, vediamo profilarsi un nuovo orizzonte scientifico in cui si afferma una concezione «allargata» del suono che incrina l'egemonia dell'arbitrario del segno e si consuma «il legame tra significante e significato», tra il linguaggio e il suo potere di rappresentazione, definendosi così «la cesura tra le parole e le cose»[3].

* Professore Associato abilitato di Storia della filosofia e di Filosofia morale. Presidente della Società Filosofica Italiana, sezione di Lucca.

1 H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, tr. it., Einaudi, Torino 2015.

2 B.-Ch. Han, *La società della stanchezza*, tr. it., Nottetempo, Milano 2012.

3 L. Santone, *Egger, Dujardin, Joyce. Microscopia della voce nel monologo interiore*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 38-39. Sempre sul tema, E. Biagini, *V. Egger e É. Dujardin: dalla «parole intérieure»* al monologo interiore, in «Paradigma», 7 (1986), pp. 95-136.

Dall'indagine della vita intima con al centro l'intuizione compiuta da Bergson, emerge come tema decisivo il linguaggio secondo un doppio livello di analisi. Da un lato Bergson descrive la funzione pragmatica della *langue*, dall'altro intuisce la funzione dialettica[4], ovvero la «vivente mediazione», del linguaggio interiore, il quale è come «un'unica frase avviata fin dal primo risveglio della coscienza, frase disseminata di virgole, ma in nessun luogo interrotta da punti»[5], in quanto espressione monologica e dinamica della «pura durata»[6]. Questa frase interiore corrisponde a quanto alcuni critici, sulla scorta di un confronto con Hegel[7], hanno attribuito alla «parola filosofica», attribuendole la funzione, non strumentale, di «fluidificare» il pensiero, così come l'intuizione corrisponde alla capacità «di coincidere *immediatamente con la mediazione* della durata»[8]. Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* Bergson si scaglia infatti «contro la "parola brutale", quella "dai contorni ben definiti", incapace di cogliere il senso del divenire della coscienza e del linguaggio»[9] e si confronta con la psicofisica per dimostrare che gli stati psicologici profondi hanno una densità qualitativa e una «durata pura»[10] quasi incomunicabile all'esterno mediante gli schemi convenzionali della lingua.

Diversamente da quanto è possibile simbolizzare mediante numeri o grandezze oggettive, la vita intima sfugge per sua natura al controllo vigile dell'intelligenza, rimandando al linguaggio interno della coscienza: «Ci esprimiamo necessariamente con le parole – scrive Bergson nella Prefazione al *Saggio* – e pensiamo per lo più nello spazio»[11]. In un altro suo contributo posteriore si legge che la vita intima «è la continuità indivisibile e indistruttibile di una melodia, in cui il passato entra nel presente e forma con esso un tutto indiviso, che resta indiviso e anche indivisibile a dispetto di ciò che vi si aggiunge a ogni istante o, piuttosto, grazie a ciò che vi si aggiunge»[12]. Da attento lettore dello psicologo coevo Victor Egger (1848-1909) che negli stessi anni dedica pagine importanti allo studio del linguaggio interno[13], Bergson dichiara non a caso che «ascoltare significa parlare a se stessi» e subito dopo si domanda: «Riusciremmo forse a cogliere la forza espressiva, o meglio suggestiva della musica, se non presupponessimo il fatto che noi ripetiamo interiormente i suoni che udiamo, in modo da porci, a nostra volta, nello stato psicologico da cui sono scaturiti?»[14].

---

4 La dialettica, scrive Bergson nell'*Evoluzione creatrice*, «è necessaria per mettere alla prova l'intuizione, necessaria anche affinché l'intuizione si rifranga in concetti e si propaghi ad altri uomini»; la dialettica «è ciò che assicura l'accordo del nostro pensiero con se stesso». H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano 2012, p. 229.

5 H. Bergson, *L'anima e il corpo*, in Id., *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 42.

6 Cfr. A. Cherniavsky, *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 170-172. Sulle diverse declinazioni della durata in Bergson, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), *Bergson. La durée et la nature*, PUF, Paris 2004.

7 Nell'*Aggiunta* al paragrafo 462 dell'*Enciclopedia*, Hegel ha parlato della parola sonora che scompare nel tempo come negatività astratta ed ha attribuito all'intelligenza il compito di trasformare il segno in qualcosa di interno, in modo tale da consentire alle parole di esistere vivificate dal pensiero, giacché, circolarmente, sono le parole a dare ai pensieri «il loro essere determinato più degno e più vero», ovvero il loro carattere logico, G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2000, p. 330.

8 B. Mabille, *Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole*, in «Les *études* philosophiques», 4 (2001), pp. 513-514.

9 L. Santone, *Egger, Dujardin, Joyce*, cit., p. 39.

10 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, premessa di P.A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 49.

11 *Ibidem*, p. 3.

12 H. Bergson, *La posizione dei problemi*, in Id., *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 63.

13 V. Egger, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Germer Baillière, Paris 1881, p. 3. Sui rapporti tra Bergson, Egger e James mi sia consentito di rinviare a R. Roni, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza. Con due lettere inedite di William James e di Henri Bergson a Egger*, Edizioni ETS, Pisa 2016.

14 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 30-31.

I vissuti profondi rientrano nella durata onnicomprensiva di un tempo eterogeneo, la quale ci consente di approfondire qualitativamente l'intensità dapprima soltanto quantitativa dei nostri stati psicologici. Un dolore di intensità crescente, ad esempio, secondo questa prospettiva andrà considerato piuttosto come accade quando ascoltiamo «una sinfonia in cui si possa ascoltare un numero crescente di strumenti»[15]. Negli stati qualitativi di coscienza come le gioie o le tristezze profonde, le passioni radicate, o le emozioni estetiche, non pare prevalere l'elemento estensivo, riscontrabile, ad esempio, nella sensazione di calore, ma affiora piuttosto la componente soggettiva del vissuto, quella che Bergson definisce come una «certa qualità o sfumatura di cui si colora una massa più o meno considerevole di stati psichici o, e si preferisce, al numero più o meno grande di stati semplici che penetrano l'emozione fondamentale»[16]. Bergson conosce bene non solo le indagini di Fechner, Helmoltz, Poincaré o dello stesso James, ma anche la psicologia pura di Egger, come mostra l'attenzione che egli rivolge allo spazio uditivo in quanto diverso da quello visivo e alla quantità delle sensazioni considerata in funzione della loro qualità, che le rende fluide e fa del pensiero stesso una corrente, la cui legge fondamentale è appunto la continuità. Se partiamo dalla sensazione, si vede che questa è una sintesi di intensità qualitativa e di estensione quantitativa: tale sintesi è ben sperimentabile nei sentimenti estetici come la grazia, che preferisce le linee curve a quelle spezzate, ovvero «la percezione di un muoversi spontaneo». A livello temporale, in casi come questo, si percepisce quasi l'arresto del tempo, come se il futuro fosse trattenuto dal presente[17]. Accade un fatto analogo anche nell'arte, che «allarga l'orizzonte dell'intelligenza», radicandosi nel comune e alimentandosi nella vita psichica[18].

Nella dimensione sintetica e relazionale della coscienza, mediata dalle immagini di sogno del poeta che denotano un progresso qualitativo, prende lentamente forma una visione plastica del passato, densa di sentimenti e ricca di vissuti, in cui l'anima, «cullata e assopita, come in un sogno», «s'oblia per pensare e vedere con il poeta»[19]. «Il poeta, scrive Bergson, è quell'essere nel quale i sentimenti si sviluppano in immagini, e le immagini stesse, per poter tradurre quei sentimenti, si sviluppano in parole docili al ritmo»[20]; la poesia evoca immagini che ci consentono di riprovare «quel sentimento che, per così dire, ne costituiva l'equivalente emozionale»[21]. I fatti psicologici formano dunque la nostra storia, e nell'artista vediamo chiaramente quanto i sentimenti e i pensieri esprimano e riassumano una parte cospicua della sua storia. Bergson è molto attento al ruolo dell'artista e del poeta nella società, lo vede come un essere originale che invita gli altri a rivivere la vita che egli prova, a collocarsi d'un colpo nello stato psicologico che genera un dato sentimento, facendo cadere la barriera tra il tempo e lo spazio. Si tratta di un sentimento estetico non molto differente dal sentimento morale.

Sta di fatto che Bergson, anche quando si richiama a James parlando dello sforzo muscolare, è interessato a capire in che cosa consista la percezione della sua intensità. Siamo soliti percepire in modo superficiale – e perciò ancora confuso – un qualcosa di assai più profondo, secondo

15 *Ibidem*, p. 25.
16 *Ibidem*, p. 9.
17 *Ibidem*, p. 11.
18 R. Bonito Oliva, *La radice del linguaggio tra memoria profonda e funzione pragmatica. H. Bergson*, in «Linguistica Zero», 3 (2011), p. 26.
19 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 13.
20 *Ibidem.*
21 *Ibidem.*

un «progresso qualitativo» e una «complessità crescente»; questa complessità non è percepibile nello spazio, ma dipende invece da ciò che l'anima dice a se stessa nel profondo. La coscienza è certamente abituata ad illudersi, proprio quando si trova a metà strada tra un sentimento profondo in cui l'anima dice a se stessa ciò che pensa[22] ed uno sforzo superficiale. In questo rifiuto da parte dell'anima di vedersi nei modi estesi e dunque la pretesa di concentrarsi «idealmente» nella pura durata mostrano un certo idealismo quale tratto comune tanto di Bersgon che di Egger[23], per riportarci indietro direttamente ad Hegel[24], ovvero a quell'inquietudine spirituale quale tratto caratteristico della coscienza moderna che reintegra in sé il nulla[25]. In Bergson gli stati di coscienza profondi sono qualità pura e si mescolano in modo tale da creare una durata i cui momenti non costituiscono una molteplicità numerica ma un'eterogeneità concreta.

Al proprio interno l'io trova un flusso continuo, «una successione di stati, ciascuno dei quali preannuncia quello che segue e contiene quello che precede», come lo svolgersi di un rotolo, ma anche «un arrotolarsi continuo, come quello di un filo su un gomitolo, poiché il nostro passato ci segue e si accresce senza sosta del presente raccolto sul suo cammino»[26]. La dialettica della durata, pertanto, «si realizza in questa distinzione tra interno come proprio ed esterno come comune, là dove la nebulosità magmatica rimane in un interno, privato, inconscio, sia pure attivo attraverso il confine della coscienza», mentre la spazializzazione «rende possibile la rappresentazione, oltre che il vissuto, di un mondo esterno che, in quanto condiviso, è condizione della relazione intersoggettiva nel dialogo»[27]. La comunicazione ha un duplice aspetto, a seconda che essa rispecchi una causa esterna o invece basti a se stessa, come si è visto accadere con la parola interiore, che esprime una molteplicità interna, un monologo interiore che si svolge nella durata pura, allorché il soggetto, che in questa dinamica vede realizzarsi una più completa libertà, nega lo spazio per affermare il tempo. Perché su questo punto Bergson è chiaro: «una vita interiore dai momenti ben distinti, dagli stati nettamente caratterizzati, risponderà meglio alle esigenze della vita sociale»[28].

## 2. Il linguaggio dell'intimità: Prezzolini lettore di Bergson e di Egger

Nei primi decenni del Novecento italiano è forte l'interesse nutrito dai «leonardiani» verso la filosofia di Bergson, in un quadro animato dal confronto critico col positivismo, con le teorie pragmatiste e con l'eredità dell'idealismo[29].

22 *Ibidem*, p. 20.

23 V. Egger, *La parole intérieure*, cit., pp. 95-97.

24 Nel 1911 Bergson terrà una relazione su *L'intuizione filosofica* al Congresso internazionale di filosofia di Bologna, suscitando l'affermazione di Croce «Ma questo è Hegel!», al quale Bergson replicherà, come è noto, di non aver mai letto Hegel per rivendicare così l'originalità delle proprie tesi. Cfr. B. Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, Paris 1992.

25 Su questo punto si veda sempre Bachelard laddove discute l'interpretazione hegeliana di Koyré, G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. 93; A. Koyré, *Hegel a Jena*, in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 136-167.

26 H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in Id., *Pensiero e movimento*, cit., p. 153.

27 R. Bonito Oliva, *La radice del linguaggio*, cit., p. 13.

28 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 90.

29 Per una ricostruzione storiografica e teorica del periodo si veda in particolare L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» - 1903-1907*, Forni Editore, Sala Bolognese 1982.

Le considerazioni di Bergson sull'intuizione e sul linguaggio attirano infatti l'attenzione di Giuseppe Prezzolini e di Giovanni Papini, i quali diffondono le tesi del filosofo francese attraverso la loro rivista il «Leonardo», iniziata contemporaneamente a «La Critica» di Croce[30].

Prezzolini è uno dei primi ad accorgersi delle implicazioni generali per il mondo della cultura presenti nelle idee di Bergson[31] e la scelta di occuparsi di lui sulla rivista il «Leonardo» risponde all'esigenza di dar voce ad una cultura viva, appunto quella francese, molto vicina a quella italiana –soprattutto grazie alle sorprendenti affinità tra Firenze e Parigi – e di reagire ad una cultura accademica ripiegata su se stessa[32]. La presenza di Bergson nel pensiero di Prezzolini non è rilevabile soltanto dagli articoli che questi dedica al filosofo francese[33], ma si fa ben chiara soprattutto nelle pagine di *Vita intima*, la prima opera di prosa «più bergsoniana»[34] composta da frammenti, da una lettera a se stesso e da appunti che Prezzolini pubblica nel 1903 con lo pseudonimo «Giuliano il sofista» per l'editore Spinelli di Firenze, come primo volume della collana «Biblioteca del Leonardo» e nel saggio *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, pubblicato nel 1904 come secondo volume nella stessa collana. Centrale in entrambi i saggi l'attenzione riservata al tema del linguaggio. Ma più in particolare, Prezzolini intende valorizzare le implicazioni sociali derivanti da una lettura non riduzionistica del problema del linguaggio in Bergson. Ed è proprio qui che prende significato l'accostamento alle tesi di Egger. In *Vita intima* Prezzolini porta avanti un disegno preciso: descrivendo a se stesso la dialettica del mondo interiore e dei suoi linguaggi inediti, intende contrapporre la forza plurale della coscienza alla rigidità del mondo esterno e agli schemi della parola parlata. Si tratta, come egli dichiara espressamente, di un «programma di esposizione e di polemica» che recupera l'assunto di James dei *Principles of Psychology* secondo cui ciascuno possiede tanti io sociali quanti sono gli individui con i quali entra in relazione e che conservano la sua immagine nella mente.

In queste pagine di Prezzolini si ravvisa pure l'eco della lettura di *Le rire* di Bergson. Cosicché, la vera partita consiste nietzschianamente nel rendersi coscienti di questa nostra pluralità, nel saperla fare strumento di noi stessi, nell'«asservirla alla vita intima», nel «fare delle personalità esteriori tanti baluardi di quella interna», per poter infine «osservare questo gioco dall'alto, col piacere di chi è cosciente delle forze che mette in moto»[35]. E l'ironia diventa a questo livello l'arma preferita dal moralista.

---

30 Se dal suo canto Croce non può non riconoscere la comune matrice «idealistica» di Papini e Prezzolini, questi, pur animati dalla convinzione dell'unità fondamentale di tutte le cose –secondo una prospettiva destinata a sfociare nel misticismo – vedono proprio in Bergson (ma anche in James) il superamento di idealismo e materialismo verso una filosofia della contingenza con forti implicazioni pragmatiche. Cfr. L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., pp. 21-24; su James, *ibidem*, pp. 72-78.

31 Nell'ottobre 1902, durante un soggiorno a Parigi, Prezzolini segue alcune lezioni di Bergson al Collège de France. Si veda in proposito: L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 44; G. Prezzolini, *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1978, pp. 44 e 46; G. Papini, G. Prezzolini, *Carteggio I, 1900-1907. Dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo»*, a cura di S. Gentili e G. Manghetti, Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 176, nota 6.

32 L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., pp. 10, 44.

33 G. Prezzolini, *La filosofia di Enrico Bergson*, in «La Rassegna Contemporanea», 2 (1908), pp. 5-29; Id., *Il Bergson*, in «La Voce», 6 gennaio 1910, p. 239.

34 L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 148.

35 G. Prezzolini, *Vita intima*, in Id., *Faville di un ribelle (dai Taccuini inediti)*, a cura di R. Castagnola, Salerno Editrice, Roma 2008, pp. 95-96.

La vita intima comincia col corpo giacché «il senso della dignità personale ha una base fortissima in quella corporale»[36] e prosegue nell'«infinita complessità e potenza» dell'anima individuale, la cui unica conoscenza possibile da parte degli altri, come indica Bergson, «consisterebbe nel riviverne gli stati di coscienza»[37]. L'incomprensione che, quale «postulato della vita intima», interrompe la dialettica hegeliana del riconoscimento[38] si fonda sull'impossibilità di riprodurre i pensieri più originali e le azioni creative del soggetto che vive in prima persona l'opposizione irriducibile e netta fra «linguaggio logico, spezzato, strumento comunicativo, sociale, scientifico» e quello «alogico, attivo, continuo, strumento fantastico e personale» dell'interiorità. Si chiede Prezzolini: «Non esiste la *parola interna*, quella che ha fermato l'attenzione dell'Egger?». Come per Bergson, anche per Prezzolini lettore di Egger, è di nuovo la parola interiore ad essere chiamata in causa come l'elemento-mediazione più decisivo nel processo di riconoscimento di se stessi. Non è un caso che Prezzolini guardi proprio al Bergson del *Saggio*. La parola interna viene colta come «una realtà della coscienza», «una parola creativa, che si adatta continuamente al corso del nostro pensiero come la pelle squamosa del serpe al movimento del lungo suo corpo»[39].

Con la parola interna, prosegue Prezzolini, «si manifesta la prima volta nella coscienza quello che si produce di nuovo e di geniale. Il genio non è che una forma sviluppata di parola interna, non è che un processo più originale e più raro del continuo immaginare che facciamo, scoprire cioè, conoscere e creare»[40]. Rompendo gli schemi del principio di identità, la dinamica della parola interna rimanda Prezzolini agli studi pionieristici di «un neurologo di Vienna assai reputato» citato da James, Freud, il quale con la *Binnenleben* descrive «la vita nascosta sepolta degli esseri umani»[41]. Questa vita nascosta che sconfina nel sogno e nella follia ha un suo linguaggio espressivo e una sua dialettica debole, all'interno della quale ha luogo la lotta per il riconoscimento di se stessi a se stessi, da realizzarsi mediante «un'assidua cultura della vita intima», mentre le folle «rendono sterili e recidono l'individualità, perché permettono alle parti superficiali di noi stessi di sommarsi insieme»[42]. Contro l'ingerenza del mondo esterno e della parola parlata, il mondo interno è destinato a dover restare un «scuro pozzo», tanto opaco «che nessuna lente o luce riesce a passare», come accade al riccio il quale deve «creare una corazza di acuti spini ove nascondere la parte più importante di sé agli sguardi e alle curiosità altrui»[43]. Passando al secondo testo di Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore*.

36 *Ibidem*, p. 93.
37 *Ibidem*, pp. 90-91.
38 Hegel infatti considerava l'inesprimibile «qualcosa di torbido, di fermentante, che acquista chiarezza soltanto quando giunge alla parola», G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, cit., p. 330.
39 G. Prezzolini, *Vita intima*, cit., pp. 88-89.
40 *Ibidem*, p. 89.
41 Prezzolini sta parafrasando questo passo dell'articolo di James *The Gospel of Relaxation* pubblicato nel 1899 sullo *Scribner's Magazine*: «A Viennese neurologist of considerable reputation has recently written about the *Binnenleben*, as he terms it, or buried life of human beings. No doctor, the writer says, can get into really profitable relations with a nervous patient until he gets some sense of what the patient's *Binnenleben* is, of the sort of unuttered inner atmosphere in which his consciousness dwells alone with the secrets of its prison-house. This inner personal tone is what we can't communicate or describe articulately to others; but the wraith and ghost of it, so to speak, are often what our friends and intimates feel as our most characteristic quality». W. James, *The Gospel of Relaxation*, in Id., *On Vital Reserves*, Henry Holt and Company, New York 1911, pp. 47-48.
42 G. Prezzolini, *Vita intima*, cit., p. 81. A questo livello dell'esteriorità Prezzolini pone il determinismo, il materialismo storico, la morale comune, le leggi utili e la religione necessaria, ed infine il socialismo (*ibidem*, p. 66).
43 *Ibidem*, p. 70.

*H. Bergson*, del 1904, vediamo come la filosofia della contingenza si caratterizzi per essere rivolta ad una critica del linguaggio, considerato in intima relazione con lo spazio e la vita sociale[44]. Osserva Prezzolini, riprendendo un tema chiave dell'indagine bergsoniana: «Il linguaggio è opera del popolo; non è cosa nostra che noi creiamo; essa ci vien trasmessa. Ma quale fu fatta, ha un vizio di origine, di non esser fatta da psicologi ma da uomini pratici, non per conoscere ma per agire, non per il mondo interno ma per l'esterno»[45].

Da qui deriva il corollario secondo cui non è possibile ridurre in alcun mondo la complessità del mondo interno alla molteplicità delle cose esterne contrassegnate dalle parole, onde per cui la mancanza di nome di molti fenomeni interni non può andare certo a detrimento della loro originalità. Perché il limite inaggirabile consiste in questi casi nell'impossibilità di tradurre spazialmente la realtà psichica, da cui deriva l'errore associazionista «che disconosce la realtà della corrente del pensiero»[46], la quale trova una più conforme collocazione nel tempo. Il richiamo a Bergson si fa esplicito nel passaggio in cui Prezzolini descrive «la parola dai contorni ben netti, la parola brutale, che contiene tutto quello che vi è di stabile e di comune e perciò di impersonale nelle impressioni dell'umanità, copre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale»[47]. La psiche è dunque incommensurabile con il linguaggio, perché è infinitamente più ricca e complessa: «La qualità del nostro senso interno, delle nostre analisi introspettive è di trovare in fondo a noi l'indicibile»[48]. Il problema fondamentale rilevato da Prezzolini consiste nell'impossibilità di indicare, mediante la parola, l'indicibile qualità delle cose, considerando che il linguaggio è «uno strumento livellatore e democratico che toglie tutte le parti soggettive, individuali della sensazione e del pensiero»[49]. Occorre pertanto evidenziare la differenza tra i rigidi segni convenzionali del linguaggio e, sull'altro versante, il ruolo decisivo svolto dall'intuizione, che dischiude, all'interno dell'esperienza vissuta, i molteplici livelli dell'intersoggettività, indispensabili per la costituzione dell'identità del sé che necessita di un continuo rinnovamento delle parole, dello stile, dei linguaggi[50]. Tale dimensione interiore di intersoggettività[51], come rilevava chiaramente Bergson[52], si esprime con una continuità indivisibile di frasi, e la frase, a sua volta, ribadisce Prezzolini, «è l'individuo componente il discorso»[53]. Prezzolini distingue così il poeta dallo scienziato. Mentre il primo crea il linguaggio, il secondo lo costruisce.

---

44 G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*, Spinelli, Firenze 1904, p. 4.

45 *Ibidem*, p. 5.

46 *Ibidem.*

47 *Ibidem*, p. 6. Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 85.

48 G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore*, cit., p. 6.

49 *Ibidem*, p. 10.

50 *Ibidem*. Per un approfondimento sul tema dell'empatia in questa chiave fenomenologica e non riduzionistica, nella quale il linguaggio della vita intima non resta ancorato al primato dell'io ma ospita già in sé una dimensione qualitativa di intersoggettività che lo dispone verso l'atto sociale, si veda L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 104.

51 Nella recensione al libro di Prezzolini, Croce osservava non a caso che «se l'incomunicabilità fosse assoluta, addio storia, addio critica, addio qualunque tentativo per afferrare il pensiero altrui, e qualunque efficacia del pensiero altrui sul nostro», B. Croce, *G. Prezzolini (Giuliano il sofista) – Il linguaggio come causa d'errore – H. Bergson*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 2 (1904), p. 152.

52 H. Bergson, *L'anima e il corpo*, in Id., *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 42.

53 G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore*, cit., p. 14.

Il linguaggio del poeta non è viziato da astrazioni e schemi logici, mentre quello dello scienziato separa la parola dal resto della frase, facendosi simile in ultima istanza ad un simbolo algebrico, dai contorni troppo netti e definiti. Lo scienziato, diversamente dal poeta, toglie dunque alle parole proprio quei legami immaginativi e sentimentali che fondano la vita fluente delle parole poetiche, specchio fedele della durata pura. Sul versante opposto, il linguaggio silenzioso del poeta – che suggerisce e non comunica – consente invece di ottenere un riconoscimento non più veicolato dall'espressione verbale, ma molto profondo e duraturo. D'ora in avanti, ribatte Prezzolini guardando alla metafisica dell'artista e del genio, «sarà permesso essere vaghi, nebulosi, imprecisi, anzi nell'essere tali si farà consistere l'arte»[54].

## 3. La «dialettica della durata»: Bachelard critico di Bergson

La percezione simultanea di una molteplicità di parti identificate mediante numeri – lo si è appena visto in relazione agli schemi «algebrici» del linguaggio – in Bergson non poteva dare ragione dell'immaterialità e dell'incommensurabilità della coscienza, la quale era destinata a restare fatalmente fuori da ogni mezzo spaziale omogeneo. Per questa ragione, se da un lato essa poteva lasciarsi cullare dal «mormorio» di un linguaggio non ancora ben analizzabile secondo i rigidi schemi della parola esteriore, dall'altro non riusciva ad attenuare il suo tormento della distinzione. In *Durata e simultaneità* (1922), opera in cui viene fornita la sintesi più completa della durata, Bergson distingue il tempo empirico come grandezza costante e misurabile dal tempo psicologico, in cui i momenti della durata reale si compenetrano, coincidendo, sebbene solo apparentemente, con la teoria della relatività «ristretta» di Einstein, per la quale il tempo è la quarta dimensione dello spazio. Bergson inserisce qui un «tempo in generale», distinguendo, da un lato, la durata della coscienza dal tempo del fisico e, dall'altro, la nostra durata e il tempo del fisico dalla successione che si riscontra nell'universo materiale[55].

Nel capitolo terzo, *La natura del tempo*, Bergson dichiara che il tempo fisico non può confondersi con la continuità fondamentale della nostra vita interiore, perché, in quest'ultimo caso, si tratta di un flusso e di un passaggio «che bastano a se stessi», in quanto costitutivi della durata stessa[56]. Riprendendo un passaggio decisivo di *Materia e memoria*, la durata viene identificata in questo caso con una memoria interna al cambiamento stesso, «che prolunga il prima nel dopo e impedisce loro di essere puri istanti che appaiono e scompaiono in un presente che rinascerebbe incessantemente»[57]. *Al di qua* della «durata reale», in qualche modo già riconducibile alle tre dimensioni del tempo fisico per il fatto che essa diventa divisibile con la linea che la simbolizza, Bergson descrive un «tempo fondamentale» che coincide con la fluidità della vita interiore, un tempo «regressivo» che si fa percepire «ad occhi chiusi» quando interrompiamo la percezione del mondo materiale e pensiamo soltanto a quella musica dell'anima che, per poterla percepire, bisognerebbe paradossalmente «cancellare la differenza tra i suoni». Ma siccome quella musica conserva ancora troppe qualità, occorre abolire persino «i caratteri distintivi» del suono stesso, trattenendo soltanto ciò che esso ha di fondamentale: la «continuazione di ciò che precede in ciò che segue», la «transizione ininterrotta», la «molteplicità senza divisibilità», e infine la «successione senza separazione»[58].

54 *Ibidem*, p. 19.
55 A. Genovesi, *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 56.
56 H. Bergson, *Durata e simultaneità*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 45.
57 *Ibidem*.
58 *Ibidem*.

Tale procedura ci consente di ritrovare noi stessi al di sotto di quella «pellicola superficiale di materia in cui il senziente e il sentito coincidono»[59], perché tra la durata dell'io corporeo e quella dell'universo esiste un rapporto di reciproca compartecipazione e implicazione, appunto un rapporto di «simultaneità», ovvero la possibilità, per due o più eventi, di entrare nella percezione istantanea del soggetto. Se è vero che nella nostra percezione entra qualcosa del nostro corpo e della materia circostante, la natura di questa partecipazione resta sconosciuta e quasi indicibile: essa rimanda, da un lato, a quello «slancio particolare» che la vita manifesta nel mondo, dall'altro a quel processo di allargamento infinito del mondo materiale mediante l'immaginazione, con il concorso decisivo della durata cosciente. La sintesi *in fieri* di questo processo sempre più universale dovrebbe corrispondere ad un «Tempo impersonale»[60], che, tuttavia, non è concepibile senza presupporre alla base dell'io l'attività persistente della coscienza e della memoria, che conserva il passato come un qualcosa di presente «solo grazie alla tensione del tempo della coscienza»[61]. Il rapporto che lega la successione della durata pura e la «giustapposizione» dei punti su una retta è da rinvenire non tanto nella vita individuale ma nell'esistenza sociale, la quale ricorre al simbolo per rappresentare il movimento e le sue parti; esiste però, nel contempo, una vita cosmica, globale e universale, che è possibile intuire «quando siamo seduti sulla riva di un fiume» e veniamo catturati istantaneamente e simultaneamente dallo «scorrere dell'acqua», dallo «scivolare di un battello», dal «volo di un uccello», o dall'eggeriano «mormorio ininterrotto della nostra vita profonda»[62], ossia nel momento in cui la nostra attenzione «abbraccia i tre flussi in un solo e indivisibile atto»[63]. La prosa molto evocativa di Bergson mostra chiaramente come il tempo della durata pura, «spessa», non abbia istanti, mentre l'istante costituirebbe soltanto un arresto improvviso della durata, cosa che a Bergson risulta teoricamente insostenibile. Vediamo, anche in questo caso, il ruolo affatto marginale che Bergson attribuisce al linguaggio interno del soggetto che è chiamato ad approfondire tematicamente quelle «semplici vedute della mente» della scienza, le quali «scandiscono con arresti virtuali la durata cosciente e il movimento reale, utilizzando per questo scopo il punto matematico che è stato trasposto dallo spazio al tempo»[64]. Il linguaggio della coscienza reintroduce così, spontaneamente, nel tempo spazializzato che traduce il movimento come in una cinematografia, la durata vivente che «rianima» il tempo[65], restituendogli «successione»: non si tratta del semplice scorrere del tempo presente, passato o futuro, ma di un «continuo fluire», «da cui ricaviamo contemporaneamente termini e rapporti»[66], un fluire sentito, un sentimento vivo di noi stessi, tale da restituire, anche in un solo istante, tutti i dettagli e l'accavallarsi della vita passata, poiché appunto è «in me», e non «di per sé» o «in sé» che il passato si conserva automaticamente[67].

In *La dialectique de la durée* (1936) Bachelard critica proprio questa tesi della continuità temporale della coscienza – e quindi anche una certa idea di libertà quale suo diretto corollario – in un quadro storico segnato dalla diffusione delle concezioni di Kierkegaard, di Heidegger e delle

59 *Ibidem*, p. 46.
60 *Ibidem*, p. 48.
61 A. Genovesi, *Bergson e Einstein*, cit., p. 48.
62 H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 52.
63 *Ibidem*, p. 53.
64 *Ibidem*, p. 60.
65 *Ibidem*.
66 *Ibidem*, p. 63.
67 Cfr. A. Genovesi, *Bergson e Einstein*, cit., p. 50.

letture esistenziali di Hegel compiute da Koyré, Wahl e Kojève[68]. Attraverso un confronto critico con le tesi di Bergson – guardando con particolare attenzione anche a *La pensée et le mouvant* del 1934 – Bachelard intende presentare uno studio di «filosofia del riposo», allorché esso sembra profilarsi come un vero e proprio diritto del pensiero.

Il riposo è infatti iscritto nel cuore dell'essere e del nostro essere, intimamente connesso col divenire della realtà temporale sulla quale si appoggiano tanto la nostra coscienza che il nostro essere[69]. Il riposo si scopre nelle zone impersonali della soggettività, nelle quali essa si libera dell'élan *vital*, ovvero dello slancio creatore che spinge l'io oltre i limiti individuali a compiere azioni oggetto di imitazione. L'intelligenza appare così ricondotta alla sua funzione ricreativa, mentre la coscienza pura ad una libertà e ad una volontà di stallo, di non far niente. Vediamo come già a tale livello la lettura di Bachelard si concentri proprio sulla negazione, funzionale in questo caso a rinnovare radicalmente l'esperienza del tempo e dell'essere, facendo retrocedere l'io a delle condizioni originarie nelle quali il tempo vissuto è vuoto, proprio in quanto da esso scorre la molteplicità delle cose e degli eventi. Bachelard guarda al ritmo che sembra contraddistinguere ciascun fenomeno temporale e ogni rispettivo punto di vista che adottiamo su di esso.

L'analisi dei differenti ritmi di durata consente di cogliere l'esistenza di lacune fondamentali nella nostra esperienza del tempo che legittimano, con una sorprendente attualità, la nostra attitudine al riposo interpretato come forma di azione[70]. Bachelard mette in discussione la tesi della continuità fondamentale dell'io in modo tale da indicare una via alternativa all'azione che si spiega mediante la proposta teorica di una «pluralità di durate», ciascuna delle quali rispecchia, o piuttosto è chiamata ad esprimere, una particolare forma di vita del soggetto. Tradotto nei termini della psicologia introspettiva, ciò significa che la continuità psichica non è un dato ma un'opera. Questa disorganizzazione della durata è dunque il risultato di una strategia irriducibilmente soggettiva, orientata a far spazio ad una «ritmoanalisi»: vita ritmica, pensiero ritmico, riposo e attenzione ritmici[71]. Secondo Bachelard la dialettica di Bergson va direttamente dall'essere all'essere senza fare spazio all'azione del nulla, benché quest'ultimo venga considerato assai più ricco dell'essere. Non solo, Bergson sembra considerare la sostanza materiale (sedimentata nel passato e piena di contenuti) una somma di infinite possibilità. Il possibile, visto sotto questa luce, è un ricordo e una speranza, ciò che abbiamo conosciuto un tempo e speriamo di ritrovare[72], ciò che sta sedimentato sotto il fluire incessante della coscienza. La dialettica, almeno per come la intende Bachelard, deve poter aprire dei varchi, segnare delle discontinuità, legittimando persino vere e proprie esperienze di sottrazione come accade nel caso limite del suicidio oppure nella semplice seduzione esercitata dalla morte[73]. La dialettica bergsoniana della durata rinforzerebbe dunque il soggetto della continuità, a discapito dell'istante, del riposo, del nulla.

68 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 2006[4], p. VII; cfr. G. Polizzi, *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 76.

69 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. V.

70 Il filosofo Byung-Chul Han ha parlato della stanchezza e del riposo come vissuti alternativi all'azione e alla prestazione che regolano le società contemporanee. Secondo questa lettura, il soggetto ozioso, non essendo solo una «*macchina da prestazione*» che deve funzionare indisturbata e deve massimizzare la prestazione, è soprattutto un'occasione di prossimità, di vicinanza agli altri priva di vincoli funzionali. B.-Ch. Han, *La società della stanchezza*, cit., p. 66.

71 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. X.

72 *Ibidem*, p. 4.

73 *Ibidem*, p. 6.

Occorre che la dialettica temporale si fondi piuttosto sulla discontinuità, sulla contraddizione, sul dramma, per evitare quello che rilevava già Schopenhauer paragonando il tempo ad un cerchio che gira incessantemente, del quale la metà sempre discendente sarebbe il passato, mentre quella sempre ascendente l'avvenire. In alto invece un punto indivisibile, il punto di contatto con la tangente, un presente senza estensione, «il vero sole, che arde senza intermittenza»[74]. In Bachelard lettore critico di Bergson la durata non è un dato bensì un'opera, una creazione, in ragione del fatto che il nulla è in noi stessi, disseminato lungo tutta la nostra durata, e può interrompere i nostri atti più frequenti, facendoci prendere tempo per il nuovo e per l'avvenire. L'io, che Bachelard pure riconosce essere una successione eterogenea, si rivela dialetticamente discontinuo, segnato da vuoti, rotture e novità[75]. Così, l'«ondulazione dialettica» che caratterizza più da vicino la soggettività consiste in un rapporto particolare con i ricordi che strutturano il passato: quest'ultimo di fatto non è pieno, ma è ricco di tempi inattivi, inutili, inefficaci. Del nostro passato utilizziamo soltanto la parte piegata alle esigenze del tempo presente, dell'istante, forse perché a tenere banco sul nostro sfondo, come è stato osservato, è «la pura *forma* dell'anteriorità. Una forma *a priori*, in grado di sottomettere a sé qualsivoglia esperienza: oltre a quella trascorsa, anche l'odierna e la prossima ventura»[76].

Di qui l'esigenza bachelardiana di un gesto di rottura, destinato a confrontarsi con esperienze limite come nel caso dell'angoscia e del pensiero della morte, ovvero di non essere più niente[77]. Forse non è un caso se Bachelard, nel discutere le tesi di Pierre Janet sull'evoluzione della memoria e sulla nozione di tempo, osserva, parafrasando Egger, che il pensiero intimo è un certo modo di «parlare a se stessi»[78]. Perché forse è proprio a questo livello della vita intima che la continuità coscienziale risulta più difficile da interrompere.

## 4. Il tempo della vita sociale e la pluralità di mondi

Dopo aver discusso alcuni dei principali nuclei della riflessione bergsoniana sul tempo e della sua ricezione, veniamo adesso a chiarire quali sono le implicazioni sociali del paradigma della durata pura e qual è la funzione rivestita dal linguaggio della coscienza nel quadro dell'alienazione sociale contemporanea. Bergson, in uno snodo decisivo del *Saggio*, aveva espresso una considerazione importante mostrando come «via via che le condizioni della vita sociale si realizzano con maggiore compiutezza, si accentua anche sempre di più la corrente che trascina i nostri stati di coscienza dall'interno all'esterno: a poco a poco questi stati si trasformano in oggetti o cose; non si staccano solo gli uni dagli altri, ma anche da noi»[79]. Con questo svolgimento dall'interno all'esterno si compie la dialettica tra successione e simultaneità, che nelle società contemporanee reifica il tempo in spazio detemporalizzato, consentendo di compiere più azioni simultanee, nel mentre che il tempo si contrae nella memoria.

74 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991, pp. 321-322.
75 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. 29.
76 P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 22.
77 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. 33.
78 *Ibidem*, p. 31. Si veda anche p. 125, ove Bachelard, parlando del carattere primordiale del verso psichico e della sua superiorità originaria rispetto al tempo obiettivo, ammette: «On reviendra à cette poésie psychique, à cette poésie muette, si l'on veut bien *penser* les vers au lieu de les scander, au-dessus même de la parole intérieure, dans le temps lacuneux de la pensée».
79 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 89.

Entro tale cornice si fa ancora più rilevante la critica di Bachelard a Bergson, orientata, come si è appena visto, a dare ragione della diversità temporale dei fenomeni. Secondo il «bergsonismo discontinuo»[80] di Bachelard la dialettica avrebbe dovuto configurarsi nel segno di una pluralità di durate avendo ciascuna ritmi differenti. Allo stesso modo, le implicazioni «idealistiche» sottese alla definizione bergsoniana della durata avrebbero dovuto consentire di costituire una visione musicale e poetica della temporalità fortemente desostanzializzata. Così, la pretesa di Bachelard di rovesciare dialetticamente il tempo vissuto nel tempo pensato ci ha portato a cogliere una complessità sempre crescente all'interno delle relazioni umane, ovvero a valorizzare le molteplici rotture di cui sono cosparse le storie personali, rotture che giustificano l'esigenza diffusa di emancipazione individuale delle identità come tensione verso la libertà, come intelligenza, come vero e proprio «movimento di emancipazione dello spirito»[81]. Sulla scorta di queste suggestioni, vediamo come acquisti particolare significato la concezione del tempo e della vita intima teorizzata da Prezzolini, lettore di Bergson e di Egger. Il tempo creato è direttamente proporzionale alla precarietà dell'essere persona, alle difficoltà di essere responsabili delle proprie esperienze.

Poter disporre del proprio tempo secondo una filosofia della contingenza significa riconoscersi il diritto di costruire «immaginari scenari di prova», per valutare ciò che potrebbe accadere in seguito ad alcune azioni, così come per intraprendere un libero accesso alla propria interiorità[82]. Di qui l'importanza del richiamo, attraverso gli autori protagonisti di questo studio, alla concezione esperienziale e relazionale del *self* teorizzata da James nei *Principles of Psychology*, che, come è noto, dipende sia dal *material self* che dal *social* e dallo *spiritual self*. La soggettività così espressa – che può *anche* essere intesa come il risultato storico di una «lotta per il riconoscimento», il cui limite, talvolta inemendabile, resta l'alienazione – denota l'emergenza di un vissuto mobile e fluttuante che si rivela essere vincolato più alla dimensione del tempo che a quella dello spazio, un vissuto radicato in esperienze affettive ed emotive, ma che, nel contempo, non può mettere completamente fuori gioco il supporto razionale assieme alla sua funzione «regolativa», kantianamente di condizione di possibilità dell'esperienza, perché altrimenti potrebbe far regredire il soggetto a situazioni di de-culturazione, isolamento o depersonalizzazione, come è accaduto con una certa lettura del postmodernismo[83]. Ridiscutere oggi il concetto di dialettica – peraltro in un contesto storico segnato dal multiculturalismo e dai dibattiti interdisciplinari sull'interculturalità[84] – significa promuovere l'idea di un tempo aperto, «futuribile», prodotto dall'interconnessione dinamica delle attività umane, senza con ciò trascurare la crescente indisponibilità a prendersi il tempo necessario «per comprendere e apprezzare l'altro, per percepirlo come soggetto che mi interpella a partire dal suo ordinamento o dalla sua relazione con la storia, il mondo e la verità»[85]. L'«impotenza temporale» che nella più vicina attualità affligge il corpo sociale rischia soprattutto di ostacolare il processo di riconfigurazione interculturale delle nostre società.

80 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. 8.

81 G. Jervis, *Persona, soggetto, società*, in Id., *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 152.

82 *Ibidem*, p. 141.

83 Cfr. F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. XV.

84 Mi si consenta di rimandare a questo recente studio, R. Roni, *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano 2017.

85 R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, tr. it., Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, Bologna 2006, p. 68.

Partendo dalla tesi secondo cui le strutture temporali collegano il microcosmo individuale al macrocosmo sociale, il sociologo tedesco Hartmut Rosa ha recentemente evidenziato che «le società moderne sono regolate, coordinate e dominate da un rigido e severo regime temporale, che non si articola in termini etici»[86], in modo tale che il soggetto «può quindi essere descritto come condizionato in maniera minima da regole e sanzioni etiche, e quindi considerato "libero", sebbene sia strettamente regolato, dominato e oppresso da un regime temporale per lo più invisibile, depoliticizzato, indiscusso, sottoteorizzato e inarticolato», regime che viene spiegato dalla «logica dell'accelerazione sociale»[87]. Mostrando lo stretto legame che intercorre tra accelerazione del tempo e la conseguente alienazione sociale, Rosa ha puntato il dito contro la mancanza di un «senso di connessione tra le strutture individuali del tempo e il nostro posto nel tempo storico»[88], dovutamente alla pressione esercitata dalle norme temporali dominanti sulla volontà e le azioni, alla loro onnipervasività vincolante e soprattutto all'impossibilità di criticarle o combatterle[89]. Il problema del tempo – ovvero l'impotenza diffusa come diretta risposta alla sua accelerazione pianificata – risulta ancora una questione da risolvere, soprattutto se riflettiamo sull'eredità della dialettica.

Eppure, la risoluzione del problema temporale che attualmente investe le nostre società ci consentirebbe di metabolizzare meglio «l'aporia della resistenza concreta della differenza», e di assumere «come problema e fattore dinamico, irriducibile ed eccedente, il pluralismo e l'eterogeneità delle manifestazioni e delle espressioni culturali e politiche nelle quali si oggettivano, di volta in volta, narrazioni identitarie plurali»[90]. Perché disporre di un tempo più umano consente di dar forma ad una prassi relazionale, critica e non oggettivante dell'integrazione tra culture differenti, la quale trova un più corretto ancoraggio a quello che Winnicott definiva come *true self*, ovvero l'esperienza o il sentimento (piuttosto che la struttura) di una realtà interiore custodita dal soggetto come segreta, un'esperienza ancora oggi necessaria, imprescindibile, proprio nei contesti sociali segnati da finzioni e conformismi[91], giacché la dialettica che investe la soggettività contemporanea, ci consegna persone colte non come dati ontologici, bensì come attribuzioni dai confini molto approssimativi[92].

Occorre rilevare, in conclusione «provvisoria» del discorso, che proprio poggiando su queste basi mobili, come osserva giustamente Bodei, noi abbiamo ancora bisogno dell'unificazione dei mondi vitali, «per orientare il nostro pensiero e la nostra vita, rettificandoli *in itinere*»[93]. Se è vero che la dialettica hegeliana, per quanto offra ancora sotto molti aspetti gli strumenti utili per affrontare tali problemi, «non sembra in grado di ricomporre logiche non solo indifferenti, ma anche eterogenee fra loro», forse, in ultima istanza, occorrerà pensare piuttosto nel senso «di una tensione insolubile, di una collaborazione antagonistica, tra l'esigenza di un unico mondo e quella di una molteplicità di mondi»[94].

86 H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. VIII.
87 *Ibidem.*
88 *Ibidem*, p. 117.
89 *Ibidem*, p. 88.
90 G. Cacciatore, *Prospettive di etica e filosofia interculturale nell'età delle migrazioni*, in F. Gambetti, P. Mastrantonio, G. Ottaviano (a cura di), *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali. Atti del XXXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, p. 35.
91 Cfr. G. Jervis, *Il «sé»* e la nascita della coscienza, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 53.
92 G. Jervis, *Persona, soggetto, società*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 142.
93 R. Bodei, *Un mondo di mondi. Tra William James, Alfred Schütz e Jürgen Habermas*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 300.
94 *Ibidem.*

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190411

# Marx pensatore dialettico?

AMEDEO VIGORELLI[1]

**Abstract**: The role of dialectics in Marx's thought has been interpreted in various ways. Soviet dialectical materialism and Western Marxism emphasized it, as a scientific method of analysis, or reduced it to a mere philological question, related to the evolution of his philosophical position. From time to time, the young and the mature Marx were placed in contrast or read in continuity. It is perhaps time to rethink Marx's relationship with the classical tradition of dialectical thought, going beyond traditional schemes, proceeding in the light of the historical transformations of capitalism and socialism, as only apparently alternative models of society.

**Keywords**: *capitalism, Soviet dialectical materialism, Karl Marx, Western Marxism, socialism.*

Il bicentenario della nascita di Karl Marx (2018) è trascorso quasi inosservato, senza suscitare passioni e contrasti paragonabili a quelli che avevano accompagnato le celebrazioni del primo centenario della sua morte (1983)[2]. Era ampiamente prevedibile, alla luce dell'esaurimento storico del ciclo novecentesco dei conflitti che avevano accompagnato il primo scontro epocale di capitalismo e socialismo. Ma il generale silenzio della filosofia professionale nella ricorrenza di un centenario così importante, che in analoghe occasioni non aveva mancato di sollecitare un ripensamento teorico nei confronti di un autore ormai entrato nel novero dei classici del pensiero, richiede forse qualche considerazione supplementare. Una delle ipotesi che più immediatamente si propone alla nostra attenzione è la diffusa ostilità nei confronti uno stile di pensiero che si è definito dialettico, con ciò evidenziando la storica dipendenza da un'epoca ormai trascorsa dello spirito filosofico. Il prevalere di modelli di pensiero analitico o post-analitico, in sostituzione delle grandiose narrative storiche di eredità otto-novecentesca, unito a una diffusa insofferenza nei confronti delle residue forme di umanesimo sopravvissute alla bancarotta del pensiero moderno, ha operato come una sorta di rasoio di Occam sulle interminabili diatribe marxologiche intorno alla scientificità di Marx. Per questo motivo, è forse al nodo della dialettica che bisogna una volta di più indirizzare l'attenzione, per formulare una valutazione oggettiva e decisamente post-ideologica della eredità ancora viva del pensatore di Treviri.

---

1 Professore associato di "Filosofia morale", Dipartimento di filosofia, Università degli Studi di Milano

2 Basterà riferirsi ai due imponenti progetti concepiti in vista di quelle celebrazioni: AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo,* a cura della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Feltrinelli, Milano 1977; AA. VV., *Storia del marxismo*, a cura di E. J. Hobsbawm, Einaudi, Torino 1978-1982. Ma alcuni tra gli studiosi più avvertiti avevano già sollevato consistenti dubbi sulla solidità di quelle *grandi narrazioni* ideologiche: L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, con un saggio su *Marxismo e dialettica*, Laterza, Roma-Bari 1974; S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977.

Come ammoniva Norberto Bobbio, in uno scritto divenuto anch'esso ormai un classico[3], la prima avvertenza da tener presente è che, anche nel caso di Marx, si verifica Roma-Bari, la validità del detto che di dialettica (come dell'essere) si deve parlare *in molti modi*. La scolastica marxista ha finito per concentrarsi sulla questione cronologica (indubbiamente preliminare) dell'avvicinamento graduale di Marx al metodo dialettico nelle due fasi (giovanile e matura) in cui è divenuto consueto suddividere il suo pensiero[4]. Come documentano le esplicite dichiarazioni dell'autore, circa il recupero del pensiero dialettico di Hegel che andava di pari passo con l'approfondimento metodologico dei requisiti scientifici della critica dell'economia politica, e come specialmente Engels, nell'*Anti-Dühring*, ha contribuito a rendere un luogo comune del materialismo dialettico; la fase giovanile sarebbe caratterizzata da un sostanziale rifiuto della dialettica, sostituita da un empirismo naturalistico di impronta feuerbachiana, mentre quella matura sarebbe qualificata dalla applicazione in chiave materialistica delle categorie dialettiche della *Scienza della logica* di Hegel. In parallelo con questa lettura, che introduceva tra l'altro una dicotomia tra materialismo storico e materialismo dialettico assai discutibile, si è consolidata la tesi della progressiva scomparsa della critica filosofica (relegata nella fase giovanile), sostituita dall'esame scientifico dei concetti dell'economia politica: con l'aggravante di considerare *Il capitale* una sorta di manuale di economia politica socialista, anziché un'opera filosofica.

Non si è saputo (o forse voluto) approfondire l'altra questione, più propriamente teoretica, del diverso articolarsi, in funzione dei temi specifici e anche dei bersagli polemici affrontati da Marx, dell'idea di dialettica, volta a volta implicitamente richiamata dall'autore. In particolare Bobbio sottolineava la presenza, negli scritti giovanili e in quelli della maturità, di due accezioni di dialettica difficilmente compatibili o riducibili entro un quadro sistematico di materialismo dialettico. In una prima accezione, la dialettica è intesa come metodo della «compenetrazione degli opposti» o della «azione reciproca» tra gli elementi di una «totalità»; in una seconda accezione, essa è il metodo della «negazione della negazione» o «sintesi degli opposti»[5]. Nella prima accezione (che noi potremmo definire kantiana) «la dialettica della reciprocità è una relazione tra due termini che non generano un terzo termine»; nella seconda (che è quella propriamente hegeliana) «la dialettica del movimento è una relazione triadica, cioè una relazione tra due termini che ne generano un terzo diverso dai primi due»[6]. Anziché equiparare i due metodi (come faranno Engels e il *Dia-Mat* sovietico), si sarebbe dovuto analizzare la diversità dei contesti teorici e della specifica finalità che Marx (non sempre con distinta consapevolezza) riserva ai due metodi: «le opposizioni a cui si trovò di fronte come filosofo della storia, ossia le opposizioni tra i grandi movimenti storici, non erano dello stesso tipo di quelle tra concetti della scienza economica tradizionale, a cui si trovò di fronte come economista»[7]. Non vi sarebbe perciò una precisa corrispondenza tra le tesi di *filosofia della storia* e quelle della *critica dell'economia politica*, e la mancata chiarezza su questo punto sarebbe una delle ragioni degli equivoci o

3 N. Bobbio, *La dialettica di Marx*, "Rivista di filosofia", XLIX, n. 2, aprile 1958, pp. 334-354, ristampato in *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997 (da cui sono tratte le citazioni seguenti).

4 Della vasta letteratura in proposito, si è tenuto conto specialmente di: H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino 1949; M. Rosenthal, *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx*, Editions Sociales, Paris 1959; L. Althusser, Per Marx, Editori Riuniti, Roma 1967; K. Korsch, *Karl Marx*, Laterza, Bari 1969; E. V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1975; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1976.

5 N. Bobbio, *op. cit.*, pp.89-90.

6 *Id.*, p. 90.

7 *Id.*, p. 91.

dell'applicazione ideologica del metodo marxiano: «la negazione della negazione è per Hegel la categoria generale di comprensione di tutto il movimento storico, mentre la teoria dell'azione reciproca non è che un capitolo della logica. L'assolutizzazione compiuta da Engels, di un capitolo della logica (qui "logica" intesa nel senso di teoria dell'indagine), getta un'ombra oscura sul materialismo dialettico, che può essere dissipata solo distinguendo il lato forte dal lato debole della dialettica»[8].

Possiamo nel complesso accettare questa interpretazione di Bobbio, in seguito ripresa (con maggiore acribia) da Mario Dal Pra, nel libro che rimane un punto di riferimento tuttora valido, pur nella distanza di anni che ce ne separano: *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'"Introduzione alla critica dell'economia politica"*[9]. Le vicende storiche del XX secolo (pur nelle immancabili diversità di interpretazione, in sede di giudizio storico-politico) hanno contribuito a rendere plasticamente evidente la distanza del Marx *profeta* o *filosofo della storia* dal Marx *scienziato*, sollecitando una critica *ricostruzione* del suo materialismo storico[10]. Anche per questo (e non solo affidandosi a una risorta *filologia* marxiana, che si presente spesso col volto di modesti epigoni) potrebbe risultare utile riprendere la domanda circa l'appartenenza di Marx ad uno stile di pensiero dialettico, che certe fortunate letture militanti degli anni Sessanta hanno spesso contribuito ad offuscare[11]. Mi limiterò qui ad alcune osservazioni parziali, che non pretendono minimamente di esaurire il problema, e nemmeno di inserirlo in una visione di insieme del rapporto Hegel-Marx, ma solo stimolare ad una ripresa della discussione filosofica.

Si è detto che il Marx pensatore dialettico dei manoscritti giovanili (1843-1844) è un Marx ancora feuerbachiano, non è il *vero* Marx antihegeliano e materialista della *Ideologia tedesca* e delle Tesi su Feuerbach (1845), opera da cui far partire quella *rottura epistemologica* indispensabile alla comprensione del *Capitale*[12]. Non si è voluto osservare il travaglio critico che coinvolge già la fase cosiddetta feuerbachiana e che è evidente nel passaggio dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843) ai *Manoscritti economico-filosofici* (1844). Solo per il primo dei due scritti si può parlare di un Marx che dipende *in toto* da Feuerbach, nell'addebito di «misticismo logico» rivolto alla dialettica di Hegel, e nella applicazione letterale alle proposizioni della hegeliana *Filosofia del diritto* dello schema dell'inversione predicato-soggetto, come unica chiave di lettura della dialettica:

> «Ciò che è rilevante è che Hegel dappertutto fa dell'idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, reale [...] fa il predicato. Ma lo sviluppo procede sempre dalla parte del predicato»[13].

Sarebbe dunque sufficiente invertire l'ordine dei rapporti tra reale empirico e ideale, per rimettere sui piedi la dialettica hegeliana, che rappresenterebbe un riflesso e una ipostasi ideale di rapporti reali empirici.

---

8 *Id.*, p. 97.

9 Editori Laterza, Bari 1965, 478 pp. A questa ponderosa ricerca si è voluto di recente accostare il testo di alcune lezioni universitarie degli anni 1958-1959, che approfondiscono (senza particolari novità rispetto all'opera edita) il primo periodo giovanile: cfr. M. Dal Pra, *Il pensiero filosofico di Marx*, a cura di D. Borso, Shake Edizioni, Milano 2011, 223 pp.

10 Cfr. J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ETAS libri, Milano 1979.

11 Per un bilancio critico di quegli anni cfr. C. Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 1984; R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, Torino 2004; Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

12 L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il capitale*, Feltrinelli, Milano 1968.

13 K. Marx, Opere filosofiche giovanili, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 21 (d'ora in avanti citate con la sigla OFG).

Come noto, questo schema trova la sua adeguata applicazione all'idea di Dio come ipostasi dell'Uomo, nel sua stato di alienazione[14]. Ma nel passaggio dalla *critica della religione* e del diritto alla *critica dell'economia*, documentato nei *Manoscritti*, si osserva uno schema di *pensare dialettico* meno semplificato e ridotto a generico anti-platonismo. In un passo fondamentale – sovente omesso nei manuali del *Dia-Mat* sovietico – relativo alla differenza tra *comunismo* e *socialismo*, Marx si serve di questa analogia tra la posizione anti-religiosa di Feuerbach e la propria idea di critica dell'economia, per segnalare una distanza dalla sua versione di anti-hegelismo[15]. L'*ateismo* – afferma – sta al *comunismo*, come la *critica del pensiero economico* sta al *socialismo*. Il primo (e la medesima struttura logica è fatta propria dal comunismo come mera negazione della proprietà privata e instaurazione di una dittatura che abolisce lo Stato di diritto) è «una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione»[16]. Il secondo «non abbisogna più di questa mediazione».

> «Esso è la positiva *coscienza di sé*, non più mediata dalla soppressione della religione, che ha l'uomo; come la *vita reale* è la positiva realtà dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*».

Questo richiamo alla necessità di una positiva *coscienza di sé*, che sostituisca (o integri) il mero processo dialettico di *negazione della negazione*, è una spia della volontà (insorta durante lo studio dell'economia politica) di instaurare un rapporto più complesso col pensare dialettico di Hegel. Anche se la piena consapevolezza di aver sviluppato una *autonoma posizione critica* nei riguardi della dialettica di Hegel, si può dire compiuta solo con le *Tesi su Feuerbach*, ed anche se l'accusa di misticismo non è assente da queste pagine, si avverte un più complice rapporto col pensare dialettico di Hegel nella parte finale del *Terzo manoscritto*, dedicata a una *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*.

Anzitutto Marx distingue qui più nettamente la versione della *Fenomenologia dello spirito* da quella delle opere della maturità: *Enciclopedia*, *Scienza della logica*, *Filosofia del diritto*. Se l'essenza del metodo dialettico consiste nella *negazione della negazione* e la presunzione teoretica di un *sapere assoluto* non può che costituirne l'esito necessario, Marx non condivide l'idea che Hegel stesso ha formulato del proprio modo di procedere (e che Feuerbach si è limitato a far propria) nelle *due versioni* del sistema da lui fornite, rispettivamente, nella prima opera e in quelle successive. Sappiamo che Hegel considera il cammino fenomenologico della *coscienza* come un mezzo per accedere al punto di vista della *scienza* come sapere assoluto, che nel sistema si espone (ossia si dimostra) dialetticamente, a partire da se stesso (*Idea-Natura- Spirito*). Una volta collocati nel giusto punto di osservazione del sapere assoluto, possiamo anche sbarazzarci del procedere fenomenologico, e gettarlo alle spalle, come una scala che non ci serve più, giunti alla sommità dell'edificio che intendevamo scalare. Marx ha invece un'idea diversa del modo di procedere di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, e lo sottolinea deliberatamente. L'intera *Enciclopedia* non è che «l'*essenza dispiegata* dello spirito filosofico, la sua auto-oggettivazione».

14 Per una messa a punto teorica e filologica del contributo feuerbachiano alla dialettica, restano esemplari gli studi di E. I. Rambaldi*, Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer,* La Nuova Italia, Firenze 196; Id., *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

15 Per una disamina equilibrata dei presupposti teorici del *Dia-Mat*, è ancora utile la classica ricostruzione di G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi, Torino 1948.

16 OFG 235.

Dove per *spirito filosofico* si intenda «lo spirito pensante del mondo dentro la sua autoalienazione», ossia «lo spirito alienato astrattamente comprensivo di sé». La *esistenza reale* di tale spirito è «l'*astrazione*»[17]. Interessante è qui la definizione della *Logica* (prima parte dell'*Enciclopedia*) come «la *moneta* dello spirito, il *valore* speculativo, *di pensiero*, dell'uomo e della natura». La metafora economica vuole sottolineare che, come nello scambio monetario si prescinde completamente dal contenuto *concreto* dei beni scambiati, tenendo conto unicamente del loro astratto valore, così lo schematismo logico del pensiero, prescindendo da «ogni reale determinatezza» del *contenuto di pensiero*, rende possibile la giustificazione formale di qualsiasi empirica materia. Di qui l'addebito di «positivismo acritico»[18], riferito principalmente alle opere che seguono la *Fenomenologia dello spirito*, anche se nemmeno da quest'opera è del tutto assente il germe di questo allontanamento speculativo dal reale concreto, storico-naturale.

Diverso è il giudizio sulla *Fenomenologia* espresso qui da Marx: «La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l'*alienazione* umana – anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito – si trovano in essa nascosti tutti gli elementi della critica, e spesso preparati ed elaborati in guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano»[19]. Nella *Fenomenologia* Hegel non tratta solo delle determinazioni astratte del pensiero filosofico, ma si confronta con le *positive* espressioni della coscienza dell'uomo, colte e descritte nel loro reale prodursi nella storia. Per questo Marx può affermare che «la 'coscienza infelice', la 'coscienza nobile', la lotta della 'coscienza nobile' con la 'bassa' etc. etc., questi particolari capitoli contengono – sebbene in una forma ancora straniata – gli elementi di una *critica* di intere sfere quali la religione, lo Stato, la vita civile etc.». Il riferimento, naturalmente, è all'analisi del *lavoro alienato*, anticipata da Marx nel *Primo manoscritto*, come risultato della sua prima disamina critica delle categorie economiche (Salario, Profitto del capitale, Rendita fondiaria). L'importanza della *Fenomenologia*, e del suo risultato finale («la dialettica della negatività come principio motore e generatore») risiede nel fatto che «Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e soppressione di questa alienazione»; che egli «coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*»[20].

In questo riconoscimento al lavoro di una positiva realtà storico-dialettica, Hegel si separa dal punto di vista astratto della filosofi pura, e dal suo misticismo logico, per accostarsi al punto di vista concreto dell'*economia politica moderna*[21]. Egli ne accetta il presupposto di partenza: l'esistenza del lavoro salariato e del capitale, sulla base di una *divisione sociale* del lavoro storicamente matura (e tale, perciò, di apparire come *naturale*). Perciò Hegel «vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo»[22].

---

17 OFG 261

18 OFG 262.

19 OFG 263.

20 Ibid.

21 Su questi temi rimangono classiche le analisi di G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975 e di K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1957.

22 Hegel confonderebbe *oggettivazione* con *alienazione*: «La <ri>appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*alienazione* [...] ha per Hegel a un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, quanto il suo carattere *oggettivo* è per la coscienza lo scandalo dell'alienazione. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità*» (MEF 269).

Non può vederlo (sottintende Marx) perché gli manca quella positiva *coscienza di sé*, che appartiene al lavoratore in quanto lavoratore. Anche la sua visione è perciò condizionata dalla divisione sociale di lavoro *manuale* e *intellettuale*: «il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro *spirituale astratto*». Entro i limiti consentiti dall'astrazione filosofica, tuttavia, egli coglie un elemento essenziale. Quello per cui «il lavoro è il *divenir per sé dell'uomo* nell'*alienazione* o in quanto uomo alienato». Conseguentemente, anche se Hegel «resta al punto di vista dell'economia politica moderna», alcuni motivi di fondo del suo pensare dialettico, e anzitutto la funzione dinamica del *negativo*, nel processo della *Aufhebung* dialettica, possono esser messi a frutto, ai fini di una critica dell'economia politica, che muova dal presupposto materialistico della positiva *coscienza di classe* del lavoratore.

Tale positivo richiamo al ruolo della coscienza, per l'attuarsi del rovesciamento dialettico della *praxis*, teorizzato a partire dalle *Tesi su Feuerbach*, pare tuttavia smentito dalle formule più tarde, in particolare dalla *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, in cui il lato materialistico della dialettica è costretto entro le formule schematiche del rapporto base/sovrastruttura e la funzione critica della coscienza è fortemente ridimensionato: «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»[23]. In effetti, nel *Capitale* la dialettica viene usata prevalentemente nel suo lato astratto, con un *ritorno a Hegel* che conserva un elemento di *ambiguità*. Da un lato Marx tende infatti a ridurre ad espediente retorico, utile all'esposizione critica delle categorie astratte dell'economia, il suo *kokettieren* con la *Logica* di Hegel. Dall'altro, la ricostruzione di un *Gedankenconcretum*, a partire da concetti semplici astratti, costituisce un procedimento scientifico valido, mirante alla totalità concreta e storica del capitale[24]. Il *concetto generale* di capitale (a questo primo livello di astrazione si attiene gran parte della trattazione del primo libro) viene descritto, nel suo carattere di *autosviluppo* (proprio come lo spirito hegeliano), attraverso le categorie della *Scienza della logica*. La trasformazione della merce in denaro e del denaro in capitale ripercorre la logica reificata dell'essere (*qualità*, *quantità*, *misura*). Il passaggio dalla sfera apparente dello scambio a quella essenziale della produzione, si inoltra nella dottrina dell'essenza, cogliendo piani di realtà sempre più complessi (*identità* e *differenza*, *contraddizione*, *fondamento*). Per riferirsi al processo totale del capitale, e anche all'interno delle sua partizioni, non esita ad utilizzare elementi della dottrina del concetto (*meccanismo*, *teleologia*, *processo vitale*). Fatta eccezione per la *Einleitung* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* (sostituita dalla più breve ed ellittica *Prefazione* del 1859), Marx non si è mai impegnato in una chiara esposizione del suo metodo dialettico, accontentandosi di accenni nei suoi epistolari, puntualmente ripresi e sistematizzati da Engels nel suo celebre nell'*Anti-Dühring*, la cui aderenza all'intento originale di Marx nel *Capitale* è peraltro questione controversa.

Mi limito qui a segnalare alcuni aspetti problematici. In primo luogo, lo spostamento dell'interesse analitico dal tema del *lavoro* a quello di *produzione materiale*. Anche se il motivo della *alienazione*, fondamentale per l'analisi del lavoro umano *Manoscritti*, si conserva sotto traccia nell'analisi del *feticismo* della merce, e anche se il termine *entfremdung*, *entfremdete*, riferito alla condizione di sfruttamento del lavoro operaio, si incontra sovente sia nella prima versione dei *Grundrisse* che in quella definitiva di *Das Kapital*, il vero soggetto del *processo capitalistico* è il modo di produzione, non il lavoro.

23 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1971, p.5.

24 Sul tema della *concretezza*, nel significato dialettico, rimane pionieristica l'analisi di K. Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965 (nuova edizione, a cura di G. Pacini, Mimesis, Milano 2014).

Ciò non solo implica una radicale trasformazione del rapporto uomo-natura, che sembra affidare all'*autonomo* sviluppo delle forze produttive e dello *strumento* tecnico, la funzione motrice del processo dialettico, obliando il primitivo riferimento alla coscienza, nella forma della *sensibilità* e della educazione dei *sensi umani*[25]. Ma pone il lavoro stesso, nella sua finale destinazione a mezzo di emancipazione e *liberazione*, in una situazione ambigua e indeterminata. Questa problematicità del lavoro, restituitaci in forme plastiche dalle posteriori dinamiche di sviluppo del socialismo reale e del neocapitalismo, viene lasciata da Marx in un incerto statuto di tematizzazione, che apre un consistente spazio di *utopia*, entro la scienza.

Nel passaggio da una *sussunzione formale* (collegata alle forme più primitive di estorsione del plusvalore assoluto) alla *sussunzione reale* (collegata alla forma più moderna di estrazione del plusvalore relativo) del lavoro sotto il capitale, viene sottratto al processo lavorativo ogni residua *differenza* dialettica dal processo di valorizzazione[26]. Nelle forme di capitalismo mercantile la *non identità* di *valor d'uso* e *valore*, di lavoro *concreto* e lavoro *astratto*, di lavoro *vivo* e lavoro *morto*, poteva venire rintracciata in tutte le sue *metamorfosi formali* (capitale *costante* e capitale *variabile*, saggio di *plusvalore*, saggio di *profitto*, *composizione organica* di capitale). Mediante tale dialettica – come espressione del movimento *reificato* del denaro, e come astratta *possibilità* della crisi – si mostra la natura contraddittoria del capitalismo (come separazione e non corrispondenza tra divisione *tecnica* e divisione *sociale* del lavoro, tra il carattere *organizzato* e razionale della produzione e il carattere *anarchico* del mercato e della distribuzione)[27].

---

25 G. D. Neri, *Marx: prassi e natura*, in: AA. VV. *Natura e… Esplorazione polifonica di un'idea*, a cura di L. Mortari, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 121-145. Per una attenta disamina del problema dello strumento si veda l'interessante studio di M. E. Cucchiani, *Il senso dello strumento. Lavoro e vita nel pensiero di Karl Marx*, Edizioni Unicopli, Milano 2016.

26 Questa trasformazione è ancora interpretata in termini dialettici nel Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato: «Il presupposto perché il rapporto capitalistico si stabilisca è un determinato stadio storico, una determinata forma storica, della produzione sociale. È necessario che, in seno a un modo di produzione antecedente, si siano sviluppati dei rapporti di produzione e circolazione e dei bisogni tali, che premano verso il superamento degli antichi rapporti di produzione e la loro trasformazione nel rapporto capitalistico. Ma se, a questo fine, è sufficiente che essi si siano sviluppati tanto da permettere la sottomissione formale del lavoro al capitale, sulla base del nuovo rapporto si sviluppa un rapporto di produzione specificamente diverso, che da un lato crea nuove forze produttive sociali, dall'altro si svolge sulle loro fondamenta creandosi nuove condizioni reali.
Così si produce una rivoluzione economica completa: essa da una parte genera per prima le condizioni reali del dominio del capitale sul lavoro, gli dà forma adeguata e compiuta, dall'altra crea nelle forze produttive del lavoro, nelle condizioni di produzione e nei rapporti di circolazione da essa sviluppati in antitesi al lavoratore, le condizioni reali di un nuovo modo di produzione destinato a sopprimere la forma antagonistica del modo di produzione capitalistico, e perciò getta le basi materiali di un processo di vita sociale diversamente organizzato, quindi una formazione sociale nuova» (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1288-1289. D'ora in poi, citato con la sigla C). Si noti l'ingiustificato finalismo della espressione «destinato a sopprimere la forma antagonistica del modo di produzione capitalistico», che funge da scorciatoia dialettica per risolvere una difficoltà reale.

27 «La circolazione spezza i limiti cronologici, spaziali e individuali dello scambio di prodotti, proprio perché nell'opposizione di vendita e compera scinde l'*identità immediata* presente nel dare in cambio il prodotto del proprio lavoro e nel prendere in cambio il prodotto del lavoro altrui. Che i processi contrapponentisi indipendentemente l'uno dall'altro costituiscano un'*unità interna,* significa però anche che la loro unità interna si muove in *opposizioni esterne.* Se il farsi esteriormente indipendenti dei due momenti, che internamente non sono indipendenti perché s'integrano reciprocamente, prosegue fino ad un certo punto, l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una *crisi.* L'opposizione immanente alla merce, di valore d'uso e valore, di lavoro privato che si deve allo stesso tempo presentare come lavoro immediatamente sociale, di lavoro concreto particolare che allo stesso tempo vale solo come lavoro astrattamente generale, di personificazione dell'oggetto e oggettivazione della persona, questa contraddizione immanente riceve le sue *forme sviluppate di movimento* nelle opposizioni della metamorfosi delle merci. Quindi queste forme includono la *possibilità*, ma soltanto la possibilità, delle crisi» (C 138).

Ma, nel passaggio dalla manifattura alla grande industria l'antagonismo tra gli *imperativi tecnici* della produzione e a soggettività espropriata del lavoro, sembra sostituirsi alla *contraddizione* dialettica, elaborata sul piano formale-astratto. L'analisi del *macchinismo* della grande fabbrica industriale mostra in che modo il capitalismo può superare le sue contraddizioni, trasformandole in mere *opposizioni reali*, che non obbediscono necessariamente alla legge dialettica della «negazione della negazione»:

> «un sistema articolato di macchine operatrici che ricevono il movimento da un *meccanismo automatico centrale* soltanto mediante il macchinario di trasmissione, costituisce la forma più sviluppata della produzione a macchina. Quivi alla singola macchina subentra un mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche, e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplode poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi di lavoro in senso proprio»[28].

Questo «mostro» fuoriesce dunque dalla fabbrica, per investire del proprio moto (la propria «danza»), l'intera *società*: «la rivoluzione del modo di produzione in una sfera dell'industria porta con sé la rivoluzione del modo di produzione nelle altre sfere»[29]. La *grande industria* «dovette impadronirsi del proprio caratteristico mezzo di produzione, la macchina stessa, e *produrre macchine mediante macchine*»[30]. La spinta all'*automazione* diviene l'autentico motore sociale dello sviluppo capitalistico. Che fine ha fatto la *negazione* operaia? E' una effettiva antitesi, produttiva di una sintesi ulteriore, o è una parte che si contrappone ad un'altra, in un *conflitto* privo di reale soluzione? Entro la *totalità* delle forme di socializzazione permangono divisione e contraddizione, ma il capitale sembra aver trovato un modo di riassorbirle e di renderle funzionali ai fini della propria *riproduzione allargata*:

> «Come macchina, il mezzo di lavoro diviene subito concorrente dell'operaio stesso. La autovalorizzazione del capitale mediante la macchina sta in rapporto diretto col numero degli operai dei quali la macchina distrugge le condizioni di esistenza. Tutto il sistema della produzione capitalistica poggia sul fatto che l'operaio vende la propria forza-lavoro come merce. La divisione del lavoro rende unilaterale questa forza-lavoro, facendone un'abilità del tutto particolarizzata di maneggiare uno strumento parziale. Appena il maneggio dello strumento è affidato alla macchina, si estingue il valore d'uso e con esso il valore di scambio della forza-lavoro. L'operaio diventa invendibile, come certo denaro fuori corso»[31].

La possibilità di *sostituire il lavoro*, in quanto fattore unico di aumento della produttività e di profittabilità del capitale impiegato, sino ad *annullarlo*, concedendo al lavoratore un *riconoscimento sociale* nella figura (esterna alla fabbrica) di mero *consumatore* è per un lato intravista da Marx, ma dall'altro respinta, in quanto distruttiva della sua ambiziosa costruzione teorica.

28 C 466
29 C 468.
30 C 470.
31 C 526-527.

Con l'incorporazione della scienza e della tecnologia (nella forma di *general intellect*) nella fabbrica automatizzata, la stessa legge del valore (come Marx riconosce nei *Grundrisse*) può essere abolita, pur restando all'interno di un contesto capitalistico[32].

Entro la fabbrica permane la possibilità di un antagonismo operaio, ma solo nella forma della *rivolta*, della rivendicazione di un contributo necessario al processo di valorizzazione del capitale:

> «Soltanto dopo l'introduzione delle macchine l'operaio combatte proprio il mezzo di lavoro stesso, ossia il modo materiale di esistenza del capitale. Si rivolta contro questa forma determinata del mezzo di produzione come fondamento materiale del modo capitalistico di produzione»[33].

Ma fuori della fabbrica, nella società, il suo spazio di azione sembra ridursi a quello del *consumo* e del *tempo libero*[34]. All'idea dei *Manoscritti*, di una liberazione *del* lavoro, si sostituisce quella di una *separazione* tra lavoro *necessario* e tempo *libero*, produzione e consumo, e in definitiva, di una liberazione *dal* lavoro[35].

Naturalmente questa possibilità è esclusa dal Marx *dialettico*, che non può rinunciare al ruolo propulsivo della negazione della negazione, e continua a concepire il socialismo (la *società dei produttori associati*) come *tertium datur* tra capitalismo e comunismo. Ma qui l'istanza prassistica prende il sopravvento su quella scientifica, riaprendo un consistente spazio di utopia.

---

32 «La ricchezza reale si manifesta invece – e questo è il segno della grande industria – nella enorme sproporzione fra il tempo di lavoro impiegato e il suo prodotto, come pure nella sproporzione qualitativa fra il lavoro ridotto ad una pura astrazione e la potenza del processo che esso sorveglia. Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore. [...] *Il furto del tempo di lavoro altrui*, *su cui poggia la ricchezza odierna*, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro immediato ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio di essere la misura del valore d'uso. *Il pluslavoro della massa* ha cessato di essere la condizione dello sviluppo della ricchezza generale, così come il *non-lavoro dei pochi* ha cessato di essere condizione dello sviluppo delle forze generali della mente umana. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla, e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo» (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, pp. 401-402. D'ora in poi citato con la sigla G I-II).

33 C 523.

34 «Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento di tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, sviluppo che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro. [...] Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato» (G II 410).

35 «Subentra il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare pluslavoro, ma in generale la riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo, a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico, ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro. Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d'altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza. [...] Quanto più si sviluppa questa contraddizione, tanto più viene in luce che la crescita delle forze produttive non può più essere vincolata all'appropriazione di plusvalore altrui, ma che piuttosto la massa operaia stessa deve appropriarsi del suo pluslavoro. Una volta che essa lo abbia fatto – e con ciò il *tempo disponibile* cessi di avere una esistenza *antitetica* – da una parte il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale, dall'altra lo sviluppo della produttività sociale crescerà così rapidamente che, sebbene ora la produzione sia calcolata in vista della ricchezza di tutti, cresce il tempo disponibile di tutti. Giacché la ricchezza reale è la produttività sviluppata di tutti gli individui. E allora non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza» (G II 402, 405).

Egli riscontra un «paradosso economico» nella circostanza che «il *mezzo* più potente *per l'accorciamento del tempo di lavoro*» (come pensava Aristotele) si trasforma, nella realtà della fabbrica capitalistica, «nel mezzo più infallibile per trasformare il *tempo della vita* dell'operaio e della sua famiglia in *tempo di lavoro disponibile* per la valorizzazione del capitale»[36].

Ma questo, semmai, è un paradosso *etico*, che corrisponde a uno stadio storico completamente nuovo, di cui Marx è perfettamente conscio, tanto da usare in senso *ironico* l'antico concetto di *Economica*. La reale sussunzione (tramite il macchinismo e l'automazione) del lavoro sotto il capitale, e la tendenziale riduzione della forza-lavoro a un ruolo di mero *controllo* del macchinario, il quale incorpora in sé la funzione di creatore di un *surplus* economico sempre crescente, non può che sminuire il ruolo di *antitesi negatrice* assegnato al lavoro produttivo, costringendolo in un spazio di *contrattazione* del salario e di positiva *interazione* con il capitale. Quella scelta morale assoluta tra *servitù* o *libertà* – che, nei *Manoscritti*, faceva intravedere la storica possibilità di una sovversione della dialettica signoria-servitù, coscienza nobile e coscienza bassa – sembra riportarsi ad una scelta (di mero significato tecnico-pratico) tra *servitù volontaria* al lavoro produttivo o *rinunzia* alla identificazione e al riconoscimento sociale dell'operaio come *produttore*. La utopia capitalistica, di una liberazione dalla *schiavitù del lavoro*, incarnata nella figura del gaudente consumatore e di un accresciuto tempo libero per la *middle class*, e quella socialista, di una liberazione *della società dei produttori*, attuata attraverso una diversa forma di assoggettamento *volontario* alla servitù del lavoro, appaiono oggi come i due volti di un medesimo orizzonte storico[37], non sufficientemente pensato dal teorico del materialismo storico e dialettico (il cui posto, per altro, nel Pantheon dei *classici* del pensiero moderno, non si intende qui affatto maramaldescamente diminuire).

36 C, 499.

37 Rimando, per questo argomento, alle fondamentali riflessioni di J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, a cura di F. Tava, Edizioni Unicopli, Milano 2012. Fin dagli anni Cinquanta, in una fase di apparente stabilizzazione del socialismo reale, il filosofo cèco aveva intravisto la possibile confluenza dei due sistemi economici alternativi, verso un modello sociale unico di civilizzazione. Nei posteriori *Saggi eretici di filosofia della storia* (Einaudi, Torino 2008) troverà il modo di relativizzare la visione marxistica della storia, diversamente articolando i concetti di *storia* e *preistoria*, e ribadendo l'impossibilità di un superamento della alienazione del lavoro, affidata *esclusivamente* alla razionalità economica e tecnico-scientifica. Un originale ripensamento delle tematiche del lavoro nella contemporaneità è quello di R. Rozzi, *Costruire e distruggere. Dove va il lavoro umano?*, Il Mulino, Bologna 1997.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190412

# La dialettica in Mao

Maurizio Migliori[1]

**Sommario**: 1. Alcune premesse. 2. Una filosofia della prassi. 3. Il modello dialettico di Mao. 4. Il carattere universale e particolare della contraddizione. 5. Il gioco delle contraddizioni. 6. Le molteplici forme di contraddizione. 7. La contraddizione principale. 8. Un modello triadico nell'applicazione concreta. 9. Un eretico incompreso e amato anche dagli ortodossi. 10. Considerazioni conclusive.

**Abstract**: This article describes the main figures of Mao Zedong's dialectics, tackling it from a theoretical point of view and not political. However, since this is a philosophy of practice explicitly proposed as such, these figures must be framed both in their context and in some application moments. Therefore we also briefly discuss the relationship between Mao and Russian Marxism-Leninism and provide some examples of how Mao intended to apply its conceptions to political and personal events.

**Keywords**: *Antagonistic and non-antagonistic contradiction, Main and secondary contradiction, (real) contradiction, Chinese revolution, Marxism-Leninism, Nationalism, philosophy of praxis, Party and people.*

Con questo contributo[2], che ha evidenti limiti di impostazione[3], vorrei valorizzare uno dei contributi dialettici più rilevanti che nel corso della mia (ormai lunga) vita ho incontrato.[4]

---

1 Professore ordinario di "Storia della filosofia antica" presso l'Università Statale di Macerata.

2 Su questo tema ho già pubblicato un saggio, *La dialettica di Mao Zedong (e Platone)*, in *Assoluto e relativo, Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, M. Migliori ed., Morcelliana, Brescia 2017, pp. 271-299. A questo rimando, insieme alla quasi totalità dei saggi di quel volume collettaneo, per alcune questioni teoriche che qui non posso approfondire, come ad esempio la distinzione tra una visione della realtà fatta di relazioni e il relativismo.

3 Io sono uno studioso di filosofia antica o, più esattamente, di Platone. Ho quindi una accentuata sensibilità "filologica", anche se sono di formazione filosofica; di conseguenza non posso non segnalare onestamente la debolezza degli strumenti che metto in campo. Non sono in grado di leggere un testo in cinese. Malgrado questa premessa, volendo approfondire gli elementi concettuali e teorici del pensiero di Mao, utilizzo traduzione italiane molto datate (con rare modifiche linguistiche), senza andare a cercare se ci sono versioni preferibili in qualche altra lingua occidentale, a partire dall'inglese. Credo infatti che questo non sia strettamente necessario per afferrare il nucleo forte del suo pensiero, che spesso un dibattito ideologizzato non permette di cogliere. I testi che ho utilizzato sono dunque quelli di una stagione ormai passata: *Antologia, 39 scritti scelti nel 1965 per i quadri del partito*, Edizioni Oriente 1968; *Opere scelte*, 4 vv., Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969-1975; *Discorsi inediti*, a cura di S. Schram, traduzione dall'inglese e revisione sugli originali cinesi a cura di R. Corsini Pisu, Mondadori, Vicenza 1975; *Note su Stalin e il socialismo sovietico*, Prefazione di A. Natoli, Laterza, Bari 1975; ho anche visto le traduzioni presenti nel testo *Žižek presenta Mao. Sulla pratica e sulla contraddizione*. Scritti filosofico-politici del Grande Timoniere presentati da Žižek, con una lettera di Badiou, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2009.

4 Il tutto senza aver timore per gli eventuali "sguardi" di compatimento che accompagneranno questo sforzo. Vale quanto dice Badiou nella lettera a Žižek: «I discendenti controrivoluzionari dei nostri "nuovi filosofi" grideranno, come già fanno, che tu e Badiou siete una coppia di partigiani attempati, e comunque pericolosi, di un comunismo sepolcrale. Che altro senso potrebbe mai avere, per questi cani da guardia della nuova generazione,

La mia riflessione è qui esclusivamente teorica, avulsa da giudizi politici e/o storici[5], legata solo alla convinzione che la dialettica di Mao presenti elementi interessanti per una ripresa di questa forma teorica poco apprezzata ma, a mio avviso, interessante per una adeguata visione sistemica delle (nostre) realtà complesse.

Ma per capire il pensiero di questo "cinese", profondamente legato alla cultura e alle vicende del suo paese, bisogna fare alcune premesse e chiarire bene i problemi che dobbiamo affrontare

## 1. Alcune premesse

I testi di Mao pongono problemi di lettura per tre ragioni.

1. Sono scritti politici di un politico, che quindi ha sempre dovuto tener conto dei condizionamenti "ambientali", soprattutto quelli interni al Partito comunista che dirigeva (ad esempio, la presenza e il peso dei "leninisti ortodossi" nei primi decenni, e dei "filo-capitalisti" negli ultimi anni). Questo ha conseguenze dirette sulla forma della comunicazione: Mao può denunciare errori e difficoltà, ma non può manifestare dubbi, deve essere ottimista e sbrigativamente polemico, fare esempi concreti e "mirati" alla situazione del momento, etc. etc..
2. Questi testi sono rivolti ad un pubblico non accademico, anzi nemmeno colto; il referente è costituito dai quadri dirigenti del partito, che ad esempio negli Anni Trenta-Quaranta sono militanti dell'esercito rivoluzionario, per lo più ex-contadini, impegnati in un conflitto a fuoco; di conseguenza, l'Autore non è affatto interessato alle sottigliezze di un normale dibattito filosofico.
3. Il problema è accresciuto dalla scrittura ideografica cinese[6]: più il discorso diventa tecnico e articolato più sono difficili gli ideogrammi richiesti, il che riduce il numero dei potenziali lettori.

In sintesi, il linguaggio filosofico di Mao colpisce spesso lo studioso occidentale per le sue forme ingenue, per le affermazioni a volte irritantemente semplificatorie e "militanti". Occorre una lettura attenta, che decodifichi il testo senza tradirlo, riportando l'argomentazione teorica ad una formulazione tecnicamente adeguata. Come si deve fare sempre, ad esempio, per i pensatori antichi.

Quanto ai problemi che dovremmo affrontare sono: 1. cogliere le diverse mosse teoriche che connotano questa impostazione teorica; 2. verificarne le conseguenze sul piano pratico, cosa del tutto necessaria e legittima visto che si sta parlando di *una filosofia della prassi*; 3. collocare questa riflessione nell'alveo di una vicenda più complessiva che possiamo connotare come "rapporto dialettico con il cosiddetto marxismo-leninismo".

---

anche solamente parlare di Mao?» (p. 211).

5 Si tratta di una scelta intellettuale a cui spero di essere pienamente fedele. Sul piano esistenziale, infatti, non sono indifferente alla vicenda di un uomo, oggi esposto (contro le sue indicazioni) in un triste mausoleo in piazza Tienanmen come forma di legittimazione del potere di un partito che lo ha nei fatti e nella teoria ripudiato, mentre nel resto del mondo è universalmente condannato 1) come tiranno paragonabile a Stalin e Hitler, 2) per i suoi insuccessi, soprattutto "Il grande balzo in avanti" e "La rivoluzione culturale", 3) per la sconfitta che le sue idee hanno conosciuto dopo la morte, ad opera di Deng Xiaoping. Sul piano filosofico, infine, trovo inaccettabile che la lettura del suo pensiero risulti quasi sempre fatta in un quadro finalizzato non alla comprensione, ma all'uso politico che se ne intende fare. Per questo mi propongo il massimo distacco critico possibile, ai fini di una valutazione filosoficamente (la più) corretta (possibile).

6 Si dice spesso che per leggere un semplice testo giornalistico bisogna conoscere almeno 700 segni.

Ovviamente, dati i limiti di questo contributo, non posso certo svolgere adeguatamente tutto questo lavoro. In sintesi, ci limiteremo per il punto 1 ad indicare le linee essenziali della trattazione teorica, per il punto 2, che richiederebbe un'analisi della storia della Cina nel periodo dagli Anni Venti alla morte di Mao (1976), faremo solo un paio di esempi su alcune questioni su cui sarebbe meglio riaprire la riflessione storica e teorica; per il punto 3 cercheremo di illustrare il tema di fondo, facendo emergere alcuni elementi di una "linea evolutiva" nel pensiero di Mao su questo terreno.

## 2. Una filosofia della prassi

Mao interpreta il marxismo in una chiave strettamente legata al più puro pragmatismo[7]. La teoria qui proposta trova la sua origine e il suo fondamento nella prassi.[8] «I marxisti ritengono che soltanto la pratica sociale degli uomini possa essere il criterio della verità delle conoscenze che l'uomo ha del mondo esterno. Nei fatti accade che la conoscenza umana riceve la sua verifica solo quando nel processo della pratica sociale (nel processo della produzione materiale, della lotta di classe e della sperimentazione scientifica) gli uomini hanno raggiunto i risultati che prevedevano nel pensiero»[9]. Qui si manifesta il classico circolo delle filosofie pragmatiste: il pensiero vivente formula sulla base dell'esperienza pensieri che non sono tanto giudizi quanto ipotesi operative che poi trovano o non trovano conferme nell'azione successiva. Si tratta di una posizione che Mao riproporrà in forma icastica in un famoso testo di trent'anni dopo: «Da dove provengono le idee giuste? Cadono dal cielo? No. Sono innate? No. Esse provengono dalla pratica sociale e solo da questa. Provengono da tre tipi di pratica sociale: la lotta per la produzione, la lotta di classe e la sperimentazione scientifica. È l'esistenza sociale dell'uomo che determina le sue idee»[10].Quindi, la vita sociale determina le idee. Non si tratta di un processo semplice e lineare perché la stessa pratica sociale ha una sua articolazione e vari intrecci, secondo tre strutture di fondo: il sistema produttivo (solo nella produzione l'uomo entra in un vero contatto conoscitivo con la realtà), lo scontro sociale, lo studio e la scienza (che è a sua volta frutto delle stesse e di altre dinamiche sociali).

Su questa base è possibile attaccare i "dogmatici" accusandoli di interrompere il circolo prassi-teoria-prassi, trasformando il frutto dell'analisi in formule astratte e dogmatiche, e sottovalutando o ignorando il riferimento della pratica. Invece «occorre considerare ogni divergenza nei concetti umani come il riflesso di contraddizioni oggettive.

---

7 Ci sono molte ragioni per ammirare la spregiudicatezza (nonché l'intelligenza) di B. Russell che nel 1934 ha scritto a proposito dell'impostazione di fondo di Marx: «è quella che è poi divenuta familiare al mondo filosofico attraverso gli scritti del Dewey, sotto il nome di *pragmatismo* o *strumentalismo*. Ignoro se il Dewey sappia di essere stato preceduto da Marx, ma è certo che le loro idee riguardo allo stato metafisico della materia sono virtualmente identiche» (*Freedom and Organisation, 1814-1914*, George Allen & Unwin, London 1934; trad. it. di C. Maturi Egidi, *Storia delle idee del secolo XIX*, Einaudi 1950, più volte riedita; l'edizione di riferimento è Mondadori, Milano 1968, p. 286).

8 Su questo terreno c'è un ulteriore problema che Marx, lamentandosi del fatto che il suo metodo non veniva capito, metteva bene in risalto nel *Poscritto alla seconda edizione*, in *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di R. Meyer, Newton Compton, Roma 2013, p. 49: «La maniera con cui si espone un argomento deve essere formalmente diversa dalla maniera con cui si compie l'indagine. L'indagine deve far suo il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve delinearne l'interna connessione. Solo una volta che è stato terminato questo lavoro, il movimento reale può essere esposto adeguatamente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si riflette in modo ideale, può sembrare che si tratti di una costruzione a priori».

9 *Sulla prassi*, 1937, in *Antologia* pp. 54-55.

10 *Da dove provengono le idee giuste*, 1963, in *Antologia* pp. 439.

Queste ultime, riflettendosi nel pensiero soggettivo, formano il moto contraddittorio dei concetti, stimolano lo sviluppo del pensiero, risolvono continuamente i problemi che si pongono di fronte al pensiero umano»[11]. Questo non comporta un appiattimento sui puri dati materiali, in quanto, nella dinamica sociale le idee stesse, quando raggiungono una massa critica adeguata (ad esempio, quando sono profondamente interiorizzate o quando sono possedute dalle masse) divengono una forza materiale che cambia società e mondo.

Ciò non modifica il dato di fondo: «Se volete acquistare delle conoscenze, dovete partecipare alla pratica di trasformazione della realtà. Se volete conoscere il sapore di una pera dovete trasformarla mangiandola. Se volete conoscere la struttura e le proprietà dell'atomo, dovete fare esperimenti fisici e chimici, dovete modificare lo stato dell'atomo. Se volete conoscere la teoria e il metodo della rivoluzione, dovete prendere parte alla rivoluzione»[12]. Quello che deve risultare chiaro è che non siamo di fronte ad un processo meccanico, ma ad una seria di nessi dialettici, che intrecciano dato empirico e teoria, conoscenza percettiva e rielaborazione razionale, teoria e prassi. «La conoscenza ha inizio dalla pratica e le conoscenze teoriche che si raggiungono attraverso la pratica devono tornare alla pratica»[13]: il circolo prassi-teoria-prassi consente di verificare la teoria stessa nelle tre forme di pratica sociale prima indicate. Tuttavia occorre anche assumere alcune avvertenze. Ad esempio, «parlando in generale, è molto raro che, nella pratica della trasformazione della natura o della società, le idee, teorie, piani e progetti preelaborati dagli uomini vengano realizzati senza subire il minimo cambiamento»[14] In questo senso la duttilità e la capacità di variare devono essere assunti come assolutamente necessari (e infatti, come vedremo tra poco, costituiscono la prima regola della dialettica).

Ancora, questa filosofia della prassi si oppone esplicitamente ad ogni condanna dello studio e/o della teoria. Purtroppo il sapere tramandato (cioè appreso sui libri) dà spesso l'illusione che la sapienza possa fare a meno della pratica: chi conosce solo per via teorica dimentica spesso che sa perché chi ha scritto il libro aveva a suo tempo *praticato* l'oggetto. Coerentemente con questa posizione, Mao sostiene l'intreccio tra i due livelli conoscitivi, contestando sia l'idealismo sia l'empirismo (che si ferma unilateralmente al puro dato fenomenologico). «La conoscenza percettiva e la conoscenza razionale differiscono per il loro carattere, esse però non sono separate l'una dall'altra, ma si uniscono sulla base della pratica. La nostra pratica dimostra che le cose percepite non possono essere da noi immediatamente comprese, soltanto le cose comprese possono essere ancora più profondamente percepite. La percezione non può risolvere che il problema degli aspetti esterni dei fenomeni; il problema dell'essenza può essere risolto soltanto dalla teoria. La soluzione di questi problemi non può essere in nessun modo separata dalla pratica. Chiunque voglia conoscere un fenomeno non ha altra via che quella di entrare in contatto con esso, cioè vivere (agire praticamente) nelle condizioni stesse del fenomeno»[15].

In sostanza, abbiamo due strade (intrecciate): da una parte dobbiamo ragionare secondo il modello prassi-teoria-prassi, dall'altra dobbiamo tener conto delle differenti forme delle conoscenza e del pensiero.

11 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 78.
12 *Sulla prassi*, in *Antologia* p. 59.
13 *Ivi* p. 64.
14 *Ivi* p. 65.
15 *Ivi* p. 57

La cosa non deve stupire, perché da buon dialettico Mao è per una visione multifocale della realtà (complessa) e si batte duramente contro quello che definisce "unilateralismo", cioè la «incapacità di esaminare un problema nel suo insieme»[16]. Bisogna considerare anche il passato e il futuro insieme al presente, il dettaglio e l'insieme, i successi e gli errori e persino le posizioni opposte. Per questo Mao ricorda un insegnamento contenuto nella trattato dell'arte della guerra di Sun Tzu[17]: Questi «diceva: "Conosci l'altro e conosci te stesso, così affronterai cento battaglie senza timore di sconfitta" e si riferiva alle due parti in lotta»[18].

Comunque in tutti i casi, ovviamente, quello che domina è l'intreccio, anche tra forme molto diverse come la percezione e il pensiero. La percezione, che resta il punto di partenza del processo conoscitivo, fornisce solo una debole conoscenza, ferma alla superficie delle cose; solamente la conoscenza razionale può raggiungere la vera essenza del fenomeno, che poi si riverbera, perfezionandola, sulla stessa percezione. La verità di tale conoscenza viene poi verificata ed eventualmente confermata quando le conseguenze ottenute sono quelle che la conoscenza ipotizzava.

## 3. Il modello dialettico di Mao

Mao ha una visione dialettica in senso pieno e con una forte accentuazione realistica: in ogni aspetto del reale ci sono tensioni e contrasti, un gioco costante di contraddizioni che manifestano l'irriducibile varietà e dinamicità del reale: l'uno è sempre e solo due. Bisogna però chiarire subito che qui il termine "contraddizione"[19] non va preso in senso tecnico.[20] Quello che Mao mette in gioco è invece il sistema complesso delle differenze che segnano il reale e che, data la loro natura, non possono che essere, nella formulazione più significativa, binarie: A in quanto A esclude qualsiasi altro dato che non sia A (Non A), ma ciò che è in relazione diretta, quindi rilevante ai fini della conoscenza, con A è solo B (che è un Non A). Mao si rifiuta di parlare di "differenze" per una scelta terminologica che esplicita: con "differenze" egli designa realtà statiche, solo giustapposte, mentre a suo avviso occorre sottolineare il carattere dinamico del nesso, cioè il fatto che i due termini non solo si richiamano, ma anche agiscono l'uno sull'altro. Per lui sotto ogni differenza esiste già una contraddizione, che non viene colta proprio perché si vuole eliminare la dinamica a vantaggio della statica, con un risultato "conservatore".[21]

Inoltre, a Mao non interessa la contraddizione sul versante logico, perché la sua analisi riguarda sempre e solo la realtà.

---

16 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 84.

17 Sun Tzu è un pensatore cinese, vissuto probabilmente tra il VI e il V secolo a.C., autore di un trattato militare, *Trattato sulla guerra*, che ha avuto grande fortuna (è facilmente reperibile anche oggi in Italia in varie edizioni) sia tra i militari sia tra i pensatori perché i suoi consigli hanno spesso una facile applicazioni nelle diverse situazione della vita umana.

18 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 84.

19 Il concetto di «contraddizione» compare per la prima volta nei testi di Mao nella «Analisi delle classi della società cinese» (febbraio 1926) per designare l'atteggiamento *ambivalente* della borghesia cinese nei confronti della rivoluzione (K. A. Wittfogel, *Some remarks on Mao's handling of concepts and problems of dialects,* «Studies in soviet thought», 3 1963, pp. 251-277, p. 256).

20 Nella tradizione filosofica contraddittori sono termini che si escludono in modo diretto: l'uno pone e l'altro toglie, tipo A e non A; sul piano logico una contraddizione si ha quando uno stesso termine riceve nello stesso tempo e nella stessa accezione predicati opposti.

21 Chiarito questo, nel testo rispetterò il termine "contraddizione" nelle citazioni testuali, ma nel resto userò per lo più il termine "relazioni".

La sua è una «dialettica relazionale, che si sforza di aderire all'infinita varietà e complessità del reale, che cerca di cogliere il movimento del "tutto strutturato" cioè del reale concreto attraverso i mutamenti che intervengono lungo le singole linee di strutturazione, cioè nella particolarità di ciascuna contraddizione»[22].

Infatti la prima figura della dialettica, l'assoluta mutevolezza del reale, garantisce contro qualunque pretesa di irrigidire il modello. Tutto dipende da questa relazione: il passaggio dal vecchio al nuovo si esercita sull'intero e su ciascuna parte. In sintesi, la complessità del reale è tale che i rapporti binari sono praticamente infiniti e si influenzano l'un l'altro; di conseguenza l'intero stesso si modifica e quindi anche ogni singolo termine (ogni parte) risulta soggetta al cambiamento, sempre e necessariamente.[23]

Su questa base è possibile contrapporre due visioni del mondo, quella dialettica e quella che egli definisce *metafisica*. Questa «considera le cose <1> come se fossero isolate, in stato di quiete; <2> essa le considera unilateralmente… eternamente isolate le une dalle altre ed <3> eternamente immutabili. <4> E se giungono a riconoscere i mutamenti è solo per intenderli come aumenti o diminuzioni quantitativi o come cambiamenti di posto. <5> Inoltre le cause di tali aumenti e diminuzioni e spostamenti non risiedono nelle cose o nei fenomeni medesimi, ma al di fuori degli stessi, cioè nell'azione di forze esterne».[24]

Su tutti questi punti la posizione di Mao è opposta: <1> nulla è isolato, ma la realtà è un gioco di relazioni, <2> una valutazione unilaterale, che isoli i singoli elementi, è errata, mentre <3> il gioco continuo delle (infinite) relazioni (possibili e/o reali) impedisce di considerare le cose immutabili; <4> i cambiamenti importanti sono quelli interni e qualitativi; infatti <5> le cause esterne agiscono per ragioni loro, ma risultano efficaci solo in relazione alle cause interne.

Emerge cosi la visione sistemica: per capire lo sviluppo di una realtà bisogna partire dall'interno di essa *prima che* dai suoi rapporti con le altre cose. Tutte le realtà cambiano per «un loro movimento proprio, necessario, intrinseco, ogni cosa trovandosi nel suo proprio movimento in interazione e in relazione con gli altri oggetti che la circondano. La causa fondamentale dello sviluppo di una cosa non è esterna, ma interna ad essa, si trova nel carattere contraddittorio insito nella cosa… Le contraddizioni insite nelle cose sono la causa fondamentale del loro sviluppo, mentre le relazioni e le influenze reciproche con le altre cose costituiscono cause secondarie»[25].

C'è quindi una distinzione tra cause primarie e secondarie, tra cause e concause, che non nega l'importanza delle cause esterne, ma stabilisce un rapporto di priorità: «Le cause esterne offrono le condizioni del mutamento, mentre le cause interne sono le basi di esso. Le cause esterne agiscono attraverso le cause interne»[26]. In sintesi, le perturbazioni determinate dall'ambiente esterno ottengono effetti in quanto costringono il sistema a compensare l'azione, il che è possibile solo per la natura e le caratteristiche del sistema stesso, che non è mai semplice. Se ci si limita ai soli rapporti esterni non si capisce come mai in condizioni analoghe si sviluppano situazioni qualitativamente diverse o all'opposto perché grandi modificazioni possono verificarsi anche senza interventi esterni.

22 G. Borsa, *Sul contributo di Mao ad una teoria della dialettica,* «Il Politico» (42), 1977, pp. 503-514, p. 512.

23 Se il gioco delle relazioni aumenta, come accade con la società mondializzata, tutto diventa (sembra diventare) del tutto fluido, "liquido".

24 *Sulla contraddizione*, 1937, in *Antologia* p. 72.

25 *Ivi* p. 73.

26 *Ivi* p. 74.

## 4. Il carattere universale e particolare della contraddizione

Pur concedendo il carattere universale della contraddizione Mao approfondisce il carattere specifico e particolare della contraddizione: «Le contraddizioni proprie ad ogni diversa forma di movimento della materia rivestono tutte un carattere specifico… Quando si studia ogni singola forma di movimento è necessario tenere presenti gli elementi che essa ha in comune con le altre forme di movimento. Ma ciò che è ancora più importante – e ciò serve di fondamento alla nostra conoscenza delle cose – è di tener conto di ciò che è particolare e specifico a ciascuna delle forme di movimento, cioè di quello che la differenzia qualitativamente dalle altre forme di movimento. Solo così infatti si può distinguere una cosa da un'altra»[27].

In sintesi, l'universalità della contraddizione non è una proprietà propria alla contraddizione in se stessa, ma è data dalla onnipresenza di singole e diverse relazioni. La contraddizione è la caratteristica costitutiva della realtà che ha un ruolo universale perché «esiste universalmente e in tutti i processi, sia nelle forme semplici del movimento sia in quelle complesse, sia nei fenomeni oggettivi sia in quelli del pensiero»[28].

Bisogna cogliere, e quindi organizzare in unità, le varie forme di movimento, ma quello che conta è la differenza tra queste stesse. I dogmatici, invece, «non comprendono che il carattere universale della contraddizione risiede nel suo carattere specifico. Inoltre, essi non comprendono quanto sia importante per dirigere il corso della nostra pratica rivoluzionaria studiare il carattere specifico della contraddizione inerente alle cose concrete che ci stanno di fronte. Per questo motivo bisogna studiare in modo particolare il problema del carattere specifico delle contraddizioni ed accordare lo spazio adeguato al suo esame»[29].

Le cose differiscono essenzialmente, per le qualità che manifestano. La qualità torna ad essere il segno della essenzialità di un dato reale, che va indagato nella sua concreta natura: da qui la continua riaffermazione dell'esigenza di fare l'analisi delle classi e dei ceti, dei rapporti di forza, dei fenomeni sociali ed economici. Senza questa indagine non c'è possibilità di conoscere e di agire, il che spiega giudizi molto duri verso quelli che vogliono risolvere tutto sulla base dei testi: «Se non avete indagato su una determinata questione, vi si toglie il diritto di parola su quella questione. È troppo brutale? Niente affatto. Se non avete indagato sulle condizioni reali e storiche di quel problema e ne ignorate i termini di fondo, prendendo la parola su quel problema certamente direte un mucchio di sciocchezze. A tutti è chiaro che dicendo un mucchio di sciocchezze non si può risolvere il problema. Allora perché sarebbe ingiusto togliervi la parola?»[30].

Sul piano teorico Mao è però anche contrario al banale empirismo: «I nostri dogmatici sbagliano in tale questione perché da un lato non capiscono che solo dopo aver studiato il carattere specifico della contraddizione e aver conosciuto l'essenza specifica delle singole cose è possibile conoscere pienamente l'universalità della contraddizione e l'essenza generale delle cose; dall'altro perché non capiscono che, dopo aver conosciuto l'essenza generale delle cose, dobbiamo ancora continuare a studiare le cose concrete che sono state insufficientemente

27 *Ivi* p. 80.

28 *Ivi* p. 78; «non esistono cose che non contengano contraddizioni; senza contraddizione non esisterebbe il mondo» (*Ivi,* p. 77).

29 *Ivi* p. 76

30 *Contro la mentalità libresca*, 1930, in *Antologia*, p. 31

studiate o che ci si presentano per la prima volta»[31]. Il processo è quindi dal particolare al particolare o, se si preferisce dal concreto al concreto, passando per formulazioni di tipo generale. «Il rapporto tra il carattere universale e quello specifico della contraddizione è il rapporto tra il generale e il particolare. Il generale risiede nell'esistenza di contraddizioni in tutti i processi, nel fatto che le contraddizioni compenetrano ogni processo dagli inizi alla fine… È perciò che la contraddizione è generale e assoluta. Tuttavia tale generale esiste solo mediante il particolare e senza particolare non vi può essere il generale… Il particolare sorge dal fatto che ogni contraddizione ha il suo proprio e specifico carattere. Tutto ciò che è particolare è condizionato, temporaneo e perciò relativo»[32].

Dunque, i due termini si condizionano a vicenda: il generale si manifesta nel particolare, che ha bisogno del generale per non essere abbandonato ai suoi limiti intrinseci. L'elemento particolare deve essere colto con un'analisi empirica, che tuttavia non può fare a meno di una impostazione teorica, che permette di tornare sul particolare capendolo davvero. In sintesi, «per il fatto stesso che il particolare è congiunto all'universale e che ad ogni fenomeno è intrinsecamente inerente non solo ciò che vi è di particolare della contraddizione, ma anche ciò che vi è di universale, l'universale esiste nel particolare: Quando si studia un dato fenomeno, bisogna dunque scoprire questi due aspetti e i loro rapporti reciproci; scoprire l'universale e il particolare inerenti al fenomeno dato, così come il loro rapporto reciproco; scoprire la relazione con cui il fenomeno considerato si rapporta ai molteplici e vari fenomeni ad esso estrinseci»[33].

Tuttavia questo stesso nesso universale-particolare, che certamente deve essere oggetto di una adeguata simbolizzazione teorica, non deve mai essere considerato come stabilito una volta per tutte, data l'*assoluta mutevolezza* della realtà: «Dato l'ambito estremamente vasto dei fenomeni e il carattere illimitato dello sviluppo, ciò che in un determinato contesto è universale può, in un altro determinato contesto, divenire specifico e viceversa»[34].

## 5. Il gioco delle contraddizioni

Il lavoro da fare è chiaro: bisogna scoprire i caratteri specifici di ogni contraddizione e di ogni aspetto delle contraddizione. «Le contraddizioni sono dunque infinite, si influenzano reciprocamente, stanno in ordine gerarchico, mutano nel rapporto reciproco e nel valore dei loro stessi termini» (Borsa, *Sul contributo …,* p. 505). Mao è assolutamente contrario alle semplificazioni, al contrario presenta spesso elenchi molto lunghi delle diverse contraddizioni in gioco[35], che si riflettono nella società, nel partito e nelle diverse ideologie, che rendono il quadro di riferimento assolutamente complicato. Ma il problema vero è un altro e coinvolge la struttura stessa della contraddizione, cioè i due termini in gioco: «Non solo tutte le contraddizioni rivestono ciascuna un carattere specifico e non possono essere messe sullo stesso piano, ma addirittura i due aspetti di ognuna delle contraddizioni hanno, a loro volta, caratteristiche proprie, sicché non è possibile

31 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 82.
32 *Ivi* p. 92.
33 *Ivi* p. 91.
34 *Ivi* p. 90.
35 Ad esempio, per il processo rivoluzionario in Cina: la contraddizione tra classi oppresse e imperialismo, tra masse e residui feudali, tra proletariato e borghesia, tra contadini/piccola borghesia e borghesia etc. etc.

considerarli alla stessa maniera»[36]. In sintesi, dato il gioco di relazioni il lavoro analitico risulta estremamente difficile perché deve aver ben chiaro che tipo di relazione entra in gioco.

Infatti c'è un'ulteriore problema teorico: i termini della relazione da una parte si contrappongono e dall'altra si richiamano l'un l'altro, cosa particolarmente evidente nel caso dei contrari: «Ne risulta che i contrari sono estremamente dissimili, che sono ben lontani dal costituire un'unità: perché allora parliamo d'una loro identità e d'una loro unità[37]? È perché gli aspetti contraddittori non possono esistere isolatamente, l'uno senza l'altro?»[38]. Infatti, egli ricorda che i contraddittori si escludono e sono sempre in conflitto tra loro.

Ma appunto da questo scaturisce una prima risposta: gli aspetti contraddittori non possono esistere isolatamente, senza l'altro, sono (in un certo senso) come i correlativi: l'identità è data dal loro compenetrarsi, dalla loro reciproca dipendenza. Mao stesso, però, si rende conto che questo non basta per parlare di una vera identità: «Il problema non si limita al fatto che i due aspetti della contraddizione si condizionano l'un l'altro; un dato ancora più importante è che i contrari si trasformano l'uno nell'altro»[39].

Dunque un termine si trasforma nel proprio contrario e prende la posizione prima occupata dal suo opposto. Tuttavia questa non è una condizione *normale*. Mao fa una serie di esempi di fatto, tratti da vicende politica, per mostrare che quanto affermato avviene, però sottolinea che «l'identità dei contrari è possibile solo in determinate e indispensabili condizioni»[40]. L'argomentazione è nel complesso debole e si sente la volontà di giustificare un'affermazione che fa parte del bagaglio marxista-leninista. Restano però chiari due dati: i termini si legano nel loro stesso respingersi, ma solo in determinate situazioni sono intercambiabili; l'identità è un dato relativo, mentre la reciproca esclusione è assoluta e normale[41]; tuttavia si dà il caso di rapporti diversi, che ci consentono di parlare di "identità" in quanto è possibile che l'uno si trasformi nell'altro.

È quindi impossibile fare affermazioni unilaterali ed assolute persino su temi decisivi come la questione dell'uno, che per Mao si divide, deve dividersi e/o essere diviso in due. Tuttavia anche in questo caso c'è una sorta di (molto modesto) limite, a conferma che *nulla è assolutamente universale*: se in assoluto l'uno si divide in due, relativamente parlando accade che il due si unifica nell'uno. In effetti, qui c'è un rilevante interrogativo teorico: se si assume in assoluto il processo di divisione senza controspinte, cioè se c'è sempre la divisione e non c'è anche, al suo opposto, un principio aggregatore, che cosa può fermare il processo disgregatore, impedendogli di dissolvere ogni realtà? Si tratta di un problema concreto, che Mao ha sperimentato soprattutto nel corso della Rivoluzione culturale, che alla fine ha dovuto essere limitata e poi fermata per evitare la disgregazione di ogni apparato. Ma sul piano teorico il suo pensiero ha sempre rischiato uno sbilanciamento a favore della divisione, della opposizione, dello scontro, visto come dati senza i quali la conoscenza e la trasformazione sociale non procedono.

36 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 84.
37 Il riferimento è ad una affermazione di Lenin tratta dal *Riassunto della "Scienza della logica" di Hegel.*
38 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 100.
39 *Ivi* p. 101.
40 *Ivi* p. 104.
41 Mao riprende su questo terreno un'affermazione di Lenin, *Sulla dialettica*: «l'unità dei contrari è condizionata, temporanea, relativa, mentre la lotta dei contrari reciprocamente escludentisi è assoluta».

## 6. Le molteplici forme di contraddizione

Bisogna riconoscere le molteplici forme delle contraddizioni ed evitare di semplificarle considerandole tutte e sempre antagoniste: «Talune contraddizioni hanno un aperto e dichiarato carattere antagonistico, altre no. A seconda del concreto svilupparsi dei fenomeni, talune contraddizioni che non erano antagonistiche, diventano tali; viceversa talune altre, da antagonistiche, possono trasformarsi in non antagonistiche»[42]. Non si può giudicare in modo aprioristico: anche una contraddizione antagonista non è necessariamente tale in eterno. La convinzione di Mao è che ogni società è ricca di contraddizioni, ma questo non comporta una analoga necessità degli antagonismi. Anche la "desiderata" società comunista avrà le sue contraddizioni, ma non avrà alcun antagonismo radicale.

Questa distinzione tra antagoniste e non antagoniste è essenziale sul piano della prassi in quanto «contraddizioni qualitativamente diverse non possono essere risolte che con metodi qualitativamente diversi»[43]. La molteplicità delle contraddizioni comporta come conseguenza un'analoga molteplicità delle forme di lotta: non tutte le contraddizioni vanno risolte con lo scontro o con l'eliminazione del termine antagonista. Per questo Mao, vedendo il progressivo evolversi della società cinese post-rivoluzionaria, nel 1957 descrive una lunga serie di contraddizioni, cioè di tensioni relazionali, sia tra i vari ceti e le classi, sia interne alle stesse classi, che permangono e che vanno distinte da quelle della fase rivoluzionaria. «Le contraddizioni tra noi e i nostri nemici sono contraddizioni antagoniste. In seno al popolo, le contraddizioni tra i lavoratori non sono antagoniste, mentre quelle tra le classi sfruttate e le classi sfruttatrici presentano oltre al loro aspetto antagonistico un aspetto non antagonistico. Le contraddizioni in seno al popolo non datano da oggi, ma il loro contenuto differisce in ogni periodo della rivoluzione e nel periodo della edificazione socialista»[44].

Il modello è variegato e molto spregiudicato, tanto da citare anche la contraddizione tra governo e governati, tra partito e popolo, tra democrazia e centralismo, tra stato e individuo etc. In sintesi, anche tra partito e masse c'è necessariamente una contraddizione. Bisogna quindi cogliere e graduare tutti questi elementi. Mao non sottovaluta mai la complessità di questo lavoro, ma proprio per una sua forte sottolineatura dell'importanza degli elementi "sovrastrutturali", cioè etici e culturali, individua tre ostacoli che portano tanti a sbagliare o a non fare un corretto lavoro analitico: l'unilateralità, cioè una visione parziale e non d'insieme, l'attenzione alla parte e non all'intero, la superficialità. Questi tre difetti culminano nel soggettivismo (e/o lo manifestano), proprio perché per superficialità e unilateralità si rinuncia a fare un'analisi *oggettivamente* adeguata dei dati reali. Se si riduce il peso della dimensione oggettiva si cade quasi sicuramente nella dimensione della soggettività, a conferma dello stretto legame tra i due termini.

Infatti Mao indica come compiti sia la trasformazione del mondo oggettivo sia, nello stesso tempo, quella del proprio mondo soggettivo, cioè delle proprie capacità conoscitive e quindi del rapporto con il mondo oggettivo. Di nuovo, il modello proposto non è schematizzabile in un processo lineare e meccanicistico: queste trasformazioni non registrano un prima e un dopo, ma la compresenza di due processi intrecciati. Si tratta, inoltre, di un modello complesso, in quanto tutti i termini si relazionano tra loro.

42 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 107.
43 *Ivi* p. 82.
44 *Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in senso al popolo*, in *Antologia*, p. 380.

## 7. La contraddizione principale

La necessità di fare un'indagine approfondita della situazione concreta, la necessità delle inchieste deve essere poi gestita: il risultato di queste indagini non può assomigliare ad una lista della spesa, cioè ad un elenco di tutte le contraddizioni che si sono individuate. La realtà non è un aggregato caotico di dati, ma ha una sua logica. La valutazione del reale deve mirare a cogliere la logica che organizza i puri dati fenomenologici: bisogna individuare il gioco intrecciato delle relazioni e soprattutto quella principale, perché «il suo esistere e il suo svilupparsi determinano o influenzano l'esistenza e lo sviluppo delle altre»[45]. Si tratta di una operazione che non è né facile né sufficiente. Non è facile non solo per ovvi problemi tecnici legati alla situazione concreta, ma perché nemmeno questo dato risulta statico e stabile. Non è sufficiente perché occorre anche cogliere *l'aspetto principale della contraddizione*. Infatti una contraddizione implica due termini, che non si relazionano in un rapporto per così dire "alla pari": a seconda del modello utilizzato, del punto di vista assunto, della situazione data, un elemento può risultare determinante, superiore, maggiore e l'altro in qualche misura determinato, inferiore, minore.

Questo tipo di rapporto è un classico luogo in cui opera la trasformazione reciproca dei dati: «questa situazione non è statica: l'aspetto principale e quello non principale della contraddizione si trasformano uno nell'altro e la natura delle cose si modifica di conseguenza»[46].

Dunque non solo i due corni della relazione, che a volte sembrano in equilibrio, per lo più hanno un rapporto diseguale, ma anche questo si può modificare: non si può dire che un elemento è sempre il principale: «Ciò accade perché - anche se il carattere della contraddizione fondamentale nel processo di sviluppo di un fenomeno nonché l'essenza di tale processo non mutano - la contraddizione fondamentale, passando da una fase all'altra nel lungo processo di sviluppo, si accentua progressivamente. Inoltre, in tutta la serie di contraddizioni - importanti o minime - determinate dalla contraddizione fondamentale o comunque sotto la sua influenza, alcune si acutizzano, altre si risolvono o attenuano provvisoriamente o parzialmente, altre infine sorgono ex novo»[47]. Anche se nel corso di uno sviluppo lineare, cioè in assenza di rotture radicali che avvengono raramente, il carattere della contraddizione fondamentale non cambia, essa può aumentare di peso o ridursi, anche perché tutte le altre relazioni, importanti o non importanti, si modificano. Tuttavia si deve anche ipotizzare il caso in cui queste apparentemente piccole, ma continue, modificazioni abbiano un effetto anche decisivo sulla contraddizione principale da cui tuttavia sempre dipendono.

Si tratta di una condizione tipica di tutti i sistemi, che si manifesta bene nel rapporto tra intero e parti: il primo costituisce l'elemento portante, detentore della logica dell'intero aggregato (cioè del sistema), che tuttavia è quello che è proprio in quanto costituito di parti; queste hanno una loro relativa autonomia e quindi sia una propria evoluzione sia anche una continua interazione e con le altre parti (in forme anche molto diverse) e con l'intero; ciò determina la possibilità, rara ed estrema, che il loro operare influenzi in modo determinante l'intero stesso. Se prendiamo come intero-sistema un organismo vivente il discorso risulta immediatamente chiaro e le esemplificazioni persino facili.

45 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 93.
46 *Ivi* p. 100.
47 *Ivi* p. 86.

Mao non ha dubbi sulla possibilità di applicare questo modello anche alle questioni più "ortodosse". Se nella contraddizione classica, tra forze produttive e rapporti di produzione, il momento principale è costituito dal continuo sviluppo delle forze produttive, ci sono casi di blocco produttivo in cui la questione dei rapporti di produzione diventa primaria; analogamente la prassi è quasi sempre decisiva, ma ci sono momenti in cui la teoria lo è. Anche su questo Mao denuncia un errore e una contrapposizione: coloro che non ammettono eccezioni, che cioè credono nell'esistenza di contraddizioni destinate a restare *stabili sempre*, con un primato di uno dei due termini che non può mai essere messo in discussione, per cui è del tutto impossibile anche solo ipotizzare che i due termini possano cambiarsi di ruolo, esprimono «una concezione propria del materialismo meccanicistico e non del materialismo dialettico… Bisogna pertanto riconoscere che in certe circostanze i rapporti di produzione, così, come la teoria o la sovrastruttura possono a loro volta avere una funzione di primo piano, decisiva»[48].

## 8. Un modello triadico nell'applicazione concreta

Come abbiamo visto Mao non lesina accuse nei confronti di coloro che commettono errori: una costante nelle sue analisi è sempre quella di cercare di individuare il "giusto mezzo" tra due errori, tra due estremi sempre presenti, quello di sinistra e quello di destra, quello che vuole tutto subito e quello che rimanda la trasformazione all'infinito, quello che esalta la sola prassi e quello che difende la sola teoria etc. [49]. «Noi combattiamo contro gli irriducibili che sono nei nostri ranghi rivoluzionari perché le loro idee non seguono il ritmo delle modificazioni della situazione oggettiva e storicamente si manifestano sotto forma di opportunismo di destra. Costoro non vedono che la lotta dei contrari ha già fatto avanzare il processo oggettivo, mentre la loro conoscenza resta ancora alla fase precedente…. Noi combattiamo ugualmente contro i parolai di sinistra. Le loro idee vanno al di là di una determinata fase di sviluppo del processo oggettivo; alcuni prendono le loro illusioni per verità, altri cercano di realizzare per forza, nel presente, ideali che sono realizzabili solo nel futuro; le loro idee staccate dalla pratica attuale della maggioranza degli uomini, staccate dalla realtà attuale, nell'azione si traducono in avventurismo»

La cosa interessante è che per elaborare l'ipotesi corretta Mao usa un modello che a questo punto non è più binario, ma triadico. Ciò mostra che nemmeno su questo terreno la forma è rigida: non tutto è riconducibile al "due". Certo c'è lo schema binario: linea corretta – linea sbagliata, ma poiché il secondo termine diventa facilmente, a sua volta, duplice, con un errore con il segno meno e uno con il segno più, il risultato pratico deve fare i conti con il "tre". Di fatto una costante quasi ossessiva nelle analisi di Mao è lo sforzo di individuare l'errore di destra e quello di sinistra, per difendere la giusta misura al centro.

Ad esempio egli fa un ampio uso di questo schema in un passaggio decisivo del processo rivoluzionario, che ora ricordo scusandomi per la brevità e per la schematicità con cui devo presentare questo evento storico. Siamo negli Anni Trenta. Il Partito comunista cinese nel 1927 ha subito una drammamtica eliminazione dalle città ad opera del partito nazionalista, il Kuomintang agli ordini del generale Chiang Kai-shek. La resistenza si organizza nelle campagne, tra i contadini: dal 1931 al 1934, Mao contribuisce a fondare nello Jangxi una Repubblica Sovietica

48 *Ivi* p. 98.
49 *Sulla prassi* in *Antologia* pp. 66-67.

Cinese, della quale venne eletto presidente. Successivamente egli venne sostituito da un gruppo noto come i "28 bolscevichi", fedeli alla linea ortodossa sostenuta da Mosca. Intanto, l'esercito nazionalista aveva iniziato una serie di offensive militari, le campagne di accerchiamento, che alla fine costrinsero i comunisti a iniziare la Lunga marcia, una mitica ritirata militare intrapresa dall'Armata Comunista: 370 giorni (dal 16 ottobre 1934 al 22 ottobre 1935) per passare dal Jiangxi allo Shaanxi, circa 12.000 km con montagne e grandi fiumi, sempre combattendo. Ben pochi di coloro che partirono arrivarono alla meta: l'armata continua a mantenere una certa consistenza solo per l'aggiungersi di nuovi membri nel corso del cammino. Intanto però Mao è stato rieletto a capo del partito, un ruolo che non perderà più fino alla morte. C'è poi un dato che cambia il quadro generale: è iniziato l'attacco giapponese alla Cina, con l'invasione della Manciuria del 1931, che porta ad una vera e propria guerra nel 1937. In questa situazione va collocata una molto peculiare riflessione teorica di Mao.

Se la contraddizione principale è interna al gioco delle classi cinesi è facile individuare il nemico nel Kuomintang, il partito di destra non democratico, per non dire fascista. Tuttavia, se la contraddizione principale diviene quella tra il popolo cinese e i giapponesi (come conseguenza della loro decisione di invadere la Cina), la precedente contraddizione resta, ma diviene secondaria e cambia di segno. Si tratta di un'analisi decisiva: se è così, la conseguenza è che bisogna accordarsi con i nazionalisti di Ciang. Questi, da parte sua, sosteneva la tesi opposta: "I giapponesi sono una malattia della pelle, i comunisti sono una malattia del cuore". In sintesi. Ciang era convinto che prima o poi gli Americani avrebbe risolto il problema giapponese e che quindi per lui fosse meglio occuparsi della guerra contro i comunisti.

Ciò portò all'Incidente di Xi'an (1936): in questa città Ciang viene catturato e costretto ad accordarsi con i comunisti per un fronte unito anti-giapponese. La collaborazione risulterà decisiva per la vittoria dei comunisti quando, alla fine della II guerra mondiale, riprende lo scontro con i nazionalisti[50].

Rispetto a questa sempre problematica collaborazione con i nazionalisti Mao indica subito il problema: «persino nei periodi di alleanza si stabilisce una situazione complicata, poiché esistono al tempo stesso l'alleanza e la lotta»[51]. Da questo punto di vista è facile individuare i due errori[52]: da una parte c'è la posizione di chi (dimenticando che nel Kuomintang ci sono molti "irriducibili") sostiene un'unità senza lotta, cioè considera l'alleanza un elemento stabile e certo, quando invece tutto dipende dalle scelte che il Kuomintang dovrà fare una volta finito il pericolo giapponese, dall'altra c'è la posizione di chi li considera ancora nemici (come se quel partito fosse totalmente formato da fascisti irriducibili e non ci fosse il problema principale costituito dai giapponesi invasori). Il modello è triadico, ma l'attenzione ai dati concreti, la ricerca della contraddizione principale, l'assunzione della variabilità, che va ordinata sul piano teorico, sono i dati propri dell'impostazione dialettica che abbiamo visto.

Un ulteriore, tragico, esempio possiamo trarlo dalla situazione che Mao ha vissuto nel corso della Grande Rivoluzione Culturale. Il testo di riferimento è una lettera personale a sua moglie

50 «Nel 1937 l'Armata Rossa contava settantamila soldati mal armati; nell'estate del 1945, quando l'Armata giapponese si arrese, le forze partigiane… erano arrivate a costituire un esercito regolare forte di un milione di uomini, che aveva il supporto di milizie contadine le quali contavano diversi milioni di combattenti a metà tempo» ((M. Meisner, *Mao Zedong. A political and Intellectual Portrait*, Polity Press, Cambridge 2007; trad. it di S. Bergamaschi, *Mao e la rivoluzione cinese*, Einaudi, Torino 2010,, p. 123).

51 *Sulla contraddizione*, in *Antologia* p. 89.

52 Analizzati in *Problemi tattici attuali nel Fronte unito di resistenza contro il Giappone*, 1940.

(8 luglio 1966)[53] piena di ottimi consigli[54] che, per sua sventura, Jiang Qing[55] non ha seguito. In questo testo egli esprime giudizi pesanti sul dirigente della Rivoluzione culturale[56], Lin Biao, che in effetti sarà poi accusato di aver tentato un colpo di stato nel 1971 e quindi eliminato mentre cercava di fuggire in Russia. Ma non può sconfessarlo subito, nel 1966, pur esprimendo pubblicamente il suo pensiero, perché si tratta di battere la destra del partito: «Nell'aprile di quest'anno, alla Conferenza di Hangchow, ho espresso la mia opinione, che era diversa da quella del mio amico <Lin Biao>. Non potevo fare altro. A maggio, alla Conferenza di Pechino, egli si espresse nello stesso modo.

E la stampa calcò ancor di più la mano, descrivendomi come un dio. In quella situazione non mi restava proprio altro da fare che ritirarmi nel Liangshang. Io credo di aver capito che il loro reale intento è quello di battere gli spiriti maligni con l'aiuto di Chung Kuei[57]. Io sono diventato il Chung Kuei del partito comunista in questi anni sessanta. Ma generalmente le cose si capovolgono nel loro opposto: quanto più uno è portato alle stelle, tanto più pesantemente cadrà a terra e io mi sto preparando a rompermi a pezzi. Ciò non mi preoccupa, perché la materia non si distrugge mai; io posso essere fatto a pezzi, ma niente più di questo. Ci sono più di cento partiti comunisti nel mondo. La stragrande maggioranza di questi partiti non crede più nel marxismo. Se hanno già fatto a pezzi perfino Marx e Lenin, tanto meno si preoccuperanno di noi!».

La situazione è per il momento bloccata: egli scrive che le sue parole sembrano di destra e per questo non può pubblicarle, in modo che sia possibile continuare la campagna politica in corso. Poi spera di riuscire a lanciare "fra altri sette od otto anni" una campagna per spazzar via "i geni malefici": «In seguito dovremo lanciarne molte altre ancora. Per il momento non posso stabilire quando si potranno pubblicare queste parole, poiché le sinistre e le grandi masse popolari non ne sarebbero troppo soddisfatte. Forse dovremo aspettare dopo la mia morte, *quando le destre prenderanno il potere* e ne permetteranno la pubblicazione».

53 Questa lettera è diventata un documento di studio diramato dal Comitato centrale per i quadri del Partito comunista cinese soltanto durante la campagna contro Lin Piao, nel 1973. Tuttavia non è mai stata pubblicata in un testo ufficiale.

54 «Penso che anche tu dovresti prestare attenzione a questo problema e non montarti la testa con idee di vittoria. Dovresti riflettere spesso sulle tue debolezze, sui tuoi errori e le tue deficienze. Questo discorso chissà quante volte te l'ho già fatto e te l'ho ripetuto anche l'aprile scorso a Shanghai».

55 Subito dopo la morte di Mao (1976) Jiang Qing venne arrestata; processata nel 1981, Jiang fu condannata a morte, ma la sentenza fu commutata nel 1983 all'ergastolo. Anche dal carcere, criticò il nuovo sistema cinese basato sul "socialismo di mercato", affermando che *non era la via del presidente Mao*. Durante la prigionia, i medici le diagnosticarono un cancro alla gola; non è chiaro se il governo si rifiutò di aiutarla o se lei stessa declinò le cure. Comunque, nel 1991 venne trasferita in ospedale; il 14 maggio il governo annunciò che si era suicidata impiccandosi nel bagno.

56 In sostanza Mao afferma di essere *costretto* ad accordarsi con la maggioranza del gruppo dirigente che vuole pubblicare un discorso durissimo di Lin Biao contro la destra del partito: «A quanto pare, devo accordarmi con loro. È la prima volta in vita mia che, contro la mia volontà, mi accordo con altri su questioni della massima importanza». Non mancano anche osservazioni autoironiche, per esempio a proposito del *Libretto rosso* voluto da Lin Biao e diffuso in tutta la Cina ad opera delle Guardie rosse con una raccolta di citazioni delle sue opere: «Non ho mai pensato che nei diversi opuscoli che ho scritto fosse trasfusa una forza così sovrannaturale. Ora che lui li ha portati così alle stelle l'intero paese farà altrettanto».

57 Chuan Chi era un letterato della dinastia Chin (265-419 d.C.). mIl riferimento è a vicende interne alla storia dell'impero cinese.

Una profezia perfettamente realizzata, fatta da un politico che nel suo privato[58] appare lontano dal mostro descritto da tante recenti biografie[59], un politico sempre attento alla dialettica, un "rivoluzionario di centro" che si barcamena tra una destra e una sinistra, che considera entrambe su posizioni unilaterali ed errate. In sintesi, un pensatore originale e spregiudicato, un marxista che giunge alla più radicale rottura con il marxismo, incentrando la sua ipotesi rivoluzionaria non sulla classe operaia ma sul popolo cinese, fatto di classi diverse (le quattro stelle della bandiera della Cina) ma con una massa enorme di contadini (poveri)[60]. Tuttavia bisogna anche aggiungere che, come abbiamo visto, questa visione del "popolo" appare più ricca e articolata di quella, lineare e ottocentesca, di Marx e di quella dogmatica della vulgata marxista-leninista[61]. Da questo punto di vista si capisce anche la critica radicale che alla fine Mao esplicita nei confronti di Stalin e della Russia, il che ci porta a riflettere sulla sua posizione all'interno del cd. marxismo-leninismo.

## 9. Un eretico incompreso e amato anche dagli ortodossi

Per inquadrare correttamente tale questione dobbiamo ricordare quanto Mao stesso dice: «Fu attraverso i russi che i cinesi scoprirono il marxismo… Le salve della Rivoluzione di Ottobre ci portarono il marxismo-leninismo»[62]. Questa frase rivela un aspetto essenziale della vicenda del pensiero di Mao e della sua formazione. Ancor più lo rivela la lettura completa di questo testo, non a caso del 1949, cioè pochi mesi prima della proclamazione della Repubblica Popolare di Cina (1° ottobre 1949). Si tratta di riflessioni semplicistiche e ottimistiche, che confermano quanto abbiamo appena letto.

Mao deve muoversi nell'alveo del movimento comunista mondiale, quindi dentro il marxismo-leninismo, una invenzione teorica che molti oggi ignorano, un insieme di convinzioni che portavano a sostenere la «verità universale» di questa (pseudo)teoria sulla base del successo del Partito bolscevico dell'URSS.

---

58 Quanto a sé, questo vecchio di 73 anni sembra molto lucido: «In passato ebbi a citare una volta alcune frasi della lettera di Li Ku, della dinastia di Han Chiung: "Ciò che si erge in alto è facile a piegarsi; ciò che risplende limpido è facile a sporcarsi. Uguagliare la bianca neve in primavera è sempre più improbabile; vivere mantenendosi all'altezza di un'alta reputazione è cosa difficile". Queste ultime due frasi mi si adattano perfettamente; le ho lette anche durante una seduta del Comitato permanente dell'Ufficio politico. È cosa preziosa per un uomo avere una chiara conoscenza di sé».

59 «A suo tempo Lu Hsun ha corretto ripetutamente i suoi scritti. Io mi sento come lui; mi piace la sua franchezza. Egli disse: "Quando esamino me stesso, sono sempre più rigoroso di quando esamino gli altri". Dopo aver io stesso inciampato più volte, mi sono spesso comportato come lui. Ma i compagni quasi sempre non ci credono. Io ho fiducia in me stesso, ma ho anche qualche dubbio. Quando ero giovane, ebbi a dire una volta: "Sono certo che vivrò duecento anni e che percorrerò tremila miglia come un fiume impetuoso". Ero davvero arrogante allora, nell'aspetto e nell'atteggiamento».

60 Gli scritti di Mao «tendono a mascherare le sue eresie ideologiche dietro una facciata di marxismo-leninismo ortodosso e dietro una verniciature stalinista di "materialismo dialettico". La natura del maoismo, piuttosto, si rivela solo quando si tenga conto delle conseguenze della pratica politica di Mao rispetto alle sue teorie, solo quando si esaminino i suoi scritti nel contesto storico delle sue azioni. Così facendo, diventa chiaro come il maoismo, ben lungi dall'essere un marxismo ortodosso o "senza compromessi", come di solito viene ritratto, può essere compreso meglio alla luce degli scostamenti di Mao Zedong dalle premesse fondamentali della teoria marxista» (Meisner, *Mao e la rivoluzione cinese*, o.c., pp. 126-127).

61 Sarebbe interessante, da questo punto di vista, aprire una riflessione, certamente molto complessa, di confronto con la riflessione gramsciana sulle alleanze sociali (in particolare sulle necessità di coinvolgere le masse contadine italiane in modo da mobilitare contro il capitalismo la maggioranza dei lavoratori) e sul blocco storico (cioè sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra teoria e prassi, visti come gioco di relazioni reciproche contro ogni ipotesi deterministica).

62 *La dittatura democratica popolare* (1949) in *Antologia* p. 327.

Si tratta di una impostazione che mostra la distanza che la separa dalla dialettica[63] e da Marx, che diventa sempre più un profeta di quello che poi la rivoluzione leninista aveva dimostrato e realizzato.

Resta il fatto che l'approccio con il marxismo fu per lungo tempo mediato da questa "teoria" che inoltre affermava un forte continuismo tra marxismo e leninismo. Mao però comincia presto a manifestare anche la sua distanza da questa posizione, in forza della sua concezione pragmatica, dialettica e anti-dogmatica. Ad esempio in un rapporto presentato ai quadri del Partito nel 1941 a Yenan, intitolato "Riformiamo il nostro studio" egli attacca quegli esponenti del partito che invece di fare indagini si basato sulle citazioni canoniche del marxismo-leninismo: «Sembra che molti compagni studino il marxismo-leninismo non per le necessità della pratica rivoluzionaria, ma per lo studio in sé e per sé. Non riescono perciò ad assimilare ciò che hanno letto. Non sanno far altro che citare parole o frasi isolate delle opere di Marx, Engels, Lenin, Stalin»[64].

Non si vuole qui certo negare che, come abbiamo già visto, Mao non faccia un uso delle opere di questi autori e che non mostri varie volte di muoversi all'interno di questo orizzonte, ma la sua impostazione è certamente fin dall'inizio ben diversa da quella dei 28 bolscevichi[65]. Il che ci ricorda anche uno dei problemi che egli aveva di fronte, cioè la necessità di muoversi con molta cautela perché all'interno del partito nella prima fase è molto forte la corrente ortodossa, con alcune punte decisamente filo-russa[66].

A questo si collega un ulteriore elemento il cui peso è difficile da determinare. Mao vive intensamente la dimensione "cinese" del suo impegno rivoluzionario, intrinsecamente connesso al proprio lavoro teorico, e vuole evitare che la teoria del nuovo partito sia solo la riproposizione della visione elaborato in altri paesi. Si tratta di un dato che emerge presto: «Se noi ci limitiamo soltanto ad aver letto le loro opere [di Marx, Engels, Lenin e Stalin], ma non siamo passati, in base alla loro teoria, a studiare a fondo le esperienze storiche e la realtà rivoluzionaria cinese, se non abbiamo cercato dal punto di vista teorico di riflettere

63 Questa non ha mai avuto vita facile nella filosofia occidentale, anche per la sua natura inquietante: nulla è stabile, nulla è sempre stato e nulla sempre sarà. Una tale visione allarma gli esseri umani che amano la sicurezza. Ma più in generale dobbiamo riconoscere che la polarità - che separa, divide, contrappone - nella tradizione occidentale è sempre stata secondaria rispetto all'uno - che unisce, rappacifica, spiega tutto. In sintesi la dialettica costringe ad affrontare problemi difficili, scontrandosi con una serie di resistenze oggettive e soggettive.

64 *Antologia*, p. 175.

65 Un dato può confermare questo "travaglio" di un teorico che lentamente scopre i limiti del suo primo approccio. Si tratta di un episodio legato al saggio *Sul materialismo dialettico* del 1940 che in sé non è di particolare interesse. Il progetto originario era più vasto, ma alla fine Mao decise di pubblicare solo il primo capitolo. Infatti «questo non era soltanto un pallido tentativo senza vitalità, ma così rigidamente modellato sulle traduzioni dagli scritti filosofici sovietici, che Mao decide di fermarne la pubblicazione dopo che ne erano apparse soltanto due dispense» (S. Schram, *Mao Tse-tung,* Penguin Books Ltd, Harmondsworth Middlesex, England 1966, tr. it. A. Valori Piperno, *Mao Tse-tung e la Cina moderna*, Mondadori, Milano 1968, p. 283).

66 «Il *Rapporto sullo Hunan* del 1927 con le sue critiche neppure troppo velate al conservatorismo di Stalin, era stato seguito da una lunga e aspra lotta tra le correnti maoiste e staliniste all'interno del Pcc. Non sorprende quindi il fatto che Mao respingesse con grande sensibilità nazionalista qualsiasi allusione a una sua obbedienza a Mosca» (M. Meisner, *Mao e la rivoluzione cinese*, o.c., p. 122). Infatti quando Edgar Snow chiese nel 1936 a Mao chiarimenti sulla Terza internazionale e sui rapporti con Mosca, si sentì dire «Per quanto il partito comunista cinese sia membro del Comintern, ciò non significa in alcun modo che la Cina sovietica sia governata da Mosca o dal Comintern. Se noi lottiamo per una Cina emancipata non lo facciamo certo per consegnare il paese a Mosca!» (*Red star over China*, Random House, New York 1938, trad. it. di R. Pisu, *Stella rossa sulla Cina*, Einaudi, Torino 1965 p. 574).

sulla prassi rivoluzionaria della Cina, non possiamo definirci teorici marxisti»[67]. Tuttavia a noi interessa soprattutto il punto di vista teorico, che fa emergere un problema in modo "netto". Mao applica la sua dialettica alla realtà sociale ma non nega mai il materialismo dialettico, cioè la convinzione, basata originariamente sulle opere di Engels[68] e tipica del pensiero russo "sovietico", che la dialettica (e quindi la contraddizione) sia un principio universale che deve essere posto alla base di tutti i processi, quindi di tutte le scienze, secondo leggi individuabili e formulabili una volta per tutte. Si tratta di una posizione ontologica, per non dire metafisica, che dovrebbe costituire una sorta di premessa fondativa del marxismo stesso.

Questa posizione non è coerente con la visione di Mao, che abbiamo sopra illustrato, e che comporta la rinuncia a questo tipo di "fissità". «La concezione che i comunisti cinesi hanno del pensiero implica la possibilità di cambiare… Inoltre il cambiamento significa che l'evoluzione non finisce mai: il pensiero di Mao Zedong si evolve costantemente»[69]. Eppure soprattutto nei testi che abbiamo abbondantemente citato, il "materialismo dialettico" risulta certamente presente. C'è però un dato su cui riflettere: quando parla del materialismo dialettico Mao usa formule sintetiche e citazioni dei "grandi del passato", cioè Engels, Lenin (e anche Stalin), che hanno già chiarito in modo adeguato la questione. In sintesi Mao non dice *nulla di suo* su questo terreno e si limita a citare gli altri, garantendosi così rispetto all'ortodossia. Ma quello che gli interessa è ben altro. Che sia così lo confermano il fatto che egli stesso critica il concetto stesso di "grandi del passato" contro i "dogmatici" che invece lo utilizzano come fondamento della loro proposta.

Due ultimi dati: in primo luogo il marxismo-leninismo afferma come dato certo e incontrovertibile la centralità del proletariato, cioè della classe operaia che, liberando se stessa, realizzerà la liberazione dell'umanità, cosa che Mao non condivide assolutamente. Infine non può essere sottovalutata la formulazione classica con cui si presentava l'ideologia del partito: la *teoria* marxista-leninista e il *pensiero* di Mao Zedong. Con il tempo questi due termini hanno assunto una valenza precisa: «teoria è l'ideologia pura, e pensiero è l'ideologia pratica… Il marxismo-leninismo è considerato dai comunisti cinesi come teoria (ideologia pura) e il pensiero di Mao Zedong come pensiero (ideologia pratica)… Così, mentre i comunisti cinesi rivendicano la creazione di un'ideologia pratica (il pensiero di Mao Zedong), ritengono che le teorie da loro selezionate (il marxismo-leninismo) derivino da una dottrina universale»[70].

A conferma di questa distanza, quando è ormai immune da paure rispetto all'ortodossia leninista Mao giunge ad esprimere in modo sempre più esplicito il suo dissenso anche sul piano più squisitamente teoretico: «Engels ha parlato delle tre leggi, ma per quanto mi riguarda

67 *Rettificare lo stile di lavoro del partito* (discorso pronunciato a Yenan il 1° febbraio 1942 all'inaugurazione della Scuola centrale del partito), *Antologia* pp. 185-186. Per un approfondimento del tema, della sinizzazione del marxismo cfr. S. Schram – H. Carrère D'Encausse, *Le marxisme et l'Asie 1853-1964,* Colin, Parigi 1965.

68 «Per Engels la contraddizione ha luogo in ogni ordine di realtà: nella natura, nella storia, nel pensiero, cioè dovunque vi sia un processo antagonistico, nel quale un estremo si converte nel suo contrario e questo si converte a sua volta nel primo, restituendolo però in una forma superiore, cioè più valida dal punto di vista sia quantitativo che qualitativo. È questo il famoso processo della "negazione della negazione", teorizzato per la prima volta da Hegel e ripreso esplicitamente da Marx, che Engels illustra in polemica con Dühring» (E. Berti, *La contraddizione dopo Marx*, in E. Berti (edit.), *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 255-283, p. 255).

69 F. Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, University of California Press, Berkeley 1968; trad. it. Di M. Boneschi e A. Martinelli, *Ideologia, organizzazione e società in Cina*, Dalla Liberazione alla Rivoluzione culturale, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 55.

70 Ivi, p. 47.

io non credo in due di quelle leggi della dialettica. L'unità degli opposti è la legge veramente fondamentale, mentre la trasformazione della qualità e della quantità una nell'altra è solo l'unità degli opposti qualità e quantità e la negazione della negazione non esiste affatto»[71].

Ancora più evidente è la sua rottura con l'impostazione russa cd. sovietica, esplicitata in alcuni scritti contrari allo stalinismo. Tralasciando i tanti elementi che vengono rimproverati al dittatore russo, conviene sottolineare alcuni dati di fondo: «Dall'inizio alla fine del suo libro, in nessun luogo Stalin parla della sovrastruttura. Egli non prende in considerazione l'uomo. Vede le cose, ma non l'uomo… I punti di vista espressi da Stalin nella sua ultima lettera[72] sono quasi del tutto errati. Il suo errore fondamentale deriva dalla mancata fiducia nei contadini»[73]. Un punto di contrapposizione è anche sulle condizioni di vita delle masse: Stalin non si è preoccupato delle condizioni di vita delle masse, si è impegnato solo a rafforzare l'economia e lo stato russo puntando sull'industria pesante e sulla tecnologia già sperimentata nei paesi capitalisti, mentre Mao sperava di difendere un popolo di contadini, una scelta che non parte dalla dimensione oggettiva della società capitalistica, come in Marx, ma da una sovrastrutturale, per non dire "etica" ed "egualitaria". Nell'impostazione staliniana «lo Stato esercita un controllo asfissiante sui contadini e Stalin non ha trovato il buon metodo e la buona via per condurre dal capitalismo al socialismo e dal socialismo al comunismo. La cosa è per lui assai imbarazzante… Stalin non parla che dei rapporti di produzione. Non parla della sovrastruttura né delle relazioni tra questa e la base economica… Tutto ciò concerne la sovrastruttura, vale a dire l'ideologia. Stalin parla unicamente di economia; non affronta la politica… Egli non parla del ruolo dell'uomo, né di quello dei lavoratori»[74].

## 10. Considerazioni conclusive

Vorrei chiudere con un ultimo chiarimento. Non vorrei che questo breve saggio, con cui ho cercato di evidenziare la natura e i pregi della visione dialettica di Mao sia letto come un contributo (più o meno corretto) fatto in funzione antistorica, o quanto meno fideisticamente ingenua. Qui non si vuole affatto mettere in discussione il fatto che il progetto di Mao sia fallito. Quello che vorremmo sono due cose del tutto diverse: in primo luogo che il suo progetto sia riconosciuto per quello che era; in secondo luogo che i pregi o i difetti della sua impostazione teorica siano valutati per quello che sono e non legati in modo meccanico alle vicende politiche. In sintesi, che si assuma una visione dialettica e non schematica e che si riconoscano, nel quadro delle difficoltà oggettive, le sue aspirazioni, anche qualora le si trovino irrealizzabili o comunque contraddittorie. Per spiegarci, un suo innegabile fallimento, il Grande balzo in avanti, ha la sua matrice nel tentativo di evitare di percorrere la strada intrapresa dal capitalismo occidentale e dai russi, quella della industrializzazione forzata basata sullo sfruttamento delle campagne e sulla trasformazione di masse di contadini in operai.

71 *Discorso sui problemi della filosofia*, 1964, in *Discorsi inediti* p. 179. Proprio per questa posizione, come ricorda Berti, *La contraddizione*, o.c., p. 267, autori come Bettelheim (e anche Badiou) hanno sostenuto che la concezione maoista della contraddizione è diversa da quella hegeliana. Questo però non consente di concludere che Mao sostenga la semplice esclusione della sintesi e una più radicale soluzione (basata sull'eliminazione di uno dei due termini), perché la dialettica maoista, come abbiamo visto, è molto più articolata.

72 Si tratta di una lettera scritta da Stalin (1952) a due economisti russi, A. V. Sanina e V. G. Venger, che avevano proposto di vendere alle cooperative agricole i principali mezzi di produzione ancora proprietà dello stato; Tale proposta è rifiutata dal dittatore russo.

73 *A proposito dei "Problemi economici del socialismo nell'URSS" di Stalin*, 1958, *Note su Stalin*, o.c., p. 11.

74 Ivi p. 5.

La sua speranza era quella di sviluppare un'industrializzazione diffusa nelle campagne tesa al miglioramento delle condizioni dei contadini e dell'economia cinese. Successivamente egli cercherà di evitare la pura adesione ai modelli capitalistici avanzati, proposta da un settore crescente del Partito, quello che risulterà vincente, come lui stesso prevede nella lettera a Jiang, dopo la sua morte. Ma non ha certo avuto dubbi sulle difficoltà dell'impresa, sia sul piano soggettivo sia su quello oggettivo. Cito una fonte insospettabile e datata, S. R. Schram, *The political Thought of Mao Tse-tung*, Colin e Praeger Inc. 1963, 1969[2]; traduzione italiana di M. Premoli, Vallecchi 1971, Mondadori 1974, *Il pensiero politico di Mao Tse-tung*: «Per "capitalismo" il Presidente cinese indica un sistema nel quale i privilegi economici appartengono a quanti detengono il dominio sui mezzi di produzione , si tratti di burocrati o di imprenditori d'azienda; un sistema nel quale si dà maggior valore all'efficienza che non ai principi etici. Potremo considerarla una licenza linguistica: ma non sarebbe facile negare che in questo senso l'Unione Sovietica sia in effetti un paese "capitalista". Il processo evolutivo in questo senso è stato da tempo analizzato con dolore da Djilas e da altri critici della realtà sovietica di parte socialista; con una certa soddisfazione da quanti sostengono la teoria dell'"imborghesimento" fatale di ogni rivoluzione nel giro di una generazione. Mao Tse-tung respinge con sdegno l'idea che questa tendenza sia universale e inesorabile, benché l'ardore del suo rifiuto possa lasciar pensare che egli ritenga necessario un miracolo perché il suo popolo riesca ad esserne preservato. Mao stesso ha riconosciuto che neppure i cinesi, nonostante le loro notevoli qualità rivoluzionarie, sono riusciti finora a sradicare dalla loro coscienza posizioni e sentimenti capitalisti, né potranno riuscirvi entro un termine prossimo» (p. 112). Ma l'esito che oggi vediamo è appunto quello che lui prevedeva e nel contempo voleva evitare[75].

In realtà tale fallimento ha la sua radice anche, e forse soprattutto, nella questione della democrazia e del ruolo del partito. Le masse devono liberare se stesse, su questo Mao non ha mai dubbi. Ma se il popolo cinese non è pronto, anzi è un foglio bianco su cui occorre scrivere, solo il partito può farlo. Certo, come Mao afferma ripetutamente, il partito non è esente dalle contraddizioni, anzi; ma *se nel partito non ci fossero contraddizioni e una lotta ideologia per risolverle, la vita stessa del partito sarebbe finita*. Quindi il contrasto di opinioni non è in prima istanza frutto di atteggiamenti individuali; in secondo luogo non è male, ma bene. Ma riguarda solo il partito, il suo interno, le sue forme di regole e di verifiche interne.

Infatti, se le masse non sono, o non sono ancora, all'altezza del ruolo che devono svolgere chi giudica il partito e chi riesce ad evitare che il partito si sostituisca alle masse? Il puro autocontrollo è quasi sempre una macchina a tempo destinata a fallire, soprattutto in un modello che non può non tendere a burocratizzarsi. In questo caso il modello non può più essere democratico (comunque si intenda e si declini questo termine), perché il popolo, in realtà, non ha né le conoscenze né il potere per decidere.

Questo problema attanagliò Mao per tutta la fase della gestione della Cina post-rivoluzionaria con il tentativo di suscitare l'attivismo delle masse, con una sequenza di campagne, fasi di iperattivismo, correzioni di rotta, ma è una pratica che 1) solo lui poteva imporre, che 2) alla fine sfianca un popolo perché ha di fronte una serie di problemi sostanzialmente irrisolvibili, proprio

75 : «La Cina oggi è lo stato capitalista ideale: offre libertà per il capitale e uno stato che fa il "lavoro sporco" del controllo operaio. La Cina come superpotenza emergente del XXI secolo sembra inoltre incarnare un nuovo genere di capitalismo: indifferente alle conseguenze ecologiche, repressione dei diritti degli operai, il tutto subordinato ad una dinamica brutale di sviluppo e di accesso al rango di superpotenza» (Žižek, *Mao Tse-tung, signore marxista del disordine*, nel libro già citato, p. 34).

di tutte le rivoluzioni "dall'alto": 1) le masse non sono pronte, ma come lo saranno se non le si fa agire (e quindi anche sbagliare)? 2) chi decide chi è controrivoluzionario e chi è solo dissidente? 3) che cosa si fa se tra le masse si diffondono idee di destra "sbagliate" (per usare questo modo di considerare le cose)? 4) che cosa si fa se settori del popolo praticano il dogmatismo di sinistra: "lottare a oltranza, colpire senza pietà"? 5) se il processo non è lineare, che cosa si fa se una delle fazioni estreme sta prevalendo?

È un problema obiettivamente drammatico in un sistema a partito unico, soprattutto se si intreccia con le caratteristiche dei sistemi capitalistici e con le regole e/o le perversioni del cd. libero mercato, ma non possiamo negare che in forme diverse alcuni di questi quesiti si ripropongono anche in quei paesi che si illudono di essere democratici perché "formalmente" e "tecnicamente" lo sono, ma con forme di controllo dell'opinione pubblica che meriterebbero un'analisi ben più approfondita[76]. Su questo terreno il problema per Mao era, e per noi oggi è, non tanto il sistema politico o il/i partito/i ma la maturità e lucidità nel "popolo sovrano"[77].

Infine, credo che per capire un pensiero e una prassi sia necessario partire dal fine che l'interessato aveva, cioè nel nostro caso l'interesse non dello stato o del sistema economico, ma del popolo cinese, che per Mao era fatto di contadini. Questo è stato il punto di vista con cui Mao si propone di costruire la nuova Cina, una sua versione particolare di quella proposta che Badiou chiama "ipotesi comunista"[78], che lui sperava realizzabile saltando i passaggi "obbligati" che in qualche modo il marxismo aveva individuato.

La questione di fondo è se questa strada era percorribile, ma il criterio di Mao è chiaro, come è chiara anche la contraddizione in cui in ogni caso sarebbe finito con lo scontrarsi: un'agricoltura evoluta non ha bisogno di così tanti contadini, l'industria comporta grandi agglomerati urbani, etc. etc. Si tratta di quello che la storia del capitalismo ci ha mostrato e che i marxisti (non dogmatici) hanno sempre cercato di analizzare e capire. Esiste un'altra strada? Mao sperava che ci fosse.

Il suo fallimento, collegato a quello di segno diverso della rivoluzione russa, ci porta al mondo di oggi, in cui le uniche "utopie" che smuovono masse consistenti sembrano essere quelle religiose e/o quielle nazionaliste.

76 Žižek, nella *Risposta a Badiou*, ricorda il giornalista americano Walter Lippmann che ha coniato «il termine di "fabbricazione di consenso" (*manufacturing consent*), reso ulteriormente celebre da Chomsky. Ma Lippmann lo intendeva in senso positivo. In *Public Opinion* (1922) scrive che una "classe governante" deve levarsi per affrontare una sfida… Il gregge dei cittadini, dunque, dev'essere governato da una "classe specializzata i cui interessi conducano al di là del locale" e questa élite deve agire come una macchina del sapere, capace di tamponare il difetto principale della democrazia, ossia l'ideale impossibile del "cittadino onnicompetente"» (p. 221). Malgrado il sarcasmo che gli riserva Žižek, questo costituisce un problema reale.

77 «La prima domanda, dunque, è necessariamente questa: che problemi abbiamo oggi in comune con Mao? In che cosa la lettura dei suoi testi è altro rispetto a un esercizio nostalgico o puramente critico? Per quale motivo… i testi di Mao possono fungere da riferimento nella ricerca di un nuovo corso della politica di emancipazione?» (Badiou, *Lettera*… p. 214).

78 Così la sintetizza A. Cavazzini, *Introduzione, Il buon uso della distanza* nel volume già citato: «rifiuto dell'ineguaglianza delle ricchezze, la critica della divisione del lavoro, l'opposizione allo Stato come unico apparato titolare dell'agire politico. E di contro: l'affermazione immediata ed assiomatica dell'uguaglianza, della contingenza e della criticabilità dei ruoli e delle funzioni, della costruzione immediata e collettiva di pratiche egualitarie» (p. 8).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190413

# Sguardi francesi sulla dialettica marxista: Merleau-Ponty, Sartre, Raymond Aron

Tommaso Valentini[1]

**Sommario**: 1. L'opposizione al *Diamat*: tre differenti "filosofie della libertà" anticipatrici del postmoderno. 2. «Il n'y a pas de dialectique sans liberté»: le critiche di Merleau-Ponty al riduzionismo antropologico marxista e al determinismo dialettico. 3. Sartre: dal «gruppo in fusione» al «pratico inerte», la decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario. 4. Aron: la dialettica come "mitologia politica", il marxismo come "religione secolare" e la proposta di un "liberalismo critico".

**Abstract**: This paper analyses the interpretation of the Marxist dialectic proposed by three important French philosophers of the twentieth century: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Jean-Paul Sartre (1905-1980) and Raymond Aron (1905-1983). Starting from different theoretical and political points of view, they criticize the historical determinism of the Marxist dialectic and propose three different "philosophies of freedom." In the *Adventures of the Dialectic* (1955), Merleau-Ponty criticizes a theory of human history based only on economic structure, and denounces the violence of the Soviet communism. He also accuses his friend Sartre – who had a more favourable attitude towards Soviet communism – of "ultrabolshevism." Merleau-Ponty was subsequently active in the French non-communist Left. The existentialist philosopher Sartre always sympathized with the Left, and supported the French Communist Party (PCF) until the 1956 Soviet invasion of Hungary. In his *Critique of Dialectical Reason* (1960), Sartre also underlined the failure of the Soviet revolution, and criticized the violence of Marxist revolutionary thought. The last part of this paper deals with the philosopher and political sociologist Raymond Aron, who had a lifelong, sometimes fractious, friendship with Sartre. He always defended a "skeptical and anti-ideological" liberal position. In his best known book *The Opium of the Intellectuals* (1955), Aron argues that in post-war France, Marxism was the opium of the intellectuals. In this book, Aron chastised French intellectuals for what he described as their harsh criticism of capitalism and democracy and their simultaneous defense of Marxist oppression, atrocities, and intolerance. In opposition to the dialectical ideology of Marxism, Aron proposes an antitotalitarian philosophical and political theory based on the development of individual liberties.

**Keywords**: *Raymond Aron, Soviet communism, historical determinism, Marxist dialectic, Maurice Merleau-Ponty, philosophies of freedom, Jean-Paul Sartre, totalitarianism.*

1 Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi"; docente incaricato di "Ermeneutica filosofica" presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

«Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico» – afferma Marx – «non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto (*direktes Gegenteil*). Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero; per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. [...] Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. [...] La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico (*Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken* )»[2].

## 1. L'opposizione al *Diamat*: tre differenti "filosofie della libertà" anticipatrici del postmoderno

La riflessione critica degli intellettuali francesi sulla dialettica hegelo-marxista ha attraversato tutto il Novecento, conoscendo diverse fasi di sviluppo e naturalmente differenti orientamenti ermeneutici. Basti pensare che i nomi di Hegel e di Marx compaiono in quelle che Vincent Descombes ha indicato come le due grandi fasi del *mainstream* filosofico tipicamente francese del secolo XX: fino agli anni Cinquanta l'intenso confronto di una generazione di studiosi con "le filosofie delle tre H" (Hegel, Husserl, Heidegger), dagli anni Sessanta in poi una costante riappropriazione critica dei cosiddetti "maestri del sospetto" (Marx, Nietzsche, Freud)[3]. Dunque lo studio analitico – e spesso la contestazione – della dialettica hegeliana e marxista è uno dei tratti distintivi di quella che in tempi recenti è stata definita come *French Theory*, ovvero l'approccio tipicamente francese alla filosofia[4].

In questo saggio intendo prendere in esame il confronto di tre significativi autori francesi con la

2 K. Marx, *Nachwort zur zweiten Auflage*, *Das Kapital*, London, 24. Januar 1873; in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 2013[24], Band 23, *Das Kapital*, Band I, pp. 18-28, p. 27; a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, Utet, Torino 2009, *Poscritto alla seconda edizione* [Londra, 24 gennaio 1873].

3 Cfr. V. Descombe, *Le même et l'autre. Quarantecinq ans de philosphie française. 1933-1978*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979. Si ricordi che tra gli anni '30 e gli anni '50 in Francia ci fu una vera e propria rinascita degli studi su Hegel: i maggiori rappresentanti di questa sorta di *Hegel-Renaissance* furono soprattutto Jean Wahl, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite. Fino agli anni '50 in Francia l'influsso di Hegel fu quindi morto forte: si pensi che alle lezioni sul pensiero hegeliano tenute a Parigi da Kojève tra il 1933 e il 1939 (raccolte ed edite nel 1947 con il titolo *Introduction à la lecture de Hegel*) parteciparono anche Merleau-Ponty, Sartre, Aron, Hyppolite, Fessard, Queneau, Caillois, Corbin, Lacan, Weil, Bataille, Klossowsky, Koyré e Breton. A tal proposito cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974; C. Pianciola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino 1979; G. Jarczyk - P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.

4 Si veda, ad esempio, R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in Idem, *Termini della politica*, Vol. II, *Politica e pensiero*, Mimesis, Milano 2018, pp. 99-112. Cfr. anche S. Lotringer - S. Cohen (Eds.), *French Theory in America*, Routledge, New York 2001; F. Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di F. Polidori, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & co. all'assalto dell'America*, Il Saggiatore, Milano 2012.

dialettica elaborata da Marx a partire dal modello hegeliano: quelli di Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), di Jean-Paul Sartre (1905-1980) e di Raymond Aron (1905-1983) sono tre differenti punti di vista che fanno emergere bene potenzialità e limiti di un concetto come quello di dialettica, ricchissimo di implicazioni teoretiche, etiche e storico-politiche. I tre autori che prendo in considerazione esprimono certamente diverse posizioni speculative e inconciliabili fedi politiche, si dimostrano tuttavia concordi nel sottolineare tre elementi fondamentali: la necessaria relazione tra filosofia e politica, la necessaria concezione della libertà come *liberté engagée*, e il rifiuto del determinismo storico-sociale presente nella versione più ortodossa del *Diamat*, il *dialektische Materialismus* elaborato da Friedrich Engels in stretta collaborazione con Marx[5]. Pur partendo da diverse prospettive teoretiche, i tre autori francesi, da un punto di vista dichiaratamente laico, difendono la libertà umana e la connessa la dignità dell'uomo fondata sul libero arbitrio: sia Merleau-Ponty che Aron condividono pertanto l'affermazione profetica sartriana secondo la quale «un giorno, il sistema marxista decadrà e come ogni altro decadrà solo, perché sarà sostituito da una filosofia della libertà (*il sera remplacé par une philosophie de la liberté*)»[6]. Si tratta di una difesa dell'*uomo faber* e delle potenzialità umane nata in radicale opposizione alla "filosofia della storia" tipicamente marxista, una prospettiva che considera i processi storici come determinati, in maniera quasi esclusiva, dalla struttura economica, ovvero dalle modalità di produzione. Nei tre autori si possono pertanto trovare delle critiche tanto alla dialettica marxista nel suo significato sincronico (il rapporto struttura/sovrastruttura) quanto nel suo significato diacronico: il progresso della storia determinato dalla "lotta di classe" e dalle leggi a priori della stessa dialettica.

Il presente saggio vuole far emergere le peculiarità di questi tre *chemins de la liberté* sorti sia da un'indagine teoretica sul determinismo della dialettica marxista sia da una seria riflessione politica sugli esiti violenti e totalitari dello stalinismo sovietico. L'esito di questo confronto speculativo e politico con il marxismo porterà Merleau-Ponty a teorizzare una forma di "acomunismo", condurrà il Sartre maturo a difendere posizioni quasi anarchiche e libertarie, spingerà Raymond Aron alla difesa di un liberalismo anti-statalista e, allo stesso tempo, critico nei confronti dei mali (come il proceduralismo) che continuano ad affliggere le democrazie liberali. Le mie riflessioni prendono le mosse da tre opere considerate ormai dei classici del Novecento filosofico-politico: *Le avventure della dialettica* (1955) di Merleau-Ponty, la *Critica della ragion dialettica* (1960) di Sartre, *L'oppio degli intellettuali* (1955) di Aron, autore che, come è noto, per la sua difesa di un "liberalismo realistico e prudente" è stato definito l'anti-Sartre della cultura francese novecentesca. Si tratta di tre classici del pensiero politico composti all'interno un preciso scenario storico e certamente da esso condizionati: la divisione del mondo in due blocchi ideologici contrapposti, ovvero la contrapposizione tra un Occidente democratico e liberale e un Oriente comunista dove il "marxismo dogmatizzato" è stato per decenni la dottrina ufficiale di Stato.

Tuttavia queste tre opere, come del resto le prospettive dei tre autori, vanno al di là delle

5 Si ricordi che nella Francia del primo Novecento il "marxismo ortodosso" è stato diffuso da Paul Lafargue (1842-1911), genero di Marx e autore di un'opera sul determinismo della struttura economica che all'epoca ebbe molta diffusione: cfr. P. Lafargue, *Le déterminisme économique de Karl Marx*, V. Giard et E. Brière, Paris 1909; tr. it. di F. Aldovrandi, *Il determinismo economico di Karl Marx*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014. Sulla prima ricezione del pensiero di Marx in Francia si vedano anche L. Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882*, Harvard University Press, Cambridge (USA) 1991; *L'introduction du marxisme en France. Philosoviétisme et sciences humaines (1920-1939)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013.

6 J.-P. Sartre, *La conférence de Araraquara. Philosophie marxiste et idéologie existentialiste*, [conferenza tenuta nel 1960 in Brasile, presso la Facoltà di Filosofia di Araraquara], Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro 1986; tr. it. di O. Borgia, *Esistenzialismo e marxismo*, Introduzione di N. Badaloni, Abramo editore, Catanzaro 1991, p. 54.

contingenze storico-politiche che le hanno occasionate: la loro critica al determinismo storico-dialettico ha consentito lo sviluppo di profonde riflessioni sul "valore perenne" della libertà umana e delle istituzioni politiche tese a difenderla.

Queste tre differenti opere e prospettive sulla libertà conservano ancora oggi una loro attualità, nonostante i profondi mutamenti sociali e culturali che ci separano dagli anni della loro gestazione: basti pensare al crollo dei regimi comunisti nell'Europa dell'Est (dopo i fatti del 1989) e alla conseguente "fine delle ideologie", ai processi di globalizzazione, al postfordismo, ecc. I tre autori francesi presi in esame hanno approfondito il pensiero originario di Marx, valorizzando "ciò che è vivo e ciò che morto della sua proposta", e hanno di conseguenza criticato gli sviluppi dogmatici del marxismo: a mio parere i loro tre differenti punti di vista, sviluppatisi nell'immediato secondo Dopoguerra, hanno anticipato – se non addirittura profetizzato (come nel caso di Merleau-Ponty e di Aron) – quella crisi del marxismo teorico che ha caratterizzato la cultura filosofico-politica occidentale negli anni Ottanta: come è stato opportunamente messo in rilievo da Massimo Mugnai, «con i primi anni Ottanta il marxismo teorico sembra entrato – non solo in Europa – in un periodo di decadenza e di abbandono. A ciò ha contribuito in gran parte il crollo dei regimi socialisti dell'Est e il deciso affermarsi su scala internazionale (si pensi al periodo thatcheriano in Inghilterra, al reaganismo in U.S.A) di politiche economiche incentrate sull'esaltazione del monetarismo, della concorrenza, *contro* qualunque forma di controllo sociale dell'economia e di assistenzialismo statale»[7].

A mio parere, la serrata critica che Merleau-Ponty, l'ultimo Sartre e Aron avanzano nei confronti del marxismo e della sua "mitologia politica" (*in primis* l'idea di un partito egemone e detentore dell'ortodossia) ha anticipato anche dei tratti essenziali del postmodernismo: lo stesso Jean-François Lyotard, teorico francese dell'età postmoderna, ha messo in luce il carattere fallace della dialettica marxista, riducendola a una "metanarrazione" della modernità. Come è noto, si tratta della messa in crisi della dialettica marxista intesa come spiegazione globale dei meccanismi storico-politici[8]: Merleau-Ponty, l'ultimo Sartre ed Aron ci offrono degli spunti

7 M. Mugnai, *Marxismo*, in P. Rossi (a cura di), *Filosofia. Storia, parole, temi*, Vol. 21, *Correnti e teorie del Novecento*, RCS Media Group, Milano 2019, pp. 221-270, p. 221. Si veda anche una recente opera collettanea, in tre volumi, curata da Stefano Petrucciani e volta ad analizzare il potenziale teorico-politico del marxismo nelle molteplici possibili "riappropriazioni critiche" che si sono sviluppate dal 1883 (anno della morte di Marx) fino ai giorni nostri: S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Voll. 3, Carocci, Roma 2015, 2016[2].

8 Come è noto, nel dibattito filosofico il termine "postmoderno" è stato introdotto dal francese Jean-François Lyotard: questi nel celebre volume nel 1979 *La condition postmoderne* lo utilizza per designare l'atmosfera culturale e speculativa tipica del mondo contemporaneo, ovvero delle società industrializzate, informatizzate e del mondo stesso divenuto un "villaggio globale". La sensibilità postmoderna prende definitivamente congedo dall'idea – teorizzata dall'illuminismo, dall'idealismo e soprattutto dal marxismo – che la storia umana sia finalisticamente orientata: «Non c'è più, non si crede più ci sia una linea escatologica, un cammino verso un fine. E questo [...] è postmoderno» (J.-F. Lyotard – G. Vattimo, *Noi, melanconici postmoderni*, «La Stampa», 14 maggio 1991, p. 17). L'età del postmoderno è l'età della fine delle grandi costruzioni speculative e dei grandi "progetti di senso" per l'uomo e la sua storia. Il paradigma di razionalità proposto da Lyotard rinuncia alle grandi elaborazioni filosofiche ed ha una propensione relativistica e contestualistica: si tratta di un paradigma di ragione "a raggio corto" e che prende le distanze da ogni prospettiva che abbia «nostalgia del Tutto e dell'Uno» (J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1986; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 24). La *forma mentis* tipica del postmoderno è perciò pluralista e tollerante, aperta ad ogni forma di diversità culturale. Dell'ormai cospicua letteratura sulla necessaria risemantizzazione dei concetti politici nell'età postmoderna mi limito ad indicare: Á. Heller – F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, London – New York 1989; tr. it. di M. Ortelio, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 2000[2]; L. Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*,

importanti per "pensare la politica" nella cosiddetta età postmoderna e quindi ci offrono utili elementi per ridefinire i fondamenti valoriali e i compiti di un'autentica democrazia aperta alla "convivialità delle differenze".

## 2. «Il n'y a pas de dialectique sans liberté»: le critiche di Merleau-Ponty al riduzionismo antropologico marxista e al determinismo dialettico

Le ragioni più profonde delle critiche di Maurice Merleau-Ponty al marxismo si trovano nella sua prospettiva antropologica e teoretica, di carattere anti-riduzionistico ed anti-deterministico, avversa sia al trascendentalismo idealistico che al materialismo positivista e marxista. Il "neoumanesimo fenomenologico" proposto dall'autore è dunque la prospettiva a partire dalla quale si comprendono le critiche alla filosofia della storia elaborata dal Marx maturo e dai suoi epigoni, una filosofia che introduce un rigido rapporto di causalità tra struttura economica e sovrastruttura ideologica: come la percezione umana è apertura costitutiva al *novum*, – sottolinea Merleau-Ponty – così anche la storia è storia liberamente creata dall'*homo faber* e segnata da una contingenza irriducibile al determinismo dialettico.

Prima di analizzare i maggiori contributi dell'autore francese in ambito storico-politico, è opportuno soffermarsi su alcuni elementi decisivi della sua proposta antropologico-teoretica: la sua ricezione critica del marxismo ha infatti come presupposto e antefatto una originale ripresa della fenomenologia di Edmund Husserl, coniugata con motivi tipici dell'esistenzialismo franco-tedesco degli anni Trenta e Quaranta. In opposizione all'idealismo trascendentale e al dualismo di matrice cartesiana, Merleau-Ponty fa sua l'istanza husserliana di un ritorno "alle cose stesse", «*zurück zu den Sachen selbst*!». La coscienza – osserva Merleau-Ponty richiamandosi all'Husserl delle *Ideen* – non è una sostanza autonoma ed autosufficiente distaccata dagli oggetti, ma è sempre coinvolta nella sfera naturale extra-soggettiva: è sempre una "coscienza incarnata e in situazione". In maniera simile al primo Sartre, anche Merleau-Ponty sostiene che "l'uomo interiore" della metafisica agostiniana e cartesiana non esiste: i due autori – radicalizzando il motivo husserliano della intenzionalità conoscitiva della coscienza (*Intentionalität des Bewusstseins*) – sono concordi nell'affermare che «l'uomo è nel mondo e nel mondo si conosce»[9], che l'uomo è «un soggetto votato al mondo»[10]. La coscienza viene definita come «l'inerire alla cosa tramite il corpo»[11]: la sfera della corporeità – il *Leib*, il "corpo vivente" di cui parla Husserl – diviene quindi il *medium* necessario e fondamentale tra l'io e il mondo, un io che è corporeità vivente (*Leib*) e un mondo che, nella sua materialità, è "corporeità fisica" (*Körper*). Nel pensiero merleau-pontyano viene quindi a cadere ogni distinzione ontologica tra l'io e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto: in questa prospettiva radicalmente immanentistica (ma non fisicalistica) il *continuum* tra il vivente e non-vivente è garantito dalla complessa sfera della corporeità che "tutto abbraccia".

Questo tema della corporeità e della carne (*la chair*) è ampiamente presente nella prima grande

Routledge, London 2002[2]. Cfr. anche E. Franzini, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, RaffaelloCortina, Milano 2018.

9 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 19.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 194.

opera di Merleau-Ponty – *Fenomenologia della percezione* (1945) – e sarà ulteriormente ripreso nel suo lavoro postumo ed incompiuto: *Il visibile e l'invisibile*. La corporeità è la trama unitaria dell'essere, la stoffa comune ad ogni cosa, sia essa fisica o mentale. Questo spiega la connaturalità tra mente e mondo e il rifiuto merleau-pontyano di ogni rigida contrapposizione (cartesiana e kantiana) tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*: in senso fenomenologico, il mondo non è solamente una nostra rappresentazione soggettiva (la *Vorstellung* kantiana) o un essere in sé (oggettivismo positivista), ma è un orizzonte di senso al cui interno la coscienza umana si muove, in maniera plastica e dinamica: «Si tratta di riconoscere la coscienza stessa come progetto del mondo, destinata a un mondo che essa non abbraccia né possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi»[12].

Nell'opera *Fenomenologia della percezione*, egli si confronta criticamente con Husserl rifiutando alcuni elementi teoretici della sua posizione (il cartesianesimo con il connesso richiamo al trascendentalismo kantiano) e si appropria, invece, di tematiche fenomenologiche fondamentali come quelle dell'intenzionalità coscienziale, della corporeità, del "mondo della vita" e della libertà umana. «La fenomenologia» – afferma Merleau-Ponty – «è studio delle essenze, per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze: per esempio, l'essenza della percezione e quella della coscienza»[13]; tuttavia tali essenze non sono dei puri dati di pensiero o astratte elaborazioni logiche: «La fenomenologia» – egli aggiunge – «è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro "fatticità"»[14]. Merleau-Ponty declina la fenomenologia eidetica husserliana come studio dell'uomo e del mondo nei loro elementi "fattuali", concreti e storici: tale declinazione della fenomenologia rende possibile un incontro e un intreccio fecondo con la filosofia dell'esistenza e con il marxismo o, meglio ancora, con l'umanesimo del giovane Marx. Tale *humanisme* viene infatti inteso e valorizzato come "filosofia dell'uomo concreto", come studio dei bisogni antropologici e dei rapporti di potere che determinano gli sviluppi della storia, secondo una dialettica sempre aperta al *novum*.

Prima di addentrarci nel confronto dell'autore con la dialettica marxiana e marxista, mi pare importante riflettere ancora su due elementi della sua posizione antropologica e teoretica che sono fondamentali per la sua "riappropriazione critica del marxismo": la concezione della percezione e del "mondo della vita". Facendo interagire la fenomenologia husserliana con il behaviorismo americano e con la psicologia della *Gestalt*, Merleau-Ponty tenta di elaborare una nuova visione delle percezione e una connessa *Erkenntnistheorie*, differenti da quelle proposte dai positivisti materialisti o dallo stesso Kant della *Critica della ragion pura*. La percezione – nota l'autore francese – costituisce la dinamica chiave di accesso del soggetto verso il mondo, è l'esperienza primordiale del vissuto coscienziale (*Erlebnis*), è latrice di un contatto con l'essere anteriore al pensiero categoriale, anteriore alla stessa distinzione tra soggetto e oggetto: si tratta di un "sentire originario" che precede ogni differenziale tra i sensi e ogni deduzione logica. La percezione umana esprime la vita della coscienza umana pre-logica e pre-riflessiva: la percezione si configura come un originario contatto con il "mondo della vita", cioè con tutta quella sfera del pre-categoriale definita da Husserl come *Lebenswelt* e tematizzata da questi non solo nelle *Ideen* ma anche negli inediti e negli scritti della maturità, anche ponendosi alla ricerca di un fondamento fenomenologico delle scienze positive[15].

12 *Ibidem*, p. 27.
13 *Ibidem*, p. 15.
14 *Ibidem*.
15 La fenomenologia di Husserl viene interpretata da Merleau-Ponty non come una prospettiva incentrata sul momento eidetico del pensiero – ovvero non come una forma astratta di "monadologia trascendentale" –, ma

La percezione è *trait d'union* tra la coscienza e il mondo: per realizzarsi necessita della corporeità e vincola, quindi, il *cogito* stesso alla corporeità: «Ogni percezione di una cosa, di una forma, di una grandezza come reale, ogni costanza percettiva, rinvia alla posizione di un mondo e di un sistema dell'esperienza in cui il mio corpo e i fenomeni sono rigorosamente legati»[16]. La percezione si pone allora non come un qualcosa di statico ed inerte, ma si configura come una trasfigurazione della datità, come uno slancio verso il non ancora, come una creatività spontanea. La percezione esprime il carattere dinamico dell'esistenza ed è il luogo originario della nostra libertà. Grazie alla percezione – resa possibile dal corpo «che è il nostro mezzo generale di avere un mondo»[17] –, la coscienza si proietta su una realtà oggettiva che è "infinita apertura": la percezione non si esaurisce mai in se stessa, è rinvio costitutivo ad altro da sé, «promette sempre qualche altra cosa da vedere»[18]. In maniera non del tutto dissimile da Fichte (cioè dalla dinamica fichtiana tra l'io e il non-io/natura, dinamica teoretico-pratica che nell'autore francese viene espunta però dell'elemento trascendentale tipicamente fichtiano), Merleau-Ponty fonda la libertà umana nell'atto cognitivo, nel cuore stesso della teoresi ovvero nella percezione come dinamicità infinita, come apertura dell'esistenza al possibile.

Partendo dai risultati teoretici della *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty elabora un'originale "filosofia della libertà", differente da quella sviluppata dal suo amico Sartre e in aperta opposizione sia al determinismo positivista che a quello marxista: «Non c'è mai determinismo, e non c'è mai scelta assoluta [come voleva Sartre], io non sono mai una cosa e non sono mai coscienza nuda»[19]. Merleau-Ponty respinge, quindi, l'idea sartriana di una libertà assoluta ed incondizionata[20], e sostiene la visione di una libertà sempre e comunque condizionata dalla situazione, la quale limita le nostre possibilità. Allo stesso tempo, Merleau-Ponty rifiuta anche la negazione che il positivismo e il materialismo storico, dogmaticamente intesi, compiono della libertà.

---

come una ontologia radicata nella concretezza del mondo della vita. Il filosofo francese ha quindi messo in rilievo il grande debito con Husserl contratto dall'Heidegger di *Essere e tempo* (1927): l'ontologia di Heidegger costituisce uno sviluppo teoretico del "mondo della vita" e della "sfera del pre-categoriale" delineati dal maestro Husserl: «Tutto *Sein und Zeit*» – scrive Merleau-Ponty – «è uscito da una indicazione di Husserl, e in ultima analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 15-16). Sull'originale interpretazione della fenomenologia husserliana da parte dell'autore francese si vedano P. Thévenaz, *De Husserl a Merleau-Ponty: qu'est-ce que la phenomenologie?*, Éditions de la Baconniere, Neuchâtel 1966; tr. it. di G. Mura, *La fenomenologia: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma 1969; G.L. Brena, *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Vita e Pensiero, Milano 1969; M. Lefeuvre, *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie: du corps, de l'être et du langage*, Klincksieck, Paris 1976; R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sul l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991; S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001[2]; T. Toadvine – L. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002; V. Peillon, *Merleau-Ponty, l'épaisseur du cogito: trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Le Bord de l'eau, Latresne 2004; F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Harmattan, Paris 2005; V. Costa, *Merleau-Ponty: l'arco intenzionale e il corpo che abita il mondo*, in Idem, *Il movimento fenomenologico*, La Scuola, Brescia 2014, pp. 70-76.

16 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 350.

17 *Ibidem*, p. 171.

18 *Ibidem*, p. 384.

19 *Ibidem*, p. 578.

20 Cfr. anche J. Stewart, *Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom*, in «Philosophy Today», 39, 3/1995, pp. 311-324.

Egli quindi si oppone tanto alla riduzione positivistica della coscienza a rapporti meccanici oggettivi quanto alla riduzione della coscienza a semplice riflesso delle strutture economico-sociali, come era tipico del "marxismo più ortodosso".

L'esistenza è apertura costitutiva, è possibilità di costruire il *novum* per mezzo delle *capabilities* umane, una possibilità che si attua nella consapevolezza della situazione limitata e contingente in cui l'uomo si trova. Un filo rosso che attraversa le opere merleau-pontyane è, dunque, la visione della soggettività come un libero «io posso». Questo «*je peux*» permette l'unità vivente del corpo ed è il momento di intersezione creativa tra il soggetto e il mondo: «*C'est dans l'unité d'un "je peux" que les opérations de différents organes apparaissent équivalents*»[21]. Il filosofo francese definisce più volte nei suoi scritti la coscienza umana come "possibilità originaria", come una dinamicità che è ἐνέργεια produttiva: «La coscienza è originariamente non un "io penso che", ma un "io posso" (*la conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux"*)»[22]. Ad aver particolarmente sottolineato l'importanza teoretica ed etica della creatività umana – così come è stata tematizzata da Merleau-Ponty – è stato, in particolare, Paul Ricoeur. Quest'ultimo ha intravisto nella categoria merleau-pontyana dell' «io posso» il nucleo unitario dell'antropologia filosofica e – sviluppando le suggestioni offerte dallo stesso Merleau-Ponty – ha elaborato una filosofia incentrata sulle *capabilities* umane: la "filosofia della libertà" sostenuta da Ricouer si basa, infatti, su una visione dell'uomo come *homo capax*[23].

Rielaborando la quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, Merleau-Ponty sviluppa il tema della percezione originaria in direzione di una "filosofia dell'intersoggettività" radicalmente differente da quella proposta da Sartre negli stessi anni ed icasticamente riassunta nella celebre espressione della *pièce* teatrale *A porte chiuse* (1945): «l'inferno sono gli altri (*l'infer c'est les autres*)».

---

21 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 363.

22 *Ibidem*, p. 160. Ancora nel postumo *Le visible e l'invisible* Merleau-Ponty dirà che l'«io posso» garantisce l'unità tra le facoltà dell'*esprit* e gli organi corporei: «*Mon inspection mentale et mes attitudes d'esprit prolongent le "je peux" de mon exploration sensorielle et corporelle*» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte etabli par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964, p. 60). Theodore Geraets ha messo chiaramente in luce che il tema dell'«io posso» è stato sviluppato da Merleau-Ponty a partire dallo studio degli inediti di Husserl e in particolare delle *Ideen II*, opera che poté leggere nel 1939. In *Ideen II* Husserl effettua un'analisi fenomenologica sulla genesi dell'azione umana: quest'ultima si qualifica come sintesi organica tra la potenzialità (*Vermögen*) delle facoltà coscienziali e l'organo della volontà (*Willensorgan*) che si esprime concretamente attraverso il corpo (*Leib*). A tal riguardo cfr. T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Préface par Emmanuel Lévinas, Nijhoff, Le Haye 1971, p. 173 ss.

23 Come Paul Ricoeur già rileva nello scritto giovanile *Le volontaire et l'involontaire*, egli intende fare oggetto della sua analisi l'«esperienza integrale del *cogito*», che «include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo» (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontarie et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13). La proposta antropologica di Ricoeur si incentra, quindi, intorno alla nozione di *homo capax*, di *homme capable*: si tratta di una "fenomenologia ermeneutica" che si interroga sullo statuto ontologico del "chi?" (del soggetto), partendo dalle sue capacità, dai suoi poteri, quali «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore» e non da ultimi il «potere di fare memoria» ed il «poter promettere» (P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 494). È lo stesso Ricoeur che ha indicato l'ermeneutica dell'*homme capable* – lo studio delle potenzialità creative del soggetto – come il filo conduttore di tante sue indagini in ambito psicoanalitico, linguistico, semiotico, estetico ed etico: «È stato solo negli ultimi anni» – egli afferma – «che ho pensato di poter collocare la varietà di tanti approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di… […]. É dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di… che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicinabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'"io posso"» (P. Ricoeur, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turoldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 15-16).

Per Merleau-Ponty la percezione dell'altro non rende indifferente il soggetto ma promuove l'instaurarsi di un rapporto di empatia, di comunione e di reciproco aiuto. "Il volto dell'altro" che penetra nel mio orizzonte coscienziale è un invito alla condivisione, alla solidarietà e alla responsabilità: «A differenza del Sartre de *L'essere e il nulla* che intendeva i rapporti tra gli uomini come irrimediabilmente segnati dalla reciproca reificazione ed esclusione, Merleau-Ponty insiste invece sulla reciproca, solidale integrazione di sé e gli altri, sull'originaria comunione, nel preriflessivo nostro essere-nel-mondo, del proprio corpo con quello degli altri, cosicché questi si rivelano non ostacolo, bensì condizione della nostra propria realizzazione. Soltanto dalla rottura di quella solidarietà può sorgere il conflitto tra gli uomini, che dunque non è originario né ineliminabile»[24].

È in questo quadro di "antropologia comunitaria e della solidarietà" che si situa l'adesione teorica di Merleau-Ponty al marxismo negli anni dell'immediato secondo Dopoguerra: fu il risultato di una "scelta morale". Negli anni della resistenza antinazista si era reso conto che per salvaguardare realmente i valori dell'umanesimo bisognava entrare nel vivo della storia, impegnarsi concretamente anche sotto il profilo politico-istituzionale: il marxismo poteva dunque essere accettato come "filosofia della prassi" tesa alla realizzazione storica dei valori umanistici e sociali. «Non avevamo torto» – scrive Merleau-Ponty nel giugno del 1945 – «nel 1939 a volere la libertà, la verità, la felicità, rapporti trasparenti fra gli uomini, e non siamo disposti a rinunciare all'umanesimo. La guerra e l'occupazione ci hanno insegnato che i valori restano nominali, e non valgono neppure, senza un'infrastruttura economica e politica che li faccia entrare nell'esistenza. […] Non si tratta di rinunciare ai nostri valori del 1939, ma di inverarli»[25].

Questa filosofia francese dell'*engagement* ha trovato espressione in una celebre rivista fondata nel 1945, «Les Temps Modernes»: i cinque fondatori (Merleau-Ponty, Sartre e la sua compagna Simone de Beauvoir, Raymond Aron e Albert Camus) non provenivano dal marxismo né dalla militanza nel Partito Comunista, erano piuttosto degli intellettuali che l'esperienza della guerra e dei totalitarismi aveva reso coscienti dell'impossibilità di separare l'affermazione dei valori umanistici fondamentali – come la libertà – dall'impegno per una trasformazione delle strutture socio-politiche. È dunque in questo quadro di impegno umanistico che va compresa la "riappropriazione critica del marxismo" operata, in particolare, da Merleau-Ponty e da Sartre: «Sia per Sartre che per Merleau-Ponty si trattava di mantenere l'istanza rivoluzionaria propria del marxismo, fornendole però una giustificazione filosofica più attendibile del materialismo dialettico, considerato una metafisica ingenua e dogmatica. Nel tentativo di far fronte a questa comune esigenza di rifondazione teoretica del marxismo, i due autori – almeno nei primi anni del Dopoguerra – seguono strade in parte divergenti»[26].

---

24 G. Fornero – S. Tassinari, *Merleau-Ponty: il filosofo dell'ambiguità*, in Idem, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 724-730, p. 728. Sulla visione dell'intersoggettività nell'autore francese cfr. M. Pangallo, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989; N. Comerci, *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2009.

25 M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948; tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Introduzione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1962, 2016², p. 183. Il volume raccoglie i saggi pubblicati dall'autore sulla rivista «Les Temps Modernes» nell'immediato Dopoguerra: in questi contributi Merleau-Ponty chiarisce i motivi che lo hanno spinto ad avvinarsi al marxismo, cercando di integrare la fenomenologia e l'esistenzialismo con una "filosofia della prassi". A questo proposito sono particolarmente significativi i saggi dal titolo *Intorno al marxismo* (pp. 125-152) e *Marxismo e filosofia* (pp. 153-164).

26 E. Botto, *Esistenzialismo e marxismo: Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre*, in Idem, *Il neomarxismo*, Vol. 1,

Il rapporto di Merleau-Ponty con il marxismo conosce due fasi ben distinte: dall'immediato secondo Dopoguerra al 1952 il cosiddetto «comunismo di attesa» teorizzato nel volume del 1947 *Humanisme et terreur*, in seguito il dichiarato «acomunismo» spiegato ne *Le avventure della dialettica* e riconfermato nella lungimirante prefazione a *Signes* (1960), l'ultima grande opera pubblicata dall'autore francese[27].

In *Umanismo e terrore* Merleau-Ponty affronta il delicato problema di come giustificare la violenza rivoluzionaria che caratterizza il bolscevismo: a suo parere quest'ultima trova le sue intime motivazioni nella prospettiva di un «avvenire di umanismo». Le alte finalità di un cambiamento politico per l'instaurazione di una "società senza classi" e di un "regno di libertà" arrivano anche a giustificare la necessità di una rivoluzione violenta: del resto – commenta Merleau-Ponty – «insegnando la non violenza si consolida la violenza stabilita, cioè un sistema di produzione [il capitalismo della borghesia liberale] che rende inevitabili la miseria e la guerra».[28] Sulla base di questa prospettiva storica per la quale "il fine giustifica i mezzi", egli cerca, seppur con qualche impaccio ed ambiguità, di giustificare anche i crimini effettuati da Stalin nei processi di Mosca degli anni Trenta: nello stalinismo egli avverte certamente la perdita dello spirito rivoluzionario che ha animato l'Ottobre del 1917, ma gli sembra che il regime di Stalin rappresenti comunque una strada possibile per il trionfo finale del socialismo. Il compito dell'intellettuale in questa fase di transizione al socialismo è quello di una "vigilanza critica". Tuttavia, già in questa fase di «attendismo marxista (*attentisme marxiste*)»[29] Merleau-Ponty ci confessa i primi chiari segni di delusione per il "socialismo reale" che si stava realizzando in Russia nei decenni successivi alla Rivoluzione d'Ottobre: «Ci pareva di vedere che la società sovietica fosse ben lontana dai criteri rivoluzionari stabiliti da Lenin. […] Faceva la sua apparizione un comunismo […] interamente fondato sulla coscienza dei capi, rinascita dello Stato hegeliano e non invece estinzione dello Stato»[30].

In questa fase di «comunismo d'attesa» e di conseguente "sospensione del giudizio etico" sulla violenza dei regimi comunisti Merleau-Ponty cerca di andare alle fonti più autentiche del marxismo: le ritrova negli scritti del giovane Marx pubblicati nei primi anni Trenta anche in Francia e che affascinarono un'intera generazione di intellettuali.

---

Studium, Roma 1976, pp. 147-161, p. 149. Sul rapporto degli intellettuali francesi con il marxismo dal secondo Dopoguerra agli anni Sessanta si vedano: O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milano 1972; F. Valentini, *La filosofia in Francia. La presenza di Marx e il marxismo*, in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 161-173; P. Nepi, *L'avventura del marxismo francese*, AVE, Roma 1978; S. Khilnani, *French Marxism – Existentialism to Structuralism*, in T. Ball & R. Bellamy (Eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 299-318; W.S. Lewis, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Lanham 2005.

27 Sull'itinerario intellettuale di Merleau-Ponty in relazione al suo complesso rapporto con il marxismo si vedano G.L. Borg, *Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty*, in «Revue Philosophique de Louvain», 19, 1975, pp. 481-510; G. Invitto, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, Lacaita, Manduria 1971; G.L. Brena, *Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty*, Dedalo, Bari 1977; A. Delogu, *Quale dialettica*, in Idem, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 1980, pp. 11-34; S. Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Humanities Press, New Jersey 1981; O. Pompeo Faracovi, *Filosofia e politica*, in G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Guida, Napoli 1982, pp. 173-198; J. Gouin, *Merleau-Ponty et le marxisme ou La difficulté de tolérer l'intolérable*, in «Philosophiques», 18/1, 1991, pp. 95-117; T. Rockmore, *Merleau-Ponty, Marx, and Marxism: The problem of history*, in «Studies in East European Thought», 48/1, 1996, pp. 63-81; A. Graziano, *Stare a sinistra. Le tentazioni politiche di Maurice Merleau-Ponty*, Unicopli, Milano 1998.

28 M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 194; tr. it, di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Sugar, Milano 1956, p. 40.

29 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 225.

30 *Ibidem*, p. 225.

Il "vero Marx", a suo parere, non è quello del *Capitale* sclerotizzato nell'oggettivismo materialista con le sue pretese scientistiche, ma è quello degli scritti giovanili, cioè il Marx "umanistico ed esistenziale": negli scritti marxiani giovanili, ovvero antecedenti al *Manifesto* del 1848, viene infatti assegnato alla coscienza umana un ruolo attivo, una concreta capacità di ristrutturazione del reale. Merleau-Ponty tende pertanto «a ritrovare i tratti caratterizzanti la filosofia dell'esistenza nel marxismo stesso, certo non nell'ortodossia marxista-leninista stabilita da Stalin, ma nell'opera giovanile di Marx, dove il marxismo viene prospettato come la filosofia per la quale "l'uomo è per l'uomo l'essere supremo"»[31].

In queste sue considerazioni sull'umanesimo del giovane Marx e nel ripensamento critico della dialettica come essenza stessa del processo storico, Merleau-Ponty – come del resto tanti intellettuali francesi a lui contemporanei – viene influenzato dalla lettura di un testo fondamentale dell'ungherese György Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (*Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*), edito nel 1923. In particolare, Merleau-Ponty si confronta in profondità con l'interpretazione della dialettica marxista data da Lukács, e all'autore ungherese dedica pagine importanti anche ne *Le avventure della dialettica*. Con Lukács egli condivide l'idea di riservare la dialettica ai soli fatti dello spirito, cioè ai fatti storico-sociali e di escludere la dialettica dai fatti della natura, da studiare esclusivamente *iuxta propria principia*: sia Lukács che Merleau-Ponty criticano il tentativo del maturo Friedrich Engels di estendere la dialettica alle scienze della natura, tentativo effettuato seguendo tanto il "falso esempio di Hegel" quanto il positivismo e il darwinismo[32]. Il mondo della natura conosce sviluppo (*Entwicklung*) ed evoluzione, ma è determinato da leggi fisico-matematiche che permangono essenzialmente identiche (basi solo pensare alla legge di gravitazione universale), ed in esso è assente il momento della contraddizione, ovvero l'essenza stessa della dialettica. «La dialettica materialistica» – osserva Lukács – «è una dialettica rivoluzionaria (*Die materialistische Dialektik ist eine revolutionäre Dialektik*)»[33] e, in quanto tale, riguarda solamente le dinamiche storico-sociali: «La dialettica» – continua Lukács – «è il processo costante del fluido trapassare da una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre»[34]. Nel metodo dialettico marxista, per Lukács e Merleau-Ponty, «il problema centrale è *la modificazione della realtà* (*das Verändern der Wirklichkeit*)»[35] per mezzo di una classe sociale – il proletariato – reso consapevole della sua missione storica[36].

---

31 E. Botto, *Esistenzialismo e marxismo: Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre*, cit., p. 152.

32 Cfr. F. Engels, *Dialektik der Natur*, [scritto che comprende testi dal 1873 al 1883], Moskau - Leningrad 1925; tr. it. di L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Riuniti, Roma 1968. Cfr. H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris 1939; E. Fiorani, *F. Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano 1971.

33 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik, Berlin 1923; tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Sugar, Milano 1967, p. 2. Sulla significativa influenza del pensiero di Lukács sul marxismo francese cfr. G.D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 164 ss. Si veda anche E. Paci, *Merleau-Ponty, Lukács e il problema della dialettica*, in «Aut Aut», 66, 1961, pp. 498-515. Va tuttavia fatto notare che Lukács negli anni Quaranta prese nettamente le distanze dalla connessione tra marxismo ed esistenzialismo, proposta in Francia da Merleau-Ponty e da Sartre: l'autore ungherese ribadisce che «il socialismo non è possibile che sulla base del materialismo dialettico» (G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, Paris 1948; tr. it. F.M. Ausilio, *Esistenzialismo o marxismo? Saggio*, Acquaviva, Milano 1995, p. 10) e sostiene che «l'esistenzialismo opera con una concezione estrema, astratta e soggettiva della libertà, in relazione con una approvazione – astratta ancora – del socialismo. […] L'esistenzialismo riflette così, sul piano dell'ideologia, il caos spirituale e morale dell'intelligenza borghese attuale» (*ibidem*, p. 13).

34 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, cit., p. 4.

35 *Ibidem*, p. 5.

36 *Ibidem*, p. 5.

Il metodo dialettico costituisce pertanto «il veicolo della rivoluzione»[37], una rivoluzione che porterà all'abbattimento del capitalismo e delle sue ingiustizie sociali. La dialettica diviene la chiave di lettura dell'intero processo storico, diventa lo strumento per penetrare *ab imis fundamentis* le dinamiche della totalità: nella comprensione della storia umana tramite la dialettica «i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico (*Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität*)»[38]. Questa categoria della totalità costituisce il "banco di prova" del metodo dialettico: la domanda che dà origine alla fase più matura del pensiero politico di Merleau-Ponty verte proprio sulle capacità della dialettica marxista di dominare concettualmente l'intero della storia umana, ciò che Hegel definiva come *das Ganze*, cioè il movimento dello Spirito (*die Bewegung des Geistes*). Merleau-Ponty sostiene giustamente che la dialettica costituisca il «centro metafisico» del marxismo e della sua politica rivoluzionaria: «Il marxismo trovava nella storia tutti i drammi astratti dell'Essere e del Nulla, vi aveva depositato una immensa carica metafisica – a ragione, perché pensava alla membratura, all'architettura della storia, alla connessione fra la materia e lo spirito, fra l'uomo e la natura, fra l'esistenza e la coscienza, di cui la filosofia non dà che l'algebra e lo schema. Ripresa totale delle origini umane in un nuovo avvenire, la politica rivoluzionaria passava per questo centro metafisico (*la politique révolutionnaire passait par ce centre métaphysique*)»[39].

Nel 1955 Merleau-Ponty pubblica un testo che segna il suo distacco teorico dal marxismo e il suo definitivo allontanamento dagli intellettuali rimasti fedeli al Partito Comunista Francese, come Sartre e Roger Garaudy: si tratta del già citato *Les aventures de la dialectique*. Nei primi anni Cinquanta il "marxismo d'attesa" di Merleau-Ponty entra in una crisi irreversibile, al termine della quale egli giunge a teorizzare l'«acomunismo», una posizione che avrebbe caratterizzato le sue scelte innanzi ai problemi storici e filosofico-politici. Questo «acomunismo» scaturisce in larga misura dalla disillusione che Merleau-Ponty – e con lui molti intellettuali di sinistra – avevano avuto nei confronti del «socialismo reale»: erano gli anni delle rivelazioni sui campi di lavoro in URSS, della guerra di Corea (1950-1953) e della scoperta che l'Unione Sovietica era governata da un partito unico e dittatoriale, un partito guidato da pochi e che con Stalin conduceva una politica spregiudicata di imperialismo[40]. *Le avventure della dialettica* è perciò uno scritto determinato dalla delusione nei confronti del regime sovietico: agli occhi di Merleau-Ponty lo stalinismo rappresenta non una deviazione del marxismo, ma l'autentica rivelazione del socialismo scientifico, l'esito consequenziale di un pensiero – quello del Marx del *Capitale* – dal carattere antiumanistico e deterministico. In Merleau-Ponty la condanna degli esiti storico-politici (lo stalinismo) diviene condanna e critica dei presupposti teorici del marxismo e dei suoi intellettuali più ortodossi: egli prende le distanze dalla linea ideologica della rivista «Les Temps Moderns» e nel volume

37 *Ibidem*, p. 2.

38 *Ibidem*, p. 12.

39 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1967, 2015², p. 24.

40 «Per Merleau-Ponty come per molti altri» – ha ricordato Sartre – «l'anno cruciale» della disillusione nei confronti del comunismo sovietico è stato il 1950: «Egli pensò di vedere la dottrina staliniana senza maschera e si accorse che si trattava di un nuovo bonapartismo. […] Il socialismo era quel mostro abominevole, quel regime poliziesco, quella potenza rapinatrice. […]. L'URSS perse ai suoi occhi ogni privilegio, era, né più né meno delle altre potenze, anch'essa una potenza da preda» (J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in «Les Temps Modernes», nn. 184-185, 1961, pp. 3704-3765; tr. it. di M. Alicata, *Merleau-Ponty vivo*, in *Il filosofo e la politica*, antologia di saggi, articoli e interviste, Riuniti, Roma 1965, pp. 193-270, p. 231).

del 1955 dedica un intero capitolo a Sartre accusandolo di "ultrabolscevismo" per la sua fedeltà incondizionata al Partito Comunista Francese, eccessivamente filosovietico e del tutto acritico verso le indicazioni politiche di Mosca[41].

I due grandi interlocutori de *Le avventure della dialettica* sono Max Weber e il già menzionato Lukács. Sulla scorta di questi due autori Merleau-Ponty mette in evidenza il carattere aperto, polimorfico e complesso della dialettica: i processi storici sono del tutto irriducibili alle strutture fisse ed oggettivanti del *Diamat* engelsiano. La dialettica, cioè il movimento che dinamizza la storia, – sottolinea Merleau-Ponty – scaturisce dalla volontà dell'uomo, dalla sua libertà, e in virtù di questo rimane costitutivamente imprevedibile: «La dialettica […] è per principio un pensiero a più centri e più accessi (*une pensée à plusieurs centres et à plusieurs entrées*), e ha bisogno di tempo per esplorarli tutti. Max Weber ritrovava, con il nome di cultura, la coesione originaria tutte le storie. Lukács crede di poterle condensare in un ciclo che si chiude quando tutti i significati si ritrovano in una realtà presente, il proletariato»[42]. Merleau-Ponty prende le distanze dalla visione lukácsiana del proletariato come "motore della storia" e come "classe sociale latrice di redenzione politica". Ma soprattutto di Lukács egli critica la concezione della "totalità", ossia la visione di una dialettica intesa come conoscenza a priori ed esaustiva delle dinamiche storiche globali: il filosofo francese più volte sottolinea nei suoi scritti che non vi può essere nessun tipo di sapere aprioristico del futuro, nessuna «scienza dell'avvenire (*il n'y a pas de science de l'avenir*)»[43], poiché la storia è «ambiguità», «rischio», «radicale contingenza», «apertura ad una pluralità di possibili»[44]. Opponendosi esplicitamente all'ortodossia marxista, egli dichiara già in *Humanisme et terreur* che l'avvenire è imprevedibile e indecidibile a priori.

Sulla base degli studi weberiani Merleau-Ponty rilegge la storia del capitalismo moderno alla luce di un nuovo rapporto tra struttura e sovrastruttura, nuovo rispetto al determinismo marxista. Del resto, già in *Fenomenologia della percezione* egli aveva accennato alla necessità di non soffermarsi alla sola struttura economica nella comprensione integrale dei fatti storici: «Il materialismo storico» – egli scriveva – «non è una causalità esclusiva dell'economia. […] Esso non riconduce la storia delle idee alla storia economica, ma le ricolloca nella storia umana, che entrambe esprimono e che è quella dell'esistenza sociale»[45]. Merleau-Ponty critica, quindi, in primo luogo la "dimensione sincronica" della dialettica marxista, ovvero il rapporto falsato tra struttura (economica) e

41 Cfr. anche D. Scarso, *Dialettica e ultrabolscevismo: note su una frattura filosofica (1955)*, «Bollettino Studi Sartriani», V, 2009 [si tratta di un monografico dedicato al rapporto tra Sartre e Merleau-Ponty], pp. 77-96. Cfr. anche C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972. All'indomani della sua uscita il libro *Le avventure della dialettica* suscitò un ampio dibattito e aspre critiche, soprattutto da parte degli intellettuali più vicini al Partito Comunista Francese: questi raccolsero i loro interventi critici in un volume collettaneo dal titolo *Mésaventures de l'anti-marxisme. Les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une lettre de Georg Lukács*, Éditions Sociales, Paris 1956: il volume contiene gli interventi di Roger Garaudy, Georges Cogniot, Maurice Caveign, Jean T. Desanti, Jean Kanapa, Victor Leduc, Henri Lefebvre.

42 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 204.

43 M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, cit., p. 51.

44 *Ibidem*, pp. 107-108. Sul rapporto tra l'"esistenza storica" dell'uomo e la "dialettica come contingenza e possibilità" cfr. J. Hyppolite, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, in «Les Temps Moderns», 184-185, ottobre 1961, pp. 228-244.

45 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 240-241. Sulla lettura di Weber da parte di Merleau-Ponty si veda J.-C. Monod, *Du «marxisme wébérien » au «nouveau libéralisme»: Weber dans Les aventures de la dialectique*, in «Les Études Philosophiques», 57, 1, 2001, pp. 185-201.

sovrastruttura (il mondo delle idee e l'*ethos* condiviso): seguendo Weber l'autore francese sostiene che la struttura economica non è la causa determinante della sovrastruttura ideologica, ma che ambedue contribuiscono alla configurazione di un determinato periodo della storia.

Commentando il Weber dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* e il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, Merleau-Ponty cerca, inoltre, di declinare in senso umanistico la dottrina marxista: la dialettica non opera nella storia umana reificando gli uomini ed oggettivandoli, ma sono gli uomini che con la loro volontà – tramite le loro idee – intervengono sulla realtà e cercano di modificarla. Per Merleau-Ponty «il marxismo non è una filosofia del soggetto [come volevano gli studiosi francesi che riportavano Marx interamente all'idealismo di Hegel], ma nemmeno una filosofia dell'oggetto [come voleva l'ortodossia sovietica]: è piuttosto una filosofia della storia»[46]. Nella storia – sottolinea il filosofo francese sulla scorta di Weber – l'uomo non è passivo e dominato da strutture a lui ignote, ma è un soggetto attivo e dinamico: «La storia è azione nell'immaginario […], è lo spettacolo che ci foggiamo di un'azione. […] La storia è uno strano oggetto: un oggetto che è noi stessi (*L'histoire est un étrange objet: un objet qui est nous-mêmes*); e la nostra vita insostituibile, la nostra libertà selvaggia, si trova già prefigurata, già compromessa, già agita in altre libertà, oggi passate»[47]. Opponendosi alle forme di determinismo più rigido, Merleau-Ponty rivendica il ruolo fondamentale della libertà umana nella storia e arriva ad affermare che «senza libertà non c'è dialettica (*il n'y a pas de dialectique sans liberté*)»[48]. Per l'autore francese il marxismo deve essere ripensato come «l'idea che un'altra storia è possibile, che non c'è destino, che l'esistenza dell'uomo è aperta»[49] e non può essere determinata a priori. La libera volontà degli uomini, all'interno di una visione della storia tipicamente marxiana, trova inoltre il momento della sua vigorosa espressione nell'atto rivoluzionario.

Le riflessioni di Merleau-Ponty sulla rivoluzione sono estremamente realistiche e conducono ad una decostruzione del "mito della dialettica marxista"; egli arriva a chiedersi con vivo senso della realtà: «*La dialectique était un mythe?*»[50]. Dopo aver svolto un'analisi dei risultati delle rivoluzioni politiche dell'Europa moderna – dalla Rivoluzione francese alla Rivoluzione bolscevica – egli giunge a constatare con amarezza e disillusione che «le rivoluzioni sono vere come movimenti e false come istituzioni (*les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes*)»[51]. Le rivoluzioni di carattere giacobino sono state animate dalla volontà di realizzare una "nuova società" e un "uomo nuovo": tuttavia sia la Rivoluzione francese del 1789 che quella russa del 1917 hanno mostrato che i rivoluzionari, una volta raggiunto il potere, edificano delle società nelle quali al comando vi sono sempre delle *élites* che governano servendosi di un forte apparato burocratico ed utilizzando spesso metodi autoritari e violenti. I rivoluzionari si sono, inoltre, rivelati sempre estremamente dogmatici e hanno praticato un'intolleranza radicale contro ogni forma di alterità di pensiero e di azione: per i rivoluzionari «tutto ciò che è altro è nemico (*tout ce qui est autre est ennemi*)» [52].

46 M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., p. 154.
47 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 23.
48 *Ibidem*, p. 224.
49 M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., p. 142.
50 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 204.
51 *Ibidem*, p. 207.
52 *Ibidem*, p. 206.

I riferimenti storici sono quelli del Terrore che caratterizzò la fase giacobina della Rivoluzione francese e quelli dei *gulag* staliniani, dove l'antirivoluzionario veniva considerato come il nemico da eliminare. Le rivoluzioni europee hanno tradito le loro promesse e le loro stesse finalità: non sono riuscite a realizzare una "società senza classi" e una "struttura economica senza più servi e padroni". Sulla base di esempi storici drammatici ed emblematici – come quello dei *Bras nus* contro i quali si scagliò lo stesso governo di Robespierre[53] – Merleau-Ponty arriva a concludere che «la rivoluzione e il suo fallimento formerebbero una sola cosa»[54]. Partendo anche dagli studi storici di Jules Michelet e di Daniel Guérin, egli afferma che «la rivoluzione è progresso quando la si paragona al passato, ma delusione e fallimento quando la si paragona al futuro che ha lasciato intravedere e poi soffocato»[55].

Ma la critica di Merleau-Ponty non si ferma alla constatazione del fallimento storico della Rivoluzione giacobina francese e di quella bolscevica, egli giunge a decostruire il concetto stesso di rivoluzione: «Non c'è dialettica senza opposizione e senza libertà, e opposizione e libertà non durano a lungo in una rivoluzione. Che tutte le rivoluzioni conosciute degenerino, non è frutto del caso: il fatto è che non possono mai, come regime istituito, essere ciò che erano come movimento e che, proprio perché è riuscito vittorioso ed è sfociato nell'istituzione, il movimento storico non è più se stesso, è che facendosi, esso si "tradisce" si "sfigura"»[56]. L'autore francese rivolge la sua critica anche al concetto di "rivoluzione permanente" teorizzato da Lev Trockij in opposizione a Stalin: il problema – osserva Merleau-Ponty – è anche la "rivoluzione permanente" con la sua «fede nella fine della storia (*croyance à la fin de l'histoire*)»[57], dopo aver

53 Merleau-Ponty si richiama, in particolare, alla prospettiva storiografica di Daniel Guérin espressa nel volume *La Lutte des Classes sous la Première République, 1793-1797*, Gallimard, Paris 1946 (revue et augmentée en 1968). Con l'espressione *Bras nus* – ripresa dallo storico Jules Michelet autore della monumentale *Histoire de la Révolution française* in 7 voll. (1847-1853) – Guérin designa lo strato più povero dei fautori della rivoluzione, una sorta di classe "pre-proletaria" che egli distingue dai rivoluzionari di estrazione borghese. «La Montagna, il Governo rivoluzionario, l'azione di Robespierre, insomma la Rivoluzione francese» – commenta Merleau-Ponty – «sono progressivi quando li si paragona al passato, regressivi quando li si paragona alla rivoluzione dei *Bras nus*. Daniel Guérin spiega in maniera molto convincente che noi assistiamo qui all'avvento della borghesia, che questa fa leva sui *Bras nus* contro le antiche classi dirigenti, per poi volgersi contro di loro quando vogliono arrivare alla democrazia diretta» (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 210).

54 *Ibidem*, p. 217.

55 *Ibidem*, p. 208.

56 *Ibidem*, p. 206-207.

57 *Ibidem*, p. 206. Si noti che nella cultura francese degli anni Trenta e Quaranta l'espressione «fine della storia» è stata utilizzata e diffusa da Alexandre Kojève, filosofo di ispirazione hegeliana. Sottolineando la continuità tra Hegel e Marx, soprattutto a proposito della "dialettica servo-padrone", Kojève sostiene che con la rivoluzione russa del 1917 e il collettivismo sovietico si è compiuta la «fine della storia», cioè il suo inveramento sotto il profilo della "Ragion dialettica" hegelianamente intesa. Il 4 dicembre 1937 Kojève tenne una conferenza al Collège de sociologie dal titolo *Le concezioni hegeliane*. Scrive Roger Caillois, presente all'evento: «Questa conferenza ci sconvolse, non solo per il vigore intellettuale di Kojève, ma per le sue stesse conclusioni. […] Hegel parla dell'uomo a cavallo che segna la fine della storia e della filosofia. Per Hegel, quell'uomo era Napoleone. Ebbene! Kojève ci svelò quel giorno che Hegel, pur avendo avuto una giusta intuizione, si era sbagliato di un secolo: l'uomo della fine della storia non era Napoleone, ma Stalin» (R. Caillois, *Le concezioni hegeliane (Alexandre Kojève),* in D. Hollier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, edizione italiana e cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 106-110, p. 107). Dal 1933 al 1939 Kojève tenne a Parigi dei celebri corsi sulla hegeliana *Fenomenolgia dello Spirito*: come abbiamo già accennato in precedenza, queste lezioni – nelle quali veniva esplicitato il concetto di «*fin de l'histoire*» (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, a cura di R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, nuova edizione 1980, p. 597) – furono frequentate da intellettuali quali Georges Bataille, Roges Caillois, Henry Corbin, Jacques Lacan e, non da ultimi, Raymond Aron, Sartre e Merleau-Ponty. Sull'interpretazione della dialettica hegelo-marxista da parte di Kojève mi limito ad indicare D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin*

rovesciato *l'ancien régime*, fa «per principio il contrario di ciò che vuole e [fa] posto ad una nuova *élite*, sia pure sotto il nome di rivoluzione permanente»[58].

Come commenta il liberale Raymond Aron, il merito di Merleau-Ponty è quello non solo di aver messo «in dubbio il valore esemplare della Rivoluzione bolscevica»[59], ma della rivoluzione *tout court*: «Ogni rivoluzione è tradita, il venir meno del fervore è inevitabile: si costituisce una nuova *élite*, il partito diventa una burocrazia. Rivoluzione permanente, critica del potere, proletariato autotrascendentesi non esistono»[60]. Questa lucida analisi di Merleau-Ponty sul fallimento costitutivo del processo rivoluzionario – come ha giustamente notato Aron – ha preso le mosse dal concetto weberiano di *Veralltäglichung der Revolution* (indicante la "trasformazione della rivoluzione in *routine* quotidiana" e quindi "perdita dell'originario carisma") ed ha influenzato anche il Sartre maturo nel suo ripensamento critico della dialettica marxista: «Sartre ha ripreso la stessa idea nella *Critica della ragione dialettica*. Il gruppo in fusione, l'atto puro [del processo rivoluzionario] sono condannati ad una cristallizzazione istituzionale, a una ricaduta nel pratico-inerte»[61]. Sartre ha giustamente affermato che il suo amico e *compagnon de route* Merleau-Ponty «lungi dall'essere stato mai comunista, non è mai neppure stato tentato di esserlo»[62]: era stato marxista in mancanza di meglio e per ragioni esclusivamente etiche, per la fedeltà ai valori fondamentali dell'umanesimo e della giustizia sociale. L'«acomunismo» dell'ultimo Merleau-Ponty si risolve pertanto in un rigoroso neutralismo e nella ricerca di una "terza via", una via diversa e alternativa rispetto al collettivismo marxista e all'individualismo liberale: "né con l'URSS né con gli USA". La morte prematura a causa di un arresto cardiaco nel 1961 non ha permesso a Merleau-Ponty di sviluppare ulteriormente questa "terza via" riformistica, mediana e mediatrice tra il collettivismo sovietico e il capitalismo liberista: «Per la dittatura [sovietica]» – egli afferma – «si tratta di passare a una pianificazione che non sia imperativa, e inversamente, per il capitalismo, di sottomettere a una direzione di interesse pubblico i meccanismi dell'economia di mercato»[63]. Questa ricerca di una "terza via" induce l'autore francese a parlare della necessità di un «nuovo liberalismo (*nouveau libéralisme*)»[64]: tuttavia egli è lontano dal pensare ad un ritorno al liberalismo classico ed ottocentesco, definito come «filosofia ottimistica e superficiale che riduce la storia a dei conflitti d'opinione di ordine speculativo»[65]. La critica di Merleau-Ponty al marxismo e alle strutture totalizzanti della dialettica – diversamente da come accade in Raymond Aron – non lo ha mai spinto ad abbracciare il modello capitalistico liberale come "il minore dei mali possibili": come ha giustamente sostenuto anche Michele Martelli, «la critica merleau-pontyana dell'Unione Sovietica, anche nel massimo di tensione e di ambivalenza, non si capovolge mai nell'apoteosi dell'Occidente, del liberalismo e del capitalismo»[66].

---

*de l'histoire*, Bernard Grasset, Paris 1990; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999; G. Barberis, *Il Regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003.

58 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 206.

59 R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J. de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, FrancoAngeli, Milano 1972, p. 49: si tratta del capitolo dedicato a Merleau-Ponty dal titolo *Avventure e disavventure della dialettica*, pp. 44-78, pubblicato per la prima volta nella rivista «Preuves», nel gennaio 1956.

60 *Ibidem*, p. 59.

61 *Ibidem*.

62 P. Sartre, *Merleau-Ponty vivo*, cit., p. 234.

63 M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 338.

64 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 222.

65 *Ibidem*.

66 M. Martelli, *Merleau-Ponty, Sartre e il* «fantasma di Stalin», in Idem, *I filosofi e l'URSS. Per una critica del* «*socialismo reale*», La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 137-178, p. 152.

Merleau-Ponty è rimasto sempre sostanzialmente scettico e sospettoso nei confronti delle "libertà formali" teorizzate dai democratici-liberali: questi ultimi dietro la retorica di alti principi etico-giuridici finiscono per difendere "le libertà dei ricchi e degli sfruttatori". Eli è rimasto pertanto sempre fedele ai rilievi critici e disincantati fatti nella Prefazione di *Humanisme et terreur* alla tradizione liberale: «Sotto la maschera dei princìpi liberali l'astuzia, la violenza, la propaganda, il realismo senza princìpi costituiscono, nelle democrazie, la sostanza della politica estera o coloniale e anche della politica sociale. Il rispetto della legge o della libertà è servito a giustificare la repressione poliziesca degli scioperi in America; ancora oggi esso serve a giustificare la repressione militare in Indocina o in Palestina e lo sviluppo dell'impero americano nel Medio Oriente. La civiltà morale e materiale dell'Inghilterra presuppone lo sfruttamento delle colonie. La purezza dei prìncipi non solo tollera, ma richiede delle violenze. Esiste dunque una mistificazione liberale (*Il y a donc une mystification libérale*)»[67].

Con le sue critiche al marxismo e al liberalismo Merleau-Ponty ha anticipato uno dei tratti peculiari della sensibilità postmoderna, ovvero la sfiducia nei confronti di una fede acritica nel progresso storico, sia il progresso nell'affermazione dei diritti individuali (liberalismo) sia nel trionfo finale di una "società degli eguali" (comunismo). L'atteggiamento dell'ultimo Merleau-Ponty è perciò quello di un osservatore critico nei confronti delle mitologie politiche ottimistiche, che hanno avuto la pretesa di indicare la strada sicura del progresso etico-sociale: «Quante ore, quante argomentazioni sprecate» – afferma con disincanto l'autore francese – «a proposito di un voto del gruppo parlamentare o di un disegno di Picasso, come se la Storia Universale, la Rivoluzione, la Dialettica, la Negatività, fossero veramente presenti sotto quelle sembianze dimesse! […] I grandi concetti storico-filosofici erano esangui […]. Se tale era il connubio della filosofia e della politica, si penserà che bisogna rallegrarsi per il loro divorzio»[68]. Alla fine degli anni Cinquanta Merleau-Ponty diviene, in tal modo, precursore di quella sensibilità tipicamente postmoderna caratterizzata dal congedo nei confronti delle grandi "narrazioni di senso", cioè di quelle mitologie tese ad indicare un senso globale all'esistere, di carattere politico ma anche religioso. Egli si rende conto che nella società capitalistica, dominata ormai dalla tecnica e da una ragione strumentale, la stessa «funzione simbolica [perde] la sua bellezza ieratica; alla mitologia e al rituale si sostituiscono la ragione e il metodo, ma anche un uso tutto profano della vita, accompagnato, d'altra parte, da piccoli miti compensatori senza profondità (*un usage tout profane de la vie, accompagné d'ailleurs de petits mythes compensatoires sans profondeur*)»[69].

La disillusione nei confronti della politica e gli scontri con gli intellettuali militanti (sia di sinistra che di destra), hanno condotto Merleau-Ponty negli ultimi anni della sua vita a lasciare un po' da parte l'impegno sociale concreto per dedicarsi ad uno studio teoretico sulla dimensione originaria dell'essere: in *Segni* e soprattutto nel postumo *Le visible et l'invisible* «il concetto di dialettica si essenzializza, trasformandosi da categoria prevalentemente socio-politica in un concetto ontologico-metafisico»[70].

---

67 M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, cit., p. 37. Tale visione della "mistificazione liberale" viene chiaramente condivisa anche da Sartre, il quale – come cercherò di far emergere nelle prossime pagine – ha sempre osservato con sospetto le logiche di potere celate dietro le istituzioni liberal-democratiche occidentali, comprese le elezioni politiche. Le violenze e le contraddizioni dei paesi liberali occidentali (come il dramma dello sfruttamento coloniale) sono state oggetto anche di un ampio e fortunato studio filosofico-politico di Domenico Losurdo: cfr. D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2006: nel 2019 il libro è giunto alla quinta ristampa.

68 M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp. 24-25.

69 *Ibidem*, p. 149.

70 P. Nepi, *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l'invisibile*, Studium, Roma 1984, p. 127.

In questi ultimi scritti, alla dialettica (intesa *à la* Hegel) come pensiero affermativo e comprensivo della totalità, egli sostituisce una visione della dialettica come "ritorno alla dimensione originaria dell'essere": «La filosofia» – afferma l'autore, criticando implicitamente l'hegelo-marxismo – «non tiene il mondo steso ai suoi piedi, non è un "punto di vista superiore" dal quale abbracciamo tutte le prospettive locali; essa cerca il contatto con l'essere grezzo (*Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un «point de vue supérieur»* d'*où l'on embrasse toutes les perspectives locales, elle cherche le contact de l'être brut*), e si istruisce anche presso coloro che non se ne sono mai allontanati [i letterati, gli artisti, i poeti, "i puri di cuore (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ)]»[71]. Merleau-Ponty cerca di teorizzare una nuova ontologia tesa a superare la tradizionale posizione di autocertezza del soggetto (il *cogito* cartesiano e l'*ich denke* kantiano) e propone una concezione della soggettività come "carne originaria", da sempre coinvolta, "inviluppata" nella trama sensibile dell'essere.

In questo nuovo contesto ontologico – che presenta analogie con quello delineato da Heidegger negli anni successivi alla cosiddetta *Kehre* –, la dialettica viene definita come il reciproco toccarsi e penetrarsi del soggetto e dell'essere: in questa ultima fase delle sue riflessioni, al termine di dialettica Merleau-Ponty preferisce quello di chiasma (*chiasmè*): quest'ultimo viene definito come il punto di contatto, o meglio di incrocio, tra la carne del soggetto e l'essere del mondo. Nel chiasma, in questo incrocio, l'essere diventa per la prima volta visibile a sé stesso, e perciò ad un tempo si differenzia da sé stesso, aprendo in sé una dimensione di interiorità. Il chiasma diventa così il concetto intorno a cui Merleau-Ponty cerca di ripensare il compito della filosofia: si tratta di un oltrepassamento delle strutture forti e fondative sia della dialettica hegelo-marxista che della metafisica classica: «L'idea del chiasma, cioè: ogni rapporto all'essere è simultaneamente prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende. A partire da qui, elaborare un'idea della filosofia: essa non può essere presa totale e attiva, possesso intellettuale [*possession intellectuelle*, come la dialettica di Hegel e di Marx], giacchè ciò che vi è da cogliere è uno spossessamento (*dépossession*). – Essa non è al di sopra della vita, non la sovrasta. È al di sotto»[72].

## 3. Sartre: dal «gruppo in fusione» al «pratico-inerte», la decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario

Come ricorda Gilles Deleuze, nella Francia degli anni Cinquanta e Sessanta Sartre aveva la capacità di «inventare il nuovo (*inventer le nouveau*)»: «Per quanto fosse brillante e profonda, l'opera di Merleau-Ponty era professorale e per molti aspetti dipendeva da quella di Sartre. […] I temi nuovi […], un certo nuovo stile, una nuova maniera polemica e aggressiva di porre i problemi venivano da Sartre. […] Nel disordine e nelle speranze della Liberazione si scopriva e si riscopriva tutto: Kafka, il romanzo americano, Husserl e Heidegger, le infinite riarticolazioni del marxismo […]. Tutto è passato per Sartre, non solo perché in quanto filosofo aveva il genio della totalizzazione, ma perché sapeva inventare il nuovo»[73].

71 M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 41.

72 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 313 [trad. ital. nostra]; dello stesso volume si veda anche il capitolo dal titolo *Interrogation et dialectique* (pp. 74-128) contenente anche un confronto speculativo con Sartre.

73 G. Deleuze, *"Il a été mon maître"*, [edizione originale 1964], in Idem, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002; tr. it. di D. Borca, *"È stato il mio maestro"*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 95-99, pp. 95-96.

Effettivamente il pensiero filosofico-politico di Sartre, *spectateur engagé* del Novecento, ha conosciuto differenti stagioni e differenti modalità espressive che lo rendono, sotto molti aspetti, difficilmente identificabile in un'etichetta: anche quella spesso utilizzata di "esistenzialista e marxista" finisce per ridurre la complessità di un pensiero che dopo il maggio '68 assume delle tonalità anarchiche e libertarie tese a ridefinire lo statuto della soggettività e a rimettere in gioco i presupposti stessi del marxismo. Il pensiero di Sartre è stato giustamente definitivo da Annie Cohen-Solal come un "pensiero in movimento" (*pensée en mouvement*)[74].

Nello spazio di questo *paper* mi limito ad indicare le diverse fasi del complesso rapporto di Sartre con il marxismo e soprattutto mi soffermo su quella che si potrebbe definire come una "decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario": si tratta del passaggio dal «gruppo in fusione» al «pratico inerte» delineato con ampiezza nella *Critica della ragione dialettica* del 1960. Si tratta di pagine decisive per comprendere i motivi più profondi, filosofici e politici, per i quali Sartre da "apologeta di Stalin" è divenuto un "maestro del sospetto" nei confronti delle istituzioni sovietiche e, per molti aspetti, del marxismo *tout court*.

Le drammatiche vicende della seconda guerra mondiale, il periodo di prigionia e l'esperienza della Resistenza antinazista segnano profondamente la vita di Sartre e lo spingono ad un ripensamento della sua prospettiva esistenziale. Queste nuove circostanze lo sollecitano ad attenuare il solipsismo e il radicale pessimismo antropologico che aveva caratterizzato i suoi romanzi come *La nausea* (1938) e la sua prima grande opera filosofica: *L'essere e il nulla* (1943). Si trattava di scritti nei quali la presenza dell'altro veniva interpretata come un qualcosa di essenzialmente negativo e minaccioso: il rapporto con l'alterità veniva visto sempre all'insegna di un'inevitabile conflittualità con dinamiche che ricordano l'hobbesiano *homo homini lupus*. In questa drammatica prospettiva persino il sentimento dell'amore veniva interpretato come egoistica tendenza di possesso: l'amore – sosteneva Sartre con amaro disincanto – cela sempre dietro di sé il desiderio di «rendersi padrone dell'altro»[75] e lo stesso «amare è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare»[76].

Nell'immediato secondo Dopoguerra Sartre abbandona i sentimenti negativi che avevano animato la sua giovanile visione dei rapporti umani e dà una lettura dell'esistenzialismo come rinnovato *humanisme*: nel 1946 pubblica la celebre conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*.

Egli comprende che in un'Europa devastata dal nazi-fascismo e dalla guerra, l'intellettuale non può permettersi l'isolamento e il pessimismo[77], ma deve cercare con tutto se stesso i motivi

74 Cfr. A. Cohen-Solal, *Une renaissance sartrienne*, Gallimard, Paris 2013. In un recente volume anche Luca Basso ha messo bene in evidenza la continua riarticolazione della riflessione politica di Sartre: dall'adesione al marxismo come filosofia della *praxis* alla disillusione per l'Unione Sovietica dopo il 1956, dal suo interesse per le lotte anticoloniali alla sua simpatia per il Maggio francese e per le rivendicazioni di libertà del *gauchisme*. Il filo rosso delle differenti prese di posizione di Sartre nel corso della sua vita è costituito dalla difesa di un'etica dell'impegno nella storia, da un'etica della responsabilità individuale e collettiva: cfr. L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, ombre corte, Verona 2016. Altri scritti che hanno valorizzato il profilo vitale del "Sartre politico", in disaccordo con l'immagine passatista che spesso è stata data, sono quelli di M. Barale, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida, Napoli 1981; W. McBride, *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press, Indiana 1991; B.-H. Lévy – J.A. Barash, *Sartre et la politique*, in «Cités. Philosophie, Politique, Histoire», 22, 2005/2, pp. 143-151; A. Münster, *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Éd. L'Harmattan, Paris 2006; G. Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, EUM, Macerata 2010.

75 J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, Revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Net, Milano 2002, p. 441.

76 *Ibidem*, p. 425.

77 La visione antropologica pessimistica – condensata nella celebre espressione «l'uomo è una passione inutile

di riscatto etico e di difesa delle libertà: nasce così quella letteratura dell'*engagement* che ha segnato tutto il successivo itinerario intellettuale di Sartre e che lo ha spinto ad un "ritrovamento critico" del marxismo. «Fu la guerra» – ricorda Sartre – «ad infrangere i quadri invecchiati del nostro pensiero. La guerra, l'occupazione, la Resistenza, gli anni successivi. Volevamo combattere a fianco della classe operaia, abbiamo finalmente compreso che il concreto è la storia e l'azione dialettica. Abbiamo abbandonato il realismo pluralista per averlo ritrovato nei fascisti e scoprivamo il mondo. [… ]. Eravamo stati educati nell'umanesimo borghese e questo umanesimo ottimista andava in frantumi poiché abbiamo finalmente preso in considerazione, intorno alla nostra città, la folla immensa dei "sotto uomini coscienti della propria sotto-umanità"»[78]. Dopo la breve esperienza politica del «Rassemblement démocratique et révolutionaire», nel 1945 Sartre si impegna, in collaborazione con Merleau-Ponty, Aron e gli altri intellettuali sopra menzionati, nel progetto della rivista «Les Temps Modernes» con un preciso scopo culturale e sociale: «È nostra intenzione» – egli afferma in uno scritto programmatico della rivista – «concorrere a produrre certi mutamenti nella società che ci circonda. […] Noi ci schieriamo a fianco di chi vuole mutare insieme la condizione sociale dell'uomo e la concezione che egli ha di se stesso».[79]

L'itinerario politico di Sartre, rispetto a quello di Merleau-Ponty, è sotto molto aspetti l'inverso: mentre negli anni Cinquanta Merleau-Ponty si distacca sempre di più dal marxismo militante, Sartre all'opposto dà il suo *endorsement* al Partito Comunista Francese e il suo atteggiamento diventa apertamente filosovietico. Secondo Sartre la divisione del mondo in due blocchi ideologici contrapposti – Occidente capitalista ed Oriente socialista – non poteva consentire il lusso di rimanere neutrali, né di essere "acomunisti": egli si schiera senza riserve con l'URSS divenendo *compagnon de route* dei comunisti francesi[80].

Nel 1956, dopo la denuncia dei crimini di Stalin al XX Congresso del PCUS e l'invasione sovietica dell'Ungheria, Sartre prende una posizione radicale che segna anche la rottura definitiva dei rapporti di intesa con Merleau-Ponty: ne *Le fantôme de Staline* egli arriva a dare una

(*l'homme c'est une inutile passion*)» (*ibidem*, p. 682) – conduceva Sartre ad una forma di nichilismo valoriale che rendeva uguali e indifferenti tutte le scelte esistenziali: nelle pagine finali de *L'être et le néant*, parlando delle conseguenze etiche del suo nichilismo, egli affermava che «tutte le attività umane sono equivalenti […] e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così, guidare i popoli o ubriacarsi in solitudine sono la medesima cosa (*Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples*)» (*ibidem*, p. 695).

78 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, Vol. I, p. 26-27.

79 J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris 1948; tr. it. di F. Brioschi, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 203. Sulla letteratura dell'*engagement* si veda anche A. Boschetti, *L'impresa intellettuale: Sartre e* «*Les Temps Modernes*», Prefazione di P. Bourdieu, Dedalo, Bari 1984.

80 Questa presa di posizione viene esplicitata da Sartre in una serie di scritti dal titolo *Les communistes et la paix*, in «Les Temps Modernes», I, 81, 1952; II, 84-85, 1952; III, 101, 1954 (testi rieditі in *Situations VI*, Gallimard, Paris 1964, pp. 80-384). Le tesi sartriane di questi saggi furono duramente criticate, tra gli altri, anche da Claude Lefort: cfr. C. Lefort, *Le marxisme et Sartre*, in «Les Temps Modernes», 89, 1953, pp. 1541-1570). Questi ha rifiutato il tentativo sartriano di combinare marxismo ed esistenzialismo e soprattutto ha severamente criticato la politica dell'URSS, definita come "un capitalismo di Stato (*capitalisme d'État*)" fondata su di un apparato burocratico dittatoriale ed asfissiante. Nel 1948 Lefort e Cornelius Castoriadis fondarono un gruppo di intellettuali di ispirazione marxista ma anti-staliniana e pertanto in dissidio con il PCF. Il gruppo si riunì intorno alla rivista «Socialisme ou barbarie?», attiva dal 1949 agli anni Sessanta. A questo proposito cfr. P. Gottraux, *«Socialisme ou barbarie», un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lausanne 1997. Si veda anche la risposta sartriana alle critiche di Lefort: J.-P. Sartre, *Réponse à Claude Lefort*, in «Les Temps Modernes», 89, avril 1953, p 1571-1629 (testo riedito in *Situations VII*, Gallimard, Paris 1965, pp. 7-93).

giustificazione storica dello stalinismo: «Il "socialismo in un solo paese" o stalinismo» – egli afferma – «non costituisce una deviazione dal socialismo: è la svolta che gli è imposta dalle circostanze [interne e internazionali…]. Bisogna chiamare socialismo questo mostro sanguinario (*monstre sanglante*) che dilania sé stesso? In tutta franchezza: sì»[81]. A Merleau-Ponty che per questa difesa ad oltranza del comunismo sovietico lo accusa di "ultrabolscevismo" Sartre obietta che se si vuol «conservare la speranza», non si può non continuare a riconoscere «gli evidenti privilegi del campo socialista»[82]; altrimenti, continua Sartre, «se l'URSS vale né più né meno l'Inghilterra capitalista, allora, davvero, non ci resta altro da fare che coltivare il nostro giardino»[83]. Egli sottolinea quindi che, nonostante gli errori di Stalin, il comunismo resti la sola speranza storica di liberazione degli uomini: per queste motivazioni egli si spinge ad affermare che «il marxismo [resta] l'insuperabile filosofia del nostro tempo (*l'indépassable philosophie de notre temps*)»[84].

Tuttavia, anche in quegli anni di sostegno ideologico alla politica dell'URSS, Sartre inizia un ripensamento profondo del marxismo teorico e delle sue strutture speculative: frutto di questo tentativo di rinnovare il marxismo sono le *Questions de méthode* (1957) che saranno pubblicate come prologo alla *Critique de la raison dialectique* (1960). In questi testi il filosofo considera il pensiero di Marx e la sua idea di dialettica come «il tentativo più radicale di illuminare il processo storico nella sua totalità»[85]: Sartre aderisce alla visione marxiana della storia come «totalizzazione [dialettica] in corso»[86], ma respinge il "marxismo ortodosso e dogmatico" che pretende di aver compreso in maniera scientifica le dinamiche globali della natura e della storia. Nello scritto del 1960 Sartre si pone come obiettivo quello di vagliare criticamente «il limite, la validità e l'estensione della Ragione dialettica»[87]: in maniera analoga a Merleau-Ponty, al Lukács di *Storia e coscienza di classe* e all'Adorno di *Dialettica negativa*, egli considera la dialettica come un "sapere sintetico della storia umana" e critica radicalmente il tentativo engelsiano di teorizzare una "dialettica della Natura" con una mentalità positivistica: «la dialettica della Natura è la Natura senza gli uomini»[88].

La visione engelsiana della dialettica, rielaborata in forma dogmatica in tanta parte del marxismo sovietico[89], viene considerata da Sartre come una "dialettica dell'esteriorità": questa

81 J.-P. Sartre, *Le fantôme de Staline*, [pubblicato nel 1956-1957], in Idem, *Situations*, VII, Gallimard, Paris 1965, pp. 144-307; tr. it., *Il fantasma di Stalin*, nell'antologia sartriana curata da M. Alicata dal titolo *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 73-123, p. 85.

82 *Ibidem*, p. 112.

83 *Ibidem*, p. 123.

84 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 12.

85 *Ibidem*, Vol. I, p. 32.

86 *Ibidem*, Vol. I, p. 13.

87 *Ibidem*, Vol. I, p. 148. Sull'interpretazione sartriana della dialettica marxista e il dibattito suscitato dalla *Critique* del 1960 si vedano M. Dufrenne, *Critique de la raison dialectique*, in «Esprit», 1961, pp. 675-692; C. Gervais, *Y-a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la «Critique de la raison dialectique»*, in «Revue philosophique de Louvain», 1969, pp. 74-103; G.M. Pagano, *Sartre e la dialettica*, Giannini, Napoli 1970; E. Paci, *La negazione in Sartre*, in «Aut Aut» [numero monografico dal titolo *Sartre dopo la "Critique"*], 136-137, 1973, pp. 3-12; F. Fergnani, *Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978; B.M. D'Ippolito, *Fenomenologia e dialettica in Jean-Paul Sartre*, Trimestre, Pescara 1979; G.M. Tortolone, *Violenza e storia. La dialettica dell'esperienza storica nell'ultimo Sartre*, Giappichelli, Torino 1980; R. Aronson, *Sartre's Second Critique*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987; G. Seel, *La dialectique de Sartre*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1995; G. Rametta, *Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI, 2/2009, pp. 371-398; Aa. Vv., *Sartre e la* Critica della ragione dialettica. *Tradizione ed effetti*, «Bollettino Studi Sartriani», anno VII, 2011; E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011.

88 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 153.

89 A questo proposito mi limito ad indicare il volume S. Tagliagambe, *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*,

forma di «materialismo dialettico del *difuori* o trascendentale»[90] può essere facilmente confutato o screditato dai risultati delle scienze empiriche in continua evoluzione. Soprattutto, avverte Sartre, la *Dialektik der Natur* elaborata da Engels reifica l'uomo, lo riduce ad essere pura oggettività: «Se ammettiano, come vorrebbe un marxismo molto limitato, del quale Engels è in parte responsabile, che la natura è soggetta alla legge dei contrari, delle lotte e delle sintesi arricchite che recano in sé i contrari e se ammettiamo che l'uomo, come è vero, è un essere della natura, ne risulterà che la legge dell'uomo e la legge della storia non sono altro che particolarizzazioni della legge della natura e che, di conseguenza, l'uomo è rigorosamente e totalmente oggetto»[91]. Sartre condivide con Merleau-Ponty e con gli autori della Scuola di Francoforte (soprattutto con Adorno, Ernst Bloch e Marcuse) la considerazione umanistica e storica della dialettica. Quest'ultima nasce sul terreno dei rapporti intersoggettivi (si pensi solo alla figura hegeliana del servo-padrone) e della storia intesa come sviluppo dinamico dello "Spirito immanente" (il *Geist* di hegeliana memoria): «L'idea dialettica è sorta nella Storia […] e tanto Hegel quanto Marx l'hanno scoperta e definita nelle relazioni fra l'uomo e la materia e in quelle degli uomini fra loro. Solo *in seguito*, per volontà di sintesi, si è voluto ritrovare il processo della storia umana nella storia naturale»[92].

In opposizione al *Diamat* engelsiano e, quindi, al marxismo antiumanistico e scientista (difeso nella Francia di quegli anni anche dallo strutturalista Louis Althusser), Sartre rivendica il ruolo costruttivo e dinamico della *praxis* umana e anche della volontà del singolo individuo. Egli valorizza gli scritti giovanili di Marx, dà un'interpretazione umanistica del marxismo e, anche riprendendo Kierkegaard rivendica il ruolo fondamentale del singolo individuo all'interno della storia: è con questo spirito che Sartre opera un innesto del marxismo sull'esistenzialismo, ovvero su una filosofia attenta alla «insuperabile singolarità dell'avventura umana (*l'indépassable singularité de l'aventure humaine*)»[93].

Il compito che Sartre si propone per rivitalizzare il marxismo anche sotto il profilo teorico è quello di elaborare un'antropologia che sia insieme marxista ed esistenzialista e che cerchi quindi di far emergere dalla razionalità marxista "la dialettica universale-singolare": «Anche la dialettica […] si radica, come Storia e come Ragione storica, nell'esistenza, in quanto è di per sé lo sviluppo della *praxis* e la *praxis* è in se stessa inconcepibile senza il "bisogno", la "trascendenza" e il "progetto"»[94].

Nella *Critica della ragione dialettica* egli si propone di «determinare le condizioni formali della storia» e di individuare il ruolo della volontà umana nei processi storici. In particolare, egli compie un'analisi originale della nascita e degli sviluppi delle dinamiche rivoluzionarie: la Rivoluzione è, infatti, l'evento *princeps* in cui la libera volontà umana diviene il motore del cambiamento storico-politico e si configura quindi come "il motore della dialettica".

Sartre fa osservare che alla base di ogni rivoluzione politica vi sono gli elementi della "penuria" (*rareté*) e del "bisogno" (*besoin*).

---

Loescher, Torino 1979: di particolare interesse è il capitolo e la relativa sezione antologica dal titolo *Il «Diamat» e la bolscevizzazione della filosofia*, pp. 161-216.

90 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 153.

91 J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e marxismo*, cit., p. 84.

92 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 155.

93 *Ibidem*, Vol. I, p. 134. Secondo Sartre «la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista» (*ibidem*). Sulla connessione sartriana tra esistenzialismo e marxismo cfr. D. Jakopovich, *Sartre's Existential Marxism and the Quest for Humanistic Authenticity*, in «Synthesis Philosophica», 51, 1/2011, pp. 195-208.

94 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 131.

La società, dominata dalla penuria di mezzi economici e dalla "guerra di tutti contro tutti", tende a gerarchizzarsi secondo rapporti di sfruttamento: nel mondo moderno questo processo ha portato alla nascita del capitalismo e del conseguente sfruttamento del proletariato da parte della borghesia imprenditoriale. Lo spirito rivoluzionario emerge quando gli sfruttati iniziano a diventare coscienti della situazione di ingiustizia sociale in cui sono costretti a vivere: è in questo elemento decisivo della "presa di coscienza" della propria condizione che Sartre individua il passaggio dalla "serie" al "gruppo in fusione". La "serie" sono gli individui ancora inconsapevoli della loro condizione servile e che vivono in solitudine la loro situazione di miseria economica; il "gruppo in fusione" corrisponde, invece, al momento della "presa di coscienza" che la lotta comunitaria degli sfruttati è in grado di operare una rivoluzione, un radicale cambiamento dell'assetto politico-istituzionale.

Nella sua "fenomenologia della dinamica rivoluzionaria" Sartre dedica delle pagine intense ed emotivamente toccanti alla fase del "gruppo in fusione": quest'ultimo costituisce il momento creativo della rivoluzione, quello in cui gli uomini si uniscono nella lotta per un ideale di giustizia sociale, divenendo *cor unum et anima una*: «*io mi vedo venire* al gruppo in lui, e ciò che io vedo non è che l'oggettività vissuta»[95]. Nel "gruppo in fusione" la volontà del singolo si immedesima e si fonde con le altre volontà: «Il mio essere-nel-gruppo» – commenta Sartre esprimendo i sentimenti provati dai rivoluzionari francesi del 1789 e dei bolscevichi nell'ottobre del 1917 – «diventa immanenza, sono *in mezzo a* terzi e senza statuto privilegiato […]. Io corro alla corsa di tutti, grido "Fermatevi!" e tutti si fermano, qualcuno grida "Muovetevi!" oppure "A sinistra! A destra! Alla Bastiglia!" e tutti ripartono». Si tratta di una profonda esperienza di "compenetrazione degli animi" e di fraternità, ma – commenta Sartre – di una fraternità che diviene anche «Fraternità-Terrore (*Fraternité-Terreur*)».

Nelle dinamiche della storia la volontà rivoluzionaria del "gruppo in fusione" manifesta la «brusca resurrezione della libertà»[96]. Il "gruppo in fusione" determina la riscoperta del senso teleologico della prassi umana e della storia intesa come "storia della libertà": si tratta della libera riunione di individui che si riconoscono in un progetto comune di liberazione, liberi membri di un organismo dove tutti sono uguali, tutti sono capi e tutti sono gregari. Nelle pagine sartriane che descrivono il "gruppo in fusione" si avvertono gli echi dell'idea rousseauiana di comunità: la libertà individuale viene sublimata nella volontà generale del *groupe en fusion*, una volontà che "vuole sempre il bene" e chi si manifesta nella volontà dei *leader* rivoluzionari come, ad esempio, Robespierre o Lenin. Nella *Critica della ragion dialettica* viene, quindi, delineata una "mistica dell'azione rivoluzionaria" in cui anche la violenza viene sublimata dalla forza irrompente degli ideali etici supremi: quella realizzazione della giustizia e della libertà nella storia di cui Marx è stato teorico e profeta.

Tra gli interpreti italiani del pensiero sartriano Armando Rigobello ha dato particolare attenzione alla figura del "gruppo in fusione", sottolineando anche affinità e divergenze con la prospettiva della "rivoluzione personalistica e comunitaria" teorizzata da Emmanuel Mounier negli anni Trenta e nell'immediato secondo Dopoguerra anche in confronto critico con Sartre.

Ecco alcune incisive parole di Rigobello: «Il *gruppo in fusione*, di cui parla Sartre nella *Critica della ragione dialettica*, costituisce l'elemento in base a cui il singolo uomo si ritrova, anzi si realizza compiutamente nella dimensione risolutiva della comunità.

95 *Ibidem*, Vol. II, p. 40.
96 *Ibidem*, Vol. II, p. 63.

Ciò è reso possibile dal sopraggiungere, nell'esperienza degli uomini in lotta per comuni rivendicazioni, dell'avvertimento che essi non lottano per interessi di parte, ma per quelli della giustizia in se stessa. Allora si compie la catarsi, l'evento "apocalittico", la lotta di classe diventa lotta per la liberazione totale. In questa lotta nasce una fraternità nuova ad assoluta, il *gruppo* entra in *fusione*. […] Nell'eccezionale esperienza comunitaria, che Sartre descrive con accenti quasi mistici, il gruppo è un' "oggettività interiorizzata", un' "oggettività vissuta" in seno alla quale colgo me stesso […] nell'esultante pienezza della realizzazione completa. Ma come la "comunità personalistica" di Mounier è soltanto un ideale verso cui tendere senza poterlo mai realizzare, così il "gruppo in fusione" di Sartre, se diventa reale in un particolare momento "apocalittico" della lotta, è costitutivamente precario, esposto necessariamente all'involuzione una volta che sia passato il momento eroico della rivolta»[97].

Al di là della «dialettica costituita» – oltrepassando la situazione data nella sua oggettività, interpretabile anche come il *Diamat*, cioè la dialettica del marxismo ortodosso – è necessario cogliere nella sua genesi e nei suoi sviluppi la «dialettica costituente»: quest'ultima per Sartre definisce il ruolo attivo dell'uomo nel processo storico ed è dominata dalla figura eroica del "gruppo in fusione", cioè da quella libera unione degli uomini protagonisti della rivoluzione. Come è stato correttamente detto, per Sartre «la storia non è dominata, come vuole il marxismo più dogmatico, da una necessità che gli fa dire che "la libertà è la coscienza della necessità" dialettica; la storia è l'insieme dei fini e delle teleologie individuali, in cui non v'è la rigorosa predeterminazione di ogni forma di naturalismo o di materialismo. L'assurdo di ogni spiegazione economicistica e materialistica della storia è che non comprende come la dinamica della storia implichi una libertà, alla base, indipendente dal meccanismo materiale»[98]. La «dialettica costituente», cioè il momento rivoluzionario, manifesta l'emergere impetuoso della libertà umana nella storia.

Tuttavia Sartre fa notare che il momento del "gruppo in fusione" è presto destinato al declino: una volta conquistato il potere, i membri del gruppo – definito anche come «Fraternità-Terrore» – tendono a darsi un'organizzazione stabile, a ripristinare delle gerarchie e una burocrazia. Dopo aver rovesciato il regime, nel gruppo viene meno l'empito rivoluzionario e i motivi ideali della lotta si perdono nella banalità dell'amministrazione quotidiana. Il "gruppo in fusione" che si era costituto «fuori dello Stato» e «contro lo Stato»[99], una volta conquistato il potere, crea delle nuove forme di statualità tiranniche e dittatoriali. Sartre analizza con estrema lucidità anche le dinamiche psicologiche del processo post-rivoluzionario: perdendo la sua spinta ideale, il "gruppo in fusione" ricade nel "seriale", ciò che l'autore francese definisce come "pratico-inerte". La rivoluzione sembra, nell'analisi sartriana, coincidere con l'improvvisa quanto effimera "vampata" della rivolta: dopo la conquista del potere, il ritorno al quotidiano, il ripristino delle gerarchie sociali e dell'apparato burocratico sono degli elementi inevitabili. Tutte le rivoluzioni, sostiene Sartre, conoscono questo momento di declino inevitabile e soprattutto conoscono il momento di una «istituzionalizzazione autoritaria»: emerge un capo, un *leader* carismatico che finisce per esercitare il potere in maniera autoritaria e tirannica.

97 A. Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1997[4], pp. 68-69. Un'attenta analisi della dialettica sartriana (costituita dalle figure della "serie", del "gruppo in fusione" e del "pratico-inerte") è stata svolta da Armando Rigobello nel suo volume *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, pp. 23-54.

98 L. Nardi, *Soggettività e dialettica*, in Idem, *Sartre e l'esistenzialismo*, Cremonese Editore, Roma 1973, pp. 79-90, pp. 89-90.

99 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. II, p. 315.

Sartre pensa alle figure di Robespierre, di Lenin e di Stalin: la rivoluzione, nata per realizzare l'ideale della libertà, finisce per realizzare una società autoritaria. Il "Terrore" sembra l'esito inevitabile di ogni rivoluzione[100].

Nonostante la sua "fede" nell'ideale etico-sociale del marxismo, Sartre è costretto a constatare che la rivoluzione produce degli effetti indesiderati e che, in ultima analisi, porta a delle nuove forme di autoritarismo e di "alienazione" dei rapporti umani. Pur senza arrivare ad una forma radicale di "pessimismo storico", Sartre con amarezza e disincanto individua nel processo rivoluzionario una specie di nuova "passione inutile". In maniera molto simile al Merleau-Ponty de *Le avventure della dialettica*, anche Sartre osserva che ogni tentativo rivoluzionario è destinato, in ultima analisi, allo scacco e al fallimento: la società ricade nel seriale, nell'ordinamento burocratico e nel "pratico inerte".

Il rapporto di Sartre con il marxismo è ambivalente e, per certi aspetti, contraddittorio: egli aderisce al marxismo inteso come un "atto di fede morale" – la fiducia che libertà e uguaglianza possano realizzarsi nella storia –, tuttavia è costretto ad ammettere anche che ogni tentativo rivoluzionario è destinato al fallimento. Nella sua *Critica della ragione dialettica* egli giunge ad operare una radicale "demitizzazione del processo rivoluzionario" e una "decostruzione della stessa dialettica marxista"[101].

---

100 La "fenomenologia della rivoluzione" effettuata da Sartre e da Merleau-Ponty si basa essenzialmente sugli eventi storici della Rivoluzione francese e di quella bolscevica: entrambi i filosofi francesi non prendono ampiamente in esame la Rivoluzione americana che ha caratteristiche molto diverse rispetto a quella francese del 1789 e a quella russa del 1917, e che avrebbe spinto le loro analisi verso nuove prospettive. Sulle enormi differenze tra le due rivoluzioni europee e l'americana ha invece posto l'attenzione Hannah Arendt in un celebre volume del 1963. Arendt ha sottolineato che comune a queste tre rivoluzioni è stata l'affermazione che la fonte del potere risiedesse nel popolo, tuttavia assai diversa è stata l'interpretazione di questa tesi. In Francia e in Russia i rivoluzionari non furono in grado di distinguere violenza e potere e li assimilarono in un tutto di ordine "naturale" e "pre-politico" (si pensi alla *Terreur* giacobina e alle epurazioni sovietiche); in America, al contrario, il popolo ancor prima del conflitto con l'Inghilterra si era organizzato in corpi autogovernantesi, facendo così l'esperienza di una "genuina comunità politica" alla cui base stavano un'azione svolta in comune e una condivisa ispirazione religiosa (il puritanesimo). Tuttavia, commenta la Arendt, «la Rivoluzione americana è rimasta sterile in termini di politica mondiale» (H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino p. 252), il modello giacobino francese è risultato, invece, vincente ed è stato persino «potenziato dalla Rivoluzione d'Ottobre, che per il nostro secolo [il Novecento] ha avuto lo stesso profondo significato che la Rivoluzione francese aveva avuto per i suoi contemporanei: quello di cristallizzare in un primo tempo il meglio delle speranze umane e poi sperimentare tutta la misura della loro disperazione» (*ibidem*, p. 58). Sulle diverse interpretazioni del concetto di rivoluzione date da Arendt e Sartre e sulla *vexata quaestio* della legittimità della violenza per finalità etico-politiche cfr. R. Gordon, *A Response to Hannah Arendt's Critique of Sartre's Views on Violence*, in «Sartre Studies International», Vol. 7, n. 1, 2001, pp. 69-80; F. Collin, *Sartre et Arendt, contemporains*, in D. De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*, Mimesis, Milano 2014, pp. 99-112.

101 In Italia Pietro Chiodi ha rimproverato a Sartre di essere ricaduto, con la sua dialettica della "serie" e del "gruppo in fusione", in una concezione ciclica della storia (in una sorta di "eterno ritorno dell'uguale"), e di aver deformato in senso soggettivistico la nozione marxiana della prassi. Cfr. P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965. Al libro di Chiodi è seguita la replica di André Gorz (cfr. A. Gorz, *Sartre e il marxismo*, in «Critica marxista», IV, 1966, pp. 176-200): questi, formatosi alla scuola di Sartre, ha cercato di scagionare il maestro dall'accusa di rendere impossibile un reale processo rivoluzionario e quindi dall'accusa di pessimismo storico. Ciò che André Gorz ha messo in evidenza è stata la perenne necessità – sottolineata da Sartre – di rifiutare qualsiasi istituzionalizzazione dell'evento rivoluzionario. La storia umana – osserva Gorz sulla base della *Critique* sartriana e del pensiero politico dell'ultimo Sartre – è un " graduale processo verso il meglio" e le rivoluzioni politiche (anche quelle poi fallite) sono state comunque capaci di portare quale forma di progresso etico-sociale: Sartre – commenta Gorz – ha avuto il merito di aver osservato con realismo il fenomeno rivoluzionario, mettendo in guardia dalle

Si comprendono, quindi, i motivi per i quali Sartre, soprattutto dopo i fatti del 1968, abbandoni la militanza nel Partito Comunista, assumendo un atteggiamento di radicale antisovietismo di impronta anarchica e libertaria: nel 1968, dopo il Maggio francese e l'invasione sovietica di Praga, il filosofo perde definitivamente ogni residua speranza nell'autoriformabilità dell'URSS e del blocco sovietico; da "compagno di strada" del PCF si trasforma in "compagno di strada" dei *gropuscules gauchistes*, simpatizzando con i «*maos*» de *La gauche prolétarienne*. «I dirigenti dell'URSS, spaventati dal vedere il socialismo rimettersi in marcia,» – commenta Sartre – «hanno inviato a Praga i loro carri armati per fermarlo»[102]: alla fine degli anni Sessanta Sartre è ormai convinto che l'URSS, al pari degli Stati Uniti, si «comporti come una potenza imperialista»[103] e che, di conseguenza, «la Macchina non sia più riparabile: è necessario che i popoli se ne impadroniscano e la gettino tra i rottami»[104]. E così, anche dopo l'esperienza del Maggio francese, Sartre arriva a dire che «il partito comunista è il peggiore avversario della rivoluzione»[105].

L'ultima fase del pensiero politico sartriano è caratterizzata da un "libertarismo *anarchiste*" e antistatalistico che «si presenta con due aspetti diversi e complementari: da un lato è astrattamente utopistico, dall'altro è ipercritico verso ogni forma di esperienza storica di socialismo».[106] Si tratta del Sartre che simpatizza con gli studenti del Maggio francese e del Sartre che criticando il colonialismo si pone in una giusta difesa dei "dannati della terra": *On a raison de se révolter*[107]. si tratta ancora dell'*intellectuel engagé* che, nonostante la decostruzione del "mito della dialettica", non smette di credere nella costruzione di una "società senza poteri". Nell'*Autoportrait* del 1975 Sartre confida al suo pubblico di essere «rimasto sempre anarchico»: «Non ho mai accettato alcun potere su di me» – egli afferma – «e ho sempre pensato che debba essere realizzata l'anarchia, vale a dire una società senza poteri (*l'anarchie, c'est-a-dire une société sans pouvoirs*)»[108] e una società *fraternisée*.

Negli anni Settanta Sartre continua ad opporsi con vigore a tutti quegli intellettuali liberali che, come Raymond Aron, cercano di difendere la "mistificazione di istituzioni solo apparentemente democratiche". In particolare, la critica di Sartre è rivolta all'ambiguo principio di rappresentanza politica: a suo parere la «democrazia indiretta è una mistificazione»[109] e le stesse elezioni politiche nascondono delle logiche di potere che rendono il cittadino-elettore un membro anonimo e manipolato da parte di un sistema di governo che rimane comunque oligarchico ed elitario.

---

sue costitutive ed inevitabili degenerazioni. È lo stesso Gorz ad aver ricordato il suo rapporto con Sartre e il suo personale itinerario per «*une éthique de libération*» in un'intervista del 2005 curata da Marc Robert: cfr. A. Gorz, *Ecologica*, Galilée, Paris 2008; tr. it. di F. Vitale, *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 13-25.

102 J.-P. Sartre, *Le socialisme qui venait du froid*, in Idem, *Situations, IX – Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 227-276; tr. it., *Il socialismo venuto dal freddo*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 195-227, p. 202.

103 J.-P. Sartre, *Masses, spontanéité, parti*, in Idem, *Situations, VIII – Autour de '68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 262-290; tr. it., *Masse, spontaneità, partito*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 195-227, p. 202.

104 J.-P. Sartre, *Il socialismo venuto dal freddo*, in *Il filosofo e la politica*, cit., p. 226.

105 J.-P. Sartre, *Autoportrait a soixante-dix ans*, in Idem, *Situations, X – Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226; tr. it. di M. Cantoni e M. Gallerani, *Autoritratto a settant'anni*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 53.

106 M. Martelli, *Merleau-Ponty, Sartre e il «fantasma di Stalin»*, cit., p. 176.

107 Cfr. J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris 1976 (conversazioni con Philippe Gavi e Pierre Victor); tr. it. di A. Berardinelli, *Ribellarsi è giusto. Dal maggio '68 alla controrivoluzione in Cile*, Einaudi, Torino 1975.

108 J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, cit., p. 27.

109 J.-P. Sartre, *Élections, piège à cons*, in Idem, *Situations, X – Politique et autobiographie*, cit., 75-87; tr. it., *Elezioni, una trappola per gonzi*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 229-239, p. 239.

Sartre si spinge persino a dire che le elezioni sono «una trappola per gonzi»[110]: danno al cittadino "l'illusione della libertà" e lo rendono oggetto passivo di un potere legalizzato che si costituisce sopra e contro di lui; del resto, già nella *Critica* del 1960 Sartre aveva affermato che «un sistema elettorale, qualunque sia, costituisce l'insieme degli elettori come materia passiva dell'estero-condizionamento»[111]. Questa strenua difesa della libertà individuale da ogni possibile condizionamento ha fatto dire a numerosi uomini di cultura la celebre espressione "meglio avere torto con Sartre che ragione con Aron (*plutôt avoir tort avec Sartre que raison avec Aron*)": è sempre eticamente superiore e preferibile la visione utopica sartriana di una *société fraternisée et sans pouvoirs* che un realismo scettico sacrificante l'ideale alla realtà.

Da parte sua, Aron ha giudicato Sartre come un «moralista dell'autenticità». Ecco come Aron ha ricordato gli anni della loro collaborazione alla redazione della rivista «Les Temps Modernes»: «Sartre ha considerato che le mie prese di posizione atlantiste, che la mia collaborazione al «Figaro» dimostravano il mio attaccamento alla borghesia e all'alleanza americana, due cose che detestava profondamente. […] A partire dal '47-48 abbiamo ufficialmente litigato, abbiamo interrotto i nostri rapporti. Sartre ha quindi successivamente troncato i rapporti anche con Camus e con Merleau-Ponty. Dopo la morte di Merleau-Ponty e di Camus, ha scritto testi bellissimi su l'uno e su l'altro. Non credo che su di me avrebbe scritto testi così calorosi. Un'altra ragione, mi pare utile ricordarla, spiega la sua esasperazione di fronte alle mie prese di posizione: Sartre era un moralista. […] Per cui mi condannava moralmente. […] E credo che se si è perso così spesso nella politica, è appunto perché era fondamentalmente […] un moralista introverso, un moralista dell'autenticità, e non del conformismo borghese, che gli faceva orrore»[112].

## 4. Aron: la dialettica come "mitologia politica", il marxismo come "religione secolare" e la proposta di un "liberalismo critico"

In questa ultima parte del mio saggio mi soffermo sull'interpretazione che Raymond Aron ha dato di Marx e del marxismo-leninismo, sottolineando in particolare la sua visione critica della dialettica: quest'ultima viene considerata come una "mitologia politica" dagli esiti nefasti e dittatoriali, una mitologia che per tanti decenni del Novecento è stata "l'oppio degli intellettuali". Le critiche aroniane alla "mitologia marxista" trovano quindi degli elementi di convergenza con quelle di Merleau-Ponty e, paradossalmente, anche con quelle condotte da Sartre, amico di Aron in privato ma suo "nemico pubblico". Va però sottolineato che Aron ha sempre preso nettamente le distanze dai "marxismi immaginari" – così egli li definisce – di Sartre, di Merleau-Ponty e anche dello strutturalista Louis Althusser[113].

110 *Ibidem*. Sulle molteplici problematiche politiche trattate dall'ultimo Sartre si vedano: N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre et le Tiers Monde*, L'Harmattan, Paris 1996; I. Birchall, *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*, La Fabrique, Paris 2011; H. Oulc'hen, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, La Digitale, Paris 2015; L. Basso, *Lo "spettro" del 1968: critica del colonialismo e nuovi spazi di emancipazione*, in Idem, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 189-240.

111 J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. II, p. 322.

112 R. Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Éditions Julliard, Paris 1981; tr. it. di M. Le Cannu, *L'etica della libertà. Memorie di mezzo secolo*, Prefazione di A. Ronchey, Mondadori, Milano 1982, p. 162. Una riconciliazione tra Sartre ed Aron avverrà solo nel 1979, un anno prima della morte di Sartre: il 26 giugno del 1979 i due intellettuali si trovarono uniti nel sostenere all'Eliseo (di fronte al presidente francese Valéry Giscard d'Estaing) la causa dei *boat people* in fuga dal Vietnam comunista e dalla Cambogia di Pol Pot.

113 Si veda il volume R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J.

Nella Francia del Novecento Aron ha incarnato la figura del liberale antidogmatico e radicalmente critico nei confronti di ogni "ortodossia di partito". Come ha ben messo in luce Alessandro Campi, Aron è stato «uno dei più risoluti avversari del comunismo e dello spirito rivoluzionario, un liberal-conservatore nemico giurato del collettivismo sociale e dell'economia pianificata, un campione dell'atlantismo, un realista che ha sempre denunciato le sirene dell'utopismo»[114]. Aron è quindi «un uomo che per l'intera sua vita ha dichiarato di privilegiare la libertà di spirito e l'indipendenza di giudizio, che ha sempre sostenuto di rifiutare le appartenenze troppo rigide ed ha criticato a più riprese la forza di seduzione di tutte le ideologie (del comunismo come del fascismo, del socialismo, come del nazionalismo)»[115].

Per la sua difesa di un "realismo politico di stampo liberale" Aron ha rappresentato l'alternativa intellettuale a Sartre e a tutta la cultura marxista-leninista, con la quale – del resto – ha sempre intrattenuto un rapporto di *odi et amo*. Va infatti sottolineato che Aron, amico di Sartre fin dai giovanili anni di studi all'École Normale Supérieure di Parigi, ha profondamente studiato Marx e non ha esitato a definirsi un "marxiano critico del marxismo"; la sua posizione liberale, il suo elitismo politico e la sua visione sociologica del capitalismo moderno si sono sviluppati nel vivo confronto con il *Capitale* di Marx, opera che «fornisce un inesauribile campo di riflessioni al filosofo, all'economista e al sociologo»[116]. Aron sostiene pertanto che «il progetto di Marx – *pensare la storia filosoficamente* – mantiene la sua attualità (dando a questo termine contemporaneamente il senso delle due parole tedesche *Wirklicheit* e *Vernunft*)»[117]. Come è stato giustamente messo in rilievo, «Raymond Aron, noto per essere stato il paladino del pensiero liberale, si è formato sui testi di Karl Marx, che ammirò incontestabilmente per la sua capacità analitica, per il riconoscimento del senso della storia, per la forza "utopica" del progetto politico. È attraverso Marx e definendosi un "marxiano" che arriva ad apprezzare e a interiorizzare il pensiero di Tocqueville, che costituirà sempre un solido punto di riferimento»[118]. Ecco le parole con le quali l'autore stesso nell'*Introduzion*e alla sua celebre storia del pensiero sociologico ci confida il suo profondo interesse per Marx, un Marx letto in opposizione al liberalismo di Tocqueville, ma certamente valorizzato per la sua interpretazione delle dinamiche economiche e socio-politiche del mondo moderno: «Leggo e rileggo i libri di Marx da trentacinque anni.

---

de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, FrancoAngeli, Milano 1972.

114 A. Campi, *Postfazione*, a R. Aron, *Saggio sulla destra. Il conservatorismo nelle società industriali*, tr. it. di S. del Meglio, Guida, Napoli 2006, pp. 127-142, p. 128.

115 *Ibidem*, p. 129.

116 R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, in Aa. Vv., *Marx vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, Mondadori, Milano 1969, Vol. I., *Filosofia e metodologia*, pp. 36-50, p. 45. Il volume contiene la traduzione italiana degli atti di un convegno internazionale svoltosi a Parigi dall'8 al 10 maggio 1968, patrocinato dall'Unesco e organizzato dal «Conseil international de la philosophie et des sciences humaines» e dal «Conseil International des sciences sociales»; gli atti di questo *Colloque Marx* sono stati pubblicati nel 1969 presso le edizioni Mouthon di Parigi.

117 *Ibidem*, p. 48.

118 M. D'Amato, *Raymond Aron*, in C. Bordoni (a cura di), *Nuove tappe del pensiero sociologico. Da Max Weber a Zygmunt Bauman*, Odoya, Bologna 2018, pp. 162-169, p. 169. Tra i numerosi sguardi d'insieme sul pensiero aroniano mi limito ad indicare S. Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, Paris 1984; J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer. Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986; G. Camardi, *Individuo e storia: saggio su Raymond Aron*, Morano, Napoli 1990; A. Panebianco, *Introduzione* a R. Aron, *La politica, la guerra, la storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-109; N. Bavarez, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993; S. Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, PUF, Paris 1995; G. De Ligio, *La tristezza del pensatore politico. Raymond Aron e il primato del politico*, Bononia University Press, Bologna 2007; A. Campi, *La politica come passione e come scienza. Saggi su Raymond Aron*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015; G. Châton, *Introduction à Raymond Aron*, La Découverte, Paris 2017.

Spesso ho fatto ricorso al procedimento retorico del parallelo o dell'opposizione Tocqueville-Marx, particolarmente nel primo capitolo del mio libro *Essai sur les libertés*. Sono arrivato a Tocqueville partendo dal marxismo, dalla filosofia tedesca e dall'osservazione del mondo dei nostri giorni. Non ho mai esitato tra *La democrazia in America* e *Il capitale*. […] Continuo, quasi mio malgrado, a nutrire maggior interesse per i misteri del *Capitale* che per la prosa limpida e triste della *Democrazia in America*. Le mie conclusioni appartengono alla scuola inglese, la mia formazione deriva soprattutto dalla scuola tedesca»[119].

Partendo anche da queste considerazioni che l'autore stesso fa sul suo itinerario intellettuale, occorre operare una precisa distinzione tra la valorizzazione aroniana di Marx e le radicali critiche rivolte sia al marxismo-leninismo che all'*establishment* politico-culturale della sinistra francese ed europea del secondo Novecento. Aron valorizza la profonda capacità analitica di Marx – del "Marx storico" – ma critica severamente il "Marx della fede", ovvero il comunismo che si è realizzato in seguito alla Rivoluzione bolscevica del 1917 e divenuto ormai una «religione degli intellettuali»[120], una religione con una sua propria mitologia: il mito della rivoluzione, il mito del proletariato e, non da ultimo, il mito della dialettica come legge inflessibile della storia.

Per la sua analisi dei meccanismi del capitalismo moderno Aron non esita a dire che «Marx rimane nostro contemporaneo»[121] e che il suo pensiero rimane "equivoco ed inesauribile". Secondo Aron sono questi i due aggettivi che meglio qualificano l'opera di Marx: «Senza questo carattere di equivocità, la diversità delle interpretazioni non si spiegherebbe»[122], ma tale equivocità rispecchia il valore di una problematica e di una ricchezza di pensiero che qualificano l'opera di Marx come un classico, ovvero come "un'opera che non ha mai finito di dire quello che ha da dire" (tale è la celebre definizione di "classico" data anche da Italo Calvino). Aron ha sempre sottolineato la "complessa inesauribilità" del pensiero marxiano, un pensiero in cui la filosofia dialettica viene nutrita di considerazioni sociali ed ha la pretesa di essere scientificamente fondata nei processi economici del mondo moderno. Marx è un pensatore della "totalità" e in questo dimostra ancora di essere discepolo di Hegel; ma è proprio questa esigenza della "totalità" – di uno sguardo multidisciplinare sull'intero (l'hegeliano *das Ganze*) – che rende Marx suscettibile di differenti letture: «Marx ignorava la distinzione tra filosofia, economia, sociologia, storia, politica, demografia.

---

119 R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967; tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1981, p. 26. Lorenzo Bernini ha fatto emergere con chiarezza la sintesi operata da Aron tra la sociologia marxiana e la sociologia di Tocqueville, entrambe riprese e valorizzate in alcuni elementi specifici: «Marx viene descritto [da Aron] come colui che ha compreso che, a causa dello sviluppo industriale, le società moderne presentano caratteri di novità che le differenziano ampiamente da quelle del passato; ma anche come colui che ha sopravvalutato il ruolo del sistema produttivo nel determinare le scelte dei soggetti politici e che ha attribuito al sistema economico capitalistico tutti gli aspetti spiacevoli della società contemporanea. Tocqueville, al contrario, secondo Aron, avrebbe sottovalutato l'importanza dell'industria nelle società moderne, considerando la civiltà industriale come una variante della civiltà commerciale; però Tocqueville, a differenza di Marx, avrebbe i meriti di aver riconosciuto l'autonomia della sfera politica da quella economica, e di aver messo in risalto un secondo aspetto essenziale nel mondo moderno: la tendenziale democratizzazione e la partecipazione delle masse alla vita politica» (L. Bernini, *Declino (o trionfo?) delle religioni secolari. Raymond Aron e la questione delle ideologie politiche*, in «Dialettica e filosofia», gennaio 2008, [rivista on line: www.dialetticaefilosofia.it], pp. 1-17 p. 3)

120 R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955; tr. it. di T. Compagna, *L'oppio degli intellettuali*, Introduzione di A. Panebianco, Ideazione Editrice, Roma 1998, p. 299.

121 R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 38.

122 *Ibidem*.

Ognuna di queste discipline oggi separate, ciascuna con i suoi concetti, le sue pratiche, le sue ambizioni o i suoi pregiudizi, può trovare nell'opera di Marx sia dei suggerimenti per la propria ricerca, sia delle ragioni per poter porre in questione la limitatezza del proprio campo di indagine. Marx aveva, come gli storici, un'acuta consapevolezza della interdipendenza dei settori della totalità che gli specialisti isolano»[123]. Proprio perché "inesauribili", i testi di Marx si rivelano "equivoci", si prestano cioè ad essere commentati senza fine e possono facilmente essere trasfigurati in ortodossia, come è avvenuto in Unione Sovietica o in Cina.

Aron sottolinea che per comprendere l'autentico pensiero di Marx occorre dissipare e mettere tra parentesi la "selva delle interpretazioni", spesso unilaterali e fuorvianti: «Vi è stato un Marx kantiano, un Marx hegeliano, un Marx sansimonista e un Marx esistenzialista, vi è oggi un Marx strutturalista»[124]. Si tratta di interpretazioni contenenti elementi di verità ma nate dall'assolutizzazione di alcuni concetti (la dialettica, la struttura, l'alienazione, ecc.) presenti certamente negli scritti di Marx ma spesso non compresi in relazione alla finalità generale della sua opera. Per Aron «l'anima del pensiero di Marx [la sua intrinseca finalità] è un'interpretazione sociologica e storica del regime capitalistico, condannato dalle sue contraddizioni a evolversi verso la rivoluzione e verso un regime non antagonistico»[125], cioè verso una "società senza classi". Secondo Aron, Marx non è solamente "il filosofo della tecnica" (come voleva, ad esempio, Kostas Axelos[126]), né in maniera esclusiva "il filosofo dell'alienazione", come volevano numerosi interpreti sia di ispirazione cristiana (basti pensare in Francia a Yves Calvez e in Italia a Felice Balbo) sia di ispirazione marxista, come Lucien Goldmann e Henri Lefebvre: questi ultimi, in seguito alla pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* nel 1932, hanno individuato nel concetto di alienazione (*Entfremdung*) il filo rosso che attraversa tutta l'opera di Marx e che la rende un progetto unitario: si tratta, infatti, di un concetto che salda il giovane Marx, "filosofo hegeliano eterodosso", con il Marx maturo, "economista e analista scientifico del capitalismo moderno"[127].

Aron si dichiara contrario ad interpretare Marx dando una centralità assoluta alla produzione giovanile: in aperta critica a tanti studiosi francesi e quindi anche alla cosiddetta corrente del "marxismo caldo", egli sottolinea che «Marx è prima di tutto l'autore del *Capitale*»[128]. Aron è perentorio nel sostenere che occorre «comprendere l'autore così come lui stesso si è compreso, e di conseguenza mettere al centro del marxismo *Il Capitale* e non i *Manoscritti economico-filosofici*, brogliaccio informe, mediocre o geniale, di un giovane che specula su Hegel e sul capitalismo in un'epoca in cui conosceva certamente meglio Hegel del capitalismo»[129]. Aron legge e valorizza Marx soprattutto per la sua analisi socio-economica del capitalismo, un'analisi effettuata in Inghilterra, nel periodo della maturità e dopo un attento studio degli economisti inglesi Adam Smith e David Ricardo.

---

123 R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 44.

124 *Ibidem*, p. 47.

125 R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 165.

126 Cfr. K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Minuit, Paris 1961; tr. it. di A. Bonomi, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1963.

127 Henri Lefebvre osserva, ad esempio, che «i testi di Marx sull'alienazione e le sue diverse forme sono dispersi in tutta l'opera, al punto che la loro unità restò inavvertita sino a data recente [ovvero sino al 1932, anno di pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici*]» (H. Lefebvre, *Le marxisme*, PUF, Paris 1948, p. 48; tr. it. di E. Pischel, *Il marxismo visto da un marxista*, Garzanti, Milano 1954).

128 R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 142.

129 *Ibidem*.

Aron osserva giustamente che «il pensiero di Marx è un'analisi e una comprensione della società capitalistica nel suo funzionamento attuale, nella sua struttura presente, nel suo divenire necessario. […] Il pensiero di Marx è un'interpretazione del carattere contraddittorio o antagonistico della società capitalistica»[130]; per il sociologo francese «se si afferra che il centro del pensiero di Marx è l'affermazione del carattere antagonistico del regime capitalistico [antagonismo tra borghesia e proletariato], si comprende immediatamente perché è impossibile separare il sociologo e l'uomo d'azione, perché mostrare il carattere antagonistico del regime capitalistico porta irresistibilmente ad annunciare l'autodistruzione del capitalismo e, nel contempo, a incitare gli uomini a contribuire un poco alla realizzazione di questo destino già stabilito»[131]. Marx è, ad un tempo, sociologo del capitalismo moderno e profeta della sua fine: la sua sociologia non è una mera descrizione del reale ma un appello all'azione rivoluzionaria.

Ecco come Aron confida ai lettori il fascino seducente del pensiero di Marx, un pensiero fondato sui postulati etici della giustizia sociale e dell'eguaglianza economica: «Come resistere al fascino di questo sistema, in cui la scienza dimostra che sarà la necessità [storico-dialettica] a eseguire i verdetti della coscienza? […] Quando ho letto per la prima volta il *Capitale* ho ardentemente desiderato di lasciarmi convincere: ma questo desiderio, ahimè!, non è stato soddisfatto»[132].

Aron sottolinea la "costitutiva ambiguità" del pensiero di Marx, un'ambiguità che lo rende suscettibile di differenti interpretazioni e soprattutto di strumentalizzazioni ideologiche: «Questa scienza critica della società moderna» – egli afferma – «può condurre contemporaneamente, o secondo il modo di lettura adottato, al determinismo o alla prassi, a un dogma, sempre sottoposto al pericolo di fossilizzarsi, o a un metodo che non è mai sterile, a profezie che giustificano la passività o all'alternativa tra socialismo o barbarie, che incita a ogni forma di rivolta»[133]. Tale possibile pluralismo ermeneutico – osserva correttamente Aron – rende discutibili e fallaci tutti i tentativi di ergere il pensiero di Marx a "dottrina di Stato", cioè di farne un'ideologia dogmatica, con i propri funzionari e sacerdoti. Per tutta la sua vita Aron ha duramente polemizzato con tutti quei regimi politici che hanno fatto del marxismo una "religione di Stato", interpretando Marx in senso dogmatico e unilaterale: questo è il caso dell'URSS, della Cina, di Cuba e di tutti i paesi dove il marxismo è stato per decenni la dottrina ufficiale. Aron ha sempre fatto notare che nei testi di Marx si trova l'istanza sociale della rivoluzione ma non c'è nessuna descrizione precisa di come la società debba essere concretamente strutturata; l'originario pensiero marxiano rimane pertanto strutturalmente "aperto" e non si presta a diventare un'ideologia di Stato: Marx «non aveva una rappresentazione precisa di quello che sarebbe stato il regime socialista e non ha mai smesso di dire che l'uomo non poteva conoscere in anticipo l'avvenire. Per questo presenta scarso interesse chiedersi se Marx sarebbe stato staliniano, trotzkista, krusceviano o partigiano di Mao Tse-Tung. Marx ebbe la fortuna, o la sfortuna, di vivere un secolo fa, e non ha dato risposta alle domande che noi ci poniamo oggi»[134].

130 *Ibidem*, p. 144.
131 *Ibidem*.
132 R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 46.
133 R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 47. Sull'interpretazione aroniana di Marx si veda anche D.J. Mahonei, *Aron, Marx e il marxismo*, in A. Campi (a cura di), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Ideazione, Roma 2005, pp. 543-568.
134 R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 139.

Fin dai suoi primi studi Aron ha sentito l'esigenza di occuparsi della "filosofia della storia", confrontandosi in profondità con quella cultura tedesca che dall'idealismo al marxismo faceva della dialettica l'essenza stessa della filosofia: nel 1938 presso l'editore parigino Gallimard egli pubblica le sue due prime importanti opere dal titolo *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* e *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Quest'ultima reca il sottotitolo significativo di "Saggio sui limiti dell'oggettività storica (*Essai sur les limites de l'objectivié historique*)". Già in questi primi testi si possono trovare le critiche aroniane alla presunta scientificità ed obiettività del *Diamat* marxista: in maniera analoga al Karl Popper di *The Open Society and its Enemies: Hegel and Marx* (1945), anche Aron pone dei seri dubbi sullo statuto epistemologico della dialettica hegelo-marxista, intesa nel senso più rigoroso e deterministico. Opponendosi anche agli hegeliani marxisti francesi degli anni Trenta e Quaranta (come Jean Hyppolite e Alexandre Kojève), Aron sostiene che «la filosofia tradizionale della storia trova il suo compimento nel sistema di Hegel. La filosofia moderna della storia comincia invece con il rifiuto dell'hegelismo (*la philosophie traditionnelle de l'histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel. La philosophie moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme*)»[135].

Già da questi primi testi emerge *in nuce* quella "filosofia della libertà", quella "sociologia aperta" e quella "teoria liberale" che caratterizzano tutto l'itinerario intellettuale di Aron: in particolare, egli è il fautore di una "sociologia aperta" che non pretende di prevedere il futuro, né di racchiudere presente, passato e futuro in una filosofia della storia unitaria, deterministica e totalizzante. La sociologia praticata da Aron è stata sempre attenta ai dati empirici e alla singolarità degli eventi storici, ed è caratterizzata dal rifiuto del determinismo e delle teorie monocausali nello sviluppo delle vicende umane. Sull'interpretazione dell'agire umano in senso anti-deterministico, la prospettiva di Aron trova sicuramente delle convergenze con quella di Merleau-Ponty e, in parte, anche di Sartre. Con Merleau-Ponty il sociologo francese condivide l'idea che l'uomo sia caratterizzato da una "libertà condizionata", da una libertà limitata ma comunque insopprimibile nella sua realtà originaria: «Secondo Aron, se è vero che l'agire umano non ha un potere indefinito sul mondo, perché è condizionato da molteplici variabili, è anche vero che esso è caratterizzato da una libertà non illusoria, seppur limitata. Nessuna variabile, nessuna influenza di fattori ambientali, culturali o economici può saturare l'ambito della libertà: se non si tiene conto delle scelte reali operate dai soggetti reali della storia, i "fatti" non forniscono mai una spiegazione sufficiente dell'azione umana»[136].

È tenendo presente la teoria aroniana della libertà che si possono comprendere le motivazioni più profonde che spingono l'autore a criticare duramente tutte le forme di totalitarismo e soprattutto lo stalinismo, ovvero il marxismo divenuto regime assolutistico con una sua specifica mitologia.

Nel 1955 Aron dà alle stampe uno dei suoi libri più celebri, contestati e certamente *thought-provoking*: *L'oppio degli intellettuali*. In questo agile *pamphlet* l'autore avanza una serrata critica a tutta la mitologia politica di cui si nutre la sinistra francese ed europea, compresi i filosofi Sartre e Roger Garaudy esponenti di spicco del Partito Comunista Francese: abbagliati dalla "mitologia

135 R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1938, nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Julliard, Paris 1987, *Introduction*. [trad. ital. nostra]. Sulla *philosophie de l'historie* di carattere anti-hegeliano, anti-perfettistico e critica nei confronti dell'utopismo marxista, si veda anche il fondamentale volume di R. Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris 1969; tr. it di E. Coccia, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma 1991. Cfr. anche G. Canguilhem, *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire. De Hegel à Weber*, in «Enquête», 7, 1992 (testo disponibile anche on line: https://journals.openedition.org/enquete/17).

136 L. Bernini, *Declino (o trionfo?) delle religioni secolari. Raymond Aron e la questione delle ideologie politiche*, cit., p. 4.

marxista", questi intellettuali si proiettano in una dimensione utopica, divenendo dei "funzionari di partito" e finendo per dimenticare la drammatica realtà storica: i crimini del bolscevismo e dello stalinismo, nonché gli esiti dittatoriali dei regimi comunisti nell'Europa dell'Est. In questo saggio Aron cerca, quindi, di «spiegare l'atteggiamento degli intellettuali, implacabili verso le debolezze delle democrazie ma indulgenti nei confronti dei più grandi crimini, purchè perpetrati in nome delle buone dottrine»[137]. Egli ha perciò effettuato un'opera di "demitologizzazione" (*Entmythologisierung*) delle parole sacre di cui per anni si è nutrita l'*intellighenzia* "progressista": la sinistra, la rivoluzione, il proletariato e, non da ultimo, la dialettica intesa come spiegazione globale della realtà storico-sociale.

Nell'esergo dell'opera, non senza una punta di ironia, Aron inserisce la celebre frase di Marx «la religione […] è l'oppio del popolo»[138] e subito di seguito mette un'altra emblematica citazione tratta da un testo di Simone Weil: «Il marxismo è proprio una religione nel senso più puro della parola». Aron interpreta il marxismo come una "religione laica" degli intellettuali, una "religione secolarizzata" con i propri fondatori (Marx, Engels e Lenin), i propri dogmi (il *Diamat*), una propria chiesa (il partito comunista) e dei propri sacerdoti, ovvero quelli che Gramsci ha indicato come gli "intellettuali organici" al partito, con il compito di realizzare l'egemonia culturale. Luciano Pellicani ha giustamente rilevato che «*L'oppio degli intellettuali* era una sorta di sviluppo della tesi di Simone Weil, secondo la quale il marxismo era qualcosa di più di un movimento politico: era una religione con una specifica escatologia che conferiva alla rivoluzione […] il compito di liberare l'umanità dalla corruzione capitalistico-borghese. Il carattere soteriologico della meta finale indicata dal marxismo – la società senza classi e senza Stato, vero e proprio "Regno di Dio senza Dio", secondo la nota formula di Ernst Bloch – rappresentava la base della legittimazione della violenza e persino del terrore catartico»[139].

Aron è tra i primi ad utilizzare l'espressione di "religione secolare" per indicare l'ideologia comunista: tale espressione compare già in due articoli (*L'avenir des religions séculières*) editi dal sociologo francese nel giugno e luglio 1944 su «La France Libre», un mensile di lingua francese stampato a Londra[140]. Nell'*Oppio degli intellettuali* e segnatamente al capitolo IX (*Gli intellettuali alla ricerca di una religione*) egli chiarifica ulteriormente la sua visione del marxismo come "religione secolare", come surrogato del sacro nel Novecento, ovvero nell'età della compiuta secolarizzazione dove l'ateismo è divenuto un fenomeno di massa: «Si sono spesso accostati il socialismo alla religione e la diffusione del cristianesimo nel mondo antico a quella del marxismo nel nostro tempo. L'espressione "religione secolare" è diventata scontata. Anche la controversia su questi paragoni è diventata un classico. […] Ai veri comunisti la loro dottrina offre un'interpretazione globale dell'universo, ispira sentimenti come quelli dei crociati di ogni epoca, fissa la gerarchia dei valori e stabilisce come ci si deve comportare. Adempie, nell'anima del singolo e in quella collettiva, ad alcune funzioni che il sociologo attribuisce di solito alle religioni»[141].

137 R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 15.

138 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, [1843/1844], in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin/DDR, Band 1, 1976, p. 378, *Einleitung*; tr. it. G. della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Prefazione di A. Negri, Quodlibet, Macerata 2008.

139 L. Pellicani, *Raymond Aron: la tentazione totalitaria*, in Idem, *I difensori della libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 77-87, p. 77.

140 Già nel 1939 Aron utilizza, invece, l'espressione di "religioni politiche" per designare i totalitarismi novecenteschi: cfr. R. Aron, *L'ère de tyrannies d'Élie Halévy*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 46, 1939, pp. 283-307.

141 R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 251. Sulla storia dei concetti di "religione secolare" e degli affini

L'interpretazione del totalitarismo come "religione secolare" ha attraversato tutta la produzione aroniana e ha goduto di ampia fortuna, incontrando adesioni, sviluppi, ma anche critiche. In Italia, ad esempio, tale interpretazione del totalitarismo è stata ripresa e sviluppata, tra gli altri, anche da Augusto Del Noce all'interno di una generale lettura della modernità come "età della secolarizzazione": Del Noce ha interpretato il Novecento nel suo complesso come età nella quale il processo moderno di secolarizzazione ha trovato la sua più compiuta e complessa espressione, divenendo un fenomeno culturale di massa. In particolare, secondo Del Noce la secolarizzazione novecentesca avrebbe conosciuto due fasi, una – per così dire – "sacrale", l'altra "profana". In maniera simile ad Aron, egli ha interpretato il fascismo, il nazismo e il comunismo come le manifestazioni del periodo propriamente "sacrale" della secolarizzazione: in tale periodo la politica è stata "sacralizzata", fagocitando gli ideali stessi di salvezza religiosa ultramondana. Per Del Noce, il secondo periodo della secolarizzazione si è sviluppato, invece, dopo la caduta dei regimi totalitari; questo secondo periodo viene definito come "profano" perché il suo esito (ancora oggi attivo) è quello di una "società opulenta", caratterizzata da una "irreligiosità naturale"[142].

Nelle loro interpretazioni del fenomeno totalitario e segnatamente del marxismo sovietico, Aron e Del Noce hanno un comune autore di riferimento: Eric Voegelin. Entrambi gli autori si confrontano con Eric Voegelin, autore nel 1938 di un importante saggio dal titolo *Politische Religionen* e nel 1952 di una fondamentale opera edita a Chicago: *The New Science of Politics*[143]. Ne *La nuova scienza politica* Voegelin interpreta i totalitarismi e soprattutto il marxismo come una "secolarizzazione dell' ἔσχατον ebraico-cristiano": egli individua nei totalitarismi delle "forme moderne di gnosi", cioè di progetti politici che propongono una totale "auto-redenzione dell'uomo" ed una "salvezza tutta storica e terrena", dimenticando la costitutiva finitezza dell'*humanum*. Come è noto, secondo Voegelin l'idea di progresso, caratteristica della modernità, avrebbe inizio con la "gnosi" del monaco calabrese Gioacchino da Fiore (XI sec.) e in particolare con la sua interpretazione dell'*Apocalisse*.

La divisione gioachimita della storia umana in tre periodi che si succedono l'un l'altro – l'età del Padre, del Figlio e dello Spirito – è stata ripresa "in chiave laica" da Lessing nel Settecento, giungendo ad influenzare nell'Ottocento anche le concezioni della dialettica proprie di Hegel e

---

"religione civile", "religione laica" e "religione politica" si è più di recente soffermato anche Emilio Gentile: E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007; opera edita in inglese nel 2006 presso la Princeton University Press con il titolo *Politics as Religion*. Lo storico italiano ha ben messo in rilievo che la "sacralizzazione della politica" si è verificata ogni volta che un'entità politica – come la nazione, la democrazia, lo Stato, la razza, la classe, il partito, il movimento – è stata trasformata in una "entità sacra", in un oggetto di devozione e di culto, ed è stata collocata al centro di un sistema di credenze, di simboli e di riti. Gentile ha inoltre sottolineato che le cosiddette "religioni della politica" non si identificano con un unico tipo di ideologia e di regime: esse possono sacralizzare la democrazia o l'autocrazia, l'eguaglianza o la disuguaglianza, la nazione o l'umanità.

142 Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; nuova edizione: Aragno, Torino 2015. Su tale tematica mi permetto di rinviare al mio saggio *I totalitarismi come "religioni secolari": le proposte storiografiche di Augusto Del Noce*, in G. Lingua (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2015, pp. 223-234.

143 Nella sua interpretazione dei fenomeni totalitari Augusto Del Noce riprende e sviluppa alcune fondamentali intuizioni di Eric Voegelin, del quale cura l'edizione italiana de *La nuova scienza politica* (Borla, Torino 1968). In particolare, egli riprende e rielabora, in maniera simile ad Aron, le intuizioni voegeliniane del marxismo come "gnosticismo moderno" sorto dalla secolarizzazione dell' ἔσχατον ebraico-cristiano. Seguendo Voegelin, Del Noce interpreta il marxismo anche come un "rinnovato pelagianesimo" e come una forma di "perfettismo politico" che propone una "totale auto-redenzione dell'uomo", dimenticando lo *status naturae lapsae*, la debolezza costitutiva dell'uomo, creatura nella quale la dimensione del male rimane ineliminabile. A tal riguardo si veda P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin; la critica della modernità*, in G.F. Lami (a cura di), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla Pubblicazione di Ordine e storia*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 215-248.

dello stesso Marx. Ma dopo Hegel – osserva Voegelin – la contemplazione del *continuum* storico ha lasciato il posto alla volontà di intervenire nella storia e di plasmare il futuro: è in questo passaggio – dalla contemplazione all'azione – che la gnosi gioachimita si trasformerebbe nell'idea di rivoluzione di Marx e nel mito hitleriano del Terzo Reich, ovvero nelle ideologie del totalitarismo[144].

Nei *Mélanges en l'honneur d'Eric Voegelin* (1981) Aron pubblica un importante saggio tradotto in italiano con il titolo *Riflessioni sulla gnosi leninista*. In questo testo il sociologo francese chiarifica ulteriormente la sua concezione del marxismo come "religione secolare" già sviluppata ne *L'oppio degli intellettuali* e in *Teoria dei regimi politici*[145]. Aron sostiene che il concetto di "religione secolare", già teorizzato *ante litteram* nei primi del Novecento dal sociologo italiano Vilfredo Pareto, individua «l'assunzione, da parte di determinati movimenti sociali, di alcune funzioni svolte in passato dalle religioni della salvezza»[146]. Nel Novecento laico e secolarizzato «non si crede più nella missione della Chiesa ma in quella del partito: non si aspetta più un'altra vita nell'aldilà, ma si spera, dopo la rivoluzione, in una trasfigurazione dell'esistenza; non è più la fede a fare di ciascuno di noi un altro uomo, ma l'azione al servizio della classe o del genere umano»[147]. Aron riprende e sviluppa a partire da Voegelin l'idea del marxismo come «secolarizzazione della visione cristiana della storia»[148] ed individua soprattutto in Lenin e nel leninismo quella radicalizzazione dogmatica del marxismo che lo ha condotto a configurarsi in Russia come teoria e pratica violenta, intransigente e totalitaria: «Lenin [presentava se stesso] come il depositario della verità della storia»[149] e il partito leninista era formato dagli esecutori manichei di tale verità. Secon Aron «il leninismo appare come la gnosi di una religione di salvezza tramite la storia», inoltre, «tramite la teoria del partito, il marxismo diventa marxista-leninista e, grazie alla pratica del partito, [ha conquistato] metà dell'umanità»[150]: «Partito e marxismo-leninismo si giustificano l'un l'altro.

---

144 Si vedano anche E. Voegelin, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, in Idem, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1976; M. Riedl, *Giacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, in G.L. Potestà (a cura di), *Giacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005, pp. 219-236. Cfr. anche A. Del Noce, *Introduzione a E. Voegelin*, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968: da Voegelin l'autore italiano riprende e sviluppa l'idea secondo la quale «a tal fine la modernità ha attuato una sorta di immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano: l'uomo, attraverso la conoscenza delle leggi della storia [si pensi al "Diamat" di Marx-Engels], è nella possibilità di autoredimersi mediante l'azione intramondana» (M. Gnocchini, *Augusto Del Noce: il mito dell'autorendenzione umana come origine del male totalitario*, in R. Gatti (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 243-266, p. 245). Forti critiche alle tesi di Voegelin e agli autori che le riprendono (come Del Noce e lo stesso Aron) sono state avanzate da Hans Kelsen: quest'ultimo non condivide la riconduzione delle ideologie politiche del XX secolo a nozioni di carattere teologico: cfr. H. Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"*, Verlag Österreich GmbH, Wien 2012; tr. it. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica come "nuove religioni"*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

145 Cfr. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. di M. Lucioni, *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, 1973, 1986[2].

146 R. Aron, *Remarques sur la gnose léniniste*, in *Mélanges en l'honneur d'Eric Voegelin*, saggio in francese edito in P.J. Opiz - G. Sebba (Eds.), *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 263-274; il saggio è stato riedito anche nella miscellanea di scritti aroniani *Machiavel et les tyrannies modernes*, Fallois, Paris 1993, pp. 388-402; tr. it. a cura di M. Merella e M. Baccianini, *Riflessioni sulla gnosi leninista*, in *Machiavelli e le tirannie moderne*, Introduzione di D. Cofrancesco, Edizioni Seam, Roma 1998, pp. 403-422, p. 405.

147 *Ibidem*, pp. 403-404.

148 *Ibidem*, pp. 407.

149 *Ibidem*, p. 408.

150 *Ibidem*.

Gli elementi principali del dogma – classi, lotta di classe, materialismo, dialettica della natura e della storia, critica del capitalismo, autodistruzione del capitalismo, necessità del socialismo […] – sussistono, quali che siano le peripezie del divenire»[151].

A partire da questi presupposti si comprende il significato delle critiche rivolte da Aron non solo al "marxismo ortodosso e scientifico" – quello fondato sul *Diamat* – ma anche alle varie forme di "marxismo filosofico" a lui contemporanee: in particolare egli critica il "marxismo esistenzialistico" proposto da Merleau-Ponty e da Sartre e il "marxismo strutturalista" di Louis Althusser. Nel 1970 Aron pubblica un significativo volume dal titolo *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*. La critica è rivolta alla "sacra famiglia" degli esistenzialisti (la generazione di Sartre e Merleau-Ponty), sostituita nella Parigi degli anni Sessanta dalla "sacra famiglia" degli strutturalisti. Aron mostra di non accettare la ripresa del marxismo in ambiti filosofici estranei alle originarie preoccupazioni del Marx del *Capitale*. Sia la connessione tra marxismo ed esistenzialismo sia quella tra marxismo e strutturalismo appaiono ai suoi occhi delle forzature che fraintendono il pensiero originario di Marx. Aron mette sotto accusa l'istituzione arbitraria di un nesso tra una determinata filosofia (fino agli anni Cinquanta l'esistenzialismo, dagli anni Sessanta in poi lo strutturalismo) con una pratica politica di orientamento marxista. Aron, pur riconoscendo a Sartre il merito di avere sostituito il dogmatismo del *Diamat* con una antropologia esistenzialista attenta alle situazioni storiche dell'uomo, rimane tuttavia perentorio nell'affermare che «l'esistenzialismo non può pervenire al marxismo» e che «se si resta esistenzialisti, non si sarà mai marxisti»[152].

Secondo Aron, lo scenario nichilistico della prospettiva sartriana, sia ne *L'essere e il nulle* che nella *Critica della ragione dialettica*, elimina alla base ogni possibile fiducia nel processo rivoluzionario, elemento centrale della *conception marxiste de l'histoire*. Aron sostiene, infatti, che mentre per il marxista la storia costituisce un processo creatore, grazie al quale gli uomini per mezzo della lotta con la natura e fra di loro, giungono alla libertà dalla sottomissione capitalistica e superano le contraddizioni, in Sartre «l'accento è posto più sul carattere […] inevitabile degli insuccessi in tutte le imprese umane, che sull'idea di una dialettica creatrice e sulla possibilità della riconciliazione»[153]. Del resto – come ha osservato giustamente Evandro Botto – «non si vede [in Sartre] come la rivoluzione e l'instaurazione del comunismo, che per il marxista rappresentano la soluzione di tutte le opposizioni tra uomo e uomo e tra uomo e natura, possano offrire uno sbocco alla dialettica sartriana, secondo la quale ogni coscienza vuole eternamente la morte dell'altra»[154]: in altre parole, il pessimismo antropologico sartriano, nonostante la retorica dell'*engagement*, renderebbe vano il progetto marxista di "un'umanità nuova e senza classi": l'uomo, per Sartre, è e rimane un *homo homini lupus* e, di conseguenza, la società – anche la futura società socialista – resterà sempre un *bellum omnium erga omnes*, una società istituita secondo rapporti di potere e di supremazia.

Nel 1973 Aron dà alle stampe un altro libro nel quale chiarifica ulteriormente le sue critiche al marxismo di Sartre, suo amico in privato ma suo nemico sul piano intellettuale: *Histoire e dialectique de la violence*.

151 *Ibidem*.

152 R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J. de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, FrancoAngeli, Milano 1972, p. 33.

153 *Ibidem*, p. 34.

154 E. Botto, *Recensione* a R. Aron, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, cit., in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 4, vol. 64, 1972, pp. 744-746, p. 744.

In questo scritto Aron analizza in profondità le dinamiche rivoluzionarie presentate nella *Critique de la raison dialectique*: egli arriva a sostenere che Sartre – nel tratteggiare le dinamiche rivoluzionarie del "gruppo in fusione" – si è trasformato da "pensatore della libertà" (*penseur de la liberté*) ad «apostolo della violenza (*apôtre de la violence*), in ammiratore di Frantz Fanon [autore del libro *Les damnés de la terre*], in compagno di strada non più dei comunisti staliniani ma dei *gauchistes* e degli anarchici»[155]. La rivoluzione e le connesse azioni eversive del "gruppo in fusione" comportano inevitabilmente l'utilizzo della violenza: Sartre nell'argomentare le sue posizioni, commenta Aron, avrebbe fatto uno «slittamento dalla libertà alla violenza (*glissement de la liberté à la violence*)»; inoltre dalla "prospettiva nichilistica" del suo esistenzialismo Sartre nella *Critica* del 1960 sarebbe giunto alla ὕβρις filosofica di determinare «*la Vérité de l'Histoire*»[156].

Aron, da maestro del sospetto, mette in luce la violenza e l'intrinseco tentativo totalizzante e totalitario di ogni progetto filosofico-politico (compreso il marxismo sartriano) che cerca di abbracciare l'intero (l'hegeliano *das Ganze*); come abbiamo già accennato, la prospettiva di Aron rimane ancorata ad una "epistemologia del limite". Rifacendosi alla lezione degli storicisti tedeschi come Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, studiati negli anni della sua formazione, Aron sottolinea la "prospettiva limitata, finita e storicamente situata" di ogni sguardo umano sulla realtà sociale: egli nota giustamente che «giammai l'uomo perverrà a contenere in una rete di concetti la totalità dell'universo, giammai giungerà a riassumere e a presagire, in unica formula, il divenire inesauribile della vita»[157]. Egli cerca quindi di confutare tutte quelle forme di "assolutismo storico" che cercando di determinare l'intero finiscono per avere esiti pratici totalizzanti e violenti: a questo proposito, Aron ha sempre presente il caso negativo del trapasso dall'hegelismo al *Diamat* marxista e allo stalinismo. Egli finisce, quindi, per rifiutare anche le versioni più "umanistiche" del marxismo, il cosiddetto *socialisme à visage humain*, mettendo in evidenza l'inevitabile esito di una cancellazione di alcuni diritti fondamentali dell'individuo: «Il comunismo è una versione sbiadita del messaggio occidentale: ne conserva l'ambizione di conquistare la natura e il desiderio di migliorare il destino degli umili, ma sacrifica ciò che fu ed è l'anima dell'avventura non tracciata: la libertà di ricerca, di dibattito, di critica e di voto del cittadino.

---

155 R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence. Étude de la Critique de la raison dialectique de Sartre*, Gallimard, Paris 1973, *Quatrième de couverture* [trad. ital. nostra]. Sul complesso rapporto intellettuale tra Aron e Sartre (definito da Aron «mon petit camarade» e ricordato anche nei suoi *Mémoires*, editi nel 1983) si vedano J.D. Wilkinson, *Jean-Paul Sartre and Raymond Aron*, in «Salmagundi», 70-71, 1986, pp. 284-315; E. Barilier, *Les petits camarades: essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Julliard, Paris 1987; J.-F. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995; D. Coli, *Raymond Aron e Jean-Paul Sartre tra scienza politica e filosofia politica*, in A. Campi (a cura di), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Ideazione, Roma 2005, pp. 593-614: nello stesso volume collettaneo si veda anche il saggio di M. Serra, *Aron contro gli esteti armati? Riflessione sui petit camarades Aron e Sartre*, pp. 641-662.

156 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 152.

157 R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 21 [trad. ital. nostra]. L'«epistemologia del limite» nella comprensione dei fatti storico-sociali viene teorizzata da Aron anche sulla base dei suoi studi giovanili incentrati sul passaggio della cultura tedesca di fine Ottocento "dallo storicismo alla sociologia". La prima bibliografia critica sulla genesi del pensiero aroniano è particolarmente attenta a questo elemento: cfr. C. Delmas, *Un effort de compréhension de l'histoire: Raymond Aron*, in «Critique», 102, 1955, pp. 992-999 e 103, 1955, pp. 1076-1091; F. Ventorino, *I limiti dell'oggettività della storia nel pensiero di Raymond Aron*, in «Giornale di Metafisica», 14, 1959, pp. 35-59; L. Ricci Garotti, *Storicismo e "filosofia della storia" nel pensiero di Raymond Aron*, in «Società», XVI, 4, 1960, pp. 584-620; M. Delattre, *Raymond Aron et la philosophie de l'histoire*, in «Annales de l'Institut de Philosophie», Université libre de Bruxelles, 1971, p. 101-137; G. Fessard, *Raymond Aron, philosophe de l'histoire et de la politique*, in *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, tome 1, Calmann-Lévy, Paris 1971, pp. 51-88; M. Signore, *Filosofia e scienze storico-sociali*, in R. Aron, *Introduzione alla sociologia tedesca contemporanea*, tr. it. di M. Signore, Milella, Lecce 1980.

Il comunismo sottomette lo sviluppo dell'economia ad una pianificazione rigorosa, e l'edificazione socialista ad un'ortodossia di Stato»[158].

Già negli anni Cinquanta Aron auspica e, sotto certi aspetti, profetizza la "fine delle ideologie": *L'oppio degli intellettuali* si chiude con l'interrogativo sulla possibile fine di tutte quelle ideologie (marxismo, nazionalismo, ecc.) che, nate nell'Ottocento, sono diventate la fonte ispiratrice dei totalitarismi e delle violenze politiche di tanta parte del Novecento[159]. Mi preme sottolineare che Aron dopo aver duramente criticato le mitologie politiche del marxismo ha rivolto i suoi studi anche al "pensiero della destra", facendo emergere i motivi irrazionali ed utopici anche delle mitologie politiche reazionarie e conservatrici: «Il pensiero della destra» – egli afferma, richiamandosi anche ad un celebre volume di Russell Kirk – «rischia di atrofizzarsi e tramutarsi in uno sterile mito retrospettivo»[160].

Lo spazio di questo *paper* non mi consente di dilungarmi sulla *pars construens* del pensiero politico aroniano, ovvero una forma di "liberalismo critico" nato da una sintesi tra il Marx (che ha individuato i problemi della società capitalistica) e il Tocqueville (teorico della democrazia e osservatore profetico dei suoi limiti e difetti)[161]: come ha fatto notare anche Dino Cofrancesco, quello di Aron è un "liberalismo realistico e prudente"[162], lontano dalle compiute sintesi teoriche e da una filosofia della storia omnicomprensiva, ma attento alla dinamiche della *Realpolitik*, alle situazioni storiche concrete, uniche ed irripetibili. Nella sua *Teoria dei regimi politici* Aron qualifica la sua posizione anche come una forma di "elitismo politico" che si richiama agli italiani Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels: «L'idea centrale di questi teorici» – scrive Aron – «espressa nel mio linguaggio, che del resto essi accetterebbero, è che *ogni regime politico è oligarchico*. Tutte le società, direbbero, per lo meno tutte le società complesse, sono governate da un piccolo numero di uomini [così è accaduto anche nei paesi del "socialismo reale"]; i regimi variano secondo il carattere della minoranza che esercita l'autorità. E di più: all'interno stesso dei partiti politici è sempre una minoranza che governa»[163].

Queste affermazioni ci consentono di comprendere la forte matrice elitistica delle critiche

158 R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 299.

159 Negli anni Cinquanta Aron è stato tra i primi ad introdurre il grande dibattito sulla fine delle ideologie e sulle caratteristiche della politica nell'età post-ideologica e segnatamente post-marxista. A questo proposito, le analisi socio-politiche di Aron hanno trovato delle convergenze con quelle condotte dall'americano Daniel Bell: quest'ultimo ha individuato nel capitalismo e nelle democrazie occidentali gli elementi endogeni per una graduale risoluzione dei conflitti sociali. Per Daniel Bell il graduale miglioramento del *welfare* all'interno delle società industrializzate del secondo Dopoguerra sarebbe stato in grado di risolvere le maggiori contraddizioni sociali, rendendo così superfluo ogni scontro tra visioni del mondo radicalmente contrapposte (marxismo e liberismo). Cfr. D. Bell, *The End of Ideology*, Free Press-Macmillian, New York 1960; tr. it. di S. D'Amico, *La fine delle ideologie*, SugarCo, Milano 1991. Si vedano anche C.I. Waxman, *The End of Ideology Debate*, Funk & Wagnalls, New York 1968; L. Colletti, *Il tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980.

160 R. Aron, *De la droite. Le conservantisme dans les sociétés industrielles*, in Idem, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Calmann-Lévy, Paris 1957; tr. it. di S. del Meglio, *Saggio sulla destra. Il conservatorismo nelle società industriali*, Postfazione di A. Campi, Guida, Napoli 2006, p. 122. Il celebre volume sul pensiero conservatore, citato da Aron, è quello di R. Kirk, *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*, Regnery, Chicago 1953; tr. it. e cura di di F. Giubilei, *Il pensiero conservatore. Da Burke a Eliot*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena 2018.

161 Cfr. R. Aron, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, Paris 1965; tr. it. di S. Cerutti, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, SugarCo, Milano 1991.

162 D. Cofrancesco, *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)*, in R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., pp. 9-93. Di Dino Cofrancesco si veda anche il saggio *R. Aron: democrazia e totalitarismo*, in S. Mastellone (a cura di), *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1994, pp. 19-38.

163 R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. di M. Lucioni, *Teoria dei regimi politi*ci, Edizioni di Comunità, Milano 1973, p. 110.

aroniane al marxismo, al "perfettismo politico" e a tutte quelle forme di utopia politica – compresi i "marxismi immaginari" di Merleau-Ponty e di Sartre – che sacrificano la realtà all'ideale etico.

Negli anni Settanta ed Ottanta, nei suoi ultimi corsi al Collège de France, in concomitanza con la crisi dei regimi comunisti dell'Europa dell'Est, Aron si è posto anche il serio problema della «crisi morale della democrazie liberali»[164] e ha messo in luce la necessaria conservazione di quel "patrimonio di libertà" sempre perfettibile che caratterizza l'Occidente. Ecco le parole emblematiche con le quali si chiude l'ultima lezione che Aron tenne al Collège de France il 4 aprile 1978: «Le nostre società, di cui noi critichiamo giustamente le imperfezioni, rappresentano oggi, rispetto alla maggior parte delle società del mondo, una felice eccezione. Le società che noi descriviamo e critichiamo, queste società che vivono del dibattito permanente sull'ordine che deve esistere, queste società che fanno uscire il potere dal conflitto pacifico e regolato fra i gruppi e i partiti, sono senza dubbio a livello storico eccezionali. […] Non concludo che tutte le società del resto dell'umanità sono chiamate a organizzare la loro vita comune sul nostro modello. Dico che non dobbiamo mai dimenticare, nella misura in cui amiamo le libertà o la libertà, che godiamo di un privilegio raro nella storia e raro nello spazio»[165].

164 R. Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Édition établie et présentée par Pierre Manent, EHESS, Paris 2013; tr. it. di R. Fabbri, *Libertà e uguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, EDB, Bologna 2015, p. 66.
165 *Ibidem*, p. 70.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190414

# Dalla dialettica al riconoscimento: la prospettiva di Axel Honneth "con Marx, oltre Marx"

Domenico Simeoli[1]

**Sommario**: 1. Marx tra lavoro sociale ed emancipazione morale; 2. Habermas e il concetto di agire strumentale; 3. Dalla realtà bidimensionale di Habermas alla dialettica dell'eticità; 4. Per un socialismo sperimentale.

**Abstract**: The main aim of this paper is to outline a detailed picture of conceptual elements that brought Axel Honneth to formulate his theory of recognition. The starting point of the Honnethian philosophy is a renewal of the Frankfurt critical theory, by means of comparison with Marx and Habermas. Questioning about the categories of social work and communicative act, Honneth came to the paradigm of identification: it is considered as a moral struggle, which is fought for the mutual respect among individuals. In this new schema introduced by Honneth, struggle and progress are two positive elements used as motor for a social emancipation on dialectic basis. The outcome is the new course of the historical materialism based on a theory of the intersubjectivity, which is developed from the normative struggle.

**Keywords**: *emancipation, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Karl Marx, moral and social struggle, theory of recognition, socialism.*

## 1. Marx tra lavoro sociale ed emancipazione morale

Nel presente *paper* si vuole prendere in esame l'interpretazione che Axel Honneth, ultimo esponente della Scuola di Francoforte, delinea per il rinnovamento della Teoria critica sociale. L'assunto di fondo che si vuole portare alla luce è come Honneth, direttore dell'Istituto per la ricerca sociale dal 2001, abbia reinterpretato e trasformato la dialettica marxiana, basata sul concetto di conflitto di classe e sul paradigma del lavoro, nel teorema di "lotta per il riconoscimento" fondato sulla categoria di rispetto.

Obiettivo dichiarato e mai sconfessato in tutto l'itinerario teorico di Honneth è quello di coniugare i concetti di conflitto sociale e progresso normativo: ristabilire una dinamica storica fondata su una dialettica emancipativa che fissa le sue salde radici non sulla struttura economica ma sul piano morale. Il pensiero filosofico che traccia Honneth non è già dato, non è la messa in atto di un'architettura ideale o di uno schema trascendentale a cui fare aderire la realtà; si tratta di un lavoro di studio svolto con spirito archeologico rivolto a setacciare la società attraverso un'indagine genealogica che porti alla luce i fatti per indicarne le prospettive. Ciò che si tenta di dimostrare non è una semplice traduzione di termini effettuata da Honneth dal linguaggio marxiano, ma la riscoperta del messaggio primario e originario che è sullo sfondo di tutto il materialismo storico e ne rappresenta, a parere di Honneth, il fondamento.

1 Dottorando in Scienze Giuridiche e Politiche presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma).

Dalla tradizione hegelo-marxiana francofortese deriva la tendenza filosofica ad impostare un discorso dialettico e totalizzante sulla società alla luce di un ideale rivoluzionario di un'umanità futura libera e disalienata. Dialettico, perché volto ad evidenziare le contraddizioni intrinseche alla società; totalizzante, perché invece di fermarsi alla constatazione analitica e statica di ciò che essa è, intende metterla in discussione nella sua globalità, esprimendosi nel contempo su ciò che dovrebbe essere. Questa linea di pensiero rappresenta la messa in pratica e lo sviluppo del concetto marxiano di materialismo storico. La problematica dalla quale parte Honneth è data proprio dalla messa in discussione di questo nucleo centrale del progetto marxista: il venir meno del confronto e della reciproca traducibilità tra «critica marxista dell'economia politica e teoria critica della società volta all'azione pratica».[2] Secondo Honneth all'interno del discorso speculativo marxiano sono sostanzialmente sovrapponibili le tematiche di analisi del sistema capitalista e di teoria della rivoluzione, in quanto: «per Marx, la teoria del capitalismo è sempre ben più di una mera *analisi della società*: essa è anche la *diagnosi storico-filosofica* di un rapporto di alienazione e la *prognosi sperimentale* di un rovesciamento rivoluzionario».[3] Oggi a venir messa in questione, secondo Honneth, è proprio questa relazione, la quale non sarebbe più in grado di leggere e interpretare il sistema tardo-capitalistico contemporaneo in vista di una futura emancipazione sociale da parte dell'uomo.

Il fulcro del discorso honnettiano parte proprio dalla critica della categoria centrale del pensiero marxiano che fa da collante tra economia politica e teoria materialistica: il lavoro. Secondo Honneth, in Marx il concetto di lavoro occupa una doppia posizione fondamentale ai fini del processo dialettico e di spinta propulsiva del materialismo storico. Infatti, il lavoro ha il compito di «designare non solo la dimensione della prassi sociale nella quale il mondo degli esseri umani viene formato a partire dalla natura, e poi socialmente e culturalmente riprodotto; bensì anche costituire, al contempo, il livello d'azione al quale si dispiegano i potenziali di conoscenza in grado di modificare la situazione di dominio e, con questo, rendere possibile l'espansione della libertà sociale».[4]

In Marx la categoria di lavoro non rappresenta solo un mezzo strategico di manipolazione o controllo sulla natura da parte dell'uomo, ma ha anche e soprattutto un valore di riproduzione sociale, con finalità pratico-normative di formazione (*Bildung*) dell'uomo e motore decisivo per la sua emancipazione. «Il lavoro è insieme un fattore produttivo e un evento espressivo»[5] di cooperazione e socializzazione; per questo il termine lavoro non assume più in Marx semplicemente lo scopo di produrre qualcosa, una merce, ma di produrre se stessi, il proprio sé, il proprio essere: il vivere insieme. Ecco che il significato semplice di lavoro si arricchisce e diventa lavoro sociale (*Sozialarbeit*) che, secondo Honneth, determina in Marx:

> «la forza suggestiva, in termini di filosofia della storia, che promana dall'idea che il genere umano divenga cosciente dei suoi bisogni e delle sue capacità attraverso quello stesso processo lavorativo nel quale esso riproduce socialmente la sua esistenza, fa sì che il concetto di lavoro sia innalzato a paradigma categoriale del materialismo storico marxiano.

2 A. Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer Kritischen Gesellschaftstheorie,* in *Arbeit, Handlung, Normativität,* Axel Honneth e Urs Jaeggi (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980 pp.185-233; trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società,* in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, E. Piromalli (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p. 43.

3 A. Honneth, *Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus,* in *Wege ins Reich der Freihet. Andrè Gorz zum 65. Geburtstag,* Hans Leo Krämer e Claus Leggewie (a cura di), Rotbuchverlag, Berlin 1989, pp. 86-106; trad. it. *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo,* in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe cit.* p. 149.

4 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale,* cit., p.44.

5 A. Honneth, *La logica dell'emancipazione,* cit., p.149.

Il quadro filosofico al quale sono ancorate tanto la teoria dell'alienazione tracciata su basi antropologiche dei primi scritti, quanto la teoria del capitale sviluppata nei saggi di economia, descrive la storia mondiale come un processo sociale di autocostituzione, autoriproduzione ed emancipazione dell'uomo attraverso il lavoro: nei suoi scritti giovanili Marx argomenta questa tesi in chiave positiva, chiamando in causa il potenziale di soggettivazione implicito, per gli esseri umani, nella capacità lavorativa specifica del genere umano; nei suoi testi di critica dell'economia politica egli similmente, stavolta in chiave negativa, analizza la repressione di questa capacità ad opera dell'autonomizzazione del capitale».[6]

Quindi per Honneth all'interno degli scritti di Marx sono riscontrabili due modelli di lavoro che si contrappongono fra di loro e che mirano, in due momenti e in due modi differenti, a svolgere il medesimo compito di emancipazione rivoluzionaria.[7] Il primo, presente nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, fa riferimento al concetto di *Bildungsprozess* appena descritto. Il processo lavorativo diventa l'occasione in cui l'uomo imprime nelle cose una forma, dando luogo ad un'opera nella quale può conoscere e fare esperienza di sé. Facendo ricorso a questo carattere altamente valoriale presente nel concetto di lavoro, secondo Marx, l'uomo può liberarsi dalle catene del lavoro obbligatorio e automatizzato nel quale si trova ad agire a partire dal diciannovesimo secolo. Seguendo il progetto marxiano, grazie al frutto del suo lavoro, l'uomo può riconoscersi sia singolarmente che come collettività così da emanciparsi, attraverso il conflitto di classe, dal sistema capitalistico di lavoro nel quale, invece, è alienato rispetto al prodotto della sua attività: nel capitalismo l'uomo è costretto a produrre un oggetto (il capitale) che non gli appartiene e che si costituisce come una potenza dominatrice nei suoi confronti. Ma a questo modello Honneth pone un'obiezione: nel modo di produzione capitalistico è proprio il lavoro sociale non alienato ad essere precluso, impedendo al lavoratore la possibilità di una sua piena manifestazione per potersi riconoscere sia come creatore e formatore di mondo che come entità intersoggettiva al fine di emanciparsi. Secondo Honneth, Marx compie l'errore di voler liberare l'operaio, divenuto salariato e decaduto a semplice forza-lavoro dell'ingranaggio industriale, da un sistema di produzione strumentale attraverso l'utilizzo di coordinate speculative derivanti da un lavoro sociale ancora di tipo artigianale, nel quale l'uomo ha uno stretto rapporto poietico nei confronti dell'oggetto. Questo genere di lavoro non è più riscontrabile nel nuovo mutato sistema di ö*konomische Gesellsschaftsformation* in cui l'attività lavorativa ha assunto sempre più la funzione di un'azione astratta e meccanizzata.

Nonostante le critiche, questo primo modello presenta secondo Honneth un importante valore di potenziale pratico-morale che non è stato sfruttato a pieno da Marx, pur avendone individuato le caratteristiche. Attraverso questo modello, se portato alle estreme conseguenze, senza dover necessariamente teorizzare un atto rivoluzionario, i lavoratori avrebbero potuto effettuare rivendicazioni su di un piano normativo e istituzionale. A partire da un'ingiustizia subita i lavoratori avrebbero potuto evocare e far affermare dei diritti che gli sono stati sottratti dal sistema di lavoro capitalistico e richiederne di nuovi. Riacquistare il controllo sul prodotto del loro lavoro, sull'organizzazione delle modalità di lavoro, e far riconoscere gli elementi espressivi e le dichiarazioni valoriali alienate, al fine di riaffermare quei principi morali presenti nel concetto di lavoro sociale che gli sono stati defraudati.

6 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale,* cit., p.48.
7 Cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento,* Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 27.

Ma questo genere di atteggiamento dialogico-conflittuale, all'interno del capitalismo, non è stato sperimentato da Marx che, in virtù del paradigma rivoluzionario alla base del suo sistema di filosofia della storia, per un superamento netto e immediato del sistema capitalistico, mette da parte.

A questo punto, a parere di Honneth, Marx porta alle estreme conseguenze il suo intento rivoluzionario mettendo definitivamente in secondo piano quel serbatoio morale e antropologico che poteva caratterizzare l'emancipazione umana su basi dialettico-normative fornito da questo primo paradigma d'azione. Il filosofo di Treviri propone un secondo modello, riscontrabile nei *Grundrisse* e nelle opere di economia politica della maturità, nel quale unisce i concetti di lavoro e conflitto sociale facendo aderire la categoria di lavoro sociale direttamente con le condizioni di lavoro tipiche del sistema capitalistico. Secondo Marx, in questo caso, non è la volontà di liberarsi dalle condizioni alienanti del lavoro capitalistico a dare la spinta per il conflitto di classe e l'emancipazione, ma l'organizzazione industriale stessa a riunire e compattare gli operai in modo da disciplinarli come un esercito pronto all'azione per conquistare il potere nei confronti della classe dominante. Su questo modello, precisa Honneth, Marx può avviare un «processo di feedback tra esperienze di oppressione, rielaborazione intellettuale e disciplinata disposizione alla resistenza, processo risultante nella sollevazione della classe salariata contro il capitalismo; delineando questa teoria della rivoluzione Marx parla di 'scuola di fabbrica'».[8] Anche questo secondo modello viene contestato da Honneth: da un punto di vista storico-fattuale, con l'avvento del metodo taylorista della produzione industriale, il lavoro viene a tal punto parcellizzato e meccanizzato da dequalificare sempre di più il ruolo dell'operaio, il quale non può ottenere quel disciplinamento tanto auspicato né le risorse epistemologiche di cui necessita. Inoltre, questo secondo modello non porta con sé i caratteri pratico-morali di formazione ed emancipazione presenti nel lavoro sociale del primo modello, questi vengono definitivamente accantonati da Marx in funzione esclusivamente di un progetto sistemico rivoluzionario volto ad impadronirsi del potere da parte del proletariato.

Entrambi i modelli, il primo di stampo antropologico-filosofico e il secondo economico-sociale, sono presi in prestito da Marx dalla celebre figura servo-padrone della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Secondo il concetto dialettico signoria-servitù, il servo riesce a conseguire un'autocoscienza indipendente rispetto al signore attraverso il *servizio* e il *lavoro*. Nel servizio la coscienza si auto-disciplina, impara a vincere i suoi impulsi naturali; nel lavoro, il servo, non usufruendo dell'oggetto trattenendo il proprio appetito, imprime nelle cose una forma, dando luogo ad un'opera che permane e che ha una sua indipendenza o autonomia, la quale rappresenta il riflesso, nelle cose, della raggiunta indipendenza o autonomia del servo rispetto agli oggetti. Secondo Honneth questo momento della fenomenologia dello spirito «fornisce a Marx un tema storico-filosofico di fondo, ma non per questo una chiave interpretativa per l'analisi empirica delle relazioni sociali capitalistiche».[9] In nessun luogo dell'opera di Hegel si parla di una rivoluzione sociale o politica che possa scaturire dai concetti di lavoro servile che sono invece espressi da Marx; inoltre, a parere di Honneth, è una forzatura far aderire in maniera diretta l'astratta figura del servo con la classe proletaria empirica presente nella realtà fattuale capitalistica; infine, manca completamente, in apparenza, in Marx l'assioma principale che svolge in Hegel la dialettica signoria-servitù: la necessità di un reciproco riconoscimento fra le autocoscienze.

8 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale,* cit., p. 55.
9 *Ibidem,* p. 51.

L'autocoscienza postula la presenza di altre autocoscienze in grado di darle certezza di essere tale: l'uomo, secondo Hegel, è autocoscienza solo se riesce a farsi riconoscere da un'altra autocoscienza. Marx, con le sue figure di proletariato e rivoluzione non mira ad una mediazione con la coscienza del signore, come avviene in Hegel, ma alla sostituzione di essa con la coscienza del servo.

Nell'ottica marxiana la causa del meccanismo globale dell'alienazione, la quale fa sì che l'operaio sia ridotto a strumento per produrre una ricchezza che non gli appartiene e che si erge di fronte a lui come potenza estranea, risiede nella proprietà privata dei mezzi di produzione, in virtù della quale il possessore della fabbrica (il capitalista) può espropriare l'operaio del suo lavoro e della sua umanità. La dis-alienazione dell'uomo si identifica dunque, secondo Marx, con il superamento del regime della proprietà privata e con l'avvento del socialismo. Marx, in tutta la sua produzione, intuisce l'epoca storica del capitalismo come portatrice di un modo di produzione che ostacola e rende impossibile non solo l'identificazione dei soggetti lavoratori nei prodotti del loro lavoro, ma anche, e soprattutto, la formazione della nuova epoca storica basata sul comunismo. Per questo motivo Marx mette da parte il concetto carico di elementi espressivi e riconoscitivi che caratterizza il lavoro sociale su basi antropologiche dei suoi primi scritti, in favore di un modello sistemico e meccanicistico fondato su rapporti impersonali di una dialettica tra forze di produzione e rapporti di produzioni su basi esclusivamente economiche. La tesi di Honneth, a tale riguardo, è che Marx abbia compiuto questo cambio di paradigma per evidenziare in maniera netta i rapporti strumentali presenti nella società capitalistica che non permettono un conflitto sociale, su basi normative, motivato da spinte pratico-morali, ma necessita di una organizzazione rivoluzionaria che astrae dai singoli conflitti materiali in favore di un fine escatologico metastorico che porterebbe definitivamente e inevitabilmente a sovvertire la società capitalistica. Honneth sottolinea come le caratteristiche intrinseche nel concetto di lavoro sociale, per un'emancipazione umana attraverso la tensione tra una tipologia di lavoro organico-artigianale e una di tipo industriale-meccanizzato, sono la vera conquista del pensiero di Marx. Le esperienze concrete di conflitto sociale tra soggetti agenti per ottenere condizioni migliori o per imporre nuove norme di giustizia sociale rappresentano il vero cuore del significato carico di aspettative che Marx ha fatto confluire nella categoria di lavoro. Ma la condanna del suo pensiero, e del futuro corso della filosofia marxista, che ha portato alle problematiche attuali di avanzamento della teoria critica, risiede, a parere di Honneth, nell'aver «inserito, nel suo concetto di lavoro, elementi di teoria della rivoluzione. La linea di pensiero implicata dalla sua trasformazione teorico-emancipativa del concetto di attività lavorativa è così netta che egli, in ogni momento del suo percorso teorico, cerca di attribuire ai rapporti di lavoro sociale la capacità di innescare un processo di apprendimento socio-rivoluzionario».[10] Secondo Honneth questo ha determinato un ridimensionamento dello spirito conflittuale di tipo valoriale e pratico-normativo, caratterizzato da una moralità di fondo presente nel concetto di lavoro, in favore di un sistema di riduzionismo economicistico implicato nei concetti di base e sovrastruttura. Nell'età contemporanea una teoria sociale che vuole avere ancora un valore di cambiamento e di critica della società, secondo Honneth, deve necessariamente fare i conti con la spinosa questione di essere troppo legata ad un riduzionismo economico fondato esclusivamente sulla dialettica meccanicistica forze di produzione e rapporti di produzione.

10 *Ibidem,* p. 56.

Marx, come abbiamo evidenziato, in tutta la sua opera ha connesso le finalità di una teoria dell'emancipazione e l'analisi della società; obiettivo dichiarato di Marx è indagare il processo capitalistico della società e le condizioni della sua trasformazione rivoluzionaria. Il lavoro sociale si costituisce come il concetto fondamentale di questo processo. Seguendo la concezione dell'idealismo romantico tedesco di Hegel e Herder, Marx ha considerato il lavoro umano non solo come dispendio produttivo di energia ma anche come espressione dell'essenza dell'uomo. All'interno di questa cornice sociale, «la lotta di classe, in quanto relazione conflittuale tra il capitale e il lavoro, è quindi il *medium* attraverso cui le forze dell'autorealizzazione cercano, sempre di nuovo, di affermarsi contro il potere, ormai consolidatosi, del lavoro morto».[11]

Con l'analisi fatta precedentemente sulla doppia valenza emancipativa che forniscono i due modelli di lavoro che utilizza Marx, per avviare un'azione rivoluzionaria di superamento della società capitalistica, è stato messo in chiaro da Honneth come un tale approccio dialettico non si è verificato nella fattualità sociale, rendendo alquanto difficile un avanzamento, nella realtà sociale contemporanea, di una teoria critica volta all'emancipazione. Dinanzi a questo dato di fatto, lo scopo di Honneth è quello di rispondere alla domanda: «in che modo il concetto di emancipazione e l'analisi del capitalismo possono essere nuovamente riuniti in un'unica teoria sociale, nel momento in cui il paradigma del lavoro marxiano non è più in grado di servire da legame categoriale tra i due?».[12]

Secondo Honneth, sul fondo del significato che il lavoro assume in Marx, vi è la necessità che una *identità umana* soddisfacente si possa conseguire attraverso un'azione lavorativa autonoma ed espressiva, cioè rispondente a concetti morali di *dignità* e *rispetto*. «Il capitalismo aliena i soggetti da se stessi poiché, con la costrizione all'accumulazione, crea un imperativo economico che distrugge ogni valenza espressiva connessa al lavoro».[13] Da questo punto di vista, non è il lavoro in sé a determinare la causa di una emancipazione umana o a rappresentare la chiave interpretativa della società capitalistica, ma è l'*identità* morale che si trova implicita alle spalle del concetto materiale di lavoro a costituire la chiave di volta di una interpretazione critica di una vita e di una società ben riuscita. «In questo senso, Marx non concepisce la lotta di classe come un semplice scontro per l'acquisizione di beni o per la conquista del potere di disporre sugli altri. Essa rappresenta, piuttosto, una forma di conflitto normativo in cui la classe oppressa lotta per ottenere le condizioni sociali del rispetto di sé».[14]

Quindi alla base della concezione filosofica dell'analisi del capitalismo da parte di Marx ci sarebbe non la *logica del lavoro*, ma quella del *riconoscimento*. Ad essere interrotta, nella condizione economica del capitalismo, non è l'acquisizione dei mezzi di produzione ma il reciproco riconoscimento tra i soggetti, poiché: «un particolare gruppo sociale viene deprivato proprio di quei presupposti sociali necessari al raggiungimento del rispetti di sé».[15] Questa, a parere di Honneth, rappresenta una premessa di teoria dell'*intersoggettività* che resta celata negli scritti marxiani, visto che Marx, in virtù del senso fortemente produttivistico che fa assumere al concetto di *identità*, individua nel rispetto di sé necessariamente le caratteristiche di un lavoro dotato di senso, lasciando in ombra «le condizioni sociali del riconoscimento e del rispetto reciproco tra i soggetti».[16]

11 A. Honneth, *La logica dell'emancipazione,* cit., p. 149.
12 *Ibidem,* p. 153.
13 *Ibidem,* p. 153.
14 *Ibidem,* p. 154.
15 *Ibidem.*
16 *Ibidem.*

Seguendo il ragionamento honnethiano, al centro del nucleo di economia politica, presente nel discorso marxiano, si staglia un nocciolo di filosofia morale che rappresenta il vero cuore dell'azione pratica intrapresa dall'umanità, in ogni epoca storica, come spinta motivazionale per raggiungere l'emancipazione, «ciò infatti a cui si legano il rispetto e il riconoscimento degli individui è oggetto di mutamento storico e culturale; il fatto, tuttavia, che gli esseri umani siano sempre disposti a lottare per condizioni sociali nelle quali possano ottenere riconoscimento e rispetto di sé, può invece essere considerato una costante dello sviluppo storico».[17] Per poter riattualizzare nella contemporaneità la lezione marxiana, secondo Honneth, non bisogna semplicemente tradurre il paradigma del lavoro alla luce della modernità, ma individuare quegli elementi astratti e universali che si trovano alla base del concetto marxiano di lavoro, elementi di natura morale, che permettono di poter leggere e formulare una critica del sistema capitalistico, come sistema che infrange il rapporto di riconoscimento tra i soggetti sociali ostacolando il dialettico corso dell'emancipazione sociale. Prendendo atto di questa intuizione marxiana, portata alla luce da Honneth, la forza che innesca ogni conflitto sociale per lo sviluppo della società è il frutto di una reazione morale ad un torto subito: la lesione della identità umana si esplicita nella lotta per il riconoscimento come progresso morale. Solo il paradigma della lotta per il riconoscimento può rispondere alla domanda, posta da Honneth, circa il concetto chiave che deve guidare il materialismo storico e la futura critica sociale, il solo che incarna in sé «l'eredità del paradigma marxiano del lavoro; in esso, come in quest'ultimo, teoria dell'emancipazione e analisi della società si ritroverebbero connesse in un unico concetto di teoria dell'azione».[18]

## 2. Habermas e il concetto di agire strumentale

Un passo in avanti decisivo per Honneth, al fine di portare allo scoperto questo sottostante valore morale che caratterizza la lotta per il riconoscimento, non è rappresentato esclusivamente nell'eliminare l'ingombrante legame con il funzionalismo economico, che rappresenta la base del materialismo storico, ma anche e soprattutto nell'indagare il rapporto di intersoggettività presente in una teoria del riconoscimento.

Fondamentale a tale riguardo è il ruolo che riveste Jürgen Habermas, il quale riesce, grazie alla sua teoria comunicativa, a svincolare, secondo Honneth, dalla teoria critica lo stretto rapporto tra lavoro sociale ed azione pratica volta all'emancipazione. Il modello soggetto-oggetto alla base della tradizione marxista precedente, che, a parere di Honneth, si rifà in maniera troppo netta alle indicazioni offerte dal concetto di lavoro presentato da Marx senza coglierne le prospettive di intersoggettività e moralità presenti alle spalle, è superato da Habermas attraverso la categoria dell'agire comunicativo.

Con la completa trasformazione del panorama storico successivo al diciannovesimo secolo, meccanizzazione del lavoro e scomparsa di ogni disposizione non alienata sull'oggetto, è venuta totalmente a mancare la cornice concettuale entro la quale poter collegare nell'attività lavorativa una qualsiasi forma di emancipazione sociale. Alla luce di questi avvenimenti, Habermas ingoia fino in fondo il calice della nuova disposizione economica e sociale offerta dal tardo-capitalismo. Supera il problema presentato dalla società contemporanea senza accettare passivamente l'impossibilità di una emancipazione sociale ma trasferendo quest'ultima dal processo lavorativo a quello di intesa intersoggettiva offerta dalla linguisticizzazione (*Versprachlichung*).

17 *Ibidem,* p. 155.
18 *Ibidem,* p. 156.

Secondo Honneth, Habermas supera il cortocircuito offerto dall'incompatibilità di una emancipazione che vada di pari passo ad uno sviluppo tecnologico abbandonando la dimensione monologica del lavoro sociale tracciata da Marx in favore di una strutturazione bidimensionale dell'assetto sociale. Secondo Honneth, Habermas, da attento lettore della società presente, intuisce il consolidarsi di un totale annientamento «dei rapporti vitali mediati dalla comunicazione ad opera di sistemi d'azione organizzati in maniera razionale rispetto allo scopo»,[19] per cui cerca di riorientare la bussola del materialismo storico attraverso «la differenziazione di lavoro e interazione, di agire strumentale e agire comunicativo».[20] Habermas utilizza la separazione analitica tra agire strumentale e agire comunicativo, sviluppata sul piano gnoseologico ed epistemologico per criticare la teoria scientista positivista, al fine di riuscire a distinguere, sul piano dell'evoluzione sociale, lo sviluppo della coscienza emancipativa e normativa da una parte e il processo di espansione della tecnica e di dominio sulla natura dall'altra. Le regole che contraddistinguono queste due forme d'agire sono: la manipolazione strumentale della natura e l'intesa comunicativa tra i soggetti; ma solo quest'ultima rappresenta il vero motore della teoria habermasiana:

> «l'azione sociale viene qui compresa come un processo di comunicazione nel quale almeno due soggetti fanno convergere le loro azioni, dirette a uno scopo, attraverso un'intesa linguistica sulla definizione comune della loro situazione; questo processo di interazione simbolicamente mediata richiede, ai soggetti che ad esso prendono parte, continue prestazioni interpretative nelle quali esse, allo scopo di raggiungere un'intesa sulla situazione nella quale si trovano a interagire, debbono reciprocamente rivelarsi le loro intenzioni d'azione. Questo modello, (…) determina la struttura categoriale della sua teoria della società; egli concepisce l'intero spettro delle forme della prassi sociale a partire da questa modalità d'azione, cosicché tutti gli atti sociali non orientati all'intesa diventano deviazioni pratiche dell'agire comunicativo».[21]

In base a questo prospetto, secondo Honneth, l'agire comunicativo dovrebbe ricoprire il ruolo fondamentale nel processo dialettico che muove l'evoluzione della società. In questo panorama l'etica comunicativa rappresenta il punto centrale del materialismo storico di Habermas sostituendo il concetto di lavoro offerto da Marx, in quanto: il concetto di agire comunicativo permette sia l'analisi della società che lo sviluppo emancipativo del processo storico.

Questa svolta di paradigma, messa in atto da Habermas, secondo Honneth, riesce a portare fuori dalla confusione teorica che risiede nella doppia versione del concetto marxiano di lavoro sociale: troppo legato al progresso tecnologico e al rapporto con l'oggetto più che a quello con il soggetto. Questo indiscutibile vantaggio teorico però, secondo Honneth, viene acquistato al prezzo di una serie di controversie sul piano empirico della realtà sociale. Con il primato dell'agire comunicativo, il concetto di azione strumentale, che Habermas lega a quello della produzione materiale e quindi di lavoro, è così formale e vuoto di contenuto normativo da non rendere conto dei forti atti di resistenza e di emancipazione, per evolversi dal lavoro alienato del capitalismo, messi in moto dai soggetti lavoratori che agiscono al suo interno.

19 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale,* cit., p.78.
20 *Ibidem.*
21 *Ibidem*, p. 80.

Ponendo ogni volontà di emancipazione e di evoluzione sociale all'interno dell'atto comunicativo e dell'intesa dialogica viene sostanzialmente messa da parte da Habermas ogni moralità presente anche nella sfera dell'agire strumentale. Infatti, come abbiamo sottolineato in precedenza discutendo sul concetto di lavoro in Marx, la volontà di condizioni di lavoro non alienate non rappresenta semplicemente un maggiore controllo sull'oggetto, ma rappresenta un presupposto per una vita ben riuscita per la giusta formazione di un'identità completa e non frammentata da parte del lavoratore. «Habermas», – sottolinea Honneth – «[…], ignora completamente, dal punto di vista categoriale, la coscienza dell'ingiustizia sociale che nei soggetti si genera a partire dall'espropriazione sistematica della loro attività lavorativa».[22]

A questo punto, secondo Honneth, dovrebbe essere individuato anche all'interno del concetto di agire strumentale una pretesa di emancipazione normativa. Come all'interno dell'agire comunicativo il processo emancipativo si riflette attraverso un'intesa reciproca libera da un controllo esterno di dominio che impedisce l'interazione non distorta tra i soggetti agenti, allo stesso modo, all'interno della sfera d'azione di tipo strumentale, dovrebbe essere presente un modello di pretesa normativa «teso a rivendicare, a partire dalle forme produttive socialmente impostesi attraverso il dominio, il reale contenuto lavorativo dell'azione strumentale».[23]

A sostegno di questa tesi Honneth fa riferimento alle ricerche di Philippe Bernoux,[24] le quali descrivono una serie di atti quotidiani messi in pratica dagli operai industriali per sovvertire o modificare alcuni ordinamenti riguardanti le modalità di regolamento della produzione emanate dalla direzione di fabbrica. Con queste azioni i lavoratori non hanno lo scopo di impadronirsi dei mezzi di produzione, ma di sottolineare un atto di dignità violata nel momento in cui essi vengono «espropriati» di un'attività produttiva dotata di senso che cercano di riportare sotto il loro controllo. Queste azioni insorgenti suggeriscono una tensione morale nei confronti di una situazione di dominio o di volontà opprimente per il lavoratore. Il concetto habermasiano di azione strumentale risulta troppo ristretto per poter rendere conto di una tale espressione normativa e richiesta di ascolto presente ancora nei rapporti di produzione tardo-capitalistici. Queste forme di critica non rientrano all'interno di un concetto di etica del discorso, di tipo habermasiano, nel quale possono mostrarsi patenti soltanto modalità di rimostranze morali e normative ben espresse attraverso il medium del linguaggio. Si tratta invece di conflittualità implicite che non si mostrano autoevidenti in un contesto di sfera pubblica nel quale, in forma deliberativa, possono essere discusse. Rappresentano il sottobosco di un atto di emancipazione che non può venire alla luce nel contesto comunicativo a cui fa riferimento Habermas.

Secondo Honneth esistono ancora conflitti di classe, di tipo normativo, che sono presenti al di sotto dell'apparente integrazione tardo-capitalistica. Attraverso una politica di compensazione e di integrazione istituzionale si è cercato di riassorbire una lotta di classe ancora incombete. I conflitti di tipo morale, basati sulle richieste normative poste dalle classi subordinate, sono stati convertiti, dagli organi di potere, in acquisizioni materiali (maggiori ore libere, più denaro), così da far sembrare che le richieste di giustizia sociale delle classi subalterne venissero soddisfatte, invece esse vengono semplicemente riorientate all'interno di canoni prefissati dall'attuale sistema economico.

22 *Ibidem,* pp. 86-87.

23 *Ibidem,* p. 87.

24 Citato in *Lavoro e azione strumentale*. Cfr. Ph. Bernoux, *La résistance ouvrière à la rationalisation: la répropriation du travail*, in «Sociologie du Travail», 1, 1979, pp. 76-90.

Il conflitto, chiarisce Honneth, non riguarda solo una distribuzione diseguale dei beni materiali, ma anche e soprattutto la «ripartizione asimmetrica di opportunità di vita dal punto di vista culturale e psicologico».[25] La teoria critica, che fa capo alla Scuola di Francoforte, con la scomparsa di un soggetto rivoluzionario portatore di istanze normative e morali come il proletariato, ha letto nella società contemporanea una definitiva e totale integrazione tra la classe dei lavoratori industriali e la classe capitalista, «al punto da far intendere che la moralità non può più essere storicamente ancorata a conflitti socio-strutturali».[26]

L'etica comunicativa proposta da Habermas, se da una parte, riesce a ricostituire anche nella società tardo-capitalista una forza emancipatrice radicata nello sviluppo sociale, dall'altra parte, si mostra essere troppo formale per permettere ai partecipanti delle classi meno ambienti, che non posseggono una padronanza dei mezzi simbolici di espressione, di instaurare una situazione discorsiva ideale e di poter rendere così esplicite le loro rimostranze. Le classi subordinate non posseggono quegli elementi culturali che sono necessari, nell'ottica habermasiana, ad esprimere concetti etici in positivo, universalizzabili ai fini di uno schema normativo di fondo per la creazione di un'intesa tra le parti. La loro condizione sociale, lavorativa e culturale li relega in una situazione parziale troppo legata agli atti concreti e quotidiani di processi di vita reale da non poter astrarre concetti formali e ben delineati. La classe lavoratrice industriale, come mostrato in precedenza, secondo Honneth, può solo esprimere una moralità empirica negativa in risposta ad un atto di dominio o misconoscimento subito nello svolgimento concreto di un'attività lavorativa o più in generale di vita. Seguendo Habermas, secondo Honneth, sarà sempre la classe dominante, che oltre a possedere i mezzi di produzione possiede anche i mezzi simbolici di espressione, ad ottenere riconoscimento normativo e a veicolare le proprie istanze anche all'interno di un concetto di sfera pubblica allargata, lasciando in secondo piano qualsiasi volontà di riproduzione sociale da parte delle classi dominate. Secondo Honneth è evidente che «Habermas debba implicitamente ignorare tutti quei potenziali di azione morale che potrebbero non aver raggiunto il livello di giudizi di valore articolati, ma che sono nondimeno presenti, in modo persistente, in atti di protesta collettiva culturalmente codificati o persino in semplice, silenziosa disapprovazione morale (M. Weber)».[27]

I principi morali messi in campo dalle classi dominanti sono ben tracciati e universalmente formali con un valore etico positivo che mira ad esplicitare un chiaro concetto; quelli espressi dalle classi subalterne sono molto meno astratti e poco neutrali poiché fortemente influenzati dalla situazione concreta contingente. Honneth fa uso del concetto di «coscienza dell'ingiustizia», preso in prestito dalle ricerche di Barrington Moore,[28] per illustrare il senso di torto subito che attiva una forma di risposta, con una valenza negativa, da parte della classe dominata. Ciò comporta il problema, di non poco conto, di dover individuare e decodificare questi atteggiamenti di resistenza messi in atto da chi non possiede i mezzi culturali necessari per poter affermare o rivendicare un proprio diritto.

25 A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale,* in «Leviatan», IX, 1981, n. 3-4 pp. 556-557; trad. it. *Coscienza morale e dominio di classe* in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe,* cit., p.107.

26 *Ibidem,* p. 91.

27 *Ibidem,* p. 94.

28 Citato in *Coscienza morale e dominio di classe.* Cfr. B. Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt,* Sharpe, White Plains (NY), 1978; trad. it. R. Cambiagli, R. Mussapi, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta,* Edizioni di Comunità, Milano 1983.

Un pensiero critico che si prefigge di analizzare e sviluppare il processo di evoluzione sociale, secondo Honneth, deve saper individuare che da «una serie di azioni sociali che, a prima vista, sembravano essere prive di ogni intenzione e orientamento pratico-normativo, possono invece essere riconosciute come manifestazioni della coscienza dell'ingiustizia sociale».[29]

Esiste un profondo potenziale di giustizia sociale che rimane inespresso o viene fortemente condizionato dalle istituzioni statali. Questi movimenti di ingiustizia vissuta, infatti, non raggiungono lo stadio di confronto e di discussione pubblica non solo per limiti intrinseci alla classe lavoratrice stessa che, per sua natura, non ha le caratteristiche e le aspirazioni di dover confermare su una scena pubblica il proprio status di classe operaia, ma anche a causa di attente strategie di controllo da parte delle classi egemoni che, per mantenere costante il loro dominio, devono sempre riconfermarsi nel panorama politico ed economico. Come mostra Honneth, l'obiettivo delle classi al potere è sempre quello di impedire la possibilità di un confronto e di una «articolazione linguistica dell'ingiustizia»[30] da parte delle classi subordinate, in maniera tale che esse non possano mai raggiungere, attraverso riunioni e incontri, un livello di espressione articolata e formale per avanzare istanze normative da presentare nella sfera pubblica per poterle contrapporre a quelle già in vigore. Molti discorsi, anche se legittimi, non vengono presi in considerazione solo in base alla discriminante del grado di istruzione dell'interprete o del livello di formalismo espresso dal sentimento di ingiustizia. Le organizzazioni statali cercano sempre di evitare i processi d'intesa comunicativa di determinate classi attraverso processi di «delinguisticizzazione (*Entsprachlichung*)»[31] e di individualizzazione: «rendendo le esperienze della vita sociale esclusivo affare del singolo, esse rendono più ardua l'identificazione comunicativa dell'ingiustizia sociale».[32]

Honneth propone la tesi, molta chiara, di non accettare l'ipotesi di un conflitto di classe sopito, in fase di stallo o addirittura risolto. Quella messa in atto dal sistema statale tardocapitalistico è solo una politica di compensazione che in maniera superficiale risolve i conflitti attraverso ricompense materiali; ma al di sotto di questo stato di integrazione e di appiattimento sociale è ancora presente, secondo Honneth, un livello di conflitto di tipo pre-politico che non raggiunge la visibilità necessaria per far sì che rientri nel quadro di conflitto istituzionale. Si tratta di lotte per il riconoscimento morale che avvengono nella quotidianità familiare, lavorativa e pubblica, in maniera molto spesso non articolata e non aggregata in veri e propri gruppi consolidati. A parere di Honneth, una teoria critica di matrice marxista deve riuscire ad indagare e sapere dare voce a questa parte che chiede di poter essere ascoltata, non al fine di ottenere compensazioni attraverso beni materiali ma per ottenere beni immateriali atti al raggiungimento di pari strumenti per opportunità democratiche di confronto.

## 3. Dalla realtà bidimensionale di Habermas alla dialettica dell'eticità

Seguendo il pensiero honnethiano, a partire dai concetti di agire strumentale e agire comunicativo vengono poste da Habermas le basi per la creazione di una teoria sociale. Con l'introduzione del concetto di interazione intersoggettiva la formazione del potere sociale rappresenta un evento normativo. In quest'ottica il dominio si configura come il frutto di un consenso morale al quale sopraggiungono i soggetti agenti dell'agire comunicativo; ciò che a questo punto deve essere indagato, secondo Honneth, sono le modalità che rendono possibile questa interazione e questo consenso.

29 *Ibidem* p.99.
30 *Ibidem* p. 101.
31 *Ibidem* p.103.
32 *Ibidem*.

Inizialmente, con Marx, il ruolo centrale nella formazione dell'agire sociale, inteso come analisi e riproduzione della realtà, è stato individuato nel lavoro sociale. Con Habermas, invece, l'attività lavorativa perde tutti quei valori espressivi e normativi che le sono stati dati da Marx, sulla scorta del romanticismo tedesco, per ottenere la semplice valenza di agire strumentale. Quest'ultimo si basa su conoscenze tecniche da applicare nella realtà empirica per il controllo e il dominio sulla natura. Accanto a questa prima forma pratica di agire sociale, in Habermas, troviamo una seconda modalità di agire per la riproduzione sociale, l'intesa comunicativa: un'attività ermeneutica e interpretativa attraverso la quale i soggetti si riconoscono e si comprendono reciprocamente sulla base di un sistema di norme condiviso o da creare. Con questi elementi, Habermas ha posto le basi per una *statica* sociale, ora, secondo Honneth, bisogna individuare come questi elementi, lavoro sociale e intesa normativa, interagiscono tra di loro per poter porre le basi anche di una *dinamica* sociale. In questo nuovo approccio, secondo Honneth, bisogna studiare quali sono i processi che legittimano l'esercizio del potere: «l'affermazione del dominio viene considerata un processo che si articola in forma di un accordo intersoggettivo su norme sociali, dunque come un processo di formazione del consenso morale».[33] Bisogna individuare i meccanismi attraverso i quali, nella prospettiva habermasiana, si costruisce il consenso per stabilire il potere che si consolida all'interno dell'assetto societario. Consenso che si deve mostrare il più ampio possibile per includere nell'accordo normativo anche i gruppi meno influenti delle classi subordinate.

Honneth, facendo riferimento al testo *Tecnica e scienza come ideologia*, nota che Habermas divide la società in due parti nettamente distinguibili, in ognuna delle quali reifica e rende empiricamente evidenti i due modi d'agire finora contrapposti solo analiticamente e non fattualmente. Abbiamo da un lato il quadro istituzionale, regolato dall'agire comunicativo, nel quale prevalgono orientamenti normativi che guidano l'interazione mediante il linguaggio; mentre dall'altro lato si stagliano i sottosistemi, come quello economico e statale, privi di azioni di tipo comunicativo e normativo, guidati principalmente dall'agire strumentale e razionale rispetto allo scopo.

Habermas, a questo punto, abbandona il campo su cui finora ha fatto evolvere il processo di emancipazione sociale, fondato sull'intesa comunicativa su cui la società si accorda al fine di individuare norme condivise, per descrivere una società spaccata in due zone che si fronteggiano l'una contro l'altra. In questo modo Habermas prosegue, secondo Honneth, la sua rilettura della società poggiando questo nuovo assetto sullo schema di «una determinata versione del materialismo storico»[34] basato sul rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione. Traducendo il concetto della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, Habermas elegge, a chiave interpretativa della società odierna, la dialettica tra sistema comunicativo e sottosistema. Con questo scivolamento verso una cornice strutturale di conflitto e di confronto, non più tra classi ma tra sistemi d'azione, si ha un progressivo spostamento di pesi del «nucleo riproduttivo della società».[35] In questa versione il centro propulsivo del processo dialettico non è garantito dall'agire comunicativo del quadro istituzionale ma dalle forze di produzione dirette dall'agire razionale rispetto allo scopo.

33 A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellachaftstheorie,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. e cura di M.T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, p. 322.

34 *Ibidem,* p. 335.

35 *Ibidem,* p. 336.

In questo scenario posto da Habermas, sono i sottosistemi (forze produttive), come anche in Marx, a rappresentare il motore attivo dello sviluppo sociale, mentre il sistema istituzionale (rapporti di produzione) viene da questi modificato in maniere passiva. Si tratta dello stesso rapporto dialettico presente anche in Marx, solo che in quel sistema di riferimento le forze produttive sono portatrici di una spinta normativa che in Habermas, invece, è presente solo nel quadro istituzionale. Infatti, nel contesto marxiano, le forze produttive hanno come fondamento non solo i mezzi di produzione e di conoscenza per il controllo e il dominio sulla natura, ma anche il lavoro sociale e la forza-lavoro con la loro carica altamente espressiva e valoriale. In Habermas, dalla interpretazione effettuata da Honneth, questo sentimento morale è totalmente inesistente all'interno delle organizzazioni che agiscono razionalmente rispetto allo scopo, le quali, in virtù del continuo progresso tecnico, pressano e cercano di controllare e invadere i rapporti istituzionali della sfera comunicativa. Secondo Honneth, nel quadro concettuale offerto da Habermas, con lo sviluppo e la crescita dell'apparato tecnocratico «si estende gradualmente anche la grandezza dei sottosistemi di agire razionale rispetto lo scopo; allo stesso modo, si ridimensiona ininterrottamente il quadro istituzionale perché sempre più azioni finiscono sotto il principio organizzativo della razionalità».[36]

Secondo Honneth, seguendo questo modello habermasiano, quello che si viene a creare è un conflitto, uno scontro dialettico, tra le due sfere in cui viene divisa la società, senza tenere conto della portata morale ed emancipativa dei singoli soggetti o gruppi che si stanziano al loro interno.

Secondo Honneth, Habermas crea questa fittizia divisione sociale, da un lato, per non cadere nel riduzionismo marxiano, che lega a doppio filo l'emancipazione sociale con lo sviluppo tecnologico; dall'altro lato, per contrastare una visione del mondo totalmente tecnocratica come quella che si crea nell'età tardocapitalistica. La prima questione viene risolta da Habermas già a partire dalla divisione analitica della società in due aree di influenza, caratterizzate dall'agire strumentale e dall'agire comunicativo; mentre la seconda questione viene risolta con la divisione empirica della società in sottosistemi e quadro istituzionale. Infatti Habermas, secondo Honneth, per poter confutare la tesi tecnocratica, utilizza gli strumenti concettuali offerti dalla teoria della razionalità di Max Weber, per poi andare oltre lo stesso Weber. L'analisi del capitalismo effettuata da Weber prevede il processo di sviluppo della società come una «razionalizzazione sociale» fondata sul criterio del successo di un agire razionale rispetto allo scopo, cioè in funzione di un fine tenendo conto dei mezzi. Secondo questa interpretazione, il corso di sviluppo del capitalismo porterebbe ad una razionalizzazione in senso stretto delle società moderne, le quali, inevitabilmente, possono essere governate solo attraverso l'agire razionale rispetto allo scopo, poiché con il capitalismo le forze di produzione raggiungono sempre un tale grado di sviluppo da rendere permanente l'ingrandirsi dei sottosistemi tanto da fagocitare, definitivamente, il quadro istituzionale.

Quindi, secondo questo schema, le forze produttive, rappresentate dalle organizzazioni razionali, crescono sempre di più, tanto da dover garantire la crescita economica attraverso l'invasione del campo regolato dai rapporti di produzione che legittimano il potere e il dominio. La sfera dei sottosistemi, con i suoi apparati di Stato e organizzazione economica, dopo essersi resa autonoma dal sistema strutturato comunicativamente, tenta di «colonizzare» patologicamente la sfera dei rapporti di produzione per sostituire «le forme tradizionali di legittimazione del dominio da parte di forme di giustificazione secolarizzate che soddisfano esigenze scientifiche».[37]

36 *Ibidem,* p. 347.
37 *Ibidem,* p. 341.

Habermas, dopo aver seguito fino a questo punto la teoria della razionalità di Weber, si spinge oltre essa e afferma che sarebbe limitato considerare la razionalizzazione solo per i sottosistemi, essa deve essere applicata anche al quadro istituzionale. In questa dimensione il concetto di razionalizzazione non ha il compito di agire in vista di un fine, come avviene nei sottosistemi, ma ha la funzione di razionalizzazione comunicativa, cioè di allargare la comunicazione in maniera illimitata libera dal dominio, in modo tale da superare il rischio dell'invasione dell'agire tecnico in espansione. Quanto più questi rapporti sono liberi dall'influenza dell'agire strumentale, che tenta di invadere la sfera comunicativa al fine di reificare i rapporti di comunicazione attraverso azioni e decisioni strumentalmente obbligate, tanto più si ha una intesa comunicativa razionalizzata priva di dominio e volta ad una comunicazione non alienata.

> «Habermas considera la storia del genere umano come un processo di formazione che si compie in due dimensioni di razionalizzazione sociale: mentre nei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo in cui sono organizzate le funzioni del lavoro sociale e dell'amministrazione politica, il genere si evolve attraverso l'accumulazione di sapere tecnico e strategico, il genere stesso, all'interno del quadro istituzionale in cui vengono riprodotte le norme socialmente integranti, si evolve attraverso la liberazione dai vincoli che inibiscono la comunicazione».[38]

Attraverso la razionalizzazione dei sistemi comunicativi, secondo Honneth, Habermas si mette al riparo dalla tesi della tecnocrazia, fondata sull'idea di un'inesorabile subordinazione dello sviluppo sociale alle operazioni tecniche e conseguente affermazione del dominio imposto dai sottosistemi; ma, contestualmente, Habermas può mantenere in piedi il valore attivo delle forze produttive: «Applicando lo schema di sviluppo preso dal materialismo storico, egli può perciò ipotizzare che lo sviluppo dei rapporti di produzione si compia come un processo di emancipazione morale che in ogni fase storica viene nuovamente stimolato dai progressi nello sviluppo delle forze produttive».[39]

In questo modo, lo sviluppo delle forze produttive, di per sé positivo, perché permette di accrescere il controllo dell'uomo sulla natura esterna, nel sistema capitalistico assume la forma patologica di un'invasione ideologica nei confronti del quadro comunicativo, imponendo su quest'ultimo il proprio potere e dominio svincolando il più possibile dall'opinione pubblica le decisioni politiche e il quadro normativo di riferimento. Questo processo, secondo Habermas, può essere contrastato da una discussione pubblica sempre più allargata che crea un'intesa comunicativa sempre più forte e pronta ad arginare le ingerenze delle organizzazioni razionali rispetto allo scopo. Secondo Honneth è evidente che in questo contesto speculativo il conflitto, che serve da forza emancipativa dello sviluppo storico-culturale della società, «non è insito nel processo di intesa sociale come contrapposizione tra i gruppi o le classi sociali, ma è fondato nel campo di tensione tra sfere d'azione organizzate razionalmente e sfere d'azione organizzate comunicativamente».[40]

Questo modello di teoria critica proposto da Habermas, fondato sulla dialettica marxiana forze di produzione e rapporti di produzione, secondo Honneth, come già lo è stato per la teoria di Marx, risulta troppo meccanicistico. Invece di uno schema sovraindividuale di sistemi idealtipici in conflitto, secondo Honneth, anche in Habermas, come per Marx, esiste un secondo

38 *Ibidem,* p. 346-347.
39 *Ibidem,* p.340.
40 *Ibidem,* p. 348.

modello che non è stato perseguito fino in fondo e che si presenta molto più aderente alla realtà sociale concreta. Si tratta di un modello di dinamica storica fondato sul terreno empirico della lotta di classe: «al posto del processo di graduale adattamento dei rapporti di produzione allo sviluppo delle forze produttive, subentra, come evento che deve spiegare la riproduzione e il rinnovamento della società, la lotta delle classi sociali».[41] Questo secondo modello è presente nel volume *Conoscenza e interesse* di Habermas e pone la sua base interpretativa a partire dall'interazione sociale che avviene all'interno dell'agire comunicativo come frutto di una lotta tra i gruppi sociali.

Con questo modello viene dipinta una società divisa in classi, all'interno della quale i vari gruppi e soggetti individuali, portatori di un proprio bagaglio morale, si confrontano in vista di un'intesa circa le norme che devono regolare la struttura dei rapporti sociali. Data la differente distribuzione di oneri e onori nelle diverse classi, l'intesa dialogica sulle norme sociali, all'interno dell'agire comunicativo, può essere distorta e sfociare in un conflitto di classe. «Questa lotta sociale presenta, perciò, non semplicemente la forma di un conflitto strategico per il raggiungimento di un bene; l'oggetto per cui si innesca il conflitto è sempre una norma istituzionalizzata, così che la lotta ha luogo come una pratica conflittuale per la legittimità di norme sociali valide e per l'introduzione di nuove».[42] In questo nuovo ambito di riferimento l'emancipazione umana non si sviluppa, tutta in blocco, attraverso la dinamica di conflitto tra sistema normativo e sottosistemi razionali rispetto allo scopo; ma all'interno del quadro istituzionale, tra gruppi sociali che lottano intorno all'adozione di determinate norme morali. «Poiché» – sottolinea Honneth – «attraverso l'interazione dei gruppi sociali, si regola l'organizzazione istituzionale di tutte le sfere sociali di competenza, da questo processo conflittuale di razionalizzazione comunicativa dipende altresì il processo di razionalizzazione dell'agire razionale rispetto allo scopo, ossia delle forze produttive».[43]

Sostanzialmente, secondo Honneth, potremmo dire che Habermas compie una vera e propria rivoluzione copernicana rispetto all'assetto meccanicistico precedentemente illustrato: ora non sono più le forze produttive che agiscono attivamente in modo positivo/negativo sui rapporti di produzione condizionandoli; ma sono i rapporti di produzione, che si vengono a creare in seguito alla dinamica conflitto/intesa all'interno dell'agire comunicativo a produrre il quadro istituzionale alla base di tutte le sfere della società, compresa quella strumentale.

In virtù di questo cambio di prospettiva «è ora, perciò, non più la conoscenza universale delle condizioni della comunicazione libera dal dominio, ma la conoscenza concreta del dominio subito e del torto provato che suscita la comprensione dei limiti di un rapporto sociale d'interazione; e il percorso che conduce all'istituzionalizzazione di norme giuste si articola attraverso le lotte concrete dei gruppi sociali, non esclusivamente attraverso l'intesa linguistica».[44] Eliminata la cornice trascendentale del vecchio modello di riferimento, ora la dinamica dello sviluppo sociale è posta nel campo empirico di una società basata sull'antagonismo tra le classi, «che progredisce attraverso livelli morali di formazione».[45] Secondo Honneth, per descrivere questo processo di formazione, Habermas utilizza il modello della dialettica dell'eticità di Hegel: «in esso il corso che conduce alla produzione di rapporti morali viene descritto come un processo intersoggettivo che inizia con un'unilaterale distruzione di condizioni reciproche di comunicazione, procede

41 *Ibidem,* p. 349.
42 *Ibidem,* p. 350-351.
43 *Ibidem,* p. 358.
44 *Ibidem,* p. 351.
45 *Ibidem.*

attraverso la difesa pratica del soggetto moralmente colpito e si conclude, infine, nel rinnovamento comunicativo di una situazione di reciproco riconoscimento».[46] Traducendo questo schema all'interno del linguaggio habermasiano, secondo Honneth, l'intesa dialogica va a coincidere con il momento del riconoscimento, mentre il conflitto rappresenta la fase di «lesione morale»[47] a partire dalla quale si cerca di ristabilire il dialogo: «una comprensione dell'ordine sociale come rapporto comunicativo, mediato istituzionalmente, tra gruppi integrati culturalmente, il quale rapporto, fin quando i poteri sono distribuiti asimmetricamente, non può che compiersi attraverso il *medium* del conflitto sociale».[48]

Secondo Honneth, Habermas non ha seguito fino in fondo questo schema di lotta di classe, intesa come lotta per il riconoscimento, quale elemento che avrebbe potuto portare la teoria critica ad un livello superiore: l'emancipazione sociale attraverso l'obiettivo di un conflitto morale per l'abbattimento delle restrizioni comunicative. Affidandosi unicamente al modello meccanicistico, Habermas compie lo stesso errore di Marx: non aver indagato e portato alla luce fino in fondo il potenziale morale insito nel conflitto concreto messo in atto dalla società in tutte le sue unità e in tutte le sfere di cui si compone.

Honneth, in questa prima fase della sua carriera speculativa, è ancora legato alla costruzione filosofico-politica habermasiana, fondata su un modello bidimensionale, in cui l'agire comunicativo rappresenta la struttura portante. Arrivato a questo punto, egli abbandona il modello habermasiano per inaugurare il proprio modello speculativo per l'avanzamento della teoria critica. Individuando nel conflitto morale l'unico paradigma di riferimento per il progresso sociale, Honneth pone come base, monodimensionale, del proprio sistema filosofico la lotta per il riconoscimento: il conflitto rappresenta il *medium* attraverso cui si viene riconosciuti. Si tratta di una svolta intersoggettiva che Honneth legge individuando nel conflitto sociale, non il controllo di beni o l'imposizione di potere, ma l'affermazione della propria presenza attraverso il riconoscimento da parte dell'altro. In quest'ottica, se il conflitto è alle spalle di una lotta per il riconoscimento di una propria espressione valoriale, allora nella sua radice ultima troviamo un misconoscimento. In linea con il pensiero critico, Honneth utilizza la dialettica della negatività come principio motore e generatore, ossia ha intuito che la liberazione scaturisce dialetticamente dall'oppressione, in quanto l'unico modo di realizzarsi, per l'uomo, consiste nel negare le condizioni che negano il proprio essere. L'emancipazione umana si rende possibile solamente quando il riconoscimento del torto subito rivela alla coscienza comune la realtà della disuguaglianza: essa si rappresenta in permanenza sotto forma del disaccordo, del conflitto. I soggetti si attivano solo a causa di tale mancanza, di tale scarto: l'obiettivo deve essere cercare di rendere visibile questo scarto, di includere nello spazio pubblico la voce dei senza voce, la parte dei senza parte.[49] Lo scopo di una teoria critica rappresenta proprio questo per Honneth: «un'ermeneutica che potesse portare a consapevolezza il contenuto morale di quei sentimenti di reazione e di quelle percezioni di ingiustizia da cui la prassi sociale quotidiana è attraversata così in profondità».[50]

46 *Ibidem,* p. 351-352.
47 *Ibidem,* p. 352.
48 *Ibidem,* p. 387-388.
49 Cfr. J. Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie,* Éditions Galilée, Paris 1995; trad. it. B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia,* Maltemi, Roma 2007, pp. 46-49.
50 A. Honneth, *Die verletzte Ehre. Zur Alltagsform moralischer Erfahrungen,* in «Lteraturmagazin», XVI (1985), pp. 84-90;

Nel breve componimento scritto nel 1991 in occasione del conferimento della docenza[51], Honneth espone una sintesi del programma di ricerca che sarà oggetto del testo: *Lotta per il riconoscimento*. In queste poche pagine Honneth sottolinea con decisione come il concetto di dignità umana può risultare accessibile solo indirettamente attraverso i modi dell'umiliazione e dell'offesa. Solo queste esperienze negative di spregio danno forza propulsiva, nel processo storico, alla salvaguardia della dignità umana come obiettivo normativo: «se il concetto di dignità umana, della sua completa integrità, si lascia evincere solo approssimativamente dal ricorso alla determinazione dei modi dell'offesa e del dispregio personali, ciò vuol dire, rovesciando il discorso, che l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo».[52] L'integrità di una persona risulta ben strutturata solo in seguito all'approvazione e al riconoscimento di altri soggetti, l'immagine normativa di ogni persona può basarsi solo sulla riconferma da parte dell'altro da sé.

## 4. Per un socialismo sperimentale

All'interno della struttura speculativa honnettiana le tematiche di natura teorico-filosofica appena analizzate portano con sé anche un importante risvolto di carattere pratico e storico. Honneth, sulla scorta della svolta linguistica e intersoggettiva effettuata da Habermas, propone di utilizzare le conquiste teoretiche ottenute sul piano interpretativo del materialismo storico per tentare di fondare l'ideale di un socialismo sperimentale che possa riattivare e dare nuovo slancio al carattere dialettico e conflittuale della società, al fine di avviare una nuova fase di conquiste normative e fattuali per il raggiungimento di una piena emancipazione sociale. Fedele allo spirito della Teoria critica Honneth si pone come un anatomopatologo della società impegnato ad individuare i malanni che tormentano la realtà contemporanea così da stabilire una concreta diagnosi; ma cerca anche nello stesso tempo, da medico chirurgo e psicologo, di curare l'organismo sociale attraverso una fruttuosa prognosi.

Nel suo ultimo testo dal titolo: *L'idea di socialismo*, Honneth sottolinea come nella società tardocapitalistica il socialismo abbia perso lo slancio che aveva ottenuto agli albori della sua storia. Secondo Honneth si è persa la capacità di «immaginare una realtà sociale al di là del capitalismo»[53] in grado di aprire una prospettiva futura diversa dall'attuale panorama economico e politico. Secondo l'ottica honnethiana oggi è venuto a mancare un pensiero utopico in grado di riformare le istituzioni che governano la società in quanto «i processi socio-economici si presentano nella sfera pubblica in modi troppo complicati e opachi perché possano ancora essere ritenuti passibili di interventi mirati; è soprattutto per via dei processi della globalizzazione economica, segnati dalla velocità di transazioni ormai pressoché impossibili da cogliere unitariamente, che sembra essersi prodotta una sorta di patologia di secondo ordine: le persone considerano le

trad. it. *L'onore ferito. Forme quotidiane dell'esperienza morale,* in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe,* cit., p. 124.

51 A. Honneth, *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, in «Merkur», 1990, pp. 1043-1054; trad. it. abbreviata, M. A. Miglietta (a cura di), *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, in «Fenomenologia e società», 1991, n. 2, pp. 125-137; Edizione it. integrale, A. Ferrara (a cura di), *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica posttradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1993.

52 *Ibidem*, p. 16.

53 A. Honneth, *Die Idee Sozialismus,* Suhrkamp Verlag, Berlin, 2015; trad. it. M. Solinas, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 12.

condizioni istituzionali della vita comune solo come rapporti 'reificati', ovvero quali circostanze sottratte a ogni intervento umano».[54] Portando ad un livello superiore la lezione marxiana, Honneth ritiene che siamo giunti in un'epoca in cui il feticismo delle merci non riguarda esclusivamente i rapporti economici ma i rapporti sociali in generale, non sono solo i prodotti del lavoro ad essere considerati entità aventi valore di per sé, ma interi apparati, organizzazioni e istituzioni. In questo nuovo mutato scenario sociale si è venuto a creare un collettivo senso di indignazione che si è tramutato in un ineluttabile senso di rassegnazione nei confronti dello status quo. Secondo la diagnosi di Honneth questo stato di immobilismo sociale è dovuto ad una perdita del potenziale propulsivo che caratterizzava le idee del socialismo; la prognosi alla quale giunge Honneth però non è nefasta, il socialismo non è morto ma solo malato. Per poterlo rivitalizzare bisogna individuare l'idea guida alla base dello spirito socialista separandola dal suo guscio concettuale, radicato nella cultura economicista del primo industrialismo, per riattualizzarla nel nuovo quadro sociologico.[55] Attraverso una rilettura storica del processo di formazione del principio socialista Honneth approda all'assunto che «L'idea di socialismo è una figlia spirituale dell'industrializzazione capitalistica; vide la luce in seguito alla Rivoluzione francese, quando emerse che per una larga parte della popolazione le sue istanze di libertà, uguaglianza e fraternità erano rimaste promesse vuote, ben lontane da una effettiva realizzazione sociale».[56] La Rivoluzione francese, con l'istituzionalizzazione dei sui principi, ha offerto una struttura ideologica sulla quale i primi socialisti poterono rifarsi per puntare alla formazione di un ordinamento sociale giusto e solidale.

Tutte le rimostranze delle classi lavoratrici, che caratterizzano la prima fase successiva alla Rivoluzione industriale, poggiano su un sentimento di indignazione suscitato dalla contraddizione presente nell'ordine sociale creato dal mercato capitalistico. Esso impedisce alle classi subalterne di godere dei principi che sono stati sanciti e formalmente istituzionalizzati. Secondo Honneth ad innescare il movimento socialista non è stata semplicemente la volontà di creare una giustizia sociale per un'equa redistribuzione dei redditi ma un sentimento di umiliazione e di immoralità che ha colpito gran parte della popolazione non riconosciuta dalle classi al potere. Ancora una volta, secondo Honneth, sono i principi etici a rappresentare la base motivazionale di qualsiasi lotta sociale, «la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà collettiva non viene del resto mai presentata come un fine in se stesso; al contrario, è sempre considerata come una misura necessaria soltanto in quanto mera premessa per la realizzazione di istanze completamente differenti, di natura fondamentalmente morale».[57] In particolar modo, sottolinea Honneth, è il concetto di libertà ad essere posto sotto accusa dai sostenitori del movimento socialista. Nella nascente società borghese la libertà si presenta come libertà individuale formulata solo in termini giuridici e non sociali. Il concetto di libertà di stampo liberale si associa esclusivamente alla categoria di un egoismo privato rispondente ai rapporti di concorrenza presenti all'interno del mercato capitalistico. L'obiettivo del socialismo primordiale risiede invece nel riuscire ad unire il concetto di libertà con quello di fraternità, poiché «sarà soltanto quando la libertà individuale verrà istituita nel cuore economico pulsante della nuova società – non quale perseguimento dell'interesse privato, ma piuttosto come integrazione solidale –, che le richieste normative della

54 *Ibidem,* pp. 14-15.
55 Cfr., *ibidem* pp. 43-67.
56 *Ibidem, p.* 18.
57 *Ibidem,* p. 23.

Rivoluzione francese potranno essere realizzate senza contraddizioni».[58] Secondo Honneth un passo decisivo alla realizzazione di questo punto cardine del socialismo viene posto da Marx e dal concetto, anche esso preso in prestito dalla filosofia hegeliana, di libertà sociale. Con questa espressione si vuole intendere il «prender parte alla prassi sociale di una comunità nella quale i membri dimostrano di partecipare alle attività l'uno dell'altro al punto tale che per amor degli altri si aiutano reciprocamente nella realizzazione dei propri fondati bisogni».[59] In questo modo viene prospettata, utilizzando un lessico marxiano, un'associazione di liberi produttori che agiscono intenzionalmente l'uno-per-l'altro dopo essersi reciprocamente riconosciuti.

Naturalmente è all'interno della sfera economica, prima ancora che in quella personale e politica, a risultare palese l'impossibilità di mettere in atto questa forma di libertà sociale; per questa ragione Marx, e con lui tutti i protagonisti del movimento socialista, ha individuato nel superamento del sistema economico capitalista l'unica strada per poter fondare dei rapporti sociali solidali. Secondo Honneth questa presa di posizione ha costituito la creazione di un apparato concettuale che ha ingabbiato l'intero pensiero socialista all'interno della struttura economica. A partire da questo evento, tutto il corso della storia futura del socialismo si è venuto a poggiare su tre pilastri che ne hanno segnato il declino nell'era contemporanea: un abbattimento rivoluzionario dell'economia di mercato; un soggetto rivoluzionario già presente nelle fila della società capitalista (il proletariato); infine, in un paradigma di filosofia della storia, il tendenziale passaggio dal sistema capitalista a quello socialista come una necessità storica e inevitabile. Con il crollo di queste tre teorie portanti, alla prova dei fatti che hanno segnato il ventesimo secolo, è collassato anche l'intero edificio socialista. Secondo Honneth per fondare concretamente il nuovo socialismo sperimentale, attraverso una solida struttura teorica, non bisogna semplicemente rigettare i pilastri del socialismo scientifico del diciannovesimo secolo ma sostituirli. «Il compito più importante per rilanciare la tradizione socialista, allora, consiste nel revocare l'equiparazione ipotizzata da Marx tra economia di mercato e capitalismo, e ricavare in tal modo lo spazio necessario per riprogettare delle forme alternative di utilizzo del mercato».[60]

In virtù dell'attuale assetto sociale, Honneth può affermare che «nel nostro tempo, il socialismo, se vuole ancora avere un futuro, può essere rilanciato soltanto in una forma postmarxista».[61] Honneth imputa a Marx l'errore di aver messo da parte l'emancipazione politica in favore di una futura emancipazione umana. Mettere da parte il politico, inteso come aggregazione e discussine democratica, in favore esclusivamente della scienza economica, ha impedito agli ideali socialisti di potersi sperimentare nella concreta realtà storico-evolutiva. Solo attraverso la discussione, la deliberazione e la sperimentazione si può provare a istituzionalizzare nuove richieste normative e creare nuove architetture sociali. Seguendo l'indagine inaugurata mezzo secolo prima da John Dewey, Honneth afferma che «il filo conduttore di tipo normativo di una ricerca sperimentale volta a rispondere nel modo più esauriente a una situazione sociale considerata problematica è rappresentato dalla rimozione delle barriere che si contrappongono a quella libera comunicazione tra i membri della società, il cui obiettivo è di individuare soluzioni intelligenti per i problemi in gioco».[62]

58 *Ibidem,* p. 24-25.
59 *Ibidem,* p. 36.
60 *Ibidem,* p. 78.
61 *Ibidem,* p. 73.
62 *Ibidem,* p. 80.

Honneth riesce a mettere in correlazione il piano del pensiero speculativo e il piano dell'azione pratica sottolineando come ancora una volta la lotta per il riconoscimento rappresenta la chiave di volta per lo sviluppo e l'emancipazione sociale. Il socialismo deve avere la capacità di rendere il più possibile pubbliche le richieste di ascolto da parte di tutte le classi di cui è composta la società. Una comunicazione il più ampia e trasparente deve puntare ad ampliare sempre di più l'orizzonte della libertà sociale al fine di una cooperazione solidale tra tutti i membri della società. Il socialismo deve essere considerato come il processo di una lotta per il riconoscimento, riconoscimento pubblico di richieste d'ascolto per la messa in pratica di regole sociali che sono già normativamente istituzionalizzate o implicitamente accettate.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190415

# La dialettica interrotta. Riflessioni sul totalitarismo

Poliziano Frati[1]

**Abstract**: The paper indicates a close theoretical connection between the political totalitarianism and the philosophical mindset of idealism. According to the Hegelian model, idealism tends to an intellectual comprehension of totality (*das Ganze*); in a similar way to idealism, the twentieth century totalitarianism meant not only knowing but dominating the whole, even with violence. Thus, the paper underlines the idealistic origin of the totalitarian political project. Following the historiographical investigations of Ernst Nolte and the anthropological research of René Girard, this paper analyzes the dialectical relationship that there was between Bolshevism and Nazism: Nazism developed as a response to Bolshevism and was its mimetic copy. However, it is an "interrupted dialectic," a dialectic without synthesis (*Aufhebung*): from the ashes of twentieth century totalitarianism Western society has developed an openly democratic, liberal and anti-totalitarian "way of life."

**Keywords**: *dialectic, Bolshevism, René Girard, idealism, Nazism, Ernst Nolte, totalitarianism.*

Proponiamo alcune brevi riflessioni sui totalitarismi politici, che dall'Europa hanno globalmente segnato la storia del Novecento. Riflessioni di natura teoretica poiché, come segnalano le ideologie, il totalitarismo ha immediate implicazioni di pensiero su cui poggia la sua pretesa totalizzante, per quanto irrazionali siano gli effetti. In particolare considereremo gli apici del fenomeno, le punte incandescenti del nazionalsocialismo e del bolscevismo, un confronto che sul finire del secolo scorso ha dato vita al cosiddetto *Historikerstreit,* una disputa sulle controverse tesi dello storico tedesco Ernst Nolte[2].

Secondo Nolte, è il panico che la Rivoluzione d'ottobre diffonde in Germania a provocare nei tedeschi la risposta del nazismo. Una risposta profondamente emotiva, incontrollata, che ne esaspera i presupposti. Il bolscevismo quindi, - è la tesi di Nolte -, pone il modello a cui il nazismo reagisce, esagerandone la violenza: *Vorbild* e *Schreckbild,* l'esempio, il modello e la sua immagine terrorizzata; e l'effetto retroagisce sulla causa in un cortocircuito "infernale".

Osserviamo che è esattamente il meccanismo della violenza mimetica descritto da René Girard. È la celebre tesi de *La violenza e il sacro*: un crescendo speculare che culmina in una "crisi mimetica" risolta dal capro espiatorio, soluzione impraticabile dopo il sacrificio di Cristo che ha svelato l'innocenza della vittima e la proiezione della violenza unanime su di essa[3].

1 Fellow della Fondazione "Luigi Stefanini" (Treviso).

2 In particolare cfr. E. NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*, [titolo originale *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschevismus*], trad. it. di F. Coppellotti, V. Bertolino, G. Russo, BUR, Milano 1999; cfr. anche lo studio di T. VALENTINI, *Bolscevismo e nazionalsocialismo nell'interpretazione di Ernst Nolte: rilievi critici sulla dialettica Vorbild/Schreckbild*, in L. MENCACCI – T. VALENTINI (a cura di), *La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*, Drengo, Roma 2017, pp. 433-490.

3 R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, [titolo originale *La violence et le sacré*], tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

Sottolineiamo che la crisi mimetica si produce tra simili, è crisi di una comunità, di un contesto, interessante perché Nolte insiste sulla "guerra civile europea" quale innesco dei conflitti del novecento e la violenza mimetica appunto si scatena tra simili, in una cancellazione progressiva delle differenze.

Avvertiamo dunque nei totalitarismi una qualche connessione, una tangenza opaca con la razionalità, interpretata generalmente come deriva nell'irrazionale dei fascismi e del progetto storico del comunismo. È questo fondo, questa animazione sommersa che ci proponiamo di interrogare, seguendo una traccia evidente: il nazionalsocialismo si costruisce su forti elementi della tradizione tedesca e Marx, nella medesima tradizione volle rimettere con i piedi sulla terra la filosofia hegeliana, definendo l'impianto teorico del comunismo. All'incrocio delle ideologie totalitarie del primo novecento troviamo quindi uno sfondo idealistico, come il clima dell'illuminismo nella Rivoluzione francese e nelle sue conseguenze. È questa traccia, sottile e resistente che intendiamo seguire.

## I.

Dei totalitarismi politici in epoca moderna larga parte degli storici rintraccia il germe nella Rivoluzione francese. E punta indicativamente l'attenzione su un avvenimento, un fatto concreto nello spazio e nel tempo: la battaglia di Valmy, con il contributo del popolo marsigliese in armi, il 20 settembre 1792. Sotto una pioggia battente, tra i vigneti delle colline della Marna qualche centinaio di uomini cade sotto il fuoco dell'artiglieria: un breve scontro, che pure «attraversa il tempo storico come un vallo morale e modifica improvvisamente il senso delle cose umane»[4]. Goethe ne ebbe esatta percezione, come di una cesura storica. Di fatto, di lì a Waterloo ventitré anni dopo, «la storia della rivoluzione francese diventa storia dell'Europa»[5]. Un prima e un poi. «A Valmy finiscono le guerre di conquista, cominciano le guerre di liberazione»[6].

Soffermiamoci un istante su questo straordinario cambiamento. Sulla sua ambiguità anche, che sovrappone diritto e conquista: si liberano i popoli dai tiranni attraverso l'armata rivoluzionaria oppure l'esercito della *Nation* sottomette gli stati alla Francia titolare della Rivoluzione? Perché la patria francese è divenuta qualcosa di differente dalle patrie tradizionali, è una patria ideologica, "filosofica" in senso illuminista. Che convoca il popolo in armi perché del popolo si tratta, della sua soggettività sovrana; che implica l'umanità perché rivendica diritti per l'uomo.

Questi fatti nuovi trasformano la guerra. La natura stessa del nemico subisce un mutamento: si fa inopinatamente prossimo, quasi attraversando un confine interiore: chi vince non è più semplicemente il conquistatore ma l'usurpatore, l'ostacolo che contraddice un'intima essenza, il diritto inalienabile di essere uomini. Chi avversa la Francia nega l'ideale: «nessuna libertà per i nemici della libertà», proclama Saint-Just alla Convenzione, lo stesso anno della battaglia di Valmy in cui l'assemblea autorizza le guerre di espansione rivoluzionaria. Tutto acquista un'accelerazione, uomini ed avvenimenti. I confini si indeboliscono, in un prodromo di totalità. Si inaugura così un'epoca di mobilitazione generale che eclissa d'improvviso la *guerre en dentelles,* la coreografia delle battaglie e il gioco della diplomazia che regolavano i conflitti delle dinastie europee nel secolo XVIII, accendendo pericolosamente una violenza mimetica portata da ideali di umanità e di giustizia.

4 S. ROMANO, *Disegno della storia d'Europa dal 1789 al 1989*, Longanesi, Milano 1991, p. 9.
5 *Ibidem*, p. 9.
6 *Ibidem*, p. 10.

«Paradossalmente i nemici si assomigliano, alla fine delle guerre francesi, assai più di quanto non di assomigliassero nel 1792»[7]. Anche un ufficiale prussiano, testimone allora giovanissimo della battaglia come portastendardo del duca di Brunswick, comprende l'importanza di Valmy, il discrimine che segna nella conduzione della guerra: Carl von Clausewitz, che nel suo celebre trattato di strategia militare, *Della guerra,* riflette il passaggio epocale segnato dalle campagne napoleoniche.

## II.

Rileggendo Clausewitz, Girard vi scopre una conferma delle sue intuizioni. La teoria del capro espiatorio, formulata in sede antropologica per illuminare il fenomeno dell'ominazione, l'origine della cultura umana nelle società arcaiche, riceve una convalida, con il ritrovamento della violenza mimetica in epoca storica e quasi una religione della guerra al cuore della modernità.

La definizione di Clausewitz è netta: «la guerra non è che un duello su vasta scala»[8]; «un atto di forza, all'impiego della quale non esistono limiti»[9]. Già in queste brevi sentenze affiora la "tendenza all'estremo" (*Streben nach dem Äussersten*) capace di condurre allo sterminio. Certamente questo è un concetto, attenua Clausewitz, quasi una "fantasia logica" che non si verifica, perché significherebbe adeguare la guerra al suo concetto, il che non avviene. Ma quello che appare un ritorno di Clausewitz sui suoi passi, ad una concezione ancora istituzionale della guerra, passibile di essere governata dalla politica (la guerra, «prosecuzione della politica con altri mezzi»), dopo la radicalità della sua prima intuizione, non è per Girard che una concettualizzazione incompleta in un tempo, quello dello scontro franco-prussiano di cui Clausewitz è partecipe, in cui l'essenza della guerra come nuda violenza non si era ancora manifestata completamente[10]. Girard si propone quindi di "finire Clausewitz", o *portare Clausewitz all'estremo* come titola in traduzione italiana il suo testo sull'argomento, mostrandone le implicazioni, fino alle attuali condizioni di conflitto diffuso e al loro rischio globale[11].

Inseriamo un'osservazione. La Rivoluzione francese, appellandosi ai diritti dell'uomo e non più alla signoria della terra traccia un orizzonte universale alla sua azione, introduce una dimensione di assoluto che muta, e non solo idealmente i conflitti, trasformando la guerra in una sorta di guerra civile dell'umanità, tra simili soggetti alla violenza mimetica. Nonostante l'ambiguità a cui si accennava, la sovrapposizione del generale e del particolare come viene certificata dalla stessa *Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo* la cui formulazione completa è diritti dell'Uomo *e* del Cittadino, è l'assolutezza in cui si disegna il conflitto l'elemento nuovo: la totalità che riduce la guerra al duello di Clausewitz con la sua violenza speculare.

---

7 *Ibidem*, p. 15.

8 R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazioni con B. Chantre*, [titolo originale: *Achever Clausewitz*], trad. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008, p. 29.

9 *Ibidem*, p.31.

10 *Ibidem*, p. 59. «Il trattato di Clausewitz, composto nella solitudine di un esilio interiore, al di fuori di qualunque dialogo e di qualunque dibattito, pronuncia l'imminente dittatura della violenza. C'è in Clausewitz una sorta di sacralizzazione della guerra, che entra in azione non appena quest'ultima è sufficientemente violenta per realizzare la propria essenza».

11 *Ibidem*, pp. 52, 53. «[...] Il principio di reciprocità, una volta liberato, non svolge più il ruolo inconsapevole di prima... constatiamo la crescente sterilità della violenza, ormai incapace di elaborare un qualsivoglia mito per giustificarsi e restare nascosta. Ed è questa tendenza all'indifferenziazione che Clausewitz intravede dietro la legge del duello. I massacri di civili ai quali assistiamo sono dunque altrettanti insuccessi sacrificali, altrettanti fallimenti nel risolvere la violenza con la violenza, nell'espellere violentemente la reciprocità. Dato che la polarizzazione su vittime espiatorie è diventata impossibile, le rivalità mimetiche si scatenano con modalità contagiose senza mai poter essere scongiurate». «Clausewitz preannuncia il totalitarismo», afferma Girard (p. 41).

Un conflitto a rigore senza vinti né vincitori, in cui uno rimane e l'altro è annientato: necessariamente, osserviamo dal punto di vista logico, poiché già concettualmente non esistente in seno all'assoluto. È la stessa esistenza dei contendenti ad essere allora in gioco, mentre ogni differenza, ogni esigenza posta dalla guerra viene infine livellata su questo termine ultimo.

Clausewitz si riferiva ai duellanti da cui vedeva dipendere il destino d'Europa, la Francia e la Prussia, ma sottolineiamo la natura che assume comunque la guerra in un orizzonte totalizzato: un duello all'ultimo sangue, con le parole di Clausewitz, in cui il vincitore vince tutto e il perdente perde tutto.

## III.

La sovrapposizione del particolare e dell'universale ha la conseguenza immediata di indeterminare il contesto, radicalizzandolo senza soluzione salvo l'eliminazione della dualità, l'annullamento della contesa con l'annientamento dell'avversario. Dunque la guerra cresce su se stessa fino all'accecamento.

A questo punto possiamo introdurre una riflessione più puramente teoretica, e riferirci all'idealismo che abbiamo posto sullo sfondo dei fenomeni totalitari, chiarendone il senso.

La razionalità idealistica è propriamente una ragione del divenire, una dialettica che anima la storia. È una conflittualità, che si risolve realizzando una realtà più alta. Nella riduzione essenziale della guerra a duello, Clausewitz ci mostra invece l'esempio di una "dialettica" senza superamento, una contrapposizione fissata nel conflitto, che riproduce la violenza mimetica. Manca un elemento risolutivo, e insieme fondativo quale l'Aufhebung nella dialettica hegeliana, che annulla e insieme conserva, svolgendo in sintesi il divenire. È ciò che abbiamo definito blocco nella conflittualità, una mancanza di rigenerazione storica - la dialettica vera, quella di infinito e di finito e non la "cattiva dialettica", la cattiva infinità della lotta - una reciprocità che si approssima, accelerando all'annullamento.

Il senso di comparare idealismo e totalitarismo è allora questo: i totalitarismi sono ideologie della totalità come indica il nome, intenzioni politiche rivolte al tutto; l'idealismo è filosofia del tutto, un sistema dialettico assoluto. Confrontare ideologia e filosofia è cercare di vedere l'ideologia nella luce della speculazione: cercare di comprendere il fallimento delle intenzioni politiche che hanno provocato catastrofi storiche immani. La stessa "dialettica" di Clausewitz ha attinenza con la totalità e così le indagini di Girard, nella linea delle sue scoperte antropologiche e delle loro conseguenze per il suo pensiero. Prendiamo dunque la dialettica hegeliana come paradigma idealistico e focalizziamo l'attenzione sull'*Aufhebung*[12].

*Aufhebung* è  termine di non semplice traduzione, una di quelle parole della lingua tedesca che Hegel definisce implicitamente speculative ("una medesima parola per due determinazioni opposte"). Significa insieme togliere e conservare. È tutt'altro che una semplice nullificazione di termini opposti. Prendiamo il divenire: che diviene nella contrapposizione di essere e nulla. L'essere dilegua nel nulla, ma anche il nulla dilegua: un nulla che proviene dall'essere, che "ha ancora in sé la determinazione da cui proviene". "Ciò si potrebbe esprimere anche così: il divenire è il dileguare dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, e il dileguarsi dell'essere e del nulla in generale; ma nello stesso tempo esso riposa nella loro differenza".

12 Le citazioni da Hegel in questo paragrafo sono tratte da G.W.F. HEGEL, *La dialettica. Antologia sistematica*, a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1960, pp. 61-66.

La loro contrapposizione viene "tolta", e il negativo incluso. "Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annientato". Nel processo universale, l'*Aufhebung* rinnova la contrapposizione segnando i passaggi dello Spirito.

Diamo un'immagine. Prendo coscienza, ad esempio di un comportamento errato; e correggo la mia condotta. Quel trasalimento interno che mi dà coscienza dell'errore, non è *Aufhebung*. Immaginiamo invece di venire raggiunti dalla consapevolezza del fallimento della nostra vita, che l'esistenza fino a quel punto condotta improvvisamente si riveli falsa: tutto si spegne, come un paesaggio nel sole improvvisamente coperto di nubi; e nello stesso momento già sono affacciato su un nuovo inizio. In quell'attimo in cui tutto finisce, qualcosa già si inaugura. Una nuova unità riprende il cammino. L'*Aufhebung* interiorizza la totalità, è "movimento" del tutto attraverso il tutto, universalizzazione. "Il divenire è una incontenibile inquietudine che sprofonda in un risultato calmo". Per questa pace, questa esigenza conciliativa, il totalitarismo si getta in una guerra senza quartiere, dilaniando se stesso.

Nella contrapposizione dialettica e nella sua soluzione c'è un rapporto "generativo" tra universale e particolare, attraverso il tutto: il conflitto dialettico si risolve in unità successivamente più pregne di concetto, fino alla risoluzione nella totalità vivente, la vita dell'Assoluto.

Siamo al punto, il centro della nostra riflessione. La totalizzazione comporta una dualità in tensione, che l'*Aufhebung* scioglie creativamente: che ne è dell'*Aufhebung* nel bolscevismo, nel nazismo, posto l'idealismo come sfondo? In assenza di superamento, il conflitto è un nodo che si strige sempre più, eliminando ogni gradazione su cui misurare la sconfitta e la vittoria, il cui esito è l'annientamento di una parte o al limite la catastrofe di entrambe. E quale posizione occupa l'*Aufhebung* nelle ideologie, quale figura eventualmente vi assume, posto che ve ne siano gli indizi; o che significa la sua assenza? Sotto questo profilo, esaminiamo le ideologie estreme che hanno insanguinato il novecento.

## IV.

I due sistemi sono evidentemente diversi. Il marxismo svolge una progressione dialettica, che caratterizza come lotta di classi e finale palingenesi. Ha dunque una razionalità implicita e il comunismo si può dire in termini razionali, mentre il nazismo sembra estraneo a qualsiasi trattazione logica, mosso dalla volontà di potenza e dai miti della razza e del sangue. Tuttavia entrambi sono totalitari, assoluti, scomposti in dualità conflittuali e rientranti quindi a diverso titolo nella cornice che abbiamo tratteggiato.

Il termine di paragone, la sonda intellettuale che gettiamo per scandagliare questi fenomeni complessi è, accennavamo, la figura dell'*Aufhebung*. In essa i due lati della dialettica hegeliana si integrano: l'*Aufhebung* "interiorizza" il divenire storico, rigenerandolo in sintesi progressive, momenti di maggior consapevolezza dello Spirito e più piena realizzazione del Concetto.

Nella dialettica marxista non c'è *Aufhebung*. Tutto vi diviene esteriore, come gli elementi di una macchina. È un materialismo come si dichiara, di natura dialettica: un gioco di forze e di resistenze storiche che conduce alla liberazione dell'umanità. La figura dell'*Aufhebung* si può rinvenire, ma esteriorizzata, oggettizzata sul medesimo piano della conflittualità dialettica, nel momento finale della dittatura del proletariato, che segna il passaggio alla fine della storia: l'assoluto del popolo viene "interiorizzato" dal partito, la cui guida "genera" la nuova società senza classi. La dialettica viene ridotta sostanzialmente a tesi e antitesi, di cui l'antitesi è l'elemento propulsivo mentre la sintesi è infine la consapevolezza e la guida unica del Partito che porta il conflitto storico a soluzione.

Il nazismo invece sembra privo di razionalità, avverso alla ragione. Un movimento pulsionale mosso da arcaismi e dagli interessi della classe dominante, oltre che da ambizioni di rivalsa storica e di dominio. Una questione visceralmente tedesca che nell'affiorante società massificata e tecnica porta ad esiti catastrofici.

La finalizzazione del movimento storico, cioè la storicità dell'assoluto è quanto permette ad Hegel di affermare che il reale è razionale e a Marx di profetizzare la liberazione dell'uomo. Nel nazismo questa dimensione di progresso manca e il nazismo non diviene, in questo senso: c'è piuttosto il fato, l'ombra del destino. La razionalità dialettica viene sostituita dall'aura del mito: della razza e della volontà, della forza che autorizza a prevalere. Tuttavia il confronto con l'idealismo rimane illuminante. Anche il nazismo si concepisce assoluto, totalizzante e questo assoluto "vive", anche se privo di vero svolgimento: un movimento che si avvita in un accumulo di potenza, inseguendo in una pura coincidenza di sé il proprio fondamento. Davvero significativo quanto Hanna Arendt riferisce nella sua opera sui totalitarismi: con la "soluzione finale" lo sterminio non si arresta: dopo gli ebrei è già programmata l'eliminazione di disabili, cardiopatici e via via altre categorie disfunzionali all'interno della stessa società tedesca[13]. Significa che antisemitismo è il primo nome di un "idealismo" bloccato nella conflittualità, senza superamento, che vive della soppressione dell'impuro da parte del puro, l'eletto che si cerca in questo annullamento. Anche qui, come nel marxismo, un *Aufhebung* manca. Ma se nel marxismo ne troviamo la figura materializzata, resa esterna nel momento della dittatura del proletariato e della guida unica del Partito, il nazismo appare come sospeso in un *Aufhebung* irrisolto e irrisolvibile, in un clima incombente di tragedia: la dualità antitetica è fondamentalmente la totalità stessa che si specchia, invertendo la propria immagine in un'antitesi conflittuale. La crisi mimetica, nel linguaggio di Girard, che è l'acme della violenza speculare, è già fin dall'inizio e accompagna come un'ombra. Non c'è progressione, ma semplice mutamento di obbiettivi: manca la sintesi rigenerante, in un vortice che discende alla ricerca di una fondazione impossibile: il sogno di sé nella purezza della razza, l'integrità ultima e invincibile dei dominatori.

Questo delirio distruttivo non riguarda tuttavia solo il nazismo. Consideriamo il comunismo nella fase della presa del potere e della dittatura del Partito. Il Partito simbolizza il popolo stesso giunto alla consapevolezza storica, che assume la direzione del processo per liquidare le sacche di resistenza che si oppongono alla direzione della storia. Abbiamo quindi il popolo e i nemici del popolo, che devono essere soppressi: perché che cosa rimane di popolo all'esterno del popolo? E che giustificazione avrebbe un'azione di contrasto alla storia stessa, che è il popolo, cioè il Partito? Nessuna.

13 H. HARENDT, *Le origini del totalitarismo*, [titolo originale *The Origins of Totalitarism*], tr. it. di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009, p. 498. Commenta la Arendt in nota riferendosi a documenti originali: «Che la macchina di distruzione nazista non si sarebbe arrestata di fronte al popolo tedesco, è evidente dal progetto di legge sanitaria per il Reich preparato dallo stesso Hitler. Esso si proponeva di "isolare" dal resto della popolazione tutte le famiglie in cui c'erano malattie cardiache e polmonari, di qui si sarebbe passati alla loro liquidazione fisica"; misure da adottare "prima... e dopo la conclusione vittoriosa della guerra» (p. 430). Più avanti la Harendt menziona il progetto di una legge sugli «estranei alla comunità, che avrebbe consentito alla polizia di deportare persone innocenti nel lager» (*ibidem*). Questo connota profondamente la concezione totalitaria del nazismo, il suo movimento senza arresto, che investe lo stesso significato letterale del termine nazionalsocialismo: «Hitler promise ancora nei primi tempi che il movimento nazista avrebbe valicato gli angusti limiti del nazionalismo moderno» (p. 496), per una *Volksgemeinschaft* (comunità di popolo), proclamante un'uguaglianza non di diritti ma di natura. «La *Volksgemeinschaft* era soltanto la preparazione propagandistica di una società razzista 'ariana', che alla fine avrebbe avrebbe condannato alla distruzione tutti i popoli, compreso quello tedesco».

Vediamo quindi nel nazismo come nel comunismo della dittatura del proletariato, cioè il comunismo al potere, l'esigenza della cancellazione dell'avversario come nei duellanti di Clausewitz. Il nemico è nemico ontologicamente diremmo, non per ragioni che la politica potrebbe comporre. È nemico perché esiste oltre ciò che solo ha diritto ad esistere, un simulacro funzionale di esistenza, la mediazione sacrificale all'esistenza vera.

## V.

Riprendiamo Girard lettore di Clausewitz. La modernità portata dalla Rivoluzione francese con il suo orizzonte di universalità trasforma la guerra in un duello: due contendenti si affrontano e la violenza dell'uno provoca specularmente una violenza maggiore nell'altro. Le risposte diventano sempre più simili e incombenti, finché la fine di uno dei due duellanti interrompe lo scontro. Girard confronta questa rappresentazione con le crisi mimetiche delle società arcaiche e la loro soluzione: attribuire la colpa del disordine ad un elemento esterno o marginale salva all'ultimo la comunità dalla distruzione e la vittima sacrificata posta all'origine del male con un capovolgimento improvviso viene deificata, celebrata come il dio salvifico che ha riportato la concordia nella comunità, guarendola della sua violenza interna[14]. Attraverso questa proiezione religiosa la colpa collettiva viene dimenticata, coperto l'atto criminale unanime della folla, come murandolo nel fondamento del rinnovato ordine sociale. In questo suo disegno dell'origine Girard si avvicina all'interpretazione di Freud della nascita della civiltà dall'uccisione del padre e dalla rimozione della colpa, la teoria che Girard chiama dell'assassinio fondatore[15].

Questo meccanismo ha potuto funzionare in quando rimaneva sostanzialmente inconscio ma è divenuto impraticabile, afferma Girard, dopo la rivelazione di Cristo, l'immolazione della vittima consenziente che smaschera il processo di divinizzazione e la proiezione della colpa, che è per Girard l'essenza stessa del mitologico[16]. Il meccanismo della sostituzione vittimaria è da allora inceppato, la violenza ha perduto la sua possibilità di canalizzazione costruttiva ed è libera di crescere fino alle estreme conseguenze. Possiamo rintracciare anche qui, in filigrana all'idealismo che abbiamo posto sullo sfondo, un'esteriorizzazione dell'*Aufhebung:* la sua "materializzazione" in un elemento esterno alla Soggettività, cioè la comunità violenta: il sacrificio della vittima, la soluzione che può relativamente funzionare rimanendo inconscia.

---

14 R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 347. «Se le categorie sacrificali sono spesso costituite da creature che non appartengono e non sono mai appartenute alla comunità, è perché la vittima espiatoria appartiene innanzi tutto al sacro. La comunità invece emerge dal sacro». Rappresentazione di un'ambiguità fondamentale è la stessa parola greca *pharmacos,* che significa sia rimedio, cura che veleno.

15 *Ibidem,* pp. 168, 169. «L'idea che i temi mitologici celino la paura degli uomini davanti ai fenomeni naturali, ha ceduto il posto, nel secolo XX, all'idea che questi stessi temi celino la paura degli uomini davanti alla verità puramente sessuale o "incestuosa" del loro desiderio.. Si può quindi vedere in Freud una tappa verso la rivelazione di un rimosso più essenziale... verso cui tende oscuramente, la violenza assoluta ancora dissimulata da certe forme di misconoscimento ancora sacrificali». «Finché il pensiero moderno non comprenderà il carattere formidabilmente *operativo* del capro espiatorio e di tutti i suoi succedanei sacrificali, continueranno a sfuggirgli i fenomeni più essenziali di ogni cultura umana» (p. 382).

16 La vittima che si offre al sacrificio, la consapevole Vittima che è uscita dal mimetismo perché imita il Padre e non gli uomini, è inservibile per un ordine comunque compromesso con la violenza, è "pietra" viva, che risveglia.

## VI.

Dunque solo la cancellazione di uno dei due "duellanti" dà all'altro il possesso illusorio della totalità. Che tornando ai regimi totalitari e calandoci nella concreta esistenza, significa violenza, anche interna e terrore.

Apriamo una breve parentesi esistenziale, psicologica. La totalità come tale non offre orientamento. Comprendendo ogni direzione non ne privilegia alcuna: letteralmente non ha senso, non avendo un senso che prevale. Immaginiamoci un paesaggio: attraversandolo le stesse accidentalità naturali suggeriscono un percorso; mentre un deserto si perde all'orizzonte in un'apertura illimitata. Così l'individuo nella totalità è confinato in sé, al centro di un astratto dominio, mentre un'avversione lo circonda: un'ambigua "terra di nessuno" dove chiunque accampa la medesima pretesa, lo stesso diritto a una generica esistenza. Non verificandosi una coincidenza immediata di universale e di particolare, la totalità necessariamente si scinde: l'individuo e ciò che lo completa, che sta tra sé e il tutto. Un'antitesi incalcolabile, che calamita l'irrazionale. È il sottofondo di insicurezza minacciosa di un contesto totalizzato, il conflitto dialettico irrisolto vissuto personalmente. Razionalità e irrazionalità si indeterminano, oscillano sfumando i contorni, come se il regime di totalità volesse far emergere una coscienza unica, collettiva, un'impersonalità senza differenze, mentre diffonde un'antitesi inconciliabile. Ad un diverso livello, speculativo, ma forse con il medesimo carico di esperienza e di necessità logica, Carl Schmitt formula il principio del suo pensiero politico, l'opposizione fondamentale amico/nemico.

Il regime nazista sorge secondo Nolte da una *Grundemotion*, un'emozione fondamentale, la paura suscitata dal bolscevismo che muove i tedeschi ad una reazione più intensa e speculare[17]. Senza entrare qui nel merito dell'interpretazione, che ci sembra comunque solo parziale, certamente il regime diffonde una tensione senza oggetto che dispone alla perdita di riferimenti immediati, ad una tracimazione irrazionale. Come testimonia efficacemente la Arendt, con il progredire del tempo un'angoscia silenziosa si diffonde nella società tedesca: nessuno è più sicuro della propria posizione e può cadere in sospetto senza apparente motivo; gli stessi organi di controllo vengono moltiplicati e può accadere che un segmento dello stato ne sopprima un altro per un ordine ricevuto, senza spiegazioni[18]. Il clima generale di insicurezza isola l'individuo; rende irreale ai suoi stessi occhi l'iniziativa personale, insignificante resistere alla totalizzazione della società, la sua riduzione a macchina ideologica. E questo, nota ancora la Arendt, ha l'effetto perverso di rafforzare l'impressione interiore di un legame diretto del semplice uomo della folla con il Führer, *unicum* che tutto riassume, di cui lo Stato é il mistico e a volte infedele riflesso[19].

17 Lo stesso Girard cita Nolte in *Portando Clausewitz all'estremo* (p. 80), commentando: «È proprio perché non ha scoperto fino in fondo la teoria mimetica che Ernst Nolte non tira le conclusioni appropriate dalle sue intuizioni. Anziché cercare di esentare la Germania dalle sue colpe peggiori, sarebbe stato il caso di mostrare che a provocare la "guerra assoluta" che ha visto morire decine di milioni di innocenti, e con loro anche l'istituzione della guerra in Europa, è stata la furiosa imitazione reciproca tra URSS e Terzo Reich».

18 H. ARENDT, cit., p. 451. «Né il nazismo né il bolscevismo hanno mai proclamato una nuova forma di stato, o affermato che i loro obbiettivi erano raggiunti con la conquista del potere e il controllo dell'apparato statale. La loro idea di dominio concerne qualcosa che né uno stato né un semplice apparato di violenza, ma soltanto un movimento costantemente in marcia può conseguire: cioè il dominio permanente di ogni singolo individuo in qualsiasi aspetto della vita».

19 *Ibidem*, p. 450. Hitler, in un discorso alle S.A.: «Tutto quello che voi siete, lo dovete a me; tutto quello che io sono, lo devo a voi»; a significare la speciale posizione del capo, e di Hitler in particolare, in un regime totalitario. «La completa identificazione del capo con ogni subalterno... (è la differenza) fra un capo totalitario e un comune dittatore o despota» (pp. 516, 517).

Il Führer fonte unica del diritto, ebbe a teorizzare Carl Schmitt. Del tutto simili le condizioni d'esistenza nello stato comunista, soprattutto staliniano, raffreddato lo slancio "religioso", i furori eroici e non meno feroci degli inizi. Disciplina poliziesca e arbitrio. Rischio di sparire: in un arresto notturno o lungo una via; processi falsati; imprevedibilità e incertezza della propria sorte fin dentro la cerchia più esclusiva del potere. Culto del capo, estrema propaggine intelligente del processo storico e guida della Rivoluzione[20].

Che sia l'impersonale razionalità della storia che agisce nel partito, o la puntualità di un individuo-guida in cui si concentra la volontà della nazione, la persona è abolita e il soggetto spinto all'esterno di sé, aderente al moto generale che coinvolge intenzionalmente tutto.

## VII.

Le ideologie totalitarie dunque alterano diversamente l'idealismo, ma rimane identico un fatto fondamentale: l'esigenza di annientare l'avversario, siano i nemici della rivoluzione comunista nell'assoluto del mondo o ciò che minaccia l'assoluto della razza destinata a dominarlo. Incontriamo i nodi del G*ulag* e della *Shoah,* con l'interrogazione sulla sua unicità nell'esperienza umana.

Nolte propone la derivazione dei campi hitleriani dal G*ulag*, che avrebbe fatto da modello. Da parte nostra abbiamo rilevato la diversità dei due sistemi, pur riconoscendo centralità all'imitazione. Rimane comunque in entrambi, un tratto moderno dalla Rivoluzione francese, il coinvolgimento diretto della popolazione, le classificazioni generiche su cui pesa lo sterminio.

La macina "dialettica" del nazionalsocialismo trova nel popolo ebraico un obbiettivo eccezionalmente funzionale, per diversi motivi. C'era una tradizione antisemita in Germania ed era facile additare gli ebrei all'odio della massa, attribuendo loro ogni nefandezza: un obbiettivo quindi a portata di mano[21]. Ma soprattutto quello ebraico è il popolo eletto, che rispecchia la pretesa di purezza razziale, l'assoluto etnico che il nazionalsocialismo rivendica. Questo scatena la violenza mimetica, in un'ansia di totalizzazione: l'esigenza di cancellare il doppio, un'essenza circolante e senza terra che inquina la purezza di una comunità naturale e legittima. *Blut und Bode*, il richiamo della terra e del sangue è uno slogan forte del nazionalsocialismo. Il popolo ebraico deve quindi essere cancellato *in toto*, estirpata la sua radice.

La *Shoah* è dunque un avvenimento unico, senza confronti nella storia umana? La risposta ci appare complessa. Possiamo cominciare tralasciando l'espressione "male assoluto", da cui ricaviamo tuttavia un'indicazione importante. Il male assoluto: una formula priva di consistenza logica ragionando strettamente, il male è male per qualcuno o qualcosa, se è assoluto non è relativo, è relativo a nulla, cioè non è. Se c'è assoluto non c'è male. Ma proprio in questo troviamo la carica simbolica che i crimini comunisti non hanno. Annientare il popolo eletto è annientare simbolicamente l'assoluto: è lo scandalo intollerabile dell'assassinio del bene ad accompagnare lo sterminio del popolo ebraico, un attentato alla radice dell'umanità, oltre la stessa atrocità del fatto.

---

20 *Ibidem*, p. 447. «Il regime staliniano riuscì ad instaurare una società atomizzata quale non si era mai vista prima, e a creare intorno a ciascun individuo un'impotente solitudine quale neppure una catastrofe da sola avrebbe potuto creare».

21 *Ibidem*, p. 484. «La propaganda totalitaria perfeziona la teoria della propaganda di massa, ma non ne inventa né propone i temi. Questi sono già presenti...» . «Il contenuto della propaganda antisemita dell'altro dopoguerra non era nuovo o originale, e neppure monopolio dei nazisti» (p. 480). «La propaganda nazista fu tanto ingegnosa da trasformare l'antisemitismo in un principio di autodefinizione» (p. 492).

L'eliminazione dei nemici di classe, la segmentazione dialettica del crimine, non porta la medesima associazione pur nell'identica violenza inflitta per la sola colpa di esistere, assolvendo un'anonima funzione della storia.

## VIII.

Nessuna sostituzione, nessun mascheramento mitologico della vittima, nessuna positività della violenza è più possibile. Tuttavia qualcosa di diverso può prenderne il posto, assumere la necessità del mito: la razionalità del preteso funzionamento della storia o una formalità programmatica, l'abito razionale dello sterminio. Una veste di scientificità, un impersonale dovere nel silenzio della coscienza.

Questa "mitologia" che la razionalità stende implicitamente sulle cose è l'oggetto di *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno[22]. Dialettica appunto, che si può assimilare al discorso fatto fin qui, proiezione in questo caso di una speciale conflittualità: della civiltà e della natura, ancora in un orizzonte totalizzante. L'illuminismo è il tentativo di ridurre la natura a chiarezza razionale, attraverso cui l'uomo si emancipa; ma le formule, i processi logici e più estesamente la matematizzazione del reale lo riconsegnano alla necessità, al dominio di una natura essenzializzata e velata di astrazioni[23]. L'opacità delle origini ritorna, in un'eterogenesi dei fini che rovescia il progresso nel contrario[24].

L'individuo conosce allora una nuova schiavitù, perde l'autonomia nel momento in cui la conquista. Non occorre che il progetto illuminista sia completo, l'ambivalenza è già presente, contermine alla sua definizione. Sorto in avversione al mito, l'illuminismo nuovamente vi affonda: la chiarezza della ragione porta con sé l'oscurità e l'individuo sperimenta nella società moderna una regressione alla barbarie nel progresso della civiltà, la reificazione della propria identità nelle funzioni del sistema[25]. Non si esce dalla stretta del potere ci dicono gli autori, sia la natura o l'organizzazione anonima delle società democratiche e industriali o infine scopertamente la dittatura dei regimi totalitari. E l'individuo con la sua umanità fa da mediatore tra l'infinità della natura e l'impersonalità della legge, in margine ad un riassorbimento inconscio.

In un certo senso, possiamo scorgere in queste analisi un profilo della condizione sacrificale rilevata da Girard nelle società arcaiche, modificata ed estesa alla totalità degli individui: non un sistema di salvazione ma di circolazione, una fisiologia sacrificale del potere. E una reminiscenza dell'*Aufhebung*, per ritornare agli elementi della nostra interpretazione, atomizzato in un pensiero che ha smesso di pensare, direbbe Heidegger, divenuto pura referenzialità tecnica.

---

22 M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *La dialettica dell'illuminismo*, [titolo originale *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*], tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966.

23 *Ibidem*, p. 8. «L'assoggettamento di tutto ciò che è naturale al soggetto padrone di sé si conclude proprio nel dominio dell'oggettività e della naturalità più cieca».

24 *Ibidem*, p. 6. «Il mito è già illuminismo e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia».

25 *Ibidem*, p. 4. «La causa della regressione dell'illuminismo alla mitologia non va tanto cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane ecc., escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità». Possiamo qui incrociare le tesi di Girard: «La tendenza a cancellare il sacro, ad eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in una forma non trascendente bensì immanente, nelle forme della violenza e del sapere della violenza» (R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 445). Questo non significa affatto, in entrambi i casi, propendere per l'irrazionale, ma richiamare proprio ad una ragione più stringente, ad un senso critico nei confronti delle forme "coprenti" della razionalità. La differenza fra le due posizioni è per Girard sostanzialmente questa: «Nelle interpretazioni religiose è misconosciuta la violenza fondatrice, ma è affermata la sua esistenza. Nelle interpretazioni moderne è negata la sua esistenza» (p. 444).

L'idealismo invece risolve il "duello" dialettico. Tuttavia l'automatismo della conciliazione, la sua necessità al sistema gli fa assumere una posizione che potremmo definire mitologica in un dramma razionale, un destino logico che sacrifica l'uomo concreto alla conciliazione universale. Quasi una riedizione, ancora una volta, del sacro arcaico attraverso le forme della civilizzazione, immanente ad esse e non per la proclamata divinità di una vittima che riconcilia la comunità con il patimento della propria morte. Si può quindi scoprire nell'idealismo hegeliano, nei suoi fondamenti una compromissione di razionale e di primitivo, in assonanza con le tesi di Hokheimer e Adorno sull'illuminismo; e osservare viceversa nel sacro arcaico un "*Aufhebung*" privo di sintesi interiore, reso esterno alla coscienza e giocato al vivo nei ruoli della comunità e della vittima, una comunità concreta che nell'assassinio di un innocente si lava delle colpe e si procura magicamente la possibilità di un inizio.

C'è dunque un motivo originale per confrontare idealismo e totalitarismo, ovviamente senza confusioni, e un legame forte con la ricerca di René Girard che nel processo di divinizzazione e di colpa vede affermarsi l'ambiguità del sacro, la sua commistione di anonimia e violenza. D'altronde Girard considera con sospetto l'*Aufhebug* hegeliano giudicandolo insufficientemente "religioso", cioè non fondato nella concretezza umana: una pacificazione ideologica, improduttiva. E l'esigenza di una verità che sostituisca l'immagine, la razionalità che copre il conflitto fondandosi su vittime incolpevoli, è per Girard un motivo profondo dell'avvenimento dei totalitarismi nella storia con l'esplosione della loro violenza reale.

## IX.

Illuminismo e idealismo sono due posizioni, quasi due differenti latitudini di una stessa epoca. L'illuminismo prende a modello la legge, e stabilisce un'oggettività del mondo e la legalità dell'individuo sovrano; mentre l'idealismo è in sé una potente rappresentazione della coscienza, un'animazione filosofica della totalità. Quando gli avvenimenti tendono al tutto, e quindi ad una configurazione globale che formalmente implica la coscienza, l'idealismo conserva attualità e una presa anche su fenomeni che ne escludono gli orizzonti.

Perché un nuovo tipo di totalizzazione, non ideologica o strettamente politica si viene ora formando. Un totalitarismo non metafisico, un antidealismo, per riprendere i temi di questo saggio, strutturato paradossalmente sull'idealità del numero. E il numero «sottolinea la socialità, il rapportarsi delle creature umane al gregge e a un'esistenza comparativa che ne compromette la singolarità, facendone copie indistinte di un unico esemplare[26]. È un contesto di indeterminazione crescente, di una sovrapposizione inedita: non di finito e infinito, ma di finito e *finito più grande*, che è la condizione operativa dell'algoritmo[27]

È un approccio nuovamente totalizzante. Tutto diviene calcolabile, salvo un errore di approssimazione. Conoscibile-modificabile indistintamente, mediante la potenza del calcolo. Nell'algoritmo la teoria presiede allo strumento ma lo strumento è omogeneo alla teoria, è cioè strutturato con elementi teorici.

26 P. ZELLINI, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

27 *Ibidem*, p. 12 e 32. «L'algoritmo è un *processo*, una sequenza di operazioni che deve soddisfare almeno due requisiti: ad ogni passo della sequenza è già deciso, in modo deterministico, quale sarà il passo successivo, e la sequenza deve essere *effettiva*, cioè tendere ad un risultato concreto, reale e virtualmente utile». L'algoritmo mira «a un risultato effettivo in un numero finito di passi».

Ne consegue una commistione di teoria e di pratica, di riflessione sui fondamenti della matematica e di tecnica computazionale, in un'oscillazione di piani: qualcosa che già conosciamo come tratto tipico del moderno nelle sue espressioni totalitarie, una tensione ambigua che non si risolve, che sfuma i confini. Una posizione non metafisica proprio perché non contrappone alla metafisica un'antimetafisica, cioè in fondo una metafisica di segno opposto, ma ignora la distinzione e la dignità del problema.

Comincia così, è già cominciato accelerando prodigiosamente un mondo colonizzato dagli strumenti, avviato ad una modificazione pervasiva, una sperimentazione costante in cui "l'incertezza e l'approssimazione sono la norma, e coesistono curiosamente con il carattere categorico dei processi di calcolo"[28]. Perché la matematica degli algoritmi non comprende l'errore come un accidente rispetto alla perfezione di una sovrastante teoria, ma lo prevede, integrandolo probabilisticamente nelle ragioni dello strumento e le sue condizioni di efficacia.

Su questa compattezza operativa, così aderente da sostituirsi alle cose e così convincente da moltiplicare invisibilmente l'errore nell'esattezza del procedimento, la coscienza si mimetizza, si proiettata su una realtà uniforme concretamente mentalizzata dalla matematica, inseguita dalle scienze cognitive in una posizione di "*Aufhebung*", termine speculativo improprio e ormai privo di senso: il fenomeno coscienza, mero episodio del metodo alla pari di ogni altro.

Tuttavia, il tutto non è maneggiabile. È un'evidenza logica[29], e il limite dello strumento per quanta potenza possa raggiungere. Ed è la forma della coscienza, se così si può dire, e la puntualità della sua sintesi, irriducibili al finito manipolabile degli strumenti. Anche dove «libertà e determinismo non sono neppure, ormai, un'antitesi plausibile, essendo tutto calcolabile a meno di una valutazione probabilistica o di un errore di cui si ignora quasi sempre l'esatta entità»[30], una scienza della coscienza rimane un assunto contraddittorio: non si avrebbe che scienza, o meglio scienze di una coscienza oggettivata, sia pure in processi immateriali di calcolo, cioè una coscienza fattasi paradossalmente inconscia, una procedura senza origine classificata con il nome di coscienza.

Qualsiasi progetto di totalizzazione ha un punto cieco, un "elemento" enigmatico e incomponibile, di infinita resistenza.

A conclusione, torniamo sull'idealismo e al suo paragone con le condizioni totalitarie. L'idealismo rimane interessante oltre la dottrina della scienza assoluta e la sua collocazione storica, come filosofia della totalità e raffigurazione della coscienza. Anche la coscienza isolata, dell'individuo dai legami attenuati delle società contemporanee, che nell'immediato rispecchia la sua origine e per cui l'esistenza assume frequentemente l'aspetto di una totalizzazione mancata. Un individuo esposto al contagio mimetico, in una moltitudine accomunata dalla similitudine delle condizioni, tentato di cancellare il prossimo in uno strisciante e a volte disperato tentativo di esistere.

Una condizione di irrilevanza minaccia infatti dall'interno i contesti tecnologicamente avanzati. Una diffusa incertezza nell'aumento delle possibilità; un'anonimia in cui può affiorare il terrore. Le condizioni di indifferenziazione, che Girard associa alla crisi mimetica e allo scatenamento della violenza, paiono divenute endemiche e tendenzialmente strutturali.

28 *Ibidem*, p. 136.

29 Ad esempio P. Zellini (*ibidem*, p. 24), a proposito della matematica degli insiemi cita dai *Principia Mathematica* di Russel e Whitehead: «Qualsiasi cosa coinvolga tutti i termini di una collezione non può essere a sua volta un elemento della collezione».

30 P. ZELLINI, *cit.*, p. 157.

Come se l'ideologia totalitaria si fosse rifranta in una miriade di strumenti, in nicchie operative di significato tecnico e sociale. Mentre un impulso non riconosciuto di umanità, un'unità che antecede le specificazioni, preme sulle pareti sempre più diafane e complesse dei sistemi, in una nebbia numerica e localmente lucida.

Un'utilità "ideale", totalitaria sembra occupare il campo. Eppure paradossalmente una società fibrillante di stimoli può offrire infine un paesaggio desolato alla coscienza, una funzionalità sempre periferica; una desertificazione emotiva. L'accumulo sensoriale può divenire una "macchina" apatica, avvicinando stranamente la condizione dell'*Aufhebung* (parola che ha in sé il pareggiare: *eben*, uguale, piano, *Ebene*, pianura) ma parzializzata, inconoscibile nella sua separazione materiale. L'indice simbolico di una situazione che si viene pericolosamente radicalizzando: per il peggio, o coraggiosamente per il meglio.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190416

# Dialéctica de la escalaridad en *El último trayecto de Horacio Dos* de Eduardo Mendoza. Aspectos lingüísticos y filosóficos

Giorgio Erle -Francesca Dalle Pezze [1]

**Sommario**: 1 Introducción. – 2 El «grato informe» de Horacios Dos. – 3 Las estructuras escalares en *El último trayecto de Horacio Dos*. – 4 Dialéctica de los niveles y dialéctica del trayecto. – 5 Conclusión. – Apéndice.

**Abstract**: The study focuses both from a linguistic and philosophical point of view on the peculiar adjective system that characterizes Eduardo Mendoza's novel *El último trayecto de Horacio Dos*. This combination consists of a series of scalar qualifying structures which, despite the clarity of data, opens the discussion about dialectics and comparison in evaluation systems.

**Keywords**: *Eduardo Mendoza. Philosophy. Semantics. Gradability. Dialectics.*

## 1. Introducción

Las circunstancias bajo las que se gestó y publicó *El último trayecto de Horacio Dos* de Eduardo Mendoza[2] no dejaban presagiar un buen éxito de la obra: como el mismo autor reconoció, la novela —publicada por entregas en el periódico *El País* durante el mes de agosto de 2001— se redactó algo apresuradamente y en una coyuntura poco favorable; sin embargo, pese a la situación inicial, Mendoza autorizó la publicación en la editorial Seix Barral en 2002.[3]

La obra no ha recibido una atención crítica considerable, no tanto por los contenidos —se trata del relato de una improbable misión espacial en la que aparece toda una estrafalaria serie de caracteres humanos que vienen poblando el universo del autor ya desde sus comienzos—[4] sino tal vez por la falta de la «habitual polifonía»[5] que enriquecía las novelas anteriores y que se echaba de menos en esta última.

Sin embargo, uno de los pocos trabajos centrados en ella, el de Higuero, hace hincapié no solamente en la «utilización de estrategias discursivas siempre innovadoras», sino también en

1 Ambos autores son docentes de la Universidad de Verona (Italia).

2 E. Mendoza, *El último trayecto de Horacio Dos*, Seix Barral, Barcelona 2002. Todas las citas siguientes se refieren a esta edición.

3 Véase Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, Seix Barral, Barcelona 2006, pp. 71-73.

4 En una reseña de la novela, Jeffrey Oxford señalaba varias coincidencias —tanto en el carácter del protagonista como en la forma narrativa— con la anterior producción del autor, véase J. Oxford, *Eduardo Mendoza. El* último *trayecto de Horacio Dos*, reseña en «World Literature Today», 77, n. 2, 2003, p. 144.

5 Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., p. 71. Félix Romeo afirmaba que la «interpretación de la realidad completamente desajustada» que ofrece el comandante Horacios Dos no resulta tan eficaz como la de otros personajes parecidos en las novelas anteriores, en F. Romeo, *De perdidos, al espacio*, reseña en «Revista de libros», 70, 2002, p. 55.

el acierto con el que el autor ha logrado parodiar de manera sarcástica tanto los diarios de viajes como «las reverberaciones autobiográficas de un marginado narrador homodiegético».[6]

En efecto, como señala Moix,

> es en las [novelas] menores donde la herencia de los clásicos, así como la vena creativa y experimental, la mordacidad y la frescura del autor son más evidentes…[7]

El mismo Moix,[8] finalmente, reconoce como mérito de la obra el curioso empleo de un sistema de adjetivación cuyo fin es el de establecer una comparación entre un primer término de comparación y dos calificativos dispuestos en una escala de valores, como en el caso de los ejemplos siguientes:

> Por otra parte, la situación no admite muchos remilgos, pues la escasez se agudiza, habiendo alcanzado un punto por encima de «incómoda» y dos puntos por debajo de «peligrosa» (p. 15).

> Añade que la conversación entre ambos parecía dos puntos más encima de «animada» y cuatro puntos por debajo de «tórrida» (p. 24).

> expongo lo que antecede en tono «colérico», dos puntos por encima de «firme» y dos por debajo de «como un energúmeno» (p. 34).

> le pregunto por el motivo de su presencia en mis aposentos privados, que califico de inapropiada, un punto por encima de «inoportuna» y uno por debajo de «comprometedora» (p. 35).

> dudo de que encuentre un uniforme adecuado a su talla y a sus formas, un punto por encima de «sinuosas» y tres por debajo de «opulentas» (p. 37).

Así pues, si bien engarzadas en una novela generalmente considerada como perteneciente al grupo de las menos afortunadas del autor, estas estructuras, objeto de estudio de este trabajo, han sido valoradas como interesantes, pues representan un «hallazgo» en el tono narrativo «monocorde» de la novela.[9]

La perspectiva de análisis que queremos adoptar pretende combinar un cariz lingüístico-pragmático con uno filosófico, es decir, aspira a aunar unas pautas ya exploradas por separado: la narrativa de

6 F. J. Higuero, *Circularidad abierta y marginación solidaria en "El* último *trayecto de Horacio Dos" de Eduardo Mendoza*, «Quaderni ibero-americani», 98, 2005, p. 71.

7 Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., p. 112. En *El* último *trayecto de Horacio Dos*, por ejemplo, hay varias reminiscencias cervantinas, tanto a nivel de enredo (cfr. *infra* § 4) como de expresión. A este propósito compárese el estilo de los siguientes pasajes: «Y así, gracias a la serenidad, decisión y temple de quien suscribe, el comandante Horacio Dos, acabó con bien esta peligrosísima aventura, lo que hago constar para que los [*sic*] tenga en cuenta el Comité de Evaluación» (p. 71) y «Esta, sin duda, Sancho, debe de ser grandísima y peligrosísima aventura, donde será necesario que yo muestre todo mi valor y esfuerzo» (M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. 2ª ed. dirigida por Francisco Rico, Biblioteca clásica 50, Crítica, Barcelona [1605] 1998, p. 200).

8 Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., p. 72.

9 Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., pp. 71-72.

Mendoza, en efecto, se ha estudiado detenidamente desde un punto de vista literario y lingüístico en trabajos generales[10] o más específicos[11], aunque no es nuevo su análisis bajo la lupa de consideraciones filosóficas, como en el caso del ya mencionado estudio de Higuero o el de Gómez López-Quiñones, que analiza *Sin noticias de Gurb*.[12]

Ahora bien, las reflexiones que proponemos no quieren enmarcarse tanto en el ámbito más usual de la filosofía del lenguaje —aunque relacionadas con este, obviamente— sino centrarse en un aspecto lingüístico que atañe más bien a la filosofía teorética en general y también, como veremos, a algunas reflexiones éticas. Propondremos el análisis de dichas estructuras calificativas empezando por un caso típico del universo lingüístico de Eduardo Mendoza.

## 2. El «grato informe» de Horacio Dos

La forma narrativa de *El último trayecto de Horacio Dos* se presenta como una mezcla de un diario de a bordo del comandante de la nave espacial y un informe del mismo, redactado para que un comité evalúe el éxito de la misión. El mismo narrador define su escrito empleando este último vocablo: «La escasez a la que me referí ayer en este grato Informe» (p. 8), abriendo una serie muy larga de ocurrencias de este sintagma (pp. 11, 45, 50, 55, 71, 83, 87, 98, 107, 129, 132 dos veces, 135, 155, 159, 165, 170, 175, 183 y «siempre grato», p. 33). El empleo de la voz 'informe', además, se reitera a lo largo de la novela en colocaciones típicas de la lengua española como «rendir un informe» (pp. 14, 17, 19, 51) o «informe detallado» (pp. 13, 20) y es precisamente esta reiteración uno de los motores de la paradoja humorística, puesto que da pie a que surja un desajuste entre la pretendida precisión —que debería ser rasgo definitorio tanto de un informe como de un diario de a bordo— y lo ficticia que acaba siendo, como el lector va comprendiendo a medida que avanza en el desarrollo de la novela, en la que se descubre que al comandante no se le habían comunicado las razones de la misión espacial.

Lo que más llama la atención es que esta incongruencia surge precisamente dentro de la misma elección lingüística del autor; en efecto, un informe suele ser todo menos 'grato': algunas colocaciones que ofrece el diccionario combinatorio *Redes* son «completo», «concluyente», «confidencial», «detallado», «fidedigno», «parcial», «pormenorizado», «profundo», «prolijo», «superficial».[13] La situación precaria en que se encuentra la nave espacial en la que viajan el comandante Horacio Dos y su pasajeros no provee las condiciones necesarias para que la redacción de un informe resulte grata, tanto es así que, poco después de haber definido de tal manera el informe, en el relato se inserta la misma contradicción cuando el narrador afirma: «aprovecho esta coyuntura para reiterar que yo, Horacio Dos, comandante con mando en plaza, acepté esta misión de mal grado» (p. 9).

10 Véanse M. Herráez, *La estrategia de la postmodernidad en Eduardo Mendoza*, Ronsel, Barcelona 1998; D. Knutson, *Las novelas de Eduardo Mendoza. La parodia de los márgenes*, Pliegos, Madrid 1999; Mª. J. Giménez Micó, *Eduardo Mendoza y las novelas españolas de la transición*, Pliegos, Madrid 2000; J. T. Oxford – D. Knutson, *Eduardo Mendoza. A new look*, Peter Lang, New York 2002; J. V. Saval (coord.), *La verdad sobre el caso Mendoza*, Fundamentos, Madrid 2005; G. Cambosu, *Il* mundo al revés *nella narrativa di Eduardo Mendoza*, Aracne, Roma 2013.

11 Nos referimos a J. M. Díaz – J. M. Cots, *Rompiendo las reglas. Pragmática y humor verbal en "Sin noticias de Gurb"*, in J. V. Saval (coord.), *La verdad sobre el caso Mendoza*, cit., pp. 209-224; E. Grela, *Modernidades tru(n)cadas: parodia de la Razón en la obra de Eduardo Mendoza*, «Bulletin of Hispanic Studies», 90(VI), 2013, pp. 697-715.

12 F. J. Higuero, *Circularidad abierta*, cit.; A. Gómez L[ópez]-Quiñones, *Mendoza/Wittgenstein: ¿de qué hablamos cuando hablamos de un extraterrestre?*, «Anales de la literatura española contemporánea», 39(1), 2014, pp. 151-180.

13 I. Bosque (dir.), *Redes. Diccionario combinatorio del español contemporáneo*, SM, Madrid 2004.

¿Cómo puede un renuente comandante redactar un informe 'grato', entonces?

Probablemente porque de él depende su jubilación, como aprendemos ya desde las primeras páginas:

> yo mismo, habiendo intuido cierta animosidad hacia mi persona entre las autoridades competentes, había decidido solicitar mi jubilación anticipada con goce de pleno sueldo, para lo cual acababa de presentar una instancia que en estos momentos está examinando el Comité de Evaluación. No me cabe duda de que su dictamen dependerá en buena medida del exitoso cumplimiento de la misión (p. 9).

El gusto de Eduardo Mendoza por la asociación de palabras insólita es una de las constantes de su estilo narrativo, como señaló él mismo:

> Cuando consigo una de estas asociaciones de palabras que podríamos calificar de imprevisibles, e incluso disonantes, ya doy el día por bien empleado. […] Me complace mucho ese trabajo de conexión lingüística, de relacionar términos procedentes de tribus léxicas distintas, teóricamente incompatibles, hasta descubrir que pueden formar pareja y fecundarse.[14]

Según algunos importantes teóricos modernos de la harmonía, la disonancia se acoge con facilidad en la harmonía de una totalidad compositiva siempre y cuando sea resoluble o sea «salvada» —por emplear la expresión de J.-Ph. Rameau— en la visión cabal de la totalidad de manera que se proponga una unidad cualitativa de la cantidad, una capacidad compositiva.[15] Por lo tanto, si la comprensión de la disonancia en la técnica compositiva tiende, no obstante su mayor o menor 'imprevisibilidad', a encaminar hacia una relación con la totalidad y por consiguiente a una 'racionalidad', se entiende que todo esto es posible precisamente porque lo geométrico, entendido como definición de exactitud de relaciones, siempre es reconocible. Pero nos parece que Mendoza sobrepasa esto: ¿qué pasa si, sea lo que fuere, esta «salvación» parece no acabar de cumplirse, si la disonancia entre «asociaciones de palabras […] imprevisibles» y términos «teóricamente incompatibles» no se resuelve? Se podría decir que este siempre ha sido un ingrediente importante de la escritura humorística y del teatro cómico, pero en el caso que estudiamos tenemos la impresión de que el efecto está ligado particularmente a los conceptos de medición y escalaridad y por lo tanto es importante dar realce a su peculiar papel en la novela.

El juego de palabras entre «grato» y «grado», y más concretamente entre «grato» y «mal grado», revela una de aquellas disonancias que parecen irresolubles: por un lado tenemos el concepto de grado que, siguiendo la definición de Hegel, puede ser comprendido como el punto-límite que une cantidad y calidad, magnitud extensiva y magnitud intensiva, mediando, así, el paso del 'cuanto' a la medida, entendida como 'cuanto cualitativo'.[16]

14 Citado en Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., p. 164.

15 Sobre la salvación de la disonancia, véase J.-Ph. Rameau, *Traité de l'Harmonie réduite à ses principes naturels*, reproducción del original [Ballard, Paris 1722], Slatkine Reprints, Genève 1992, p. 109.

16 G. W. F. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg

Es precisamente una comprensión de la magnitud, capaz de reunir la cantidad y su definición matemática, la que consiente el desarrollo de un concepto de 'medida' y, por lo tanto, la aplicación de la matemática a la física;[17] consiente, pues, también la aplicación de la matemática a la comprensión del espacio-tiempo. Por otro lado, en cambio, ¿cómo medir no tanto el 'grado' sino lo que nos es 'grato'? Este concepto parece situarse en un plano ontológico, el de la *ratio essendi*, no asimilable al plano de los objetos del conocimiento fenoménico, sino al ámbito «nouménico» —estamos empleando, claró está, el lenguaje de Kant— y quizá hasta al teológico, si asociamos 'grato' a *gratia*; precisamente el filósofo de Königsberg nos recordaba repetidamente que el ámbito nouménico y concretamente las ideas de la razón pueden pensarse, sin embargo, «sin necesidad de intuición» y, por lo tanto, sin necesidad de hacer referencia a las formas de la intuición, espacio y tiempo.[18]

El adjetivo «grato», además, en esta novela aparece acoplado a otro sustantivo insólito, «órdenes»:

> Preguntados por la razón de su presencia en aquel lugar, respondieron que se limitaban a cumplir mis gratas órdenes (p. 107).

Por otra parte, seudocolocaciones como esta ya se habían asomado al estilo del autor en la primera de sus novelas, *La verdad sobre el caso Savolta*:

> Ya sabe que por mi actual circunstancia me hallo un poco alejado del ambiente de Jefatura y esto hace más difícil el grato cumplimiento de sus acertadas órdenes.[19]

> Hoy estaba excitado, pero mañana verá las cosas de modo diferente. Le conviene no armar jaleo. Le convenceremos de que pida el retiro y se conforme con la grata tarea de cortar cupones.[20]

## 3. Las estructuras escalares en El último trayecto de Horacio Dos

Los ejemplos citados en la *Introducción* son los que encabezan una larga serie de esquemas parecidos (véase el *Apéndice*), en los que se hace patente, una vez más, el manejo sutil de los recursos humorísticos de Eduardo Mendoza, quien resuelve con un brote de humor el desajuste entre las escalas de medidas científicas y el entorno de límites siempre borrosos y vagos como el lenguaje verbal humano.

---

1968-, Bd. 20, 1992, §§ 99-111. Sobre el papel del 'límite' en el marco de estos aspectos del pensamiento de Hegel y la recuperación de la discusión de la relación entre unidad y multiplicidad que esto conlleva, cfr. A. Moretto, *Hegel e la «matematica dell'infinito»*, Verifiche, Trento 1984, sobre todo las pp. 141-158.

17 Sobre el valor matemático de la magnitud en la comprensión del 'cuanto' como cantidad limitada y cómo esto constituye la base de una definición de medida que consienta la aplicación de la matemática a la física, cfr. A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, Il Poligrafo, Padova 2004², pp. 77-95.

18 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Reimer (después de Gruyter), Berlin (después Berlin und Leipzig) 1902-, Bd. 5, p. 299. En la misma obra véanse también las primeras páginas de la «Típica del juicio puro práctico» (pp. 147-151). Sobre el concepto de magnitud en Kant, cfr. A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova 1999; sobre la noción de límite en la filosofía trascendental de Kant, véase A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, presentazione di W. Vossenkuhl, Studium, Roma 2003.

19 E. Mendoza, *La verdad sobre el caso Savolta*, Seix Barral, Barcelona 1999²⁵, p. 166.

20 E. Mendoza, *La verdad sobre el caso Savolta*, cit., pp. 303-304.

Al poner en relación, en el primero de los ejemplos, el sustantivo «escasez» con los adjetivos «incómoda» y «peligrosa» el autor propone dos colocaciones del todo usuales en español (a diferencia del resultado extravagante obtenido por la yuxtaposición de 'grato' e 'informe'). El efecto humorístico, con todo, reside en insertar cada uno de estos sintagmas en una escala de valores aparentemente ligada a una dimensión, pero, de hecho, ubicada en un *continuum*: ¿a cuántos puntos se puede imaginar que llegue la gradación positiva —'por encima de'— y a cuántos la negativa? ¿Dónde se coloca el umbral que discrimina cada uno de los puntos, o sea, la unidad de valoración? O, dicho de otro modo, ¿cúan 'incómoda' tiene que ser la escasez para que aumente su gradación y añada un punto (o dos, tres, cuatro…) a su condición?[21] Como se indica en la *Nueva Gramática de la Lengua Española*, «las nociones cuantificadas pueden ser comparadas, pero no siempre son reductibles a entidades numéricas»:[22] el contraste entre el cómputo exacto y bien diferenciado a lo largo de los varios ejemplos en la novela y la falta de una medida de referencia que indique los límites máximo y mínimo invalida, pues, toda la escala, la convierte en ficticia y, por ende, ridícula.

«La graduación supone comparación», indicaba Lyons,[23] y estas estructuras son al mismo tiempo tipos de comparaciones más complejas respecto a los modelos clásicos de comparativas indicados en la *Nueva Gramática de la Lengua Española*[24] y casos interesantes del problema de la gradabilidad del adjetivo.[25]

Como cualquier otro esquema sintáctico productivo empleado en la lengua común, este también se repite —sumando dieciséis ocurrencias a lo largo de la narración—, con variación en los adjetivos empleados y en la atribución de valores, hasta convertirse en una de las tónicas de la novela.

La estructura creada por Mendoza, [*n* puntos más/por encima de + adj.] + [*n* puntos por debajo de + adj.], es una combinación de varias estructuras típicas del español, cuyo fin es el de conectar dos elementos calificativos y/o establecer una graduación en una escala de valores de intensidad.

---

21 Varios estudios de lingüística han hecho hincapié en la conexión de este problema lingüístico general (no solo humorístico, pues) con la antigua paradoja sorites, es decir, si (y eventualmente cuándo) un aumento cuantitativo conlleva o no también un cambio cualitativo que produzca una modificación global del significado de la totalidad. Véanse, a este propósito, S. Shapiro, *Vagueness in context*, Clarendon, Oxford 2006; C. Kennedy, *Vagueness and grammar: the semantics of relative and absolute gradable adjectives*, «Linguistics and Philosophy», 30 (1), 2007, pp. 1-45 y, en ámbito hispánico, R. Almela Pérez, *Bases para una morfología continua del español*, «Estudios de Lingüística Universidad de Alicante», 17, 2003, p. 58. Acerca de los conceptos de *degree* y *scale*, sobre los que se sustentan los estudios semánticos, véanse los clásicos J. Lyons, *Semántica*, trad. de Ramón Cerdà, Teide, Barcelona 1980, orig. Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 270-273; D. A. Cruse, *Lexical semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 192-196 y el más reciente C. Kennedy – L. McNally, *Scale structure and the semantic typology of gradable predicates*, «Language», 81(2), 2005, pp. 345–381.

22 Real Academia Española – Asociación de Academias de la Lengua Española, *Nueva gramática de la lengua española*, 2 vols, Espasa, Madrid 2009, p. 1377.

23 J. Lyons, *Semántica*, cit., p. 254.

24 Real Academia Española – Asociación de Academias de la Lengua Española, *Nueva gramática de la lengua española*, cit., p. 3367.

25 La comparación y la gradación, en efecto, son nociones gramaticales y semánticas complejas para las que pueden verse, en ámbito hispánico, S. Gutiérrez Ordóñez, *Estructuras comparativas*, ArcoLibros, Madrid 1997[2]; S. Gutiérrez Ordóñez, *Estructuras pseudocomparativas*, ArcoLibros, Madrid 1997[2]; P. P. Devís Márquez, *Las denonimadas expresiones diferenciales en español*, «Nueva Revista de Filología Hispánica», LXI, 2, 2013, pp. 385-486; P. P. Devís Márquez, *Comparativas de desigualdad con la preposición* de *en español. Comparación y pseudocomparación*, Peter Lang, Berlin 2017; J.-Á. Porto Dapena, *A propósito de los grados del adjetivo. Aportación al estudio del sistema de cuantificación en el adjetivo español*, «Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo», XXVIII(2), 1973, pp. 344-357.

Dentro de este grupo cabe señalar en primer lugar la estructura [entre + (lo) adj. y + (lo) adj.], que podemos observar en los siguientes ejemplos, extraídos del *Corpus del Español del Siglo XXI (CORPES)*:

> añadió en tono entre irónico y amenazador (C. Castilla del Pino, *Casa del olivo. Autobiografía (1949-2003),* Tusquets Editores, Barcelona 2004).[26]

> Me miraba raro, entre jocoso y entusiasmado (M.ª T. Hernández Díaz, *Mis novios* en *Crónica de un adosado,* Luarna, Madrid 2010).[27]

> su humildad que iba "entre lo sencillo congénito y lo exquisito culto" (A. Campos, *El café literario en Ciudad de México en los siglos XIX y XX*, Editorial Aldus, México D. F 2001). [28]

En estas expresiones los polos representados por los dos adjetivos calificativos quedan relacionados por medio de la conjunción «entre» y el significado que se establece indica que el referente es a la vez calificable como A y como B y que la zona donde se puede colocar se encuentra aproximadamente en la mitad. Así pues, el primero de los ejemplos anteriores indica que dicho referente (el tono del discurso) comparte tanto la calidad de 'ironía' como la de 'amenaza', es lo bastante 'irónico' y lo bastante 'amenazador' como para poderlos calificar así. Al fin y al cabo, el empleo de la preposición «entre» parece apuntar a la misma dirección de una tradición harmónica en la que el orden del cosmos se mide a través de una serie de intervalos, como los *diastemata* del *Timeo* de Platón o en la concepción de los intervalos del ya mencionado Rameau, donde la colocación del intervalo de quinta se indica así: «La Quinte […] se trouve entre 2. & 3».[29]

Además de esta estructura, el mismo Mendoza emplea en la novela que analizamos el sintagma «un punto» como sinónimo del cuantificador de grado 'algo': produce un efecto maravilloso y un punto melancólico (p. 81).

La palabra 'punto', además, forma parte de otra estructura lingüística en la que, en cambio, es sinónima de 'unidad', es decir, no apunta a introducir una indefinición sino una valoración bien determinada e unívoca dentro de una escala matemática:

> un punto por encima de la media europea (*La Razón*, 20/12/2001, *La economía sigue su desaceleración y crece un 2,6% en el tercer trimestre*)[30]

> El endeudamiento de las familias ha llegado ya al 95% de su renta bruta disponible anual, cinco puntos por encima del nivel alcanzado en diciembre de 2003, según datos del Informe de Estabilidad Financiera (*El País*, 24/11/2004).[31]

---

26 Real Academia Española, Banco de datos (CORPES) [en línea], *Corpus del Español del Siglo XXI*, http://www.rae.es [14-02-2018].
27 *Ibidem.*
28 *Ibidem.*
29 J.-Ph. Rameau, *Traité*, cit., p. 5.
30 Real Academia Española, Banco de datos (CREA) [en línea], *Corpus de referencia del español actual*, http://www.rae.es [14-02-2018]
31 *Ibidem.*

Asimismo, el sustantivo 'punto' ocurre también en expresiones pertenecientes al lenguaje gastronómico y de la física, como 'a punto de pomada', 'a punto de caramelo', 'el punto de sal', 'punto de fusión', en las que indica, según el *Diccionario de la lengua española*, el «estado perfecto que llega a tomar un alimento al cocinarlo, condimentarlo o prepararlo» o la «temperatura a la que se produce un determinado fenómeno físico»,[32] o sea, un umbral cuya superación cambia el estado del referente.

En todas estas locuciones se establece una gradación, a veces bien determinada (como en el caso de las valoraciones económicas) y a veces indefinida (cuando significa 'algo'). De la combinación y ensanchamiento de estos patrones sintácticos creemos surge el modelo de Mendoza.

Si consideramos los dos polos ensartados en el modelo [*n* puntos más/por encima de + adj.] + [*n* puntos por debajo de + adj.] observamos que siempre se trata de adjetivos calificativos o sustantivos con la misma función, excepto en algunas ocasiones en las que la función atributiva la desempeña un sintagma o incluso una locución y hasta un enunciado: «como un energúmeno» (p. 34), «sin par» (p. 100), «para el desguace» (p. 107), «verdadero monstruo» (p. 137), «in fraganti» (p. 151), «haz la maleta y vámonos a Suiza» (p. 155).

La extensión de las unidades evaluativas empleadas va desde 1 hasta 9 y, dentro de esta gama, el autor propone varias combinaciones (1-1, 1-2, 1-3, 1-6, 1-7, 2-1, 2-2, 2-4, 4-1, 5-1, 9-1), siendo la más frecuente la que presenta el número 1 como valor del primer adjetivo del par. Sin embargo, es curioso observar que los dígitos más elevados aparecen a partir de bien entrada la narración, como si tuvieran una relación directa con el agudizarse de la escasez y a medida que la situación se vuelve insostenible.

Pero detengámonos más atentamente en estas estructuras escalares. Al poner en relación un sustantivo con dos adjetivos el autor establece una comparación entre un primer término de comparación, es decir, el sustantivo del que se predica una cualidad y dos polos, representados por los dos adjetivos. Los dos polos no son sinónimos absolutos sino elementos que expresan un concepto matizándolo en relación a una escala de medida; ambos comparten la posibilidad de encajar perfectamente con el sustantivo —puesto que ambos poseen rasgos aplicables a aquel—, como en el caso del ejemplo siguiente:

> un lugar donde reina una austeridad un punto por encima de «monacal» y dos puntos por debajo de «cuartelera» (p. 42).

Si la austeridad puede ser tanto «monacal» como «cuartelera», porque se da por sentado que conventos y cuarteles son lugares donde no hay comodidades, del ejemplo podríamos concluir que dicho rigor supera un poco el de un retiro («un punto por encima») pero no llega a ser tan perentorio como el de un cuartel («dos puntos por debajo»).

El concepto de punto, además, presenta dificultades desde el punto de vista teorético también. En la doctrina aristotélica el punto, inextenso,[33] es criterio de definición de un 'antes' y un 'después' —tanto en sentido espacial como temporal—[34] y, sin embargo, esta es una condición

32 Real Academia Española – Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, versión electrónica 23.1, 2017, http://dle.rae.es/?w=diccionario (14-02-2018).

33 Aristotelis *Physica*, recognovit brevique adnotiatione critica instruxit W.D. Ross, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1960, IV 11, 219a 14 sigs.

34 *Phys.*, IV 11, 219a 14 sigs. Esta convicción del Estagirita, muy sugerente para nosotros que ahora conocemos

necesaria aunque no suficiente para la definición de una extensión: para poder marcar la extensión de un intervalo se necesitan, en efecto, dos puntos, el primero para individuar el comienzo de la extensión, el segundo la conclusión.

La indicación de un solo punto dentro de una recta *r*, evidentemente consentiría la individuación de una semirrecta, pero no un segmento de recta, que para poderse definir necesita un punto A (inicial) y un punto B (conclusivo). En la consideración de una escalaridad a la que el grado se refiere —sabemos que entre los significados de *gradus* está también el de 'peldaño, grada'— todo esto es particularmente importante, porque nos orienta hacia la individuación de discontinuidades relevantes dentro de una continuidad, tanto que constituiría un punto de transición y, por ende, como ya hemos observado varias veces, individúa un criterio cualitativo en la cantidad.

Cabe añadir, ahora, otro elemento: ni siquiera la presencia de dos puntos es de por sí suficiente a indicar en términos absolutos un valor de referencia. Para que esto acontezca es necesaria precisamente la referencia a un término considerado como de valor absoluto: por ejemplo, en el plano cartesiano puntos individuados por valores coordenados de abscisas y ordenadas encuentran su propio significado en la referencia a un punto cero común en el que los ejes *x*, *y* se cruzan. En una física de tipo newtoniano, además, cuanto más precisa es la medición mucho más es posible hacer referencia a términos absolutos y, por lo tanto, a un espacio absoluto y a un tiempo absoluto. Pero también sobre estos aspectos la 'escalaridad' propuesta por el comandante Horacio Dos aparece, en cambio, completamente contemporánea: ¿qué pueden significar 'dos puntos por encima' y 'uno por debajo' con respecto a escalas de valores de las que no se indica una referencia absoluta? Aquí el sentido de la comparación es realmente 'relativo', pero no tanto en la acepción de la gramática de tradición como en la de la física del Novecientos, en la que se relativizan los ámbitos 'propios' de la medición, como en el concepto de 'tiempo propio'.[35]

En efecto, una evidencia de la relatividad se puede encontrar en la novela cuando el autor escribe que la nave espacial de los protagonistas se ha adentrado en la zona helicoidal en la que el tiempo se ve sometido a oscilaciones (p. 8). Con todo, en la novela el problema no atañe solo a la precariedad que se origina de eso: en la zona helicoidal los astronautas siempre tienen hambre (siempre es la hora de la comida) y a lo largo de todo el viaje la orientación en el espacio es dificultosa, aspectos, estos, que pueden acercarse a la tradición de los caballeros andantes y a la picaresca; la cuestión de las referencias seguras de medición es inherente también sobre todo al respaldo de la evaluación. No olvidemos que Horacio Dos está escribiendo para un comité de evaluación: de entre todas las gradaciones cada vez propuestas, ¿existe una escala de valores común (por lo menos en sentido evaluativo, precisamente) a la que referirse? Y si es así, ¿esta comunión vale sea en el plano objetivo sea en el intersubjetivo? Cabe aquí señalar, aunque sea de paso, que esta discusión podría abrirse a la contribución de otros muchos ámbitos disciplinarios, como por ejemplo el de la psicología de la percepción[36] o el de la ética, considerando que la cuestión de valores comunes de referencia pertenece a una visión social y

---

la teoría de la relatividad, ha sido objeto de crítica en la filosofía del Novecientos y contemporánea, bien en ámbito analítico bien continental: para el primero cfr. P. Giaretta, *Intervalli senza punti*, in G. Erle (a cura di), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, ArchetipoLibri, Bologna 2013, pp. 33-47; para el segundo M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, in *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, B. 24, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, p. 349.

35 «La singola quantità di "tempo" si frantuma in una ragnatela di tempi» escribe C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano, p. 25, pero véase todo el capítulo *La perdita dell'unicità* (pp. 19-25) para la discusión sobre el 'tiempo propio' y la relatividad.

36 A este propósito véase U. Savardi (ed.), *The perception and cognition of contraries*, McGraw-Hill, Milano 2009.

comunitaria que no nos parece ajena a la sensibilidad presente en la novela de Mendoza.

Es interesante considerar, además, que algunas calificaciones son contradictorias si las ponderamos desde un punto de vista meramente matemático:

> la Duquesa había sido mujer de gran belleza, cinco puntos por encima de «sin par» y sólo uno por debajo de «cañón» (p. 100).

La calificación «sin par» no debería aceptar la gradabilidad, puesto que es un término absoluto: en el ejemplo se establece, en cambio, una relación de identidad con algo que se afirma ser incomparable.

La hiperbolicidad de la expresión no se corresponde con la exactitud de la definición terminológica.

Como indicaba Moix, toda la narrativa de Mendoza es «una literatura que serpentea de lo excelso a lo chusco»,[37] dos extremos bien delineados en el ejemplo anterior como en otros:

> la Duquesa, sin dejar por ello de ser encantadora, no es lo que se suele llamar una colegiala, sino una dama de cierta edad, un punto por encima de «madura», aunque seis por debajo de «cacatúa» (p. 100).

Ambos casos comparten el empleo estridente de calificativos áulicos («sin par») o corteses (el eufemismo «madura»), frente a otros coloquiales («cañón») y hasta despectivos («cacatúa»).[38]

Otro aspecto destacable es el empleo regular de las comillas para enmarcar las calificaciones, recurso tipográfico que, si nos atenemos a los demás casos en toda la novela, las convertiría en citas de otro discurso, diferente del informe que el comandante está redactando. No obstante, si en toda la novela abundan los ejemplos de citas entre comillas —por poner tan solo unos ejemplos véanse las pp. 54 y 57, algunos con indicación directa de la fuente (p. 92)— que separan el plano de la escritura del informe del de los acontecimientos y diálogos, las comillas de estas estructuras comparativas parecen encaminadas, más bien, al énfasis de los dos polos calificativos, para que queden realzados con respecto al nivel del texto.

En resumidas cuentas, si, por un lado, la comprensión global del enunciado comparativo queda en cierto modo salvada puesto que el lector infiere que la escasez es muy grave o que la Duquesa tiene muy hermosas facciones,[39] por otro, este último experimenta cierto aturdimiento —aunque considerablemente gracioso, al fin y al cabo— frente a la vacuidad que semejante despliegue de números encubre. Paradójicamente —y la paradoja constituye el origen del

37 Ll. Moix, *Mundo Mendoza*, cit., pp. 12-13.

38 Asimismo, en la novela hay varios casos de empleo de voces coloquiales insertadas en el aséptico contexto funcionarial del informe, como *chirona* («ha pasado once años de su vida en chirona», p. 14); *piltra* («Conforme al protocolo, me ha sido asignada la habitación de visitantes ilustres, que dispone de sanitario, palangana y piltra», p. 42); *cascagüeses* y *por pura chiripa* («Para colmo de males, apenas concluidas las honras fúnebres por el guardia de corps, ha aparecido el proprio gurda de corps atado y amordazado dentro de uno de los sacos de cascagüeses, donde por lo visto lo habían metido provisionalmente los piratas y donde quedó olvidado hasta que, por pura chiripa, fue cargado en la nave con el resto de las mercaderías», p. 77); *tripón* («De un brinco gané el oscuro corredor, eché a correr tras ella y la habría atrapado sin problema, aunque soy algo tripón y paticorto», p. 104).

39 Recordemos la proposición básica que sustenta la *fuzzy logic* creada por L. A. Zadeh: «such imprecisely defined "classes" play an important role in human thinking, particularly in the domains of pattern recognition, communication of information, and abstraction», en L. A. Zadeh, *Fuzzy Sets*, «Information and control», 8, 1965, p. 338.

humorismo—, si en una visión de tipo pitagórico es la determinación numérica la que convierte en racional la comprensión de la realidad, aquí, al revés, la medición parece constituir el origen del desconcierto en la comprensión de un concepto de por sí ya suficientemente claro. La ilusoria exactitud calificativa, en fin, colisiona con todos los pasajes de la novela en los que el redactor del informe señala los repetidos errores de cálculo cometidos en la nave espacial:

> Debido a varios errores en el cálculo de derrota cometidos por el primer segundo de a bordo y a los efectos paradójico de la zona helicoidal por la que navegamos, hemos estado a punto de colisionar con la Estación Espacial *Fermat IV* (pp. 27-28).
> Se efectúan varios disparos con torpedos de propulsión a hélice, pero ninguno da en el blanco por un error de cálculo balístico (p. 28).
>
> la operación de acoplamiento se ha efectuado en un tiempo superior a lo previsto debido a sucesivos errores de cálculo (p. 31).
>
> habían calculado mal el ángulo de tiro y habían acertado al carro de combate por error (p. 77).
>
> la Estación Espacial *Derrida*, adonde hemos llegado de improviso a causa de un error de cálculo, resulta imponente (p. 80).

## 4. Dialéctica de los niveles y dialéctica del trayecto

En la estrambótica misión espacial del comandante Horacio Dos la nave desembarca momentáneamente en tres estaciones espaciales, en busca de avituallamiento: tanto la secuencia de los acontecimientos en sendas ocasiones como las denominaciones de las estaciones mismas nos han llamado la atención ya que parecen apuntar a una posible interpretación dialéctica:

1. Primera estación: el primer momento es el ideal y lógico y podría encontrar representación en el nombre *Fermat IV* que evoca al gran lógico francés Pierre de Fermat (1601-1665) y uno de sus teoremas;
2. Segunda estación: el segundo momento es cuando la perfección de la idea se enajena en su exteriorización y en su confrontación con la realidad; el nombre de la estación *Derrida* conduce al filósofo francés de la deconstrucción, mientras que la presencia del regente (un Duque cruel y sobre todo embustero) podría significar el poder de la naturaleza de dominarnos a través de la apariencia;[40]
3. Tercera estación: el tercer momento es el de la estación *Aranguren*, que podría representar

40 Rigen la estación *Derrida* el Duque y su esposa, la Duquesa: esta vive en el engaño porque oculta la existencia de un hijo ilegítimo (que se descubirá ser uno de los Delincuentes que viajan en la nave espacial de Horacio Dos), mientras que el Duque, sin el menor escrúpulo, provoca un incendio en el coliseo donde se estrenaba el ficticio espectáculo de un supuesto Festival Interstelar para conseguir escaparse de la Estación. Las reminiscencias cervantinas no se limitan a estos dos aristócratas embusteros sino que se extienden a otros detalles de los acontecimientos, como el grotesco ejercicio de doma y adiestramiento sin caballo que recuerda la aventura de Clavileño (p. 115). Así pues, después del incendio Horacio Dos se da cuenta de que «Toda la Estación Espacial *Derrida* era un engaño, un pobre decorado» (p. 126), un teatro ficticio en que los espectadores son «muñecos de trapo y cartón, puestos allí para simular una audiencia tan nutrida como inexistente» (p. 120).

> una *Aufhebung* y una reunificación conceptual dentro del proceso histórico; también lo que parecía deber permanecer fuera de este proceso (¿las «escorias» recicladas en la estación?) se metaboliza en esta superior unidad.

Es más: en el paso de una estación a otra el comandante Horacio Dos actúa como catalizador y siempre lleva elementos o personajes al nivel siguiente —como ocurre con el Gobernador de la primera estación o los Duques de la segunda— en una especie de Übergang, el paso que en términos dialécticos debería conducir hacia un nivel superior en la preservación de la unidad, es decir, a la *Aufhebung*.

Ahora bien, el desarrollo narrativo otorgado a la novela por Mendoza puede también permitir una relectura del contraste entre visión dialéctica y deconstrucción sin que se busque el predominio de una u otra, sino según una evolución que se ha hecho presente, efectivamente, en una parte del Novecientos filosófico: como afirmaba Armando Rigobello la alternativa entre *Aufhebung* y deconstrucción no se resuelve en una comprensión del límite como exaltación de lo negativo, sino como exigente propuesta de la instancia de sentido, en vista de una unidad trascendental de la persona, recobrada en la apertura hacia el otro.[41] Así pues, nos parece viable añadir que también el 'grato informe' de Horacio Dos puede representar algo diferente tanto de una exaltación solipsística como de una mera declaración de enajenación.

Sea lo que fuere, una eventual relectura de corte dialéctico del viaje de Horacio Dos revelaría un significado paródico ulterior y encima podría relacionarse —según propone Higuero—[42] con resultados filosóficos sartrianos, porque la trayectoria descrita no acaba de ningún modo en un saber absoluto de tipo hegeliano, sino en el extravío y la prosecución del viaje hacia un rumbo desconocido: «Por si acaso, prefiero no consultar el Astrolabio Digitalizado ni hacer averiguación alguna acerca de lo que nos espera allí» (p. 190). Con todo, al parecer no hay solo parodia en esto, porque este tipo de lectura conduce también hacia un resultado que podríamos definir 'fenomenológico': el viaje es experiencia no solo de conocimiento sino también de conciencia; así las cosas, la novela espacial de Mendoza entra plenamente en aquel caudal de cuentos de ciencia ficción cuya ambientación es sí ficcional pero, de hecho —como nos recordaba el autor de *Crónicas marcianas*—,[43] relata un ser humano que en la exploración del cosmos se busca a sí mismo.

## 5. Conclusión

Si el estilo de Eduardo Mendoza se caracteriza por varios ejemplos de concatenaciones sintagmáticas improbables que salpican todas sus novelas, en *El último trayecto de Horacio Dos* los mayores hallazgos lingüísticos consisten, precisamente, en a) desencadenar el efecto humorístico a partir de un grupo nominal disonante ('grato informe') y b) yuxtaponer —causando otra disonancia— una escala de valores bien determinados y unos adjetivos calificativos que solo aceptan gradaciones indefinidas. El empleo repetitivo de las estructuras que hemos considerado contribuye, por un lado, a aumentar el tono monocorde de la novela al que la crítica ha apuntado, pero, por otro, se convierte en un rasgo prominente de la narración.

41 Sobre los valores en la filosofía contemporánea de este debate a partir de la evolución de la dialéctica véase el párrafo *Aufhebung o decostruzione?* en A. Rigobello, *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, «Idee», XIII, 1998, 37/38, pp. 41-55.

42 Véase F. J. Higuero, *Circularidad abierta y marginación solidaria*, cit., p. 73.

43 R. Bradbury, *Crónicas marcianas*, Planeta, Barcelona 2015, orig. 1950.

Paradójicamente, la labilidad que caracteriza a todas estas mediciones seudoexactas adquiere un profundo y firme sentido si se considera a la luz de todo el conjunto de la novela, que no es otra cosa sino el relato de una misión espacial urdida adrede por la superioridad para que todos los ocupantes de la nave perecieran en el trayecto, como comprende el comandante en la última estación espacial a la que arriba. Como escribía este al principio del informe, pues:

> tanto el cálculo de las provisiones como su distribución diaria era muy difícil de establecer de antemano, puesto que ni los proveedores ni yo conocíamos el destino de la nave ni, por consiguiente, el tiempo que nos llevará alcanzarlo (p. 8).

Si no se conoce parte de los datos, el problema no puede resolverse: pueden medirse las provisiones gramo a gramo (o punto a punto) pero si falta el dato de conjunto tales mediciones no tendrán sentido. En resumidas cuentas, las estructuras que hemos analizado condensan en el microcosmos de un refulgente acierto lingüístico todo un macrocosmos paralelo, a la par que el empleo de formas sutiles de humorismo vehicula, sin énfasis, una tensión moral en la búsqueda de sentido.

**Apéndice**

Por otra parte, la situación no admite muchos remilgos, pues la escasez se agudiza, habiendo alcanzado un punto por encima de «incómoda» y dos puntos por debajo de «peligrosa» (p. 15).

Añade que la conversación entre ambos parecía dos puntos más encima de «animada» y cuatro puntos por debajo de «tórrida» (p. 24).

expongo lo que antecede en tono «colérico», dos puntos por encima de «firme» y dos por debajo de «como un energúmeno» (p. 34).

le pregunto por el motivo de su presencia en mis aposentos privados, que califico de inapropiada, un punto por encima de «inoportuna» y uno por debajo de «comprometedora» (p. 35).

dudo de que encuentre un uniforme adecuado a su talla y a sus formas, un punto por encima de «sinuosas» y tres por debajo de «opulentas» (p. 37).

un lugar donde reina una austeridad un punto por encima de «monacal» y dos puntos por debajo de «cuartelera» (p. 42).

acción que, dejando de lado la modestia, yo situaría un punto por encima de «mediana», aunque siete por debajo de «memorable» (p. 56).

La situación […] empezaba a complicarse, habiendo alcanzado nueve grados por encima de «difícil» y sólo uno por debajo de «espeluznante» (p. 63).

a la que […] había dirigido miradas, guiños y señales un punto por encima de «sugerentes» y dos por debajo de «concupiscentes» (p. 87).

la Duquesa, sin dejar por ello de ser encantadora, no es lo que se suele llamar una colegiala, sino una dama de cierta edad, un punto por encima de «madura», aunque seis por debajo de «cacatúa» (p. 100).

la Duquesa había sido mujer de gran belleza, cinco puntos por encima de «sin par» y sólo uno por debajo de «cañón» (p. 100).

para indicar veladamente que yo estaba cuatro puntos por encima de «gagá» y uno por debajo de «para el desguace» (p. 107).

se percató de la auténtica personalidad de éste, dos puntos por encima de «sabandija» y uno sólo por debajo de «verdadero monstruo» (p. 137).

han encontrado entre las tuberías a Garañón y a la señorita Cuerda durmiendo en posición de inequívoca afectuosidad, cinco puntos por encima de «amartelados» y uno por debajo de «in fraganti» (p. 151).

Situación un punto por encima de «ingobernable» y dos por debajo de «haz las maletas y vámonos a Suiza» (p. 155).

las condiciones de navegabilidad eran escasas, cinco puntos por encima de «inestables» y uno por debajo de «irrisorias» (p. 187).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190417

# Dalla «Critica della ragion pura» all'alogica razionale. Karl Jaspers e l'interpretazione esistenziale della «Dialettica trascendentale»

Piergiacomo Severini[1]

**Sommario**: 1. L'illusione trascendentale della *Dialettica trascendentale*; 2. L'invalidità conoscitiva della ragione pura; 3. L'invalidità conoscitiva della ragione pura; 4. Dalla metafisica alla pratica; 5. Dalla metafisica alla pratica; 6. La frammentazione dell'unità del sapere in *Filosofia*; 7. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»; 8. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»; 9. Hersch sulla strada di Kant e Jaspers; 10. L'originalità di Hersch tra *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*; 11. L'umana vocazione all'essere e la nuova verità metafisica; 12. L'alogica razionale. Per un corretto utilizzo della dialettica.

**Abstract**: In the *Transcendental Dialectic* Kant reflects on the faculty of reason and its illusory claim to be able to get to know the thing-in-itself. Through paralogisms, antinomies and ideals Kant shows that the unifying aspiration of reason fails in the search for objective knowledge, but nevertheless plays an indispensable role in human progress, thanks to its regulative value. Jaspers recovers Kantian reflection to fight idealism and scientism and reads Kant in the light of the kierkegaardian and nietzschean enhancement of existence. In *Philosophy* Jaspers outlines a path in which the limits encountered by man in the search for a foundation lead to a fragmentation of knowledge and the different modes of existence must be kept in constant dialogue through reason, in order to experience the «Umgreifende». Hersch starts from Jaspers to elaborate a kantian ontology in which man's essence is to make and create his own reality, giving shape to matter through his own grip. Man can not arrive at objective knowledge, but reason nevertheless pushes the subject to constantly overcome himself in free creation, to build that authenticity promised to him by his own nature. At the end of the path a "rational a-logic" is elaborated in which metaphysics is directly linked to *praxis* and capable of maintaining a dialectical relationship with the irrational.

**Keywords**: *Reason, Existence, Rational A-logic, Metaphysics.*

La dialettica è una parte indispensabile della meditazione filosofica e un elemento ricorrente nella storia del pensiero in quanto, a prescindere dall'uso fattone e dalla connotazione ad essa attribuita, è la capacità di far interagire tesi contrapposte, trovare collegamenti là dove il dialogo sembra impossibile. Nei secoli la dialettica è stata utilizzata in modi diversi: da un lato la sua valenza unificante ha permesso di trovare punti di contatto tra posizioni apparentemente inconciliabili e di mantenere aperto il dibattito su questioni che, nella loro

1 Dottorando in Human Sciences presso l'Università G. D'Annunzio di Chieti-Pescara.

evoluzione e nel confronto con tempi sempre nuovi, mostrano inedite sfumature; d'altra parte, un eccessivo lavoro dialettico ha portato ad alcune derive che, pensando di poter possedere interamente il proprio oggetto e collegare ogni sua parte, hanno avuto la pretesa di unificare l'intera conoscenza, arrivando ad esercitare un potere tecnico addirittura in grado di controllare, prevedere e programmare. Nel vasto panorama delle trattazioni filosofiche sulla dialettica la riflessione kantiana appare una pietra miliare, per la sua lucida capacità di ragionare in primo luogo su quelli che sono gli strumenti o le possibili pretese dell'uomo e al tempo stesso per la profonda attualità dei pensieri formulati. Nel XX secolo in tanti sono partiti da Kant per rispondere alle esagerazioni scientiste o irrazionaliste e nichiliste che si sono affermate. Tra queste, le interpretazioni prima jaspersiana e poi herschiana sembrano particolarmente feconde, per la capacità di porsi in continuità con Kant pur aprendo strade nuove, verso un'esaltazione del limite umano che, nella salvaguardia del vero essere, non rinuncia ad un'originale metafisica che valorizzare debitamente la ragione.

## 1. L'illusione trascendentale della *Dialettica trascendentale*

Nella *Critica della ragione pura* Kant attua la mossa geniale di una «rivoluzione copernicana» per spostare l'attenzione dall'oggetto percepito al soggetto percipiente e alle sue facoltà conoscitive, diventando il principale punto di partenza per combattere qualsiasi deriva scientista e ogni presunto tentativo di sistematicità assoluta, senza rinunciare alla ragione e al suo utilizzo per progredire nella conoscenza. Non è questa la sede opportuna per approfondire l'intera portata rivoluzionaria della *Critica della ragion pura* e della sua ricezione. Ci si limiterà qui a cercare di capire in che modo opera la dialettica, quali possono essere le sue pretese, quali sono i rischi e i guadagni del suo utilizzo. Appare evidente che una fatica del genere deve passare per la *Dialettica trascendentale*, ovvero la parte della *Dottrina trascendentale degli elementi* in cui Kant prende in esame la ragione e le modalità in cui essa può conoscere il proprio oggetto.

Il posizionamento dello studio sulla dialettica non costituisce una grande novità, così come la stessa definizione kantiana di dialettica non risulta particolarmente originale. A destare stupore è piuttosto il fatto che la ricerca di una dialettica come «a-priori universale e necessario» si apre con l'«illusione trascendentale». Ammesso che l'errore esiste, esso deve necessariamente essere collegato all'uso della ragione e della dialettica a lei propria, in quanto essa è l'unica che si emancipa in qualche modo dalla realtà fenomenica. Nell'*Estetica trascendentale* le intuizioni pure del tempo e dello spazio influenzano ogni sensazione legata all'oggetto, nell'*Analitica trascendentale* l'intelletto si serve delle categorie per generare concetti tramite leggi che conoscono a partire dai contenuti sensibili, mentre la ragione formula dei giudizi che dall'esperienza si slanciano verso il terreno nuovo e proibito del noumeno. Spingendosi oltre, l'illusione è «trascendentale» per il fatto che l'approccio razionale appena descritto è tanto radicato che, anche una volta dimostrato l'inganno dietro alla conoscenza prodotta dalla ragione, essa non cessa di sembrare valida al soggetto.

Per Kant l'illusione logica sorge quando la ragione imita le forme immanenti dell'intelletto in maniera impropria, aspettandosi che esse garantiscano la stessa affidabilità se applicate a contenuti trascendenti. In questo modo l'operazione soggettiva con cui la ragione formula giudizi per ricavare principi universali, viene scambiata per un passaggio oggettivo, sebbene dell'oggettività dell'esperienza il ragionamento non conservi più nulla.

L'obiettivo della *Dialettica trascendentale* e, in una certa misura, dell'intera *Critica della ragion pura*, diventa indagare nel dettaglio il funzionamento della ragione, per rendere consapevoli dell'illusione trascendentalmente legata a tale facoltà e conservarla ugualmente nella sua essenzialità per la conoscenza e il progresso umani.

## 2. L'invalidità conoscitiva della ragione pura

Per riuscire a seguire il ragionamento kantiano, va precisato che l'interesse della *Critica della ragion pura* non riguarda l'intera ragione, ma soltanto la «ragione pura», ovvero quella parte che guarda alla speculazione trascendente e, con operazioni logiche, produce «soggettive leggi di economia»[2] che mettono in relazione diversi concetti; accanto a ciò esiste poi un uso pratico della ragione, che permette un ritorno sul più agevole terreno dell'immanenza ed è al centro della *Critica della ragion pratica*. Una volta concentrata l'attenzione sull'uso della dialettica da parte della ragione pura, si può affermare che «ogni conoscenza prende inizio dai sensi, di qui procede verso l'intelletto, e finisce nella ragione»[3]. Volendo sintetizzare al massimo, in Kant la ragione è la «facoltà dei principi»[4], poiché essa prende i concetti dell'intelletto, li mette in relazione attraverso dei sillogismi e ne ricava dei principi universali, in cui la sintesi operata raggiunge delle leggi che dall'universale permettono di riconoscere il posto di un singolo elemento. Pensando a Platone, Kant riconosce che il più alto bisogno delle capacità conoscitive umane è un'unità con cui rappresentarsi il «vero originale»[5] nella testa, vale a dire l'«idea trascendentale», che ordina i concetti dell'intelletto mettendoli in relazione.

L'idea è il passaggio essenziale per capire quanto intimamente ragione e illusione sono legate. Se l'idea deve essere lo strumento della ragione per guidare l'intelletto verso la totalità dei principi, ciò significa che essa è il tentativo di passare dal «fenomeno» dell'oggetto immanente al «noumeno» della cosa in sé, dal condizionato all'incondizionato. È esattamente qui che la ragione si imbatte nella propria illusione, in quanto pretende di individuare leggi sempre valide come le categorie dell'intelletto, ma facendo a meno del concreto e dell'esperienza sensibile come punto di partenza. Nel momento in cui la ragione vuole servirsi della dialettica per creare sillogismi con i concetti, va oltre ciò che è giustificato dall'esperienza e compie quell'operazione soggettiva definita «giudizio». Il prodotto della ragione si chiama «idea» perché l'unità razionale delle apparenze che essa costruisce è un concetto che appare necessario alla ragione pura ma che di fatto non ha una corrispondenza nell'oggettività dei sensi.

Se in un primo momento la *Dialettica trascendentale* si presenta come un tentativo di indagare la possibilità della ragione di raggiungere l'incondizionato, ora appare chiaro che ogni pretesa di trasformare il più razionale dei giudizi soggettivi in una legge oggettiva è destinato a cadere vittima dell'illusione trascendentale della dialettica. Ecco allora che le «inferenze dialettiche della ragione pura», che suggeriscono il titolo della parte centrale della *Dialettica trascendentale*, si rivelano semplicemente delle «inferenze raziocinanti»[6], che cadono in contraddizione quando pongono l'erronea premessa di una possibile deduzione oggettiva oltre l'esperienza.

2 I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 369.
3 *Ibidem*, p. 363.
4 «Se l'intelletto è una facoltà di dare unità alle apparenze mediante le regole, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto, in base a principi» (Ivi, p. 366).
5 *Ibidem*, p. 376.
6 *Ibidem*, p. 394

Andando a vedere nel dettaglio come opera la ragione attraverso la dialettica, Kant mostra che tale facoltà cerca di raggiungere un'unità sintetica incondizionata attraverso tre idee trascendentali in rapporto di reciproca dipendenza, le idee di «anima», «mondo» e «Dio»; dalle tre idee trascendentali nascono altrettante discipline che mirano ad una conoscenza oggettiva nel proprio ambito di competenza, la «psicologia trascendentale», la «cosmologia trascendentale» e la «teologia trascendentale». Pur partendo da sillogismi e metodi d'approccio diversi, tutte e tre le discipline trascendentali incontrano un vicolo cieco sulla loro strada: i sillogismi categorici che pretendono di dimostrare la separazione del soggetto dal molteplice cadono nei «paralogismi» sull'unità assoluta del soggetto; la ricerca di una totalità che unifichi l'esperienza genera sillogismi ipotetici che conducono alle «antinomie» della ragione pura; l'unità sintetica rappresentata dall'essere più necessario di tutti sfocia nell'«ideale» di un fondamento tanto profondo quanto impossibile da definire. Se ragione e dialettica hanno qualche valore, tale utilità non va certo ricercata nelle conoscenze oggettive apportate.

## 3. La validità regolativa della ragione pura

Un primo sguardo generale sulle «inferenze dialettiche della ragione pura» ha evidenziato una comune impossibilità a raggiungere l'incondizionatezza senza passare per il fenomeno, ma una rilettura più attenta può suggerire una nuova via da percorrere. In ogni disciplina trascendentale emerge un elemento che preclude l'unità conoscitiva e al tempo stesso costituisce un guadagno: la psicologia trascendentale si vede costretta a riconoscere l'«io penso» e la distinzione tra l'io come anima e l'io come corpo, tuttavia questa differenziazione offre i mezzi per respingere ogni ostentata certezza dogmatica sull'illusorio legame tra anima e persona; la cosmologia trascendentale si muove tra serie che ingenuamente identificano le apparenze sensibili con la totalità assoluta, sceglie arbitrariamente un limite assoluto e raggiunge *l'impasse* delle antinomie, però un simile scacco conoscitivo evidenzia agli occhi del ricercatore che nessun limite empirico è assoluto e l'idea va spinta il più avanti possibile nel regresso verso le cause, per conoscere sempre meglio il mondo; gli ideali che animano la teologia trascendentale sono ancora più astratti e lontani dall'oggettività rispetto all'idea, in quanto sono degli archetipi che regolano le idee stesse, quindi realizzarli nella realtà fenomenica e trovare riposo in soggettive dimostrazioni sull'esistenza di Dio è impensabile, mentre usare gli ideali come principi di riferimento – quelli che nelle successive produzioni kantiane vengono definiti «sproni»[7] – può alimentare la ricerca di un fondamento avvertito sfuggente nella realtà ma ugualmente necessario.

Ciò che la *Dialettica trascendentale* mira a far comprendere è che le idee prodotte dalla ragione hanno un uso regolativo[8], quindi, pur non offrendo guadagni in termini conoscitivi, vanno tenute massimamente in considerazione per guidare in ogni momento il progresso umano.

Il metodo che valorizza la ragione per la sua carica regolativa oltre la necessaria illusione legata alla sua dialettica e che emerge in questa sezione, viene chiamato «criticismo».

7 «Ogni legislazione è costituita da due componenti. *In primo luogo*, una *legge* che rappresenta come necessaria l'azione da compiere, ossia che trasforma l'azione in dovere. *In secondo luogo*, uno sprone che congiunge *soggettivamente*, mediante la rappresentazione della legge, il motivo che determina l'arbitrio con questa azione» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 37).

8 «Si tratta di un principio della ragione, il quale, come regola, postula ciò che noi dobbiamo fare nel regresso, ma non anticipa ciò che è dato in sé nell'oggetto, prima del regresso. Io lo chiamo, di conseguenza, un principio regolativo della ragione» (I. KANT, Critica della ragione pura, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 555).

Nella trattazione sui paralogismi Kant spiega che, nel confronto sulle tesi e le antitesi riguardo una determinata inferenza dialettica, le obiezioni mosse possono essere di tipo dogmatico, scettico, oppure critico. Dal momento che sostengono una posizione forte, ovvero la certezza della presenza o dell'assenza di una conoscenza circa qualcosa, il dogmatico e lo scettico necessitano di una totalità conoscitiva impossibile all'uomo, viceversa il critico distingue e considera le possibilità da cui partono le facoltà umane, per testare la fondatezza delle pretese contenute nelle conclusioni di un ragionamento. Il criticismo, grazie alla propria attenta considerazione sulla ragione, non ha i mezzi per offrire nuove conoscenze sul noumeno, ma può smascherare qualsiasi ostentazione oggettiva impropria e ricordare che, quando si allontana dal fenomenico, la ragione «deve dunque può» solo proporre i propri schemi personali e confrontarli con quelli di altri.

La formazione delle antinomie inscena perfettamente quello scontro tra potenze con pretese universali che colora il mondo della tragedia greca e tanto spesso affligge ancora la contemporaneità. I sillogismi ipotetici generano un'«antitetica» in cui nemmeno la persona più razionale – nel senso della ragione pura – può risolvere il contrasto, perché le posizioni sono ugualmente convincenti e valide. Qui il critico si inserisce e risolve il dilemma, mostrando che entrambe le posizioni sbagliano, in quanto hanno la pretesa di vedere una cosa in sé là dove c'è soltanto un personale schema di unificazione razionale. Sviluppando le antinomie, Kant richiama l'attenzione del filosofo, quando sostiene esplicitamente che il metodo critico diventa irrinunciabile in discipline che, come la filosofia trascendentale, devono raggiungere una certezza là dove l'esperienza non offre saldi appigli. Ecco che la dialettica può essere un male, se asseconda l'ineliminabile tendenza umana a lasciarsi persuadere dall'illusione di una totalità extra-fenomenica, oppure un bene, se tiene a freno le pretese extra-umane della ragione e usa i propri schemi personali per omogeneizzare le conoscenze e progredire nel loro approfondimento o ampliamento. Nell'uso dialettico della ragione ci si imbatte in «ragioni e controragioni»[9] che non devono diventare roccaforti dogmatiche, ma trampolini di lancio per spingersi oltre nel proprio sapere.

La trattazione dell'«ideale» della teologia trascendentale accompagna il lettore alle conclusioni kantiane che aprono la strada al seguito del presente lavoro. Nel suo rapporto con l'ideale l'uomo esplicita nel migliore dei modi anche il proprio legame con l'illusione, in quanto usando la propria ragione deve filosofare e conoscere la natura come se essa avesse un fondamento originario conoscibile, pur ricordandosi in ogni momento che tale fondamento fa da guida ma rimane inaccessibile. In questa difficile posizione la dimensione pratica, implicitamente presente in tante pagine della dialettica trascendentale, esce allo scoperto in tutta la propria essenzialità: «Mi accontento qui di definire la conoscenza teoretica come una conoscenza per cui io conosco ciò che esiste, e quella pratica, invece, come una conoscenza per cui mi rappresento ciò che deve esistere. In base a ciò, l'uso teoretico della ragione è quello mediante cui io conosco *a priori* che qualcosa è; l'uso pratico della ragione, invece, è quello mediante cui viene conosciuto *a priori*, che cosa debba accadere»[10].

A ben vedere, la «scienza della morale pura», interesse della *Critica della ragion pratica* ma già itata nella parte sulle antinomie[11], è il punto di arrivo di un percorso che inizia con la ricerca delle condizioni per una metafisica trascendentale, si imbatte nella delusione di semplici principi regolativi per disciplinare l'uso della ragione pura e da questi principi viene indirizzato verso la dimensione pratica, la terra promessa in cui trovare l'autonomia da sempre desiderata.

9 *Ibidem*, p. 521.

10 *Ibidem*, pp. 650-651.

11 «Oltre alla filosofia trascendentale, vi sono anche due scienze razionali pure, una di contenuto semplicemente speculativo, e l'altra di contenuto pratico: la matematica pura e la morale pura» (Ibidem, p. 533).

Le risposte parziali e insoddisfacenti risultanti dal processo della *Critica della ragion pura* richiedono il rinvio a giudizio in attesa della *Critica della ragion pratica*.

## 4. Dalla metafisica alla pratica

Nell'*Appendice alla dialettica trascendentale* lo stretto rapporto tra metafisica e pratica, ereditato quasi pedissequamente dagli altri pensatori presi in considerazione in questo lavoro, si esplicita nel modo migliore, tanto che questa parte della *Dialettica trascendentale* potrebbe posizionarsi alla fine della *Critica della ragion pura* o come introduzione della *Critica della ragion pratica*. Parlando di «uso ipotetico della ragione»[12], Kant riassume efficacemente le distinzioni fin qui tematizzate: la ragione deve certamente accettare la propria tendenza naturale ad oltrepassare i propri limiti con le idee ma, conscia del fatto che tali idee non conducono a verità come le categorie dell'intelletto, deve usarle per valorizzare connessioni tra concetti altrimenti ignote. La valenza squisitamente dialettica e indirizzata alla pura trascendenza va lasciata da parte. Piuttosto la ragione deve lavorare come in un esperimento scientifico, fare ipotesi e immaginare che la propria illusoria unificazione sia vera per vedere a che risultati porta, usare la propria unità fittizia come pietra di paragone o cartina al tornasole per avanzare nella conoscenza.

Qui sta il passaggio essenziale: un tale utilizzo virtuoso della ragione pura nella propria valenza speculativa costituisce la possibilità di conoscere non in vista di un contenuto oggettivo, ma in vista di un fine. Che in Kant la foce razionale del fiume speculativo si immette nello sconfinato mare della pratica, non potrebbe essere più chiaro.

I principi di «omogeneità, specificazione e continuità delle forme» con cui la ragione si fabbrica un'unità accessoria, possono dare un senso all'esperienza intellettiva ma non potranno mai essere dedotti trascendentalmente, perché da nessuna parte si può incontrare la cosa in sé necessaria a giustificarli come trascendentali. Per chi non fosse ancora convinto, Kant introduce qui la definizione di «massime della ragione», dei modi personali ed interessati di assolvere i comuni bisogni di unità e unificazione. La vicinanza con le «massime» della ragione pratica è sconcertante: come le massime della ragione pratica aiutano a scegliere un percorso per raggiungere il «dovere categorico», così le massime della ragione pura determinano la semplificazione preferita per facilitare la propria conoscenza[13].

12 «Se la ragione è la facoltà di dedurre il particolare dall'universale, senza dubbio l'universale può essere già in sé certo e dato. […] Chiamerò ciò uso apodittico della ragione. Ma può darsi il caso che l'universale venga assunto solo problematicamente, e sia una semplice idea: il particolare è certo, ma l'universalità della regola riguardante questa conseguenza rimane ancora un problema. Così parecchi casi particolari, che sono tutti quanti certi, vengono provati rispetto alla regola, per vedere se derivino da essa. […] Quest'altro uso, lo chiamerò l'uso ipotetico della ragione» (*Ibidem*, p. 661).

13 Nella Critica della ragion pura si può leggere: «L'unità di ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica serve alla ragione, non già oggettivamente come un principio (non si tratta cioè di estendere tale unità agli oggetti), ma soggettivamente come una massima (si tratta cioè di estendere tale unità ad ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti)» (Ibidem, p. 687). Mentre nella Metafisica dei costumi Kant scrive: «Il principio che eleva a dovere certe azioni è una legge pratica. La regola che l'agente stesso trasforma in principio per ragioni soggettive, costituisce la sua massima. Di conseguenza, per una stessa legge le massime degli agenti possono essere molto diverse. […] Massima è, poi, il principio soggettivo dell'agire, ciò che il soggetto stesso tramuta in regola. Al contrario il principio del dovere è ciò che la ragione gli comanda assolutamente, cioè oggettivamente» (I. KANT, Metafisica dei costumi, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 53). Conclude Bongiovanni: «È importante sottolineare come le idee in questione siano chiamate "massime", termine che sta ad indicare delle regole di condotta. Questo indicherebbe che entrando nel dominio

Nel conflitto antitetico non è più necessario lo scontro, basta comprendere che si fronteggiano due prospettive diverse ma ugualmente legittime.

Per essere feconda, la dialettica deve imparare ad utilizzare le idee elaborate dalla ragione come schemi e non come oggetti, ovvero riconoscere ad esse una validità relativa e non assoluta, solo così è possibile assolvere il compito umano di indagare e ricercare la perfezione del mondo[14]. Nonostante le tentazioni di «prospettive allettanti ed illusorie»[15] minaccino continuamente la ragione umana e la fuorviino ancora dopo la *Critica della ragion pura*, la conclusione a cui giunge Kant è che «una critica compiuta ci persuade che la ragione, nell'uso speculativo, non potrà mai uscire dal campo dell'esperienza possibile con il sostegno di questi elementi, e che la vera destinazione di questa suprema facoltà conoscitiva consiste nel servirsi di tutti i metodi e delle proposizioni fondamentali della ragione, all'unico scopo di seguire le tracce della natura sin nella sua più intima profondità, in base a tutti i principi possibili dell''unità – tra cui l'unità dei fini è la più importante – senza però mai oltrepassare i limiti della natura, al di fuori dei quali non vi è per noi null'altro che lo spazio vuoto»[16].

## 5. Jaspers sui sentieri della ragione kantiana

Per stessa ammissione di Jaspers, Kant rimane un imprescindibile termine di confronto per tutti i posteri, ma per comprenderne la particolare interpretazione del filosofo e psichiatra tedesco è necessario muovere dall'apertura all'esistenza che avviene nel lasso di tempo che separa i due e che, a detta dello stesso Jaspers, è inaugurata da Kierkegaard e Nietzsche. Il rapporto tra il razionale e l'irrazionale del qui e ora – eredità dell'«Io penso kantiano» – è il principale problema che interessa il pensatore di Oldenburg e che raggiunge in *Ragione ed esistenza* la formulazione più organica. La storia del pensiero ha spesso provato a sottomettere l'irrazionale al razionale, fino allo scientismo di matrice illuminista che ha caratterizzato le derive idealiste post-kantiane. La delusione delle promesse di tale tendenza ha generato una ribellione con cui la filosofia deve fare i conti ancora oggi.

Tra le varie soluzioni elaborate, Jaspers si avvicina a quella che mette la ragione alla prova dell'esistenza, per offrire ai dotti una visione critica che scuote il sapere e più in generale un antidoto a tutti i sistemi che, delusi dalle soluzioni delle critiche kantiane, hanno tentato l'evasione dalla realtà concreta. Se «il filosofo del sistema è come un uomo che costruisce un castello, ma abiti poi nei dintorni di esso, sotto una capanna, […] un essere strano che non vive di ciò che pensa»[17], il confronto con l'esistenza è la verifica che rende la ragione conscia dei propri limiti e delle possibilità che le si presentano.

---

della ragione si sia in realtà abbandonato l'ambito teoretico in senso stretto per quello pratico. […] La ragione indica delle direzioni di ricerca, delle strade da percorrere. Per questo fornisce delle massime, termine che in Kant troverà ben più estesa applicazione nella Critica della ragion pratica» (A. BONGIOVANNI, Jaspers interprete di Kant. Strutture della ragione kantiana ne I grandi filosofi di Jaspers, in Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia, anno 13 [2011]).

14 «La legge regolativa dell'unità sistematica ci impone di studiare la natura, come se dovunque, pur nella massima molteplicità possibile, si ritrovasse all'infinito un'unità sistematica e finalistica. È vero infatti che noi scopriremo o coglieremo soltanto una piccola parte di questa perfezione del mondo, ma rientra tuttavia nel potere legislativo della nostra ragione, il cercarla e supporla ovunque» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 702).

15 *Ibidem*, p. 704.

16 *Ibidem*, p. 704.

17 K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, p. 17.

Jaspers, prima e durante il proprio percorso filosofico, vuole capire meglio in che modo la "ragione" della chiarezza kantiana e l'"esistenza" della profondità infinita kierkegaardiana possono portare ad una filosofia in cui vitalità e formalità collaborano per costruire un'esistenza autentica.

Leggendo la quarta sezione di *I grandi filosofi*, dedicata alle *Strutture della ragione in tutte le sue forme*, si evince quanto il pensatore tedesco sia in debito con la *Critica della ragione pura* e, più in generale, con lo studio della ragione che anima le tre critiche, come viene ampiamente provato nel saggio *Jaspers interprete di Kant. Strutture della ragione kantiana ne* I grandi filosofi *di Jaspers*. Per Jaspers la distinzione kantiana tra intelletto e ragione diventa la vera rivoluzione copernicana che, distinguendo nettamente il conoscere dal pensare, ricava tra le due facoltà quella zona franca necessaria alla nascita della filosofia dell'esistenza: se la conoscenza oggettiva dell'intelletto si deve fermare al fenomeno, la vocazione razionale allo spazio infinito del noumeno diventa l'occasione per delineare un dominio che va oltre l'oggettività e rimane comunque indispensabile per l'uomo. Per inchiodare il soggetto ai suoi limiti e aprirgli così la strada alla vera essenzialità, Kant e Jaspers si preoccupano primariamente di affermare l'impossibilità di una conoscenza totale, così la dis-oggettivazione kantiana di mondo, anima e Dio – gli enti metafisici per eccellenza – va nella stessa direzione della distruzione dell'unità del sapere jaspersiana, oggetto dei prossimi paragrafi[18]. Dalla frattura sottile ma incolmabile che si viene a creare tra i diversi ambiti, sorge la possibilità di concepire una nuova causalità, ovvero la libertà, che Kant nel suo percorso può solo postulare nella *Critica della ragion pratica*, mentre la nuova prospettiva esistenziale consente prima a Jaspers e poi alla sua allieva Jeanne Hersch di dire ben di più su questo oscuro e ragionevole fondamento dell'agire pratico.

Riflettendo sull'*Appendice alla Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, Jaspers riconosce un importante debito nella definizione delle idee come elementi imprescindibili dal punto di vista metodologico, psicologico e oggettivo: «Il primo significato, quello *metodologico*, è il più evidente, le idee sono cioè principi della connessione sistematica, schemi per guidare il progresso. […] Il secondo significato si può dire *psicologico*: le idee sono forze che agiscono nella soggettività del conoscente, germi che promuovono uno sviluppo. Il terzo significato è quello *oggettivo*: nelle idee è presente qualche cosa che viene incontro a partire dall'origine di tutte le cose»[19]. Ciò permette a Jaspers di giustificare il profondo legame tra scienza e filosofia, tratto originale nel panorama esistenzialista e soprattutto chiaro segnale dell'interesse per l'essenziale ruolo della ricerca scientifica oggettiva nel percorso esistenziale del soggetto[20].

18 Con Cantillo, si può osservare che le idee di anima, mondo e Dio scandiscono una delle principali opere di Jaspers, Filosofia, anche se con un ordine parzialmente modificato rispetto alla Dialettica trascendentale: «L'interrogazione investe le kantiane idee della ragione – il mondo, l'anima (l'uomo), Dio. A tali domande corrispondono le tre parti della filosofia e di Filosofia, vale a dire l'orientazione filosofica nel mondo, la chiarificazione dell'esistenza, la metafisica come lettura delle cifre» (G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 55).

19 K. JASPERS, *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1984, p. 554).

20 Nonostante la distanza temporale, Kant e Jaspers si intendono perfettamente sulla mutua dipendenza tra metafisica e scienza, in quanto la prima funge da contenitore che dà senso, mentre la seconda offre contenuti sempre nuovi e il rapporto tra i due termini viene costantemente rinnovato dall'idea: «La semplice giustezza scientifica", dice Jaspers, "non possiede alcun senso". La singola legge o scoperta scientifica lo acquista nel momento in cui viene inserita all'interno di un tracciato più ampio di cui essa non costituisce che un singolo passo. "L'idea lascia in piedi un compito", anche se non sempre lo scienziato è del tutto consapevole dell'importanza (del valore di ciò che scopre. […] L'idea dà senso, indicando il cammino ulteriore, ma può accadere – ed è accaduto nella scienza – che il senso di una verità sia oscuro e venga colto solo successivamente» (A. BONGIOVANNI, *Jaspers interprete*

Jaspers raccoglie al meglio l'eredità kantiana, perché capisce che per ragionare esistenzialmente sui limiti conoscitivi non è necessario rinunciare alla ragione e, in questo senso, la stima e il continuo confronto col mondo scientifico consentono all'uomo di rimanere con i piedi attaccati al terreno nel suo cammino verso l'infinito, ben al riparo dalle illusorie derive trascendenti della dialettica[21]. Distruggere la totalità della conoscenza non significa attaccare la ragione, bensì rivitalizzarla, restituendole quell'orizzonte di senso che la scienza da sola non potrebbe garantirle: «L'idea dell'unità data come una struttura compiuta e finita è impossibile. Infatti: *Se il mondo costituisse in sé stesso un'unità, e quindi fosse conoscibile come un oggetto in sé concluso, allora con la conoscenza del mondo sarebbe conosciuto tutto.* Se potessimo avere un'unita assoluta nelle scienze, significherebbe che il mondo sarebbe tutto completamente a nostra disposizione. […] Se la metafisica viene spazzata via con un semplice colpo di mano, spetterà soltanto alla scienza ergersi a legislatrice del mondo. Ecco allora che la tecnica non ha limiti. […] Metafisico è il fondamento della scienza, perché lungi dal trovare una risposta definitiva *del* mondo, agisce come motore per il sapere *nel* mondo»[22].

## 6. La frammentazione dell'unità del sapere in *Filosofia*

Per comprendere le operazioni di frammentazione dell'unità conoscitiva nel pensiero jaspersiano bisogna servirsi della sistematicità di *Filosofia*, in cui Jaspers delinea i possibili itinerari – siamo ben lontani dalla realizzazione dell'autocoscienza dello Spirito hegeliano – attraverso cui l'uomo può avvicinarsi al nucleo originario della propria esistenza. Il cammino inizia sempre con l'*Orientazione scientifica nel mondo*, quando la coscienza si risveglia e l'uomo si scopre come «esserci» nella totalità del mondo. Il soggetto vorrebbe conoscere questa totalità così com'è nella sua oggettività ma, come ricorda Kant, l'intelletto categorizza a partire da sensazioni già dipendenti dalle intuizioni pure dello spazio e del tempo. La conoscenza universale non si mostra e l'uomo, passando da un metodo scientifico all'altro, incontra delle rotture all'interno della conoscenza stessa. Le idee diventano così l'impulso e al tempo stesso il limite dell'orientazione nel mondo[23], mentre la ricerca scientifica parte per compiersi nella conoscenza e scopre invece una traccia della pienezza del soggetto, alla cui scelta di un sistema di riferimento rinvia ogni percorso gnoseologico nel mondo.

Le prospettive infinite incontrate dal soggetto nel mondo lo rinviano a se stesso, al punto di partenza in cui, prima della ricerca scientifica, bisogna decidere in che senso cercare la verità e come dare coerenza alle prospettive incontrate.

---

*di Kant. Strutture della ragione kantiana ne I grandi filosofi di Jaspers*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 13 [2011]). Anche Hersch, completamente d'accordo col maestro sul rapporto tra filosofia e scienza, ragionando sull'esperienza filosofica di Jaspers e sui suoi insegnamenti nota che «è proprio la verità esistenziale e trascendente a sostenere e nutrire la verità vincolante della scienza, di fronte alla quale tuttavia sembra fragile e indifesa; è ancora quella verità a mantenere viva, nella ricerca scientifica, l'esigenza *esistenziale* di una certezza impersonale e di un'ascesi costante della soggettività. La conquista paziente di conoscenze potenziali e relative nel sapere oggettivo è sostenuta e valorizzata dalla nostalgia di una verità assoluta. I grandi scienziati, per esperienza, lo sanno bene» (J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di A. Bramati, Mondadori, Milano 2002, p. 331).

21 Cfr. *La natura e il valore della scienza*, in K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. it. R. De Rosa, Einaudi, Torino 1981, pp. 109-127.

22 E. CURCIO, *Karl Jaspers e il recupero dell'esistenza come superamento dell'unità del sapere oltre le fratture nelle sfere del reale*, http://sisri.it/doc/karl-jaspers-recupero-esistenza.pdf, pp. 1-2).

23 «L'idea come infinito è ad un tempo l'impulso e il limite dell'orientazione nel mondo. Se però si volesse conferire alle idee un esserci oggettivo si cadrebbe in contraddizioni insolubili» (K. JASPERS, *Filosofia. Orientazione filosofica nel mondo*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977, p. 87).

Chi accetta questa particolare accezione di indagine kantiana sulle possibilità del soggetto, entra nella *Chiarificazione dell'esistenza*, in quanto l'interesse oggettivo è lasciato da parte, in favore della riflessione sulle vie intimamente soggettive che possono portare da un'«esistenza possibile» a un'esistenza autentica. L'esserci lascia spazio all'esistenza, in quanto non si abita più l'esperienza diretta del mondo ma il riferimento indiretto che si incontra nelle «situazioni-limite» mondane, in cui lo scacco dell'intelletto richiede qualcosa di più[24]. Seguendo l'atteggiamento critico kantiano, il soggetto che chiarifica la propria esistenza vede nei paralogismi, nelle antinomie e negli ideali non «fatti» ma «segni», passando da una «coscienza generale» ad una «coscienza assoluta», che trova nel limite intellettuale la pienezza di senso di un'evocazione trascendente piuttosto che la banalità di una conclusione irrazionale. Una volta abbracciata tale dinamica, l'esistenza si scopre già in cammino nel territorio metafisico.

Nella propria interiorità il soggetto ha trovato la possibilità di realizzare un'esistenza liberamente autentica e, contemporaneamente, ha capito che senza un rimando alla trascendenza tale via è impercorribile, quindi nella *Metafisica* c'è un ritorno al mondo, non più visto come insieme di fatti ma come occasione per incontrare le «cifre della trascendenza» nella situazione-limite. La trascendenza non è dimostrabile in termini oggettivi, tuttavia una coscienza assoluta che ha deciso chi vuole essere, può incontrarla come traccia nel mondo, quando quest'ultimo lancia un particolare appello alla sua libertà. Alla fine del percorso di *Filosofia* l'uomo riscopre la propria duplice anima, in quanto legato alla condizionatezza dell'essere naturale e alla vocazione incondizionata dell'essere libero, quindi l'unica valida soluzione che gli si presenta è imparare ad abitare la situazione-limite in cui, pur rimanendo nel mondo, è chiamato a una decisione che supera la semplice immanenza. L'opera termina con il naufragio come «pace nella realtà», quella rassegnazione al non sapere che permette ugualmente di rimanere in movimento e cogliere l'essere che viene incontro. In mezzo a questi heideggeriani «sentieri interrotti», la metafisica tradizionale va convertita in una ricerca di sensi e significati e non soluzioni, per rieducare alla lettura dei segni verso una più vera chiarificazione dell'esistenza – qualcosa di estremamente vicino alla funzione regolativa in Kant: «La metafisica filosofica si trova quindi tra la *metafisica tramandata*, come possibilità di comprensione e appropriazione del suo linguaggio, e la *presenza, esistenzialmente reale, della Trascendenza*»[25].

## 7. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»

La seconda lezione di *Ragione ed esistenza*, *L'essere omnicomprensivo*, presenta una sintesi perfetta di quanto sostenuto dal pensatore tedesco. L'orizzonte trascendentale che, almeno nella *Critica della ragion pura*, veniva identificato con l'«Io penso», prende qui il nome di «Umgreifende», con una duplice valenza di «essere in sé» e «essere per noi»[26].

24 «Tentare di chiarire l'esistenza con il solo intelletto è inutile, perché, dove non c'è alcun oggetto e alcun universale, l'intelletto ha l'impressione di non aver nulla da trattare, da conoscere, da sapere, da chiarire. Se si deve pensare e nello stesso tempo non-pensare questo pensiero che si realizza senza oggetto, si ha l'impressione di pretendere l'impossibile» (K. JASPERS, *Filosofia. Chiarificazione dell'esistenza*, a cura di U. Galimberti, Milano 1978, p. 33).

25 K. JASPERS, *Filosofia. Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978, pp. 99-100.

26 «L'essere omnicomprensivo [Umgreifende] appare e scompare in due opposte prospettive: o come l'essere in sé che è il tutto, nel quale e per il quale noi siamo, oppure come l'essere omnicomprensivo che siamo noi stessi, nel quale ci viene presentata ogni forma determinata dell'essere. […] In entrambi i casi l'essere omnicomprensivo

In linea con il noumeno della «cosa in sé» kantiana, l'«Umgreifende in sé» rimane inconoscibile, a causa dei limiti per la comprensione umana costituiti dal «fatto» e dalla «trascendenza», oltre i quali si può eccezionalmente intuire qualcosa di soggettivo soltanto nei termini delineati nella *Metafisica* di *Filosofia*. Anche l'«Umgreifende per noi» recupera Kant, in quanto i tre sensi in cui si può scomporre l'unità del soggetto, ovvero l'«esserci», la «coscienza universale» e lo «spirito»[27], ricordano da vicino le tre facoltà della *Critica della ragione pura*. Qui si inserisce però la vera innovazione jaspersiana: se per il filosofo di Königsberg sensibilità, intelletto e ragione costituiscono una scala conoscitiva ascendente – l'intelletto ordina le sensazioni e la ragione ordina l'intelletto, in Jaspers i tre modi che intuiscono l'essere omnicomprensivo assomigliano piuttosto ai «paradigmi incommensurabili» di Kuhn, quindi serve un terreno comune per mettere in dialogo le parti e favorire una visione unitaria dell'«essere per noi». È a questo punto che entra in gioco l'esistenza, precedentemente tematizzata come l'elemento che permette a Jaspers di andare oltre Kant.

L'esistenza è l'unico luogo in cui la conoscenza intellettiva può muoversi verso la profondità umana, attraverso un compromesso tra la storicità dell'esserci e la trascendenza dello spirito. Da questa sorgente originaria matura la consapevolezza di sé che mette in pratica la relazione tra i punti di vista e ne esalta i guadagni e i limiti, secondo il percorso seguito in *Filosofia*. Senza l'esistenza i modi dell'«essere per noi» e l'«essere per noi» stesso rimarrebbero apolidi possibilità. Si è parlato di tre modi di intendere l'«essere per noi» e di un terreno comune. Le parti si sono incontrate, ma finché non comunicano, non possono costituirsi in un'unità. Serve allora qualcos'altro: «L'esistenza è indissolubilmente connessa con un qualcosa d'altro che domina il *sistema* di tutti i modi dell'essere omnicomprensivo. Non si tratta di una nuova totalità, ma di una perenne esigenza e di un continuo movimento. Non si tratta di un nuovo modo dell'essere omnicomprensivo che si aggiunga agli altri, ma della *connessione* di tutti i modi dell'essere omnicomprensivo. Si tratta della *ragione*»[28].

Come già visto in Kant, la ragione valorizzata in queste pagine diventa una «priorità del pensiero»[29], una capacità dialettica di connettere i diversi modi dell'esistenza.

Anche Jaspers è consapevole dell'illusione trascendentale che minaccia perennemente la dialettica razionale e invita a mantenere vivo il senso di inquietudine che non si accontenta dell'immediatezza. Grazie al riferimento all'esistenza Jaspers, pur condividendo i meccanismi descritti nella *Critica della ragion pura* e in particolare nella *Dialettica trascendentale*, ha finalmente gli strumenti necessari a far capire che la buona ragione dialettica non ha semplicemente un valore regolativo nel progresso della conoscenza, ma irrompe di diritto nel territorio dell'ontologia e della pratica, guidando da un lato all'incontro con l'«Umgreifende per noi», dall'altro alla realizzazione di un'esistenza autentica.

---

non è l'insieme dei diversi modi dell'essere, i cui contenuti soltanto in parte conosciamo, ma è il tutto in quanto è il fondamento ultimo dell'essere, che sostiene se stesso, sia inteso come l'essere in sé, sia come l'essere per noi» (K. JASPERS, Ragione ed esistenza, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, p. 51).

27 «La distinzione tra esserci, coscienza universale e spirito non significa istituire piani effettivamente separabili: essa è soltanto la presentazione di tre modi con i quali si rende intuibile l'essere omnicomprensivo che siamo noi stessi e in cui tutto l'essere nella sua accessibilità ci viene incontro» (Ibidem, pp. 59-60).

28 *Ibidem*, p. 67.

29 «La *priorità del pensiero* […] che supera tutti i limiti, il pensiero che esige che tutto sia dato, il quale non solo comprende ciò che è oggetto di una conoscenza universalmente valida ed è in se stesso un ente di ragione ma pone anche in luce ciò che è altro. […] La ragione attraverso la priorità del pensiero è in grado di superare tutti i limiti e di illuminare tutti i modi dell'essere omnicomprensivo, senza essere affatto essa stessa un essere omnicomprensivo» (*Ibidem*, p. 68).

Se ragione ed esistenza mantengono sempre vivo il loro rapporto, l'esistenza diventa l'occasione in cui la ragione può fare nell'immanenza un'esperienza della trascendenza come piena unità del soggetto – l'«Umgreifende per noi», l'unica totalità umanamente accessibile – mentre la ragione offre all'esistenza lo stimolo giusto per continuare a superarsi in una creazione continua, che mantiene in dialogo dialettico i tre modi oltre ogni unità preconcetta. Kant ammonisce sui pericolosi inganni insiti nella dialettica, Jaspers garantisce una regola per evitare il folle volo della ragione: finché esistenza e ragione si cercano e si rinviano vicendevolmente, l'uomo rimane sulla strada giusta per incontrare il fondamento originario, non come «essere in sé» ma come «essere per altro»; finché si rimane consapevoli che l'essere omnicomprensivo così incontrato non è oggettivo ma soggettivo, «si può abbracciare l'immensità senza perdersi nella vuota e povera universalità dell'intelletto, nei fatti senza senso dell'esserci o in un misero al di là»[30].

## 8. Hersch sulla strada di Kant e Jaspers

Hersch si lascia attirare dalla filosofia prima grazie al carisma di Jaspers, poi dalla conoscenza di Kant. Una delle sue opere più lette e apprezzate, *Storia della filosofia come stupore*, ripercorre il pensiero delle principali figure della storia della filosofia e spiega in che modo Kant e Jaspers fanno da apripista a chi vuole salvaguardare il limite e la natura umani, senza rinunciare alla ragione. In particolare Kant diventa un *pharmakon* per contrastare razionalmente l'arroganza di ideologie omnicomprensive come quella nazista, secondo le dinamiche descritte approfonditamente in *Idéologies et réalité*. Dopo un'ammirevole sintesi delle tre critiche, Hersch arriva a riassumere così il contributo kantiano: «Noi abbiamo conoscenza soltanto dei fenomeni: nel mondo noumenico, che trascende quello dei fenomeni, non può esistere oggetto per la ragion teorica. […] L'uomo è chiamato a sviluppare la scienza a livello dei fenomeni, dove non si scontra con nessun limite perché ogni passo in avanti della ragione lo obbliga ad assumersi di nuovo il compito senza fine della conoscenza: l'uomo sa infatti che non conoscerà mai la totalità, perché l'idea è regolativa e non costitutiva. Quando si passa alla totalità o al noumeno, ogni sapere per la sua validità e diventa allora possibile credere. Questo significa che credere non è in contraddizione con la ragione. […] Poiché è la nostra stessa ragione a rivelarci i suoi limiti, appare ragionevole riconoscerli: […] "Ho dovuto limitare il sapere per far posto alla fede"»[31].

Se Jaspers ha dovuto imitare Kant e gettare le basi per inchiodare l'uomo al limite, Hersch ha potuto godere dei benefici di tale operazione e andare a costruire nel nuovo spazio scoperto: «Jaspers era convinto che in un'epoca come la nostra, dopo che il nichilismo è diventato il fondamento del pensiero, non sia più possibile superare il nichilismo se non accettando di *attraversarlo*»[32]. Sempre grazie a Jaspers, Hersch riesce a spiegare che la fede non è la credenza più o meno ingenua in qualche divinità, ma semplicemente un altro nome della libertà, o meglio, l'immediata conseguenza di essa, che nello slancio verso la decisione per l'unità agognata, costringe a dialettizzare con speranza i momenti di *Filosofia* e la duplice anima umana, inverando entrambe le tesi che si fronteggiano nella terza antinomia kantiana[33].

30 *Ibidem*, p. 83.

31 J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di A. Bramati, Mondadori, Milano 2002, p. 169)

32 *Ibidem*, p. 334.

33 «La trascendenza non è soltanto nella libertà ma, attraverso la libertà, è presente anche nella natura. Questa è l'antinomia della libertà: se si unisce alla natura, si distrugge in quanto libertà; se contraddice la natura, subisce uno

## 9. L'originalità di Hersch tra *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*

I risultati di quanto costruito da Hersch sul fecondo *humus* kantiano e jaspersiano sono condensati nei due principali scritti filosofici della ginevrina, *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*. In *Essere e forma* l'eredità kantiana è la consapevolezza da cui partire per eliminare l'antropomorfismo con cui vengono colorate le rappresentazioni soggettive. L'obiettivo di Hersch è qui capire quali condizioni vanno soddisfatte perché qualcosa sia reale e la risposta è che per avere realtà la «materia» grezza deve subire una «presa» umana che dà «forma». L'esistenza diventa un rapporto tra l'io della presa soggettiva e il non io della materia: tra questi due noumeni, non esperibili nella loro purezza, l'uomo deve accettare che il reale che si costruisce – tramite una forma che funge da terzo noumeno, perché anch'essa inconoscibile in sé – è soltanto uno dei tanti crinali tra gli abissi sconosciuti del mondo.

Questa ontologia della creazione del reale sfocia ben presto in un discorso etico, nel momento in cui «essere l'incarnatore»[34] diventa la vocazione primaria dell'uomo e l'occasione per dare valore a qualcosa: nel proprio cammino per il mondo il soggetto incontra diversi oggetti e alcuni di essi vengono avvertiti come qualcosa che non può mancare nella propria realtà; su di essi il soggetto esercita una presa sempre nuova attraverso modi inediti, consapevole del fatto che il senso dell'oggetto in sé non può mai essere esaurito – qui c'è un chiaro rimando alla «cifra» jaspersiana. Per essere autentica, un'esistenza ha bisogno che le sue creazioni superino la «prova dello spazio»[35], che sopravvivano nel mondo e che possano assumere per il soggetto una validità coerente e coesa, fino a creare quella unità o totalità finita che già in Jaspers era la massima ambizione umana e che Hersch ritrova ampiamente nello sforzo creativo artistico ed estetico.

*Essere e forma* delinea un'estetica ontologica che parte dal limite consapevole della soggettività della presa umana, mentre *L'illusione della filosofia* permette di capire quali sono le conseguenze della frammentazione della totalità. L'oggetto esplicito dell'opera è il problema filosofico e, più nel dettaglio, la possibilità di una filosofia contemporanea, questione che interessa una Hersch appena venticinquenne, alle prese con le prime esperienze filosofiche. Il curioso che si approccia alla filosofia può subito notare che ancora oggi si studiano con grande interesse pensieri o sistemi ormai superati.

---

scacco in quanto Dasein empirico» (Ibidem, p. 334).

34 «Per l'uomo la prova d'esistenza decisiva sarà la trasposizione sul modo d'esistenza della natura. […] Solo quelle creazioni umane che assumono un'esistenza fenomenica, sul modo della natura, esistono con evidenza. Il manifestarsi delle creazioni umane nella materia fenomenica è, per esse, l'incarnazione necessaria che ne verifica la coesione interna e ne misura la forza di realtà, Essere, in termini umani, significa essere anche tra i fenomeni. […] Potremmo dire allora che la condizione di realtà è l'incarnazione dello spirito nel dato specifico di un modo, nella sua materia propria» (J. HERSCH, Essere e forma, trad. it. di S. Tarantino e R. Guccinelli, Mondadori, Milano 2006, pp. 113-115).

35 «Solo la prova dello spazio, quella dell'oggettivazione, garantisce la purezza ontologica – intendo, con questo, la serietà di un'intenzione che si separa dai sogni e dalle possibilità che fluttuano attorno ad essa per esistere, per incidere nella realtà. […] Il soggetto umano è incarnatore. Egli non è, e ciò che crea non è, che a condizione di incarnarsi nel dato. […] Non possiamo iniziare il gioco, dobbiamo saltarci dentro. Per introdurre nuove leggi nella realtà della scienza, non soltanto occorre amare per se stessa la verità assoluta, ma impiegare anche determinati strumenti, tener conto di determinate teorie, esprimerci in una determinata lingua. Impossibile rinviare al momento in cui si saranno perfezionati: significherebbe rinunciare all'esistenza. […] La prova consiste nel dire sì al dato come alla materia che deve assumere una forma per il soggetto. Al di là di questo, c'è solo la mollezza dell'irrealtà» (Ibidem, pp. 132-134).

Ciò è dovuto all'ambiguità del problema filosofico, al fatto che dietro alla semplice esposizione dei concetti c'è altro, una continuità e una fedeltà che i più grandi pensatori hanno tradotto dalla teoria alla pratica. Hersch intuisce l'esistenza di un «senso reale» e un «senso esplicito»[36], che assomigliano rispettivamente all'orientazione nel mondo del primo libro di *Filosofia* e alla metafisica che, nel terzo libro di *Filosofia*, dà un senso soggettivo agli oggetti incontrati. Il problema filosofico si pone ad ogni soggetto e obbliga a scegliere tra «sarò e non sarò»[37]. Nel tempo la filosofia ha dimenticato la propria duplicità e si è interessata soltanto al proprio senso scientifico, perdendo proprio quella peculiarità che alimenta la sua fiamma.

Pensando all'illusione della filosofia, Hersch si mostra estremamente vicina a Kant: come la dialettica trascendentale della ragione presenta un'illusione altrettanto trascendentale, anche il filosofo parte sempre dalla convinzione di poter raggiungere l'oggettività e tale inganno è talmente forte che senza di esso il pensatore non avvierebbe nemmeno la ricerca del vero e la filosofia come indagine omnicomprensiva in cerca di un fondamento smetterebbe di esistere[38]. Nella seconda parte di *L'illusione della filosofia* la ginevrina rintraccia nella storia della filosofia un progressivo smascheramento dell'illusione, che raggiunge il culmine con la parabola da Kant a Jaspers. La questione che si pone è estremamente rilevante: una volta scoperta la propria illusione, la filosofia è destinata a finire? A questo punto va recuperato il debito nei confronti di Jaspers e il senso reale che si nasconde dietro ad ogni filosofare. Il problema filosofico teorico ne cela sempre uno morale e metafisico, la suddetta alternativa fra essere e non essere che si pone a chi avvia un'interrogazione radicale. Alla luce del quadro delineato in *Essere e forma* – in verità pubblicato diversi anni dopo *L'illusione della filosofia* – si capisce quanto l'esistenza reale sia un valore primario nel pensiero di Hersch e quanto l'uomo incarnatore, costantemente di fronte alla decisione su come esercitare la propria presa, si trovi nella posizione di scegliere tra essere e non essere.

Ciò che sfugge all'occhio dello scienziato e che costituisce l'essenza del problema filosofico è l'impegno verso l'essere per mezzo di una «verità della decisione» che si fa letteralmente *meta-fisica*, perché supera il semplice oggetto e lo inserisce in un orizzonte di senso scelto liberamente[39].

---

36 «C'è dunque in ogni problema filosofico – qualunque ne sia il contenuto e chiunque sia a porselo – una duplicità: il suo senso reale è una decisione del soggetto, e il suo senso esplicito è la conoscenza di un oggetto» (J. HERSCH, L'illusione della filosofia, trad. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino 1942, p. 28).

37 «Non si *sceglie* la filosofia piuttosto che la scienza, l'arte, la religione. È il problema filosofico stesso che *si pone*. E una volta che si è posto, l'alternativa non è mai: "Risolverò questo problema, o piuttosto un problema scientifico?". L'alternativa è: "*Lo esaminerò o lo sfuggirò*? […] Deciderò, o mi lascerò trasportare? […] Sarò di fronte alle cose o cesserò di essere confondendomi in esse? Sarò o non sarò?» (*Ibidem*, p. 25).

38 «Perché questa duplicità non sia perversione, bisogna che realmente il filosofo si attacchi al suo oggetto, che dimentichi la decisione che sta per prendere; la decisione è presa per il fatto che egli cerca il suo oggetto, che non si sottrae alla domanda e che si sforza di rispondervi egli stesso. Questa duplicità non è un difetto del problema; al contrario proprio essa ne costituisce il carattere filosofico. Non la si vede perché ci si rifiuta di vederla, perché è, per la ragione, inaccettabile» (Ibidem, p. 28).

39 «Se si deve avere realmente nella filosofia decisione e libertà il problema filosofico non può comportare una scoperta soltanto: la sua soluzione deve decidere dell'essere o del non-essere dell'oggetto, e avere di conseguenza una potenza creatrice. Bisogna che il problema sia personale. […] Non è un valore di verità teorica che noi ricerchiamo, perché non c'è e noi lo sappiamo. Ora, abbiamo visto che la filosofia ha due facce di cui una è teoria e l'altra è decisione. Poiché la verità cercata non si trova dal lato della teoria, bisogna supporre che è dal lato della decisione. La si riconosce per la coesione che conserva intorno al centro di un sistema, per un carattere indimostrabile di fedeltà, autenticità, "andar da sé". […] Non importa ciò che rivela sull'universo obiettivo, ma ciò che fa del soggetto, […] e così, per indicare che la verità di cui si tratta trascende il mondo fisico preso nel senso più generale di "mondo delle relazioni soggetto-oggetto", chiamerò questa verità verità metafisica» (Ibidem, pp. 42-44).

I pensieri studiati in filosofia appartengono ad esistenze autentiche che sono state in grado di costruire emblematici esempi di coerenza e vite unitarie, nell'accezione dell'«Umgreifende per noi» jaspersiano.

Per capire la portata innovativa di Hersch è necessario approfondire un elemento che viene citato raramente in maniera esplicita, soprattutto nelle opere principali, ma che fa ugualmente da fondamento originario per l'esistenza umana e per l'intero pensiero della ginevrina: la libertà. Unendo *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*, si può comprendere che grazie alla propria libertà il soggetto sceglie un oggetto che lo interpella; tale oggetto assume un valore talmente elevato che, in un'originale coincidenza di libertà e necessità, il soggetto può sentirsi realizzato solo creando quell'oggetto nella propria realtà. L'ascolto della propria libertà e il corretto funzionamento di tale dinamica garantisce una risposta sempre nuova ma ugualmente positiva al problema «sarò o non sarò?». Si vede bene quanto Kant e Jaspers siano indispensabili per concedere al pensiero di Hersch quella coerenza cifra di verità in *L'illusione della filosofia*: senza la frammentazione dell'unità tutto sarebbe conoscibile e non rimarrebbe più lo spazio vuoto della differenza a garantire la possibilità di creare liberamente il proprio crinale reale. Quando ogni porzione di cielo sarà stata esplorata, Dio non potrà più esistere. Se l'illusione muore, non c'è più fede.

## 10. L'umana vocazione all'essere e la nuova verità metafisica

Giunti alla fine del percorso iniziato con Kant, appare chiaro in che senso, nell'applicazione dei guadagni kantiani all'esistenza, Jaspers figura come la *pars destruens* che rende l'esistenza definitivamente consapevole dei propri limiti e Hersch fa da *pars costruens*, tirando fuori dal limite l'unica occasione di realizzazione. Dall'angosciante percorso attraverso gli scacchi che caratterizzano la natura umana, può sorgere una nuova fiducia, che Tarantino definisce «coincidenza di fare ed essere»[40] e De Monticelli denomina «vocazione all'essere»[41].

Grazie alla libertà la verità personale diventa metafisica, in virtù di quell'obbligo ad una trasposizione pratica del valore a cui corrisponde sia un «essere» a livello ontologico che un «dover essere» sul piano pratico[42]. La ricerca del vero non è più oggettiva ma soggettiva, non solo trascendente ma anche e soprattutto empirica.

---

40 «La coincidenza tra l'essere e il fare introduce ciò che Jeanne Hersch chiama "verità metafisica", una verità che rimanda a un'altra verità rispetto a quella meramente oggettiva e che costituisce più di ogni altra cosa l'attività filosofica. Si tratta di una verità che si differenzia dalla verità oggettiva perché riguarda l'attività del soggetto, il suo divenire e non un'oggettività slegata dalla sua soggettività. […] La verità metafisica resta una verità che trascende il mondo empirico, che non riguarda fatti e avvenimenti della vita quotidiana come la verità soggettiva che ne resta invece sottomessa» (S. TARANTINO, Per un'ontologia del singolare: invenzione e incarnazione in Jeanne Hersch, in "Annali di studi religiosi", 8/2007, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 133-134).

41 «Fin qui l'eredità jaspersiana. Ma c'è, in definitiva, un contributo, o se si vuole una fioritura propriamente herschiana di questa eredità? C'è un'intuizione herschiana dell'essere in cui l'esistenza, e quindi la trascendenza, consistono? Certamente, ed è il cuore di Essere e forma. Questo essere è fare, plasmare, dar forma: poiein. La "vocazione all'essere" (cioè l'apertura alla trascendenza) che è propria dell'uomo appare a Jeanne Hersch come una partecipazione alla creazione, come un minor creare. Un fare, imprimendo ovunque a una materia una forma, mediante la presa delle mani umane, per così dire. L'impensabile dell'esistenza, che non bisogna nominare invano, non è dunque privo di effetti: in qualche modo "chiama". […]"E' la gioia di colui che vedendo, udendo, ricevendo un'impressione, s'accorge che può fare qualcosa di questa impressione –che ne farà qualcosa"» (R. DE MONTICELLI, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, in *Lectora*, 13 (2007), p. 167).

42 Cfr. S. TARANTINO, *La libertà in formazione: studio su Jeanne Hersch e Maria Zambrano*, Mimesis, Milano 2008.

Jaspers costruisce sulla *Dialettica trascendentale* l'apertura all'esistenza, Hersch pone la libertà alla base, alla fine e ad ogni tappa intermedia che scandisce e motiva l'esistenza. Lo slittamento dalla dimensione metafisica a quella pratica è finalmente completo.

Le idee come creazione unificante della ragione hanno in Kant una valenza regolativa che inserisce la ricerca scientifica in un percorso verso un qualche valore; in Jaspers la metafisica diventa un'ontologia che, indirizzata verso l'esistenza autentica, intuisce l'essere come senso da portare alla luce e a cui dare realtà; in Hersch ogni tassello trova il proprio posto, perché il kantiano orientamento al valore e la jaspersiana lettura esistenziale delle cifre trovano una giustificazione – la vocazione umana alla creazione – e un interlocutore della massima concretezza, ovvero una libertà particolare che nel mondo è appellata da oggetti meritevoli di diventare soggettivamente reali. Ormai in salvo dalle derive trascendenti che vogliono andare oltre al mondo grazie a Kant e Jaspers, Hersch può camminare serenamente per il mondo, incontrarlo nella sua ricchezza e chiarire in che senso la vecchia metafisica deve cedere il passo ad un'ontologia *in itineris* in cui l'essere non sta all'inizio ma si crea incessantemente mediante il dover essere.

## 11. L'alogica razionale. Per un corretto utilizzo della dialettica

Da questo faticoso percorso, la ragione ricava un nuovo compito. Per secoli è stata considerata la facoltà privilegiata per salire la scala di una metafisica pura, verso una conoscenza oggettiva e totale. Prima di Kant intelletto e ragione non erano separati, dunque la dialettica aveva lo scopo di comprendere le differenze e ridurle ad unità. Nel momento in cui intelletto e ragione vengono distinti, la conoscenza oggettiva si lega alla prima facoltà, lo slancio verso la totalità si collega alla seconda, così come l'utilizzo della dialettica.

La ragione, diventando strumento per ordinare le conoscenze oggettive dell'intelletto, perde la propria capacità di produrre contenuti certi e rimane un semplice afflato all'unificazione, che dà una linea di «massima» da poter seguire per muoversi tra le varie conoscenze. Applicate all'esistenza, queste conquiste mostrano che la valenza unificante della ragione ha una sua importanza, in quanto non può raggiungere la certezza, ma decide della pienezza di una vita, a seconda di come il soggetto si approccia alle cifre. Se alla base dell'esistenza si scopre la libertà, si capisce che la ragione decide dell'autenticità dell'esistenza nel momento in cui si approccia costruttivamente al problema «sarò o non sarò?». Optando per l'orientazione scientifica nel mondo e la semplice conoscenza oggettiva di ciò che incontra, la ragione sceglie il «non sarò», in quanto sarà oggetto inerte e non soggetto che crea; notando nell'oggetto una frattura, in cui il senso si infila per rendere la realtà disomogenea, dipendente da una scelta e un impegno soggettivi, la ragione si decide per il "sarò", perché guiderà un soggetto che costruisce qualcosa di nuovo – la propria esistenza – a partire dall'oggetto. Ricordando quanto detto nelle prime battute di questo lavoro, è la dialettica ad avere il potere di ricomprendere o valorizzare le differenze. Il nuovo compito della dialettica è aiutare la ragione a resistere all'illusoria tentazione di possedere una totalità e mantenere vivo quello spirito «critico» kantiano che distinguendo, ritornando sui propri passi e problematizzando preserva il vuoto indispensabile all'esercizio della libertà e il rapporto con l'essere trascendente[43].

43 Cfr. J.HERSCH, *Le métier de philosophe*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1957, IV.

Per essere all'altezza del proprio nuovo compito, la ragione deve riflettere su quella che Jaspers, nelle ultime pagine di *Ragione ed esistenza*, chiama «alogica razionale»[44]. Non ci si può ribellare al pensiero se non con un altro pensiero, quindi più che svilirlo conviene imparare ad utilizzarlo, perché accanto al rischio di perdere la giusta misura nella speculazione sta la conquista di un'esistenza libera attraverso la speculazione stessa: la via negativa è il pensiero formalizzato, quella positiva è il pensare razionale. L'universalità che il pensiero deve cercare attraverso la ragione è quello slancio che, chiarendo di volta in volta modi diversi, sta sempre più avanti perché aperto all'antirazionale e al frammentario. L'intelletto conosce solo il razionale in senso stretto, ma la ragione può riconoscere anche ciò che, pur essendo alogico per l'intelletto, continua ad essere razionale in un senso diverso, trascendente, comprensibile solo agli occhi di una soggettività che non è capace di conoscenza totale ma è in grado di dare senso. Compito della dialettica è riconoscere l'alogica razionale, accettare il limite e non scegliere un solo punto di riferimento, mantenere in un fecondo dialogo l'intelletto del mondo e la ragione del trascendente, il pensiero filosofico e l'essere di chi pensa, altrimenti si cade nell'appiattimento meccanicista o nella falsa logicizzazione.

Hersch riflette su queste considerazioni nel breve saggio *Karl Jaspers: une philosophie par-delà le nihilisme*. Per la ginevrina Jaspers vive con e contro il nihilismo, in un confronto che non finisce mai definitivamente, perché il rapporto tra ragionevole e irragionevole, tra «ragione» ed «esistenza» deve porsi eternamente, in un «non sapere agente»[45] che attinge sia all'astrazione logica che alla realtà presente. Come notava Jaspers, l'azione umana va sia nella direzione dell'immanenza che verso la trascendenza[46] e ciò significa che la dialettica deve non rinunciare alla propria ragione, ma guardarsi nella sua complessità e valorizzare una multiforme esperienza del vero. La dialettica non deve più servirsi della logica tradizionale – quella che in Kant porta ai sillogismi di paralogismi, antinomie e ideali – ma di una «logica filosofica», che vive e pensa, ispirata da esistenza e ragione. Jaspers supera il nichilismo attraverso il nichilismo, moltiplicando all'infinito la finitezza umana per mostrarne tutti i limiti e gli scacchi, fino a garantirne la sicura tutela. Grazie alla dialettica, lo sforzo di Jaspers potrebbe non risultare vano: «Limiti e scacchi non sono nulla finché non si fa altro che constatarli.

È per l'esistenza, trainata dall'insoddisfazione infinita della ragione, che l'esperienza vissuta dello scacco nei pressi dei limiti acquista il proprio senso»[47].

---

44 Cfr. *Priorità e limiti del pensiero razionale*, in K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, pp. 127-153.

45 «Per chi si lascia mettere in discussione senza riserve dalle due eccezioni, Kierkegaard e Nietzsche, per chi si espone all'esperienza nichilista, la verità continua ad avere un proprio senso, ma cambia di natura. Non sarà contenuta in nessuna risposta che possa essere data a colui che chiede: "Cos'è la verità?". Essa non è affatto un sapere. È piuttosto "un non sapere" agente, tra i lacci senza fine della finitezza umana» (J. HERSCH, Karl Jaspers: une philosophie par-delà le nihilisme, in Revue Internationale de Philosophie, vol. 37 n. 147 (4), 1983, pp. 412-413 [traduzione mia]).

46 «L'irrazionale acquisisce per noi realtà e significato solo nella misura in cui la ragione si arena. La ragione è ovunque indispensabile. Al tempo stesso, è il sapere che rivela il non-sapere e solo un massimo di sapere dona al non-sapere la sua grandezza e la sua portata. Ma questa ragione che, attraverso tutti i modi, tenta di compiersi in chiarezza e generalità, per mezzo dell'ordine e della legge, estende al tempo stesso la propria esigenza *al di là*. […] Ciò che si lascia sapere logicamente, senza contraddizioni o equivoci, dalla coscienza in generale, è il razionale nel senso stretto dell'intelletto kantiano (Verstand). Ciò che è a-logico, e che l'intelletto incontra ai propri confini come l'*altro* rispetto al logico, appartiene ancora alla ragione. […] Questo doppio senso, immanente-trascendente, lo troviamo già nei termini che ci servono a chiarire i diversi modi dell'essere inglobante. […] Esiste dunque "un'a-logica razionale", una ragione che attinge alla verità nel momento in cui si sbriciola la logica razionale dell'intelletto» (*Ivi*, pp. 414-415 [traduzione mia]).

47 *Ibidem*, p. 422 [traduzione mia].

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190418

# "Tathandlung" e "atto puro". Realtà e immanenza tra Fichte e Giovanni Gentile

Paolo Vodret[1]

**Sommario**: 1. Premessa. 2. Azione e prassi. La dialettica tra il teoretico e il pratico. 3. Natura e storia, intellettualismo e misticismo.

**Abstract**: Make a comparison between Fichte's and Giovanni Gentile's philosophy it's a difficult task, even if through careful analysis of the central themes of the two authors, this comparison can be made, particularly in reference to the theme of the action: this concept leads in both to the consideration of reality as immanent. This vision of reality, together with the strong moral connotation of their philosophy, makes the task we set ourselves less complicated, and it allows me to affirm how in their thought there are moments of great originality, such as to be able to withstand the challenges of contemporary philosophy, rather than being relegated to a marginal position, which considers them as a moment of transition between Kant's criticism and Hegel's idealism. The central theme of this paper will be, therefore, the Fichte's and Gentile's personal vision of idealism that springs from the concept of action, which maintains a constant tension between different elements, allowing the production of a reality characterized by a radical transcendental vision, therefore immanent. Later, such immanence, in the development of thought from the theoretical to the praxis, assumes meaning and explicability in a sort of transcendence, and this apparent contradiction will be addressed in the second part of my paper: I try to demonstrate how the two authors can still make an important contribution to contemporary philosophy, especially in relation to metaphysical issues, that in our days are often understood as something anachronistic and not very functional to the development of scientific thought.

**Keywords**: *J.G. Fichte, transcendental philosophy, dialectic, opposition, action, reciprocal relationship, mission, culture, freedom, Giovanni Gentile, theory, practice, actualism, activity, passivity, moral, religion.*

## 1. Premessa

Cercare un confronto tra la filosofia di Fichte e quella di Giovanni Gentile è un compito non poco arduo, benché sicuramente un'analisi attenta delle tematiche centrali dei due autori in questione, ci permette di affrontare tale comparazione, focalizzandoci principalmente sulla forza che il concetto dell'azione esprime nel pensiero di entrambi, soprattutto nella definizione e rappresentazione di una realtà che fa dell'immanenza il concetto in cui la distanza tra i due pensatori si assottiglia maggiormente.

1 Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Sassari; membro della Rete Italiana per la Ricerca su J.G. Fichte

Sicuramente anche la forte connotazione morale della loro filosofia rappresenta un punto di contatto, però io preferirò soffermarmi e concentrarmi nella disamina di quell'elemento sorgivo che rappresenta a mio parere il culmine e l'originalità dell'idealismo nella personale visione dei due filosofi, ovvero l'azione che mantiene costante una tensione tra elementi differenti permettendo la produzione di una realtà caratterizzata da una radicata visione trascendentale, dunque immanente. Che in seguito tale immanenza, nello sviluppo del pensiero dalla teoresi alla prassi, assuma significato ed esplicabilità in una sorta di trascendenza, è un ulteriore similitudine tra i due autori che sarà oggetto di analisi della seconda parte del presente articolo, con la finalità principale però, di approfondire il carattere originale del loro pensiero per comprendere cosa ancora ci sia di attuale e cosa ancora possa essere utile per restituire dignità a due pensatori che, per motivi diversi, sono stati posti in maniera a mio parere troppo frettolosa in una posizione marginale rispetto ad autori come ad esempio Kant ed Hegel, dei quali invece sono stati i più lucidi interpreti, e non certamente semplici anonimi successori. Per aiutarmi in questo complicato lavoro utilizzerò insieme ai principali testi dei due autori oggetto del confronto[2], alcuni testi di letteratura secondaria che, in maniera più o meno esplicita, hanno trattato lo stesso argomento[3].

## 2. Azione e prassi. La dialettica tra il teoretico e il pratico

Per poter affrontare un possibile confronto tra il pensiero di Fichte e Gentile, è necessario individuare al più presto quali sono quei punti in cui tale operazione può avere la sua genesi. Per tale motivo io cercherò di partire dall'analisi della *GWL,* ed esattamente dalla teoria dei princìpi, in quanto è nella dinamica della posizione, o meglio dell'auto-posizione dell'Io, che si può scorgere il primo punto di contatto tra i due filosofi. Il primo principio, assolutamente incondizionato, *"L'io pone se stesso in maniera assoluta",* è la condizione di partenza affinché sia possibile ogni esistenza, ogni pensiero, dunque ogni filosofia o scienza. È un principio genetico e tetico, perché non necessita di niente per essere dimostrato. È il principio dell'assoluta unità-identità della coscienza, è ciò in cui tutto è possibile e tramite cui tutto può essere compreso. È la fonte di ogni realtà e può essere espresso come A=A o meglio *"Io sono Io"*, che può essere anche benissimo semplificato come *"Io sono"*[4]. Che tale principio rappresenti una possibile apertura ad una lettura ontologica del pensiero di Fichte a Jena, è un tema da me più volte affrontato[5], ma non riguardando lo scopo del presente scritto, stavolta preferirò concentrarmi

2 J. G. Fichte, *Meditazioni personali sulla filosofia elementare,* trad. G. Di Tommaso, Bompiani, Milano 2017 (da ora *EM*); *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* trad. G. Boffi, Bompiani, Milano 2003 (da ora *GWL); La missione del dotto,* trad. V. E. Alfieri, Mursia, Milano 1987 (da ora *BdG*)*; Wissenschaftslehre nova methodo,* Meiner, Hamburg, 1994 (da ora WLNM) G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro,* in *L'attualismo,* Bompiani, Milano 2014/2015 (da ora *TGS); La riforma della dialettica hegeliana,* Le Lettere, Firenze 2003

3 M. Malinpensa, *Fichte e Gentile. Studio sull'umanesimo trascendentale,* Il Prato, Prova 2018*;* G. Gallino, *Giovanni Gentile. L'apologia del pensiero,* Vita Nova - Le Lettere, Firenze 2018*;* C.Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo,* ETS, Pisa 2004; A. Masullo, *Il pensiero di Fichte nella cultura italiana,* "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", Giannini, Napoli 1984; *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl,* Editoriale Scientifica, Napoli 2005 H. S. Harris, *Fichte e Gentile,* "Giornale critico della filosofia italiana", Firenze 1964, III serie, vol. XVIII, anno XLIII, fasc. IV

4 Cfr. J. G. Fichte, *GWL,* pp. 147-149; pp. 151-153

5 Cfr. P. Vodret, *Zwischen Natur und Nicht Ich und dem Begriff der Unterscheidung. Von den Eignen Meditationen bis zur Grundlage,* BEGRIFF UND KONKRETION Band 2, Duncker Humblot, Berlin – 2015 (a cura di H. Girndt); *L'impostazione logica della* teoria *dei principi nella Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre e il rapporto con una possibile ontologia,* LEGGERE FICHTE, FICHTIANA (Nuova serie 27), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

su come invece questa auto-posizione dell'Io, mostri la dinamica interna di un sistema che dalla tensione *(streben)* tra opposti princìpi, trae la sua forza più originaria per rimanere ancorato ad una metafisica di tipo trascendentale ed immanente, ponendosi così a cavallo tra il criticismo kantiano e l'idealismo hegeliano, ma non in maniera sterile ed infeconda, bensì in maniera mio parere originale e propositiva. Cerchiamo di capire ora in che modo l'auto-posizione rappresenti il momento genetico di questo sistema, partendo dal presupposto che questa è da Fichte indicata come una *"Tathandlung"*, ovvero secondo una felice traduzione di C. Cesa una *"azione in atto",* cosa che ci permette di distinguerla da un mero fatto o da qualsiasi altro oggetto dell'esperienza o della riflessione.

È proprio per questo motivo che tale Io che si auto-pone deve essere assoluto, perché diversamente non potrebbe distinguersi né dal Non-Io con il quale come vedremo in seguito si scontra *(Anstoss)*, né dall'Io empirico o divisibile che altro non è se non la condizione della pensabilità teoretica dell'intero sistema, che a causa dell'interna contraddizione a cui è sottoposto e dalla quale non riesce a discostarsi, deve rimandare la soluzione della stessa, alla parte pratica del sistema. Ma è proprio questa relazione reciproca tra gli opposti, questo dualismo ibrido, che a me piace chiamare *monismo atipico,* a mantenere il sistema in un orizzonte dinamico e immanente che ci permette di pensare l'assoluto come qualcosa di comprensibile, come un qualcosa che in un certo senso deve avere una relazione con noi, benché tale relazione risulti un compito infinito *(Aufgabe)* che noi ci proponiamo di comprendere e risolvere per tutta la vita, senza però mai a giungere ad una soluzione dal punto di vista teoretico, se non ponendolo come ideale, e rimandando tale soluzione al campo pratico della nostra ragione, dove però la metafisica deve cedere il posto alla morale e dove l'essere si deve confondere nel dover essere, se si vuole rimanere ancorati ad un presupposto trascendentale ed evitare di essere assorbiti da una metafisica trascendente che certamente non identifica il punto di vista del criticismo e dell'idealismo. Il tema dell'attività dell'Io in Fichte è assolutamente centrale, anche perché rappresenta la possibilità di comprendere la realtà come una totalità divisibile posta nello stesso Io:

> Il concetto di realtà è identico al concetto di attività. <Dire che> ogni realtà è posta nell'io, significa: ogni attività è posta in esso; e viceversa, <dire che> nell'io tutto è realtà, significa: l'io è *soltanto* attivo, è io semplicemente nella misura in cui è attivo, e nella misura in cui non è attivo, è non-io[6].

Tra attività e passività si instaura un fondamento della relazione regolato dalla *determinazione reciproca*, la quale permette di pensare la passività come un *agire determinato*, quando questa è riferita all'*agire in generale,* ovvero alla totalità della realtà posta nell'Io, la quale rappresenta insieme attività e passività. Detto in maniera meno complicata, poiché l'Io è pura attività, è nella posizione del Non-Io da intendere come attività determinata, come attività rivolta ad un qualcosa, un particolare modo di agire che è compreso nel concetto stesso di agire in generale.

– 2009 (a cura di A. Bertinetto); *Fichte und Schelling zwischen Realismus und Idealismus,* Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion - Fichte et Schelling: L'idéalisme en débat, L. Held, J.-C. Lemaitre & T. Grohmann - EuroPhilosophie 2013; *Il soggetto e l'altro. Alcune riflessioni sul pensiero fichtiano a Jena,* Quaderni di Inschibboleth (Anno 0, N. 0), ed. Inschibboleth, Roma 2012

6 J. G. Fichte, *GWL,* p. 243

L'Io pone e agisce, perché la stessa posizione è un'azione, anzi è l'azione originaria perché senza di essa non ci sarebbero Io e Non-Io, dunque non ci sarebbe la stessa realtà, che trova fondamento in tale opposizione/determinazione reciproca[7]. L'Io pertanto è posto come *pensante* e dunque come *agente,* ed essendo questa inoltre la condizione della possibilità della realtà, potrei senza remore affermare come il sistema fichtiano, almeno negli anni di Jena, rappresenti l'esempio di un sistema immanente e trascendentale che proprio in questo punto trova le sue maggiori similitudini con il pensiero di Gentile, il quale identifica la realtà non come un fatto già dato, ma esclusivamente come un atto creativo del pensiero, in quanto anche per lui nello stesso io sussiste una certa dualità da cui prende consistenza il molteplice fenomenico, che permette di identificare essere e pensiero attraverso una sintesi realizzata dall'atto concreto[8]. Tale unità, tale sintesi di fichtiana memoria, la possiamo riscontrare direttamente dalle parole di Gentile:

> Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. Questo è uno dei concetti vitali della nostra dottrina, e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuole cadere negli equivoci grossolani di cui van gloriosi molti facili critici di questo idealismo[9].

E in maniera ancora più esplicita leggiamo poco dopo:

> L'idealismo è si la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua manifestazione[10].

Certamente per motivi di chiarezza, dobbiamo ricordare che stiamo paragonando lo spirito di Gentile all'Io puro di Fichte, diversamente non si potrebbe condurre tale analisi comparativa tra i due studiosi, e il confronto in questione parrebbe forse una forzatura, ma è lo stesso filosofo italiano a fornirci i mezzi per azzardare questa similitudine, come si evince chiaramente quando egli sostiene che il nostro spirito è un processo, un atto e non una sostanza, è fonte originaria di manifestazioni che rappresentano la sua stessa realizzazione interiore ed essenziale, è spirito dell'atto della nostra esperienza pura, ovvero tutto ciò che è vivo e reale nella nostra esperienza[11]. Il confronto si fa ancora più interessante e più serrato quando Gentile ci spiega come l'attività dell'io non può essere considerata esclusivamente teoretica, ma anzi trova la sua risoluzione nel pratico, poiché ogni atto spirituale è pratico in quanto porta un valore che corrisponde ad essere o no ciò che deve essere, è un atto libero che coincide con una legge razionale, la quale genera una dialettica dagli echi fichtiani:

> Lo spirito non si può concepire in libertà, col proprio valore, se non vedendosi al cospetto di altri spiriti. L'Io che, come soggetto di pura astratta conoscenza, ha bisogno del non-io, come libertà ha bisogno di un altro Io.

7 Cfr. *ibidem*, pp. 245-247
8 Cfr. G. Gallino, *Op. cit.,* pp. 75-77; G. Gentile, *TGS,* pp. 80-82
9 G. Gentile, *Ibidem,* p. 94
10 *Ivi*
11 Cfr. *ibidem,* p. 97

> […] E quando guardiamo dentro alla nostra stessa coscienza, al valore di quel che facciamo, di quel che diciamo a noi stessi, ci par quasi di vedere infiniti occhi a guardare anch'essi lì dentro, per giudicarci[12].

Se noi fossimo dotati di sola esperienza teoretica, saremo in grado di concepire esclusivamente un mondo di cose, pertanto è grazie all'esperienza pratica che possiamo concepire la necessità della molteplicità delle cose come molteplici doveri, come molteplici soggetti di diritto e come molte persone[13]. Siamo molto vicini alla relazione reciproca di Fichte, che nel passaggio alla filosofia pratica si trasforma nella così detta *interpersonalità* o i*ntersoggettività.* Prima ancora di questo punto possiamo già trovare delle similitudini proprio quando Fichte ci illustra la divisione tra la parte teoretica e la parte pratica della dottrina della scienza, per confermare una supremazia della seconda sulla prima, benché in realtà vi sia una stretta interdipendenza tra le due[14]. In seguito è nella spiegazione del complesso concetto di *determinazione reciproca*, che altro non è se non la conferma che tutta la realtà si trova nell'Io, ovvero detto in altri termini, ciò che a mio parere rappresenta il sostrato immanente della filosofia fichtiana, che troviamo nuovamente delle assonanze con il filosofo di Castelvetrano:

> Ciò che nell'io è negazione, nel non io è realtà e viceversa: è questo, ma anche nulla di più, quanto viene prescritto dal concetto di determinazione reciproca. L'eventualità che io voglia ora chiamare realtà o negazione ciò che è nell'io, ciò resta interamente lasciato al mio arbitrio: si tratta semplicemente di realtà relativa. Un'ambiguità, comportata proprio dal concetto di determinazione reciproca, si manifesta dunque nel concetto stesso di realtà. Se non si può levare tale ambiguità, allora l'unità della coscienza è soppressa: l'io è realtà ed altrettanto è realtà il non-io, e i due non sono più contrapposti, l'io non è = io, bensì = non-io[15].

È proprio l'azione-in-atto (*Tathandlung*) dell'io che pone se stesso e ritorna in se stessa ad evitare la confusione che l'immaginazione (*Einbildungskraft*) rischia nel mischiare il concetto puro di attività con la rappresentazione oggettuale che l'Io fa di se stesso[16]. Tale attività mi consente inoltre di pensare l'Io come attivo e passivo allo stesso tempo, *determinante* e *determinato.* L'Io è quell'unica *sostanza* originaria in cui sono posti tutti gli *accidenti:*

> La sostanza è *la totalità dello scambio reciproco pensato in generale:* l'accidente è un <qualcosa di> *determinato che si scambia con un altro che si pone in rapporto di scambio reciproco*[17].

Potremmo riassumere e chiarire tutto questo complesso movimento dialettico con le parole di Masullo:

> Così l'Io come intelligenza, teoresi, riflette sulla realtà che gli si oppone; come pratico, egli aspira ad esaurire nella propria assolutezza tutto il reale, a dissolvere ogni limite, a riempire l'infinito;

12 *Ibidem,* p. 110
13 Cfr. *ivi*
14 J. G. Fichte, *GWL,* pp. 213-217
15 *Ibidem,* pp. 231-233
16 *Ivi*
17 *Ibidem,* p. 251

> […] Nella riflessione filosofica , finalmente, *prassi* e *teoresi* trovano un loro accordo, poiché in essa, come dottrina della scienza, e non dell'essere, l'atto della riflessione pone assolutamente se stesso, è l'atto stesso, è l'atto stesso assoluto dell'Io dal momento che non esce da se stesso[18]!

Giustamente Masullo ci ricorda che tali fondamenti speculativi presenti nella *GWL* sono essenziali per la comprensione del concetto trascendentale di società che Fichte elabora in seguito nella *BdG,* dove tra le esigenze dell'essere umano compare l'affermazione che nella realtà si trovino esseri umani ragionevoli simili a lui[19]. É dunque l'*identità,* ovvero l'accordo a cui l'uomo aspira tra i suoi concetti e la realtà esterna, ta la libertà in sé e la libertà fuori di sé, quel motivo esigenziale che porta al riconoscimento di altri soggetti razionali, quindi di una società[20]. Se vogliamo proprio trovare una distanza con Gentile, dobbiamo ammettere che in Fichte vi è un collegamento tra sensibilità e ragione, vi è una relazione che non permette di escludere una a discapito dell'altra[21], pertanto in maniera inevitabile l'io trascendentale fichtiano si pone come empirico, dunque è in un certo senso condizionato, e il superamento di tale contraddizione, come sappiamo, è il compito infinito che l'essere umano si propone, senza giungere ad una soluzione concreta. Per Gentile invece in seguito all'*atto puro* possiamo realizzare la sintesi in maniera reale e non solo ideale, perché dobbiamo scostarci dall'errore di credere la realtà come oggetto scisso dal soggetto, e vedere invece la stessa realtà (oggetto) come vita del soggetto:

> Vedremo qui appresso come l'oscillare del pensiero tra lo spirito inteso come atto puro e lo spirito inteso come atto ed oggetto d'esperienza, generi l'antinomia storica dello spirito, che solo nell'esatto concetto dell'atto puro può trovare la sua adeguata soluzione[22].

È importante comunque sottolineare, che nel proseguio dell'opera gentiliana, tale distanza si assottiglia sempre di più, anche perché a parer mio, è proprio nel pensiero fichtiano che possiamo trovare la genesi di quei concetti che rendono il pensiero di Gentile ancora attuale e forse unico in un possibile confronto con la filosofia hegeliana prima e con quella contemporanea poi[23]. Sono tanti gli echi che noi troviamo della filosofia di Fichte, anche se non sono espressi in maniera esplicita, o ancor meno riconosciuti dal pensatore italiano come provenienti dal filosofo sassone. Mi limito qui a riportare alcuni punti, come ad esempio nell'analisi del *formalismo assoluto*, in cui Gentile afferma, in contrasto con Kant, che la materia non è oltre la forma, ma essa è posta come risoluta dalla forma, pertanto la sola materia presente nell'atto spirituale è la stessa forma intesa come attività, non il positivo in quanto posto, ma il positivo in quanto si pone, nell'atto del porsi, dunque la forma stessa:

> La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività (…), ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori da sé, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere identico al pensiero stesso[24]

18 A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, cit., pp. 45-46
19 Cfr. *ibidem,* pp. 47-48
20 Cfr. *ibidem* p. 49
21 Cfr. J. G. Fichte, *BdG*, pp. 50-51
22 G. Gentile, *TGS,* P. 255
23 Cfr. C. Meazza, o*p. cit.*, pp. 37-86; 227-232
24 G. Gentile, *TGS,* pp. 294-295

Questo porta in seguito ad affermare che tutta la realtà è all'interno dello spirito stesso, ed è inconcepibile una realtà come un concetto posto realizzato. Per tale motivo lo spirito, come l'Io assoluto fichtiano, è un essere dialettico, dinamico e non statico, è un farsi in quanto pensare, e ciò che negando se stesso, si trova sempre dinnanzi a se, o diversamente non sarebbe. Pertanto tale concetto contraddittorio diventa reale perché la verità rappresenta l'attributo stesso del pensare come concetto, e in esso deve essere presente la differenza, o verrebbe assorbito nel dato. Il concetto non deve essere dunque pensato come ciò che è già posto, ma è il positivo che si pone, è come l'auto-posizione dell'Io in maniera assolutamente incondizionata per dirla con parole fichtiane, situazione questa che inevitabilmente necessita del suo momento negativo per poter determinare tutta la realtà e non essere assorbita anche essa dal fatto, dunque dal dato:

> (Il concetto) è un processo di auctoctisi che ha per suo momento essenziale la sua negazione, l'errore di contro al vero. (…) L'errore, cioè, è errore in quanto superato: in quanto, in altri termini, sta di rispetto al concetto nostro come suo non-essere[25].

Poco dopo troviamo un passaggio che ancora di più avvicina i due filosofi oggetto del nostro confronto, ovvero quando Gentile introducendo il tema dell'immanenza della natura nell'Io, spiega che l'autoconcetto altro non è se non acquistare coscienza di sé, procedimento che si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto. Tale posizione è la realtà spirituale rappresentata dallo stesso Io che è identità non immediatamente posta, ma che si pone, di sé con sé. Avviene dunque una riflessione, uno sdoppiamento come sé e come altro, che conduce a ritrovarsi nell'altro:

> Il Sé che fosse sé senza essere l'altro, evidentemente non sarebbe ne pur sé, perché questo esso è in quanto è l'altro. Né l'altro, poi, sarebbe l'altro, se non fosse lo stesso sé, poiché l'altro non è pensabile se non identico al soggetto, e cioè come lo stesso soggetto quale questo ritrovarsi innanzi a sé, ponendosi realmente[26].

Se non fosse per un lessico leggermente differente, il passo su riportato potrebbe benissimo essere attribuito a Fichte, infatti sono numerosi i punti prima nelle *EM,* poi nella *GWL* e i seguito nella *BdG* e nella *WLNM* in cui l'autore insiste sul tema dell'identità dell'Io come soggetto-oggetto, realtà e negazione, anche perché ciò rappresenta il punto di partenza di tutto il filosofare, e dunque il cardine su cui poggia tutto il suo sistema filosofico[27].

Certamente qui non possiamo seguire tutti i complessi ragionamenti di Fichte sul tema dell'identità dell'Io, in quanto tale discorso era per me funzionale solo a mostrare come in entrambi i filosofi tale dialettica dell'Io (o dello spirito) porti a esprimere un concetto di realtà immanente, infatti non è possibile pensare un soggetto senza oggetto, non è possibile concepire il pensiero senza personalità, poiché tale pensiero equivale all'Io, che è attività che si ripiega su se stessa e si pone come persona:

> Dunque il pensiero è concepibile a patto che si concepisca tanto il soggetto quanto l'oggetto: reale il primo e reale il secondo, poiché reale è il pensiero, anzi niente è reale fuori del pensiero[28].

25 *Ibidem,* p. 296
26 *Ibidem,* p. 299
27 Cfr. J. G. Fichte, *EM,* pp. 321-339; *GWL,* pp. 173-177, pp. 217-236; *BdG,* pp. 52-55; *WLNM,* pp. 7-9, pp. 28-35
28 G. Gentile, *TGS,* p. 300

Tale realtà immanente è dunque il fondamento della dottrina del sapere, o dottrina della scienza, sui cui si deve basare l'idealismo assoluto, se non si vuole ancora cadere nell'errore platonico di una rappresentazione della realtà in sé, errore che a detta di Gentile, e anche a parer mio, è stato fatto da Hegel nel tentativo di mediazione dell'Io fichtiano, con la conseguenza di andare distruggere invece che a fondare la realtà assoluta dell'Io:

> Il difetto dell'hegelismo è appunto questo: di far precedere all'Io tutto ciò che lo presuppone; così si tradisce il metodo dell'immanenza proprio dell'assoluto idealismo, e si torna alla vecchia rappresentazione della realtà in sé[29].

L'errore hegeliano consiste dunque nel tentativo di dedurre il concreto dall'astratto, procedimento impossibile e che deve essere invertito, in quanto il concreto del filosofo, è la pura filosofia da intendere come pensiero che è in atto di realizzarsi, ovvero processo eterno di idealizzazione del sé che si dualizza come soggetto e oggetto[30].

Tale relazione tra *pensare* come attività che diviene e *pensato* come cosa che é, ci permette di introdurre la seconda e ultima parte del presente scritto, in cui mi soffermerò sulla deduzione della natura come altro-da-sé, come prodotto dunque dello stesso Io assoluto, altro concetto comune ai due filosofi, e sul passaggio dall'immanenza alla trascendenza come inevitabile chiave di lettura di un idealismo trascendentale o moderno (secondo l'accezione gentiliana).

## 3. Natura e storia, intellettualismo e misticismo

Che la natura, dunque che la realtà che si oppone all'io sia da considerare solo in relazione al soggetto pensante, e non come un qualcosa di autonomo, ma come un momento dialettico che non può prescindere dalla relazione/determinazione reciproca con lo stesso soggetto, senza ovviamente inficiare la realtà della natura stessa e ridurla a pura illusione soggettiva, è un argomento che si può facilmente desumere dai passaggi affrontati nel precedente paragrafo. Qui invece proverò a dimostrare come la relazione con la natura, dunque con la molteplicità e le inclinazioni a cui la nostra soggettività è inevitabilmente sottoposta, rappresentino la storia dello spirito umano, dunque la sua destinazione o missione, che attraverso l'acquisizione della cultura è quella di elevarsi sino a coincidere quasi con l'assoluto stesso, dunque con la divinità.

Per quanto riguarda Fichte, l'espressione più esplicita di tale elevazione mistico-culturale negli anni jenesi è riscontrabile certamente nella *BdG,* anche se tale *perfezione* che renderebbe l'uomo simile a Dio rimarrà sempre un compito infinito in quanto irraggiungibile, poiché se per perfezione si intende il completo accordo dell'essere ragionevole con se stesso allora ciò risulta impossibile, in quanto l'essere umano è finito e sensibile. Ma allo stesso tempo, lo scopo di tale essere ragionevole, è quello di divenire esso stesso sempre migliore moralmente, per rendere migliore tutto ciò che lo circonda, compresi i suoi simili dunque la società, e questa è la missione del *perfezionamento all'infinito* a cui l'uomo non può e non deve sottrarsi[31].

29 *Ibidem,* p. 305
30 Cfr. *Ibidem,* pp. 308-309
31 Cfr. J. G. Fichte, *BdG,* pp.61-62

Nell'idea fichtiana, questo deve divenire l'ideale della stessa umanità, non dunque solo il compito del singolo soggetto, anche perché la società è composta da esseri ragionevoli, i quali dunque grazie alla cultura devono sforzare di innalzarsi da un ideale inferiore ad un ideale superiore, in una lotta tra anime da cui esce vincitore il più elevato degli uomini, il quale per mezzo della società attua il perfezionamento dell'intera specie, opera che consiste nella missione dell'intera società, e questa rappresenta metaforicamente la lotta tra la *luce*, che esprime la cultura, e le *tenebre,* sinonimo di ignoranza, lotta destinata al trionfo della prima, per il solo fatto che le tenebre amando l'oscurità, affrontando in campo aperto la luce sono destinate alla sconfitta[32]. Già in questa metafora possiamo intravvedere come vi sia un intellettualismo pervaso di misticismo quasi di agostiniana memoria, a questo poi dobbiamo aggiungere che per Fichte la missione dell'uomo comprende anche il vivere *per* la società, dunque tra le varie abilità che esso deve coltivare vi sono quelle della *socialità* e della *convivialità,* condizioni derivabili dalla sola subordinazione dei nostri istinti alla legge morale, che ci permettono di indicare come fine ultimo e supremo della società *l'unità di tutti gli uomini*. Tale fine è un ulteriore passo verso il misticismo poiché il suo raggiungimento presuppone l'assoluta perfezione di tutti gli uomini, meta irrealizzabile finché l'uomo non cesserà di essere uomo per diventare Dio[33]. Benché irraggiungibile tale meta, la missione dell'uomo nella società consiste nell'avvicinarsi il più possibile all'*unificazione progressiva,* e il mezzo utile ad assolvere questo compito ancora una volta, a mio parere, ha a che fare con un principio religioso, benché mutuato nella versione della cultura, ovvero la relazione tra il *dare* e il *ricevere:*

> Oh, quanto è certo che noi abbiamo comune la missione di essere buoni e di diventar sempre migliori, tanto è certo, occorrano pure milioni e bilioni di anni (che è mai il tempo?), tanto è certo che alla fine un momento verrà in cui io trascinerò anche te nella cerchia della mia attività, in cui potrò beneficare anche te e ricevere da te benefici, in cui il mio cuore anche al tuo col più bello dei vincoli, quello del libero e reciproco scambio di bene[34]!

L'impronta etico-religiosa del passo su riportato mi sembra abbastanza evidente, vediamo ora come simili tematiche possono essere riscontrate i Gentile. È singolare che nel filosofo italiano, le assonanze con le tematiche fichtiane su riportate le incontriamo nella sua critica all'intellettualismo mistico di stampo classico, nel tentativo di dimostrare come invece l'idealismo oltre ad essere anti intellettualistico, si muove anche in una direzione opposta al misticismo. La singolarità della tesi sta a mio parere, nell'indicare il cristianesimo come una dottrina utile a prendere le distanze dall'intellettualismo di stampo aristotelico e tipico anche del pensiero orientale, finendo però poi ad ammettere anche egli come Fichte, una commistione dell'uomo con Dio, certamente non un Dio trascendente posto di fronte a noi come una realtà data, ma un Dio a cui noi ci eleviamo con il nostro spirito non attraverso l'intelletto, ma tramite la volontà. In questa maniera possiamo iniziare a concepire non solo lo spirito, ma tutto il mondo come libertà e attività essenzialmente morale[35].

32 Cfr. *ibidem,* pp. 81-82
33 Cfr. *Ibidem,* pp 87-88
34 *Ibidem,* p. 90
35 Cfr. G. Gentile, *TGS,* pp. 313-20

In questa tesi troviamo sicuramente un richiamo alla tesi centrale della *WLNM,* ovvero l'dea del *volere puro (reiner Wille)* come sostrato del mondo intelligibile e come profonda radice dell'Io dalla quale si generano i singoli atti conoscitivi della coscienza soggettiva, rendendo quindi il volere puro come il fulcro genetico di tutte le attività dell'Io[36]. Non sono solo queste le assonanze tra Fichte e Gentile, infatti se pensiamo che nel filosofo di Castelvetrano, l'attualismo, o idealismo moderno come spesso viene da lui chiamato, partecipa alla stessa esperienza del cristianesimo con cui condivide qualcosa di essenziale, anzi è la stessa esperienza cristiana che espressa in una forma filosofica scopre la fecondità dell'attualismo, anche se tale apertura teologica inevitabilmente deve rinunciare ad una certa vocazione filosofica[37], non possiamo non ricordare ancora Fichte quando esorta l'uomo ad uscire dall'inerzia dello stato di natura perché in lui è radicata l'aspirazione indistruttibile ad essere pari a Dio, e tale percorso non è transitabile solo grazie alla filosofia, infatti l'uomo deve necessariamente passare per il dolore e lo sdegno che ci coglie alla vista dell'imperfezione e della corruzione morale, e solo attraverso l'azione determinata dalla legge morale si può elevare dal patire e sentire in lui la forza di agire e di assolvere tale compito infinito del perfezionamento di se stesso e degli altri[38].

Se dovessimo fare inoltre riferimento ad opere successive al periodo jenese, quali per esempio l'*Introduzione alla vita beata (Anweisung zum seligen Leben)* la *Destinazione dell'uomo (Bestimmung des Menschen),* il primato o comunque la precedenza della funzione religiosa su quella filosofica nella comprensione dell'assoluto risulterebbero ancora più evidenti, in quanto in lui la religione rappresenta una dimensione costitutiva dello spirito umano, essa è un punto di vista sulla realtà del mondo che si instaura in maniera necessaria, una volta che è assunto liberamente dalla coscienza:

> Esso (il punto di vista religioso) *si dischiude* a partire dalla dialettica dell'esperienza morale, di fronte al presentarsi dell'imperativo etico e *insieme* delle contro-finalità che colpiscono l'esistenza nel mondo; ed esso *agisce* come una consapevolezza *concretamente-concreta* che <<Dio vive immediatamente in noi, in noi è attivo e compie la sua opera>> […] <<La vera ed effettiva religione non è soltanto meditativa e contemplativa […] ma è necessariamente attiva>>[39].

Mi piacerebbe concludere questo scritto con alcune importanti considerazioni di C. Meazza, che nel suo già citato libro su Gentile, ci offre degli spunti che ci permettono di considerare il pensiero del filosofo italiano come un momento speculativo che può darci ancora delle risposte nella crisi della filosofia occidentale contemporanea, cosa che a parer mio si può ascrivere tra l'altro anche al pensiero fichtiano. La crisi dell'effettualità dell'idea ha portato ad una riforma della dialettica che deve ritrovare una forma particolare della rivelazione in cui il contenuto assoluto è sintesi di *inseità* e *perseità;* per questo motivo per Gentile lo spirito assoluto cade nel momento religioso se perde la memoria dell'evento cristiano:

36 Cfr. *WLNM,* pp. 150-151; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico,* Editori Riuniti, Roma 2012, pp. 272-274

37 Cfr. C. Meazza, o*p. cit.* pp. 109-110

38 Cfr. J. G. Fichte, *BdG,* pp. 155-162

39 M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte,* La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 26.

> La filosofia *scade* nel momento religioso e il momento religioso perde l'esperienza topica dell'esperienza cristiana. Ecco perché l'apertura teologica dell'attualismo va sollecitata sul piano di un certo rigore speculativo e teoretico, a partire da una vera e propria *cristologia*[40].

Il punto da cui eravamo partiti nell'analisi e nel confronto tra i due pensatori era come l'analisi della realtà in entrambi portasse ad affermare una radicale immanenza del pensiero, che grazie alla relazione reciproca tra soggetto-oggetto escludeva ogni forma di trascendenza e di lettura della realtà come un dato già costituito. Allo stesso tempo, come abbiamo visto nella seconda parte, la chiave di lettura di tale immanenza radicale trova la sua migliore espressione nella teologia cristiana, in quanto è proprio in essa che l'immanenza esclude la trascendenza metafisica e diventa possibile come linguaggio teologico che implica una relazione, la sostanza della quale a sua volta è espressa da una dualità che rappresenta una differenza nell'unità in cui differisce:

> Il teologico si salva nella radicale immanenza, l'attualismo è possibile solo quando unità e differenza si sostengono nella fine della sostanza, o meglio quando sostanza e relazione entrano in una nuova costellazione e questo accade ogni volta che si rinnova l'esperienza cristiana[41].

A questo punto possiamo dunque affermare che l'esperienza filosofica non deve più conciliarsi con niente e, allo stesso tempo, l'esperienza teologica cessa di essere un ambito separato e differente. Abbiamo dunque in un certo senso ottenuto quella conciliazione che era preclusa al solo sapere teoretico, alla sola speculazione filosofica, rendendo così omaggio a due pensatori che in questa maniera riemergono dall'ombra della imponente filosofia hegeliana, e ci lasciano una serie di spunti utili ad affrontare in maniera più feconda il dibattito filosofico contemporaneo, che spesso si trova impotente a riproporre il tema della metafisica, che sempre più spesso viene relegata come la parte più oscura dunque meno attuale e spendibile dell'intero panorama filosofico.

40 Cfr. C. Meazza, o*p. cit.* p. 121
41 Cfr. *ibidem,* p. 122

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190419

# Giovanni Gentile e la dialettica come produzione della realtà

Carmelo Vigna[1]

**Sommario**: 1. La formulazione della dialettica gentiliana. 2. Critica della dialettica gentiliana.

**Abstract**: This paper analyzes Giovanni Gentile's dialectical philosophy, which he called "actualism," and has been described as "the subjective extreme of the idealist tradition." According to Gentile, the "pure act" of thinking is foundational to all human experience – it creates the phenomenal world – and involves a process of "reflective awareness." Gentile's dialectic is a radicalization of Kant's transcendental philosophy, and is an absolutisation of subjectivity. Although I recognize the theoretical value of Gentile's philosophy of mind, I criticize the abstraction and the immanence of this idealistic point of view, expressing the idea "that only the spirit or mind is real."

**Keywords**: *actualism, dialectical philosophy, Giovanni Gentile, Italian idealism, philosophy of mind, epistemological realism.*

Giovanni Gentile (1875 – 1944) è il più grande filosofo del nostro Novecento. Difficile non condividere questa asserzione. Ma è sempre stato poco noto a livello europeo (vale qui il detto di area anglosassone: *italicus est, non legitur*) e ha avuto un destino storico travagliato pure da noi, perché si legò al fascismo. E' ormai tempo di riconoscere la natura contingente di quel legame politico-culturale e lasciare respirare la grande lezione *speculativa* della teoria dell'atto in atto, nonostante la sua ambiguità. Ambiguità che si annida poi nel cuore della proposta, cioè nella struttura stessa della dialetticità del pensiero. Come farò vedere nel seguito.

In ogni caso, è da dire che la dialettica gentiliana ha esercitato grande fascino nel primo Novecento. La ragione di tanto fascino è, in parte, legata alla personalità e al prestigio del suo Autore; in parte, è legata al grande potere seduttivo dell'intuizione che contiene e che è veramente geniale, nonostante la formulazione, secondo cui i testi gentiliani la tramandano, sia da rivedere. Anche sul piano del contributo alla decifrazione del nostro tempo. In effetti, la gentiliana dialetticità del pensare si potrebbe a buon diritto considerare una cifra fulminante della nozione di "liquidità", a cui Bauman ci ha abituati. Ma quel che Bauman ha detto e ridetto in migliaia di pagine, lo si può trovare ben prima e in poche righe di quasi tutti i testi gentiliani, all'interno di una profondità di sguardo che non teme paragoni.

Allora, cercherò di rendere ragione anzitutto dell'intuizione geniale di Gentile. Subito dopo, accennerò alla fragilità teorica della sua formulazione testuale, come promesso.

1 Professore emerito dell'Università di Venezia Ca' Foscari, dove ha tenuto la Cattedra di Filosofia morale dal 1981 al 2011, ha diretto il Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze e ha fondato il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE). È stato presidente della Società Italiana di Filosofia morale dal 2013 al 2016. Attualmente è presidente del Centro di Etica Generale e Applicata (CEGA) dell'Almo Collegio Borromeo di Pavia.

## 1. La formulazione della dialettica gentiliana

Gli addetti ai lavori sanno bene che Gentile quasi a ogni pagina dei suoi scritti evoca la *dialetticità* dell'atto del pensare. Scelgo quindi, per darne conto, una sola citazione *ad hoc*, che proviene dal suo testo più maturo, cioè dal *Sistema di logica come teoria del conoscere* (vol. II pp. 39-40)[2].

"Il pensiero, scrive Gentile, è pensiero di sé: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità. Ma, per essere pensiero di sé, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sé, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso, nella negazione assoluta d'ogni soggettività, nella sua pura irrelatività o solitudine, resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarvisi negando se stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue i casi rinunziando al conoscere. Il quale è possibile per ciò che l'oggetto non solo si oppone al soggetto; e gli si oppone assolutamente, in guisa da farlo uscire dalla sua immediata soggettività; ma, oltre ad opporsi, si riconcilia col soggetto e concorre al suo divenire, onde il soggetto cessa di essere soggetto immediato e particolare, si media e universalizza, realizzandosi effettivamente come spirito (che non è immediatezza, bensì riflessione)".

Ora, l'intuizione geniale di Gentile sta tutta nella lucida messa a tema della trascendentalità e quindi dell'intrascendibilità (o inoltrepassabilità) dell'orizzonte del pensare (che Kant aveva già in qualche modo avvistato) - grande teorema della modernità (la cosiddetta "immanenza"). Teorema incontrovertibile, certo, ma solo se rettamente inteso, cioè solo se inteso come posizione dell'orizzonte trascendentale della manifestazione di tutto ciò che è. Impossibile, infatti, porre qualcosa al di là del pensare, perché, ponendolo, lo si pensa.

Meno interessante, anche se più impressionante, la forte valorizzazione gentiliana di quel che dalla trascendentalità del pensare è strutturalmente implicato: ossia il "dialettismo" o la "mobilità". Si tratta in fondo di un'eredità hegeliana. Ma poi è da dire che è propriamente la saldatura delle due figure (trascendentalità e dialetticità), il vero colpo di genio gentiliano. Anche perché la "mobilità" del pensare *consta* e rafforza perciò, di rimando, la trascendentalità, che invece andrebbe argomentata (*elenctice*), pur essendo un che di immediato. Certo, la mobilità, se rafforza la prima intuizione, è poi nell'attualismo la parte meno difendibile, se intesa, come Gentile la intende, in termini di "produzione" dell'oggetto reale o di una sua "creazione". La quale, invece, non consta affatto. Semmai, consta la nostra "impotenza" di pensanti rispetto all'oggetto reale pensato: entra ed esce, l'oggetto reale, dallo specchio della manifestazione senza chiedere permesso alcuno.

Per chiudere questo giro di discorso: la coniugazione della *teorematicità* del primo assunto (l'intrascendibilità del pensare) con la nota *esperienziale* del secondo (la mobilità o il dialettismo) - il colpo di genio del Gentile - fu forse, per contrappasso, anche responsabile del terzo assunto appena richiamato, ossia dell'assunto della "produttività" o "creatività" trascendentale dell'atto (né teorematica né esperienziale). Questo però non si intenderebbe senza il richiamo alla storia della modernità filosofica: alle spalle di Gentile c'era quel tratto di filosofia tedesca (da Kant ad Hegel) che aveva iniettato gradualmente nell'io (trascendentale) gli attributi una volta predicati del divino.

2 Le pp. sono quelle della vecchia edizione (classica) di Sansoni, Firenze (1955-59). Della dialettica gentiliana pubblicai un'analisi critica nei miei anni verdi (cfr. il mio *Ragione e religione*, CELUC, Milano 1971, pp. 127-202).

## 2. Critica della dialettica gentiliana

Formulazione speculativamente geniale, ma errata, quella di Gentile. Perché errata? Ecco, a me pare che il nucleo fondamentale dell'errore gentiliano nel concepire il dialettismo dell'atto come mobilità (divenire) creativo della realtà, altro non sia che l'effetto della trascendentalizzazione (indebita) del toglimento di *una certa alterità* dell'essere al pensare: quell'alterità che, durante tutto il Novecento, era, da tanti pensatori - passati per le pagine hegeliane di critica al kantismo -, bollata con l'etichetta di "presupposto naturalistico" o di "naturalismo presupposto" (=la realtà originariamente intesa come "altra" o "esterna" al pensiero; intesa come "cosa in sé"). Quel toglimento, che era, come ogni toglimento di un errore, un che di empirico (l'errore, una volta riconosciuto come tale, si mette da parte, e basta) era invece divenuto un compito ossessivamente e continuamente perseguito. Gentile in Italia era l'erede, come ho appena ricordato, di quella tradizione. Che altrove aveva preso invece altre vie, pur con risultati simili. Alludo qui soprattutto alla fenomenologia husserliana, che poi tanto successo ebbe in ambito europeo, durante la seconda metà del Novecento.

Ora, la corretta conseguenza del toglimento del presupposto naturalistico è, come tutti sanno oramai da gran tempo, la semplice restituzione dell'essere alla relazione sua originaria con il pensiero. Dove, però, l'essere resta tale rispetto al pensiero, cioè resta il suo altro "materiale" o "reale" o il suo "contenuto intenzionale". L'identità di essere e pensiero è, infatti, un'identità *solo* formale (il pensiero si identifica con la forma dell'oggetto, ossia prende la forma dell'oggetto come forma propria), mentre resta la diversità ontologica o reale sua rispetto all'oggetto. Sempre all'interno del rapporto intenzionale. La fenomenologia meglio comprese questa conseguenza (v. soprattutto lo Husserl delle *Ricerche logiche*), mentre l'attualismo gentiliano finì per persuadersi della necessità che l'esito del toglimento del presupposto naturalistico dovesse essere determinato come la posizione dell'*identità assoluta* (ontologica) di essere e pensiero, di soggetto e oggetto; la quale, non potendo restare da sola nello specchio dell'esperienza, perché veniva a precipitare in una situazione "astratta", era necessariamente destinata a riprodurre permanentemente la posizione dell'alterità dell'oggetto (del pensiero medesimo) come toglimento, appunto, della nuova astrazione. Da *identificare* poi di bel nuovo con il soggetto. E così all'infinito.

Ora, se è vero che l'essere, una volta posto *come* di là dal pensiero, vien trattato inevitabilmente come il suo assoluto opposto (è il non-pensato, infatti), non è vero però che il suo concreto relarsi al pensiero, cioè alla presenza o alla manifestazione che il pensiero è in sé e per sé, implichi inevitabilmente il suo diventare *identico* al pensiero. Sicché nell'atto sintetico della relazione dei due non altro vi sia che il pensare in atto. Consta, infatti, che ciò che è *presente* al pensiero non è pensiero, ma *altro* dal pensiero *e nel contempo interno* al suo orizzonte (albero, gatto, uomo, stella ecc.). Il pensiero, cioè, non è una sorta di Mida, che tramuta in oro(-pensiero) tutto ciò in cui si imbatte. Anzi, esso propriamente non induce *nulla* nelle o sulle cose in cui si imbatte o che vengono a esso o che da esso si congedano. Ed è proprio per questo che può diventare "in qualche modo tutte le cose" (Aristotele, *De Anima*, l. III). Il pensiero è il *non* di ogni determinatezza, e prende forma, si diceva, dalla determinatezza che volta a volta manifesta. Nella tradizione gnoseologica classica, alla sequela dei Greci, si usa dire che, nell'atto del conoscere (manifestare) qualcosa, conoscente e conosciuto sono "formalmente" uno; ma due "materialmente".

*Questa* relazione intenzionale (il conoscere) come unità formale e differenza materiale purtroppo restò sempre al Gentile (e forse a tutto o a gran parte dell'idealismo) un che di sconosciuto.

Gentile ebbe sempre in mente l'opposizione ("astratta") di soggetto e oggetto, da togliere in una unità ("concreta") come *identità assoluta* dei due. Che, però, in quanto tale, è inevitabilmente, a sua volta, un che di astratto, come si è ricordato, e deve tornare a opporsi a un oggetto, che essa stessa peraltro pone come a sé opposto. Essa stessa lo pone, perché quell'unità è in ogni senso intrascendibile. Impensabile perciò qualcosa che sia in essa che non sia nel contempo intesa come *da* essa prodotta. L'errore gentiliano, appunto.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190420

# Dialettica e metodo storico nel pensiero di Benedetto Croce

Mario Bresci[1]

**Sommario**: 1. Introduzione. 2. La dinamicità del reale: il superamento di materia e forma. 3. Materia e forma: la sintesi a priori. 4. Il tassello mancante: la contemporaneità di ogni storia. 5. La verità può progredire? : le due anime di Croce.

**Abstract**: The main purpose of this essay is to show how Benedetto Croce's historical method is founded on his conception of dialectics. The so-called "reform" of Hegelian dialectics essentially lies in Croce's interpretation of the "Phenomenology of the Spirit." In this paper, I show how Croce's construction of the historical method is in close relationship with the construction of his philosophical system, namely a "*dialectic of the distinct activities of the human spirit.*" The Italian philosopher divides mental activity first into the theoretical and the practical, and then into 4 further divisions: Aesthetic (driven by beauty), Logic (subject to truth), Economics (concerned with what is useful), and Ethics (bound to the good). Following the studies of some significant interpreters (Eugenio Garin, Gennaro Sasso, Fulvio Tessitore and Giuseppe Galasso), I conclude that Croce's dialectics is an essential element to understand his philosophical system and his historical method, which are closely connected. I think that historiography is always (and should be) necessarily connected to a specific philosophical vision.

**Keywords**: *activities of the human spirit, Benedetto Croce, Hegelian dialectics, Italian idealism, historical method, historiography.*

## 1. Introduzione

In questo lavoro abbiamo messo in luce alcuni tra gli aspetti più emblematici della dialettica teorizzata da Benedetto Croce (1866-1952). Ci siamo quindi addentranti in un ambito speculativo dialettico, ma che trova il suo centro nella riflessione sulla conoscenza storica. È Croce stesso a segnalarci, nell'avvertenza premessa al volume di *Teoria e storia della storiografia* (1917), questa complessità di concezione :

> «…il problema della comprensione storica è quello verso cui tendevano *tutte le indagini* da me condotte *intorno ai modi dello spirito,* alla loro distinzione ed unità, alla loro vita veramente concreta che è svolgimento e storia, e al *pensiero storico*, che è l'autocoscienza di questa vita.»[2]

1 Docente di ruolo di "Filosofia e storia" presso il Liceo Scientifico "Galileo Galilei" di Civitavecchia.

2 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1941, 4° ed. (1° ed. 1917), pp. VII-VIII, corsivi nostri; la 'avvertenza' al volume reca l'indicazione 'maggio 1916'.

Ora, se tutte le sue "indagini intorno ai modi dello spirito" confluirono sul "problema della comprensione storica", il problema crociano della *concezione della realtà non poteva non risolversi nel problema del sapere storico*. Una concezione, quella del Croce maturo, che fa perno sul carattere spirituale della dinamicità del reale: la realtà è spirito e lo spirito è dinamico, è un divenire. Se questa è la premessa, *la nostra domanda di fondo è* : i criteri crociani di fare storia rimasero segnati in maniera decisiva dal pensiero dialettico? Insomma, il pensiero dialettico si pone come elemento centrale del suo pensiero storico?

L'obbiettivo del nostro lavoro è essenzialmente quello di chiarire il concetto crociano di *'superamento'*, mutuato dalla hegeliana *Aufhebung*; e le conseguenze, ovviamente, che esso comporta sul piano logico. Quello di superamento è un concetto estremamente qualificante, qualora lo si faccia entrare in gioco nelle strutture fondanti di una teoria storiografica. Ebbene, noi abbiamo cercato di valutare che cosa implica, in sede di dottrina dialettica, l'accettazione e l'elaborazione di questo principio; per valutare poi, essenzialmente, in quale misura questo elemento teorico abbia effettivamente segnato *la fisionomia crociana dei concreti criteri ricostruttivi,* peculiari del suo metodo storico. Indubbiamente l'approfondimento di una problematica di questo spessore ci ha obbligato ad analizzare nodi speculativi assai delicati; primo fra tutti, quello del rifiuto crociano della *dimensione fenomenologica* dello spirito, che costituisce l'alternativa più marcata del filosofo napoletano rispetto al pensiero di Hegel (e, più recentemente, del contemporaneo Giovanni Gentile). L'orientamento del nostro lavoro ci ha spinti oltretutto verso la messa a fuoco del concetto della 'contemporaneità' della storiografia, perché – come è noto – per Croce *ogni storia è storia contemporanea*. É proprio tematizzando il significato della contemporaneità del sapere storico che abbiamo introdotto il concetto dell'*unità del teoretico e del pratico*, vale a dire la relazione vita-pensiero (nesso dialettico categoriale), il cuore stesso, sostanzialmente, della dialettica dello spirito. Questo, dunque, il percorso di ricerca del nostro lavoro, il quale, pur nella sua varietà, conferisce una struttura sostanzialmente unitaria al nostro testo.

## 2. La dinamicità del reale: il superamento di materia e forma

La realtà – crocianamente intesa – non è qualcosa di statico, ma è fondamentalmente opposizione; le forme stesse della realtà, le categorie (i famosi concetti puri), sono opposte in se stesse. Tutto questo viene nitidamente argomentato, oltre che nella *Logica*, in un altro significativo testo, il *Saggio sullo Hegel*[3]; il *Saggio* infatti, più libero e discorsivo nella veste letteraria (non è un trattato di logica), ci pare anche più persuasivo e penetrante[4], poiché il filosofo napoletano vi si impegna nella definizione del suo pensiero, proprio in un serrato confronto con le posizioni hegeliane, soprattutto in ambito logico-dialettico.

3 B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1927, p. 141. Lo studio critico intitolato *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, sul quale ci siamo soffermati in maniera particolare, fu pubblicato nel 1906 presso Laterza; fu ristampato nell'edizione del '13 come saggio iniziale di una serie di contributi crociani "su vari punti della filosofia hegeliana", ribattezzata appunto *Saggio sullo Hegel e altri scritti*, Bari, Laterza, 1913; cfr. ivi, Avvertenza, pp. V-VI. Citeremo quindi, come indicato, soprattutto dal *Ciò che è vivo*, ma nell'edizione del '13. Croce non ne rinnegherà mai i contenuti; il 22 agosto 1948 annotava sui suoi *Taccuini di lavoro* : " Ho lavorato al saggio che vorrei scrivere sulla Filosofia dello spirito di Hegel, ma ho rifatto il primo disegno dopo la lettura delle bozze di ristampa del mio saggio del 1906 sullo Hegel che non rileggevo da molti anni e che ho trovato più particolareggiato che non lo ricordassi : nei giudizi lo accetto ancora oggi interamente", cit. nella 'Nota' di *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Napoli, Bibliopolis, 1998, p.313.

4 Non che nella *Logica* manchino pagine eloquenti in tal senso, cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1981 (3° de. Economica) Parte prima. Sezione prima.VI. *L'opposizione e i principi logici*, pp.56-64, dalla quale peraltro citiamo ampi brani.

Ora, se il pensiero è "realtà della realtà", la "natura del pensiero" ci svelerà la "natura della realtà"[5]. E a questo punto spiega tutta la sua efficacia la posizione storica di Hegel:, il suo "eureka", la scoperta della dialettica[6]. La nozione di *opposizione* è infatti intimamente legata a quella di *superamento* :

> «Hegel chiama la sua dottrina circa gli opposti la dialettica…I due elementi astratti, ossia gli opposti presi da sé, nella loro separazione, son da lui detti momenti, con immagine tratta dai momenti della leva; e "momento" vien detto talvolta anche il terzo termine, quello della sintesi. Il rapporto dei due primi col terzo è espresso dalla parola "risolvere" o "superare" (*aufheben*), che, come Hegel avverte, importa che i due momenti sono negati in quanto si prendono staccati, ma vengono conservati nella sintesi. Il secondo termine rispetto al primo si configura come *negazione*, e il terzo rispetto al secondo come *negazione della negazione*, o negatività assoluta, che è poi assoluta affermazione.»[7]

Sono, questi, veramente dei punti fermi della concezione crociana della dialettica; e qui Croce si dichiara hegeliano senza riserve, perché per lui la dialettica degli opposti è veramente l'*eureka* del filosofo di Stoccarda, "dove sillaba non si cancella"[8]. Ma "la dottrina logica dello svolgimento"[9] costituisce, in definitiva, una delle poche identità di vedute, se non l'unica, tra i due filosofi. Ha scritto Eugenio Garin in proposito :

> «Ora, proprio lo *Hegel* [si riferisce al *Saggio sullo Hegel*, NdC], cui Croce si dichiarò ancora fedele circa quarant'anni dopo, era una liquidazione generale di quasi tutto l'hegelismo. Non solo stupisce "l'enorme barocchismo del sistema", ma la *Fenomenologia* gli par opera di poeta e drammaturgo, e da correggere tutta la "metafisica" così della filosofia della natura come della filosofia dello spirito; e non esita a definire l'hegelismo "l'ultima e più grandiosa espressione della metafisica aristotelica e teologizzante". […] Viva è la sua dialettica, dove sillaba non si cancella; ma la sua validità si riduce poi allo svolgimento, all'idea della realtà come storia…»[10]

Il giudizio di Garin è centrato: è questo effettivamente lo Hegel che Croce indica come *vivo*, al quale non si stancherà di richiamarsi; il resto, a suo vedere, non è altro che un sistema teleologico, arbitrario e traballante, una 'filosofia della storia' che è franata miseramente su se stessa: «ossame insepolto, che impaccia le vita stessa del vivo».[11]Sorge però a questo punto spontanea la domanda: era legittimo e fondato separare 'la dottrina logica dello svolgimento' (la dialettica) dal resto della costruzione concettuale di Hegel? Hegel ne ha 'abusato' [12], dice Croce, pretendendo di edificarvi una scienza logica erronea; si tratterà allora di fare un uso corretto della dialettica degli opposti, per veder chiaro nelle cose. Ma era poi vero? Si trattò di un 'abuso' arbitrario?

---

5 Cfr. *ibidem*.
6 B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 14-15.
7 *Ibidem*, pp. 15-16.
8 Cfr. Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1966, p.265.
9 *Saggio sullo Hegel*, cit., p.17.
10 E. Garin, *Cronache*, cit., pp.264, 265 (corsivi dell'A.).
11 Cfr. *Saggio*, cit., pp.53, 54; ma le citazioni al riguardo potrebbero moltiplicarsi, ed estendersi a parecchi altri testi, poiché si tratta di un *topos* della polemica crociana.
12 *Saggio*, cit., p.65, ma cfr. n. precedente.

E Hegel, d'altra parte, come ha meditato e a che scopo ha introdotto nella sua riflessione le nozioni di opposizione logica e di superamento (*Aufhebung*[13])? Analizziamo al proposito alcuni testi celebri della *Fenomenologia dello spirito*; nella prefazione Hegel pone questa lapidaria sentenza:

> «Il vero è l'intiero. […] Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura…»[14].

Perché l'assoluto è 'resultato'? Perché lo spirito non è altro che un processo di alienazione dell'infinito nel finito; il quale finito si nega e si supera (*Aufheben*) fino ad acquisire quell'universalità e concretezza di articolazioni, che sono peculiari dell'assoluto : lo spirito che sa sé stesso, lo spirito che si sa nel finito e che è 'divenuto-sé-stesso', proprio perché ha superato (*aufgehoben*) quelle forme finite. É la nozione hegeliana di *totalità* che emerge già con nettezza in pagine come queste :

> «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercè l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*. (…) La sostanza viva […]è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso […] questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso…»[15].

Se infatti la sostanza è l'essere in quanto *soggetto*, cioè "mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso"[16], il vero non può essere che l'uguaglianza che *si ricostituisce* (è cioè un processo)"entro l'esser-altro in se stesso"(il sapere Sé nell'altro da sé): è questo il superamento dell'alienazione mediante l'energia della soggettività; ecco perchè "il vero è l'intiero" e l'assoluto è un "resultato": è *l'inquietudine* della soggettività[17]a produrre infatti un tale processo. Insomma, quel che si vuol mettere a fuoco, è che la dialettica (dinamicità del reale, l'*eureka* di Hegel, dice Croce), è pensabile solo nel quadro di

13 Com'è noto, *nomina consequentia rerum*; e tuttavia non ci pare inopportuno dar qualche ragguaglio sulla traduzione italiana del termine tedesco'aufheben', che racchiude, come s'è visto, una nozione fondamentale nella dottrina logica hegeliana. Si preferisce renderlo generalmente con l'espressione italiana 'superare', ma una lunga tradizione che risale ad Arturo Moni, che fu il primo traduttore italiano della hegeliana *Scienza della logica* (vi lavorò dal '13 al '24, e la pubblicazione ebbe luogo nel '25, cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1981) fa sì che lo si sia reso, anche per le altre due grandi opere sistematiche (*Fenomenologia* ed *Enciclopedia*) con la parola italiana 'togliere', cfr. ivi, p.100, n.1 : « …Al significato negativo di *levare* essa [la parola 'togliere', NdC] unisce infatti anche il significato positivo di *accogliere, ricevere* (come p.es. in "toglier moglie")." [la nota è del Moni]. Effettivamente lo stesso Hegel, nel medesimo luogo che abbiamo citato, scrive che la parola '*Aufheben'* ha un doppio senso «…per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*. […] Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato.» Hegel accenna anche al doppio senso del verbo latino 'tollere' (sollevare), citando il motto ciceroniano: *tollendum esse Octavium* (cf. ivi, pp.100-101). Il passo del *Saggio* crociano dove è illustrata l'*Aufhebung*, che abbiamo citato, fa diretto riferimento a queste pagine della *Scienza della logica*.

14 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 15.

15 Hegel, *Fenomenologia*, cit., pp.13,14.

16 Vale la pena di riferire queste precisazioni di Jean Hyppolite : «Solo lo spirito ha una storia, uno sviluppo di sé attraverso sé medesimo, tale che esso *resta sé stesso in ciascuna delle sue particolarizzazioni* e, quando le *nega* – che è il movimento stesso del concetto – ad un tempo *le conserva per innalzarle ad una forma superiore*. Solo lo spirito ha un passato da interiorizzare (*Erinnerung*) e un futuro da progettare dinanzi a sé, perché deve *divenire per sé ciò che esso è in sé*.» (J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 43, corsivi nostri).

17 Quest' 'inquietudine' è la tendenza incessante a superare le forme finite, cioè a risolverle in sé, ed è nozione centrale tanto nel pensiero di Hegel che in quello di Croce, quindi vi insisteremo a più riprese nel presente lavoro; vale la pena tuttavia di anticipare succintamente che, nella formulazione datagli da Hegel, costituirà uno dei preferiti bersagli polemici di Croce.

questa concezione dell'assoluto che abbiamo esposto; non che Hegel l'abbia estesa arbitrariamente a questo o quell'aspetto del pensiero o del reale, bensì che il reale è esprimibile in termini concettuali solo e soltanto dialetticamente (perché è strutturato dialetticamente) : concezione della dialettica e concezione dell'Assoluto fanno tutt'uno. Questo ammette anche Croce : «Hegel è tutto d'un pezzo…», ma soggiunge poi che «…il problema è, dunque, di cercare quale potette essere l'errore o gli errori filosofici…che si mescolarono e combinarono nel pensiero di Hegel con la sua immortale scoperta…»[18]: è la concezione hegeliana dell'assoluto[19] che Croce critica e rifiuta con decisione. E questa critica, nella sostanza, si intreccia e si salda con la critica della concezione hegeliana della storia, la quale per Croce si risolve, pur in quanto ha di grandioso e suggestivo, in una famigerata 'filosofia della storia'[20]. Per Croce quindi questo 'rifacimento', questo smembramento dell'hegelismo è legittimo e indispensabile : da una parte la dialettica, immortale acquisto del pensiero, dall'altra un edificio speculativo costruito e architettato sul fondamento di un errore basilare : la falsa estensione del principio dialettico a quelle forme del reale (i distinti) che sono 'ideali' ed 'eterne'.

Poi, sempre nel *Saggio*, ci troviamo davanti a queste sconcertanti affermazioni:

> «Il concetto filosofico è universale concreto; e perciò pensamento della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. Solo così la verità filosofica risponde alla *verità poetica*; e il palpito del pensiero al palpito delle cose.»[21]

Quale relazione può avere la 'verità poetica' colla dialettica di Hegel?[22] Croce lo chiarisce subito dopo, dicendo che il concetto concreto risponde «come forma logica dello svolgimento

---

18 *Saggio*, cit., p. 55.

19 Concezione dell'assoluto, e non meramente concezione 'sistematica'. La nozione di 'sistema' è certamente centrale in Hegel e intrinseca alla sua riflessione, perchè motivata da quelle necessità strutturali di cui si diceva (è la razionalità del reale che richiede la strutturazione sistematica del pensiero concettuale, cfr. anche *supra*, p. 7 : «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercè l'esposizione del sistema…»); e Croce, è vero, sottopose il sistema hegeliano ad una critica demolitoria, ma poi a sua volta, pur tra cautele e precisazioni che non vanno certo sottovalutate, scelse proprio il 'sistema' come il quadro più adatto per articolare il proprio pensiero.

20 In Croce, caso mai, abbiamo una fenomenologia dell'*errore* e non una fenomenologia dello spirito. Il filosofo napoletano ne parla espressamente ne *La logica*, cit., pp. 231-294, dove descrive la *"storia ideal eterna dell'errore"*; vale a dire che, in filosofia si ripeteranno sempre, ciclicamente, gli stessi "erramenti", e li elenca persino : estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo e istorismo. Cioè, nell' Hegel della *Fenomenologia* abbiamo lo spirito che 'supera' le sue forme finite (etiche, conoscitive, ecc.), in Croce alla 'sintesi' della categoria logica si giunge attraverso la dialettica vero-falso secondo uno schema quasi ciclico (si ripeteranno sempre gli stessi errori, necessari alla categoria – che è dinamismo dialettico – ma sui quali la sintesi categoriale trionferà sempre, immancabilmente). Quest'area tematica, che a nostro avviso, avvicina di molto il pensiero di Croce all'Hegel *dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, per ragioni di logica argomentativa, nonché di brevità, è rimasta estranea al nostro studio.

21 *Saggio,* cit. p.15.

22 E proprio Antonio Labriola, come ricorda lo stesso Croce, agli inizi del secolo gli scrisse una cartolina nella quale, tra le altre cose, gli obbiettava : "In questo mondo sublunare non troverai due professori di filosofia che siano capaci d'intendere *perché l'Estetica illustri la Logica*, e come ci sia continuità tra i valori estetici e i valori etici» (B .Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., corsivo nostro). Il testo di Labriola fu pubblicato ne "La Critica" ('40) e brevemente richiamato ne *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941; cfr. B.C., Vecchi ricordi, "La Critica", XXXVIII, 1940, pp.62-63, dove il Labriola, che appunta le sue critiche sulle *Tesi* crociane, osserva tra l'altro : "L'Estetica te l'abbandono tutta. Non mi importa di [non] avere nessuna idea in proposito. E può darsi che tu abbia da fare in proposito delle scoverte…*che cosa vuol dire che occorre l'Estetica per capire la Logica*, e l'una e l'altra per arrivare alla Psicologia, e che concetti estetici, logici, economici ed etici formano serie, o non so che altra forma di continuità?" (corsivo nostro).

*all'intuizione, forma poetica di esso*»[23], e qualche pagina oltre dice che si deve considerare "gloria verace" di Hegel:

> «…l'aver abbattuto quel falso concetto della logicità come astrazione arbitraria, e conferito al concetto logico un carattere di concretezza, che può anche dirsi "intuitivo" per significare (come si è fatto di sopra) che la Filosofia nasce dal seno della divina Poesia, *matre pulchra filia pulchrior*.»[24]

E qui siamo di fronte a nozioni tipicamente crociane, non hegeliane; quello che ha in mente Croce è la *'circolarità dello spirito'* : il momento 'ideal-eterno'(l'espressione è ovviamente "vichiana") dell'*Estetica* porge materia 'intuitiva' all'altro momento teoretico superiore, il sapere concettuale, vale a dire che dal momento intuitivo (la poesia, *la bella madre*) e dalla sua negazione scaturisce il momento teoretico (la filosofia, *la figlia più bella*); e qui è già forte, se non abissale, la distanza da Hegel,[25] pur nell'ammissione, da parte di Croce, dell'intrinseca validità del metodo dialettico. Si deve ritenere che Croce abbia equivocato a proposito di un aspetto essenziale della dottrina logica hegeliana, oppure è già questa una consapevole rilettura del pensiero dialettico?[26] A nostro avviso, già in questo serrato confronto con le posizioni hegeliane, Croce tiene ben fermo il suo criterio della *distinzione* della categorie, i momenti ideal-eterni, nell'unità dello spirito, e lo innesta lucidamente nel tronco della concezione hegeliana della dialettica. Certo, a seguito di simili innesti (e, come vedremo, di corpose e radicali sfrondature), non abbiamo più l'Hegel storico; ma non si dimentichi che nel *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (già il titolo è di una chiarezza risoluta) Croce non si presenta nella veste di commentatore, ma di filosofo, di pensatore originale[27]; è quindi

23 *Saggio*, cit., p. 15.

24 *Ibidem*, p. 20.

25 Cfr. *ibidem*, p. 61: «…lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia.»

26 Cfr. S. Landucci, *La contradizione in Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 51 : «In effetti, se si sostiene che è solo all'intelletto che *appare* contradittorio quel che per la ragione invece non lo sarebbe affatto…, evidentemente la contraddizione viene ridotta ad un fenomeno pressochè illusorio, dipendente dalla inadeguatezza dell'intelletto a comprendere la verità speculativa, e quindi esclusa del tutto da quest'ultima." (corsivo dell'A.); e cfr. ultra, pp.53-55 : "E di certo Hegel parla continuamente del 'risolversi', o del 'conciliarsi', della contraddizione, come di un'esigenza propria della ragione allo stesso titolo della richiesta che la contraddizione venga pensata anziché sfuggita; (…) La contemporanea verità di due proposizioni che si contraddicano : ecco cosa si ritrova, dunque, anche al fondo della dottrina hegeliana del 'risolversi' della contraddizione. Ma, ora, con l'indicazione del modo in cui ciò va pensato : concependole quali *momenti*, le proposizioni che si contraddicono, cioè tali che abbiano verità solo nella loro unità… In ciò consiste il famoso *Aufheben*." (corsivi del'A.). Landucci accenna indirettamente alla posizione di Croce soffermandosi su un testo di G. Capone Braga, *Della dialettica*, Torino 1955 (ma pubblicato per la prima volta nel 1936) «…nel quale erano esibiti ampi riferimenti agli hegeliani inglesi, al Boutroux (discussione col Berthélot) e al *Saggio sullo Hegel* del Croce. Contro alcuni di questi stessi studiosi, appunto per l'interpretazione della 'contraddizione' hegeliana, in quanto troppo conciliante rispetto alla logica aristotelica, in quegli stessi anni aveva preso posizione, da noi, il Della Volpe…» (*ibidem*, p. 22, n.3).

27 Com'è noto, Croce spesso si compiacque di presentarsi, anche provocatoriamente, nelle vesti bruniane di 'academico di nulla academia' : reagiva così a certa cultura 'professoriale' dalla quale si sentiva, sostanzialmente, distante e alternativo; tra i molti luoghi che si potrebbere citare, limitandosi al *Saggio* e al suo atteggiamento verso Hegel, cfr. quanto scrive, in chiusura del II cap., a proposito di H., per il quale non sarebbe degna fine «…servire da esercitazione agli scolaretti…» (*Saggio*, cit., p.35), o la famosa sferzata contro gli hegeliani, i quali «…sembra che… troppo prediligano l'Hegel dei paragrafetti», senza penetrarne la sostanza speculativa, «…attaccati alle falde della pedantesca tunica che l'Hegel gittò addosso al suo vivo pensiero. Ma non sarebbe alquanto più umano non dare

naturale che, senza rinunciare a quell'onestà intellettuale che gli fu propria, tenda a interpretare le posizioni altrui inquadrandole e leggendole nell'ottica della sua prospettiva teorica. Anzi, come sostiene Croce *apertis verbis*, se non si procede così, non si è 'filosofi', ma 'professori di filosofia'[28]. Comunque, riprendendo il filo del ragionamento, quel che importa sottolineare è ancora il valore che il filosofo attribuisce alla nozione di *Aufhebung*, ma in riferimento però alla dimensione 'categoriale', all'unità dinamica e non statica dei 'distinti'[29].

Si rivelano cioè nozioni fondamentali, nel pensiero di Croce, quelle di opposizione logica e di superamento; talmente fondamentali che senza di esse, come vedremo meglio in seguito, non risulterebbe comprensibile. non solo il suo impegno di teorico del pensiero storiografico, ma addirittura il suo stesso lavoro di storiografo vero e proprio. Se si prescinde da quell'impianto dialettico cui s'è fatto riferimento in queste pagine, si perde di vista la fisionomia autentica, ad esempio, delle sue grandi storie d'Italia e d'Europa. Se si tiene in ombra o si stacca - dall'opera ricostruttiva e valutativa dello storico - la dottrina logica dello svolgimento, la riflessione crociana risulta incomprensibile. Certo, la dottrina dialettica di Hegel non è quella di Croce, come abbiam visto, ma è altrettanto vero che Croce non ha depotenziato e nullificato il pensiero dialettico; il quale, come appunto mostreremo, si rivela elemento centrale nell'ambito della storiografia crociana.

---

troppa importanza alle triadi, e all'architettonica e ai paragrafetti, e leggendo l'Hegel press'a poco come si legge un poeta (nel quale non si bada se ciò che dice *è vero o no storicamente*, ma se è vero poeticamente), o, meglio, proprio come si deve leggere un filosofo, cercando attraverso le formole e le pedanterie il suo concetto animatore…?» (*ibidem*, pp.170-171, corsivo nostro). Ma in precedenza, soffermatosi sulla chiave di comprensione della *Logica* hegeliana, aveva presentato il suo criterio 'ermeneutico' in maniera ancor più disinvolta e provocatoria : «Chi prenda tra mano la *Logica* di Hegel col proposito d'intenderne il nesso, e, anzitutto, la ragione del cominciamento, dovrà, dopo un po', deporre quel libro, disperato d'intendere, o persuaso che si trova innanzi a un ammasso di astrattezze senza significato. Ma chi, come il cane di Rabelais, "bestia filosofa", invece di lasciare stare l'osso, *lo addenti or di qua or di là, lo stritoli, lo sminuzzi e o succi*, si ciberà alfine del sostanziale midollo.» (*ibidem*, p.78, corsivo nostro). Questo Hegel 'addentato' e 'stritolato', ma alla fine metabolizzato, cioè, fuor di metafora, compreso e fatto proprio *oltre* l'Hegel storico, fa tutt'uno con la concezione crociana della dialettica (o, se si preferisce, con la 'riforma' crociana della dialettica di H.); si ricordi che Garin ha presentato gli esiti speculativi del *Saggio* nei termini di "una liquidazione generale di quasi tutto l'hegelismo" , ma, al di là del rapporto con Hegel, un simile approccio interpretativo è caratteristica costante dell'atteggiamento di Croce nei confronti della storia del pensiero filosofico : "…i filosofi non s'intendono in modo statico ma solo in modo dinamico, non col fermarsi ad essi ma *con l'andare oltre di essi* "(B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1959, vol. I, p. 41, corsivo nostro).

28 Cfr. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, Laterza, 1926, p. 50 : «la relazione di un pensiero», cioè di una filosofia, «col suo antecedente» non è, sostiene Croce, un processo meccanico di travasamento; non si dà cioè una linea di percorso scalare e rettilinea. Il nuovo filosofo si rapporta, si posiziona nei confronti dei predecessori «quasi si potrebbe dire, non coll'intendere ma col *fraintendere*, o non solo coll'intendere, ma anche col non intendere.» La ragione di questo atteggiamento risiede nel fatto che «il progresso dello spirito si attua col risolvere problemi nuovi, diversi da quelli che occuparono i predecessori;» (corsivo nostro).

29 La categoria, o concetto distinto, è "concetto concreto", cioè «…sintesi di affermazione e negazione, di essere e non essere. Così, per tornar sempre al medesimo esempio, la fantasia artistica vive come fantasia, e perciò è concreta, è attività che si afferma contro la passività, bellezza che si afferma contro la bruttezza.» (*Saggio*, cit., p. 62); vale a dire che la categoria, come vedremo meglio in seguito, è sì sempre identica a sé stessa, ma non è unità statica, perché perpetuamente generata, e non dissolta, dall'opposizione logica, in quanto costituisce la 'sintesi', il 'superamento' dell'essere e il non-essere astrattamente intesi : è cioè il loro 'divenire', ma un divenire 'ideale ed eterno', che non diviene (perché se divenisse non avrebbe alcun senso parlare delle categorie come unità dialettiche, forme del reale etc.): «…lo spirito *sub specie aeterni* [corsivo dell'A.], che la filosofia considera, è *storia_ideale eterna* [spaziato nel testo, NdC], extratemporaria : è la serie delle forme eterne di quel nascere e morire, che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai.» (*ibidem*).

## 3. Materia e forma: la sintesi a priori

Dunque lo spirito non può essere inteso come immobile unità parmenidea, ma come *mediantesi* con sé stesso. Ora, anche l'assoluto di Hegel, come si è visto, è mediazione (è 'resultato'), ma, a quell'accezione dell'assoluto, Croce oppone un energico rifiuto. In altri termini, si è certamente sin qui chiarito quale funzione svolgano gli opposti all'interno di ciascuna categoria : costituiscono il momento dell'opposizione (che viene superata), sono il non-essere, l'irreale che è funzionale, anzi indispensabile, alla genesi del'unità sintetica, la categoria, che appunto è reale (concetto concreto, il "concetto puro"); ma se, in termini generali, tutta quanta la realtà «non è essere immobile o essere puro, ma opposizione»[30], come si articola concretamente il rapporto tra categoria e categoria? «Il passaggio è la legge della vita tutta», dice Croce, ma i momenti ideali (le categorie) «invece, non passano l'uno nell'altro, perché sono eternamente l'uno nell'altro, ciascuno distinto e uno con l'altro.»[31] Ma come, appunto? La spiegazione, come vedremo, Croce la individua "in un nome celebre negli annali della filosofia moderna" nella *kantiana sintesi a priori*. Vediamolo nel dettaglio. Croce dunque, per indicare concretamente il rapporto tra una categoria e l'altra (circolarità), reinterpreta le nozioni aristoteliche di 'materia' e di 'forma' :

> «Per essere realtà, la singola categoria deve andare unita di volta in volta con una materia (- prendo, com'è chiaro, questo termine nel senso aristotelico di una forma che un'altra forma investe ed abbassa a sua materia -)…»[32].

Si faccia attenzione, Croce non parla genericamente di materia e forma, ma di una forma che investe *un'altra forma* e la abbassa a sua materia. Se non si intedesse così il rapporto tra le forme, esse non sarebbero reali e non si darebbe circolarità dello spirito : siamo di fronte cioè ad un rapporto di implicazione ( condizione-condizionato, materia-forma) tra una categoria e l'altra, e in questo senso Croce può parlare di dell'attività spirituale come di *sintesi a priori* :

> «La sintesi a priori è delle forme tutte dello Spirito, perché *lo Spirito, considerato in genere*, *è nient'altro che che sintesi a priori*»[33].

E ancora, nelle *Indagini sullo Hegel*, Croce ci mostra che la sintesi a priori non è altro che il noto 'passaggio' dall'uno all'altro distinto, che è peculiare della famosa 'circolarità' dello spirito. Qui sono le categorie pratiche (l'economia e l'etica) che si negano in quelle teoretiche (l'intuizione e la logica), cioè 'circolano' ponendosi in un rapporto di sintesi a priori. Vale a dire che il fare si nega nel conoscere e il conoscere nel fare, ma con questa precisazione; che *non sono le categorie a negarsi* (altrimenti si annullerebbero), ma *le manifestazioni esistenziali di esse*[34] : e tutto questo non rimane senza traccia, perché proprio in questo consiste l'arricchimento, la 'crescita' storica dello spirito su sé stesso:

30 Cfr., *Logica*, cit., p. 59.
31 *Ibidem*, pp. 62-63.
32 B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp.133-134.
33 *Logica*, cit., p.133-134, corsivi nostri.
34 Le 'manifestazioni esistenziali' del pensiero, ad es., sono i singoli pensatori. Croce ci vuole indicare che tra l'acqua di Talete e il sintetico a priori di Kant c'è progressus : ma il concetto puro della logica è rimasto lo stesso (sed quam mutatus ab illo!); tra l'azione di Caino e quella del principe di Metternich c'è progressus, ma la categoria dell'utile (la politica rientra in questo contesto) è rimasta la stessa. E questa è la Storia,, o se si preferisce lo Spirito, *sub specie temporis et sub specie aeternitatis*.

«E bisogna pensare che esse[le categorie, NdC] sono, come si è detto, "potenze del fare"[35], e come tali non stanno inerti né docili, ma ciascuna aspira a persistere andando oltre il suo ufficio, donde una sorta di *bellum omnium contra omnes*, l'opposizione, che è generata dalla distinzione stessa, in quanto dà vita allo spirito e fa di ogni suo atto una conquista. L'opposizione sorge in tutte le categorie, e non già da categorie materiali contro le spirituali, come suole concepirla il dualismo.»[36]

É il *passaggio* che ha provocato il decadimento a materia di una forma (il distinto, il concetto puro) rispetto all'altra. La forma è sempre identica a sé stessa, ma quando "aspira a persistere, andando oltre il suo ufficio" (perché è decaduta a materia), allora si accende l'opposizione, e con essa, fatalmente, il superamento (e *sub specie temporis*[37]). Ecco allora in che cosa consiste il 'progresso' dell'eterno, della categoria; esso fa dunque tutt'uno colla sua *'condizionalità' storica*; o meglio, *è la manifestazione esistenziale della categoria a costituirne la condizionalità storica*. L'eterno processo *dialettico* (perché la categoria è sempre sintesi di un processo dialettico) che è generato dal *passaggio* dello spirito nelle sue forme distinte (fare-conoscere) *ha prodotto la dimensione della storicità*. Perché *ha arricchito il patrimonio di esperienze mentali e morali dell'umanità. Questa è la storia, sub specie temporis, che cresce su se stessa*. E cos'altro è questo se non lo *spirito, colto nella sua dialettica storica*? E ogni 'conquista' dello spirito è sempre particolare, storicamente individuata, non si ripete : indietro non si torna, il movimento è irreversibile. Non si torna a Pericle, non a Cromwell, non a Kant. Tuttavia, per lumeggiare ulteriormente la dialettica crociana, vediamo come il filosofo ce ne offra un'altra illustrazione nel suo grande trattato di logica. Sinora si è parlato, in termini logici e storici[38], della categoria come sintesi di opposti (*alfa, beta*, *gamma* - essere, non essere e divenire -); vediamo adesso, sulla scorta delle riflessioni di Croce (nel contesto della *Logica come scienza del concetto puro*), di aiutarci con qualche esempio concreto, preso a prestito dalla vita reale. Si consideri, ad esempio, l'attività pratica. Croce scrive che "non è possibile volere senza una materia del volere, o volere fuori della materia data"; che cos'è "la materia", data, del volere? Sono "le condizioni di fatto", che l'uomo pratico si trova di fronte; ma un uomo pratico, se è veramente tale, non accetta passivamente la realtà così come gli si presenta, ma vi si inserisce con la sua opera pratica (cioè, preliminarmente "l'accetta", dice Croce) e insieme, quindi

«la trasforma col suo atto volitivo, creando qualcosa di nuovo[*ed ecco gamma*, *la sintesi categoriale, che si realizza storicamente*, NdC] in cui quelle condizioni sono e non sono [*ed ecco alfa e beta*, *l'essere e il non essere 'astrattamente intesi'*] : sono [*alfa*], perché l'azione compiuta è corrispettiva ad esse; non sono [ *beta* ], perché essendo nuova, le ha trasformate [ *gamma*].»[39]

35 Sono, tutte, le potenze del fare, perché 'fanno', costruiscono la Storia, che è intreccio dialettico di pensiero (categorie teoretiche, poesia e logica) e azione (categorie pratiche, a-teoretiche, economia ed etica)

36 B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici,* cit., p. 141. Il 'dualismo' è l'empirismo, l'eterno nemico del pensiero, che separa i concetti delle cose e poi non è in grado di riunificarli. Altro punto problematico della riflessione crociana sulla dialettica è proprio quello della ricerca dell'origine, dell'elemento che attiva, provoca il passaggio da una forma all'altra (identificato da Croce, nella tarda vecchiaia, proprio nell'Utile, inteso però come Vitalità, cfr. ivi, pp.42-45 e 50-52); è questa una tematica assai suggestiva e dibattuta, ma alquanto distante dalle finalità del presente lavoro.

37 Croce usa spessissimo queste espressioni spinoziane; *sub specie temporis* indica il terreno storico, *sub specie aeternitatis* indica l'eterno circolo dei distinti (la 'storia ideal eterna'), la circolarità dello spirito.

38 Come si vede con chiarezza, logica, dialettica e storia sono intimamente legate nel pensiero di Croce

39 *Logica*, cit. *ibidem*.

Dunque, ciò che dalla nuova sintesi categoriale (forma pratica in questo caso) è stata abbassata a *materia*, fu già, a sua volta, *forma*, perchè solo la forma (la categoria, il distinto) ha realtà, non gli opposti 'staccati' dalla sintesi (che certo, stretti nel processo dialettico categoriale, la generano, ma sui quali essa alla fine trionfa immancabilmente). Così, se la categoria è sintesi di opposti:

> «La sintesi a priori è *unità di distinti* e non di opposti[40] […]. Donde il rapporto di distinzione e unità insieme : la forma non è senza materia, ma *la nuova materia fu già forma* ed ebbe perciò la sua propria materia.»[41]

É in questo senso che Croce può affermare, proprio in alternativa ad Hegel, che la realtà 'non è essere immobile o essere puro, ma opposizione'. Anche qui infatti, *mutatis mutandis*, abbiamo un processo di *mediazione* dello spirito con sé stesso, ma appunto, con questa differenza, che non vi è *progressus*, nel circolo categoriale, tra una forma e l'altra: ogni singola forma non è, come sosteneva Hegel, 'un modo provvisorio e contradittorio di concepire l'Assoluto', proprio perché le forme non si 'superano', non si annientano a vicenda in un processo ascendente: questo è panlogismo, sostiene Croce, che mutila e deforma la realtà; ma attraverso la sua condizionalità storica (le sue manifestazioni esistenziali), il distinto cresce (*progressus*) su se stesso (*sub specie temporis*) e rimane identico a se stesso: è cosi che si genera la Storia: cioè è così che si passa dalla storia 'ideal eterna' (*sub specie aeternitatis)* alla storia reale, che corre nel tempo.

## 4. Il tassello mancante: la contemporaneità di ogni storia

Le riflessioni svolte nel paragrafo precedente ci hanno condotto fino alla soglia del ben noto motivo dell'unità del teoretico e del pratico, considerata dall'angolo visuale dialettico. Unificare una molteplicità di fatti non significa distorcerne la fisionomia. La categoria non è il letto di Procuste dei fatti, bensì l'unica garanzia della loro pensabilità. «Infatti – scrive Croce – la conoscenza è conoscenza di qualcosa, è rifacimento di un fatto, *ricreazione ideale* di una *creazione reale*.»[42] E si tenga presente che le categorie (tutte le categorie), oltre che predicati, sono anche le potenze del fare; come si unifica nel giudizio, così si unifica nell'attività pratica : anche l'attività pratica è sintesi. Le singole volizioni si armonizzano infatti nel processo storico, il crociano accadimento[43]:

> «L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto…l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte.»[44]

40 Ma questo perché il concetto puro (categoria) della Poesia è l'intuizione del Bello; ma la creazione poetica del bello scaturisce da una lotta tra il bello e il brutto (al poeta, si dice, manca sempre un'ottava). Ma quel brutto cos'era? Era la pedanteria del mestiere del rimatore (l'utile, l'economico) e l'intento propagandistico (l'etico, il bene), che, con tutte le loro buone intenzioni tentavano di incunearsi nel bello (la Poesia), sfigurandolo. Ma la sintesi dialettica tra contenuto e forma approda alla categoria della Poesia (il bello)

41 *Ibidem*, p. 135, corsivi nostri.

42 *Filosofia della pratica, economica ed etica,* Bari, Laterza, 1963, 8° ed. (1° ed. 1908), p.200, corsivi nostri.

43 Il cosiddetto "accadimento" crociano può ricordare *l'eterogenesi dei fini* (ma Croce disprezzò questa terminologia, che non è originariamente vichiana) e il pensiero di Vico. Si ricordi però che Croce mutuò non solo da Vico, ma soprattutto da Hegel – e dall'Hegel della *Fenomenologia* – questo concetto chiave.

44 *Ibidem*, p. 53.

L'unità del teoretico e del pratico si definisce così come la relazione di pensiero ed essere, di vita e pensiero[45]. E non si dimentichi che lo spirito è 'sintesi a priori'. La sintesi a priori *logica* è sintesi di individuale e di universale; coincide cioè con l'affermata identità del giudizio definitorio col giudizio individuale. Ma non si dimentichi che la sintesi è 'unità di distinti'. Vediamo adesso, in questo quadro, di sintetizzare la famosa tematica della contemporaneità. Per Croce la contemporaneità di ogni storiografia significa soltanto che la vita condiziona il pensiero e questo nesso tra teoria e pratica è da lui denominato come addirittura «un 'prammatismo' di nuova sorta, al quale i prammatisti non hanno mai pensato»[46], sottolineando così la condizionalità storica del pensiero non meno che l'inesauribilità della vita; la crescita dello spirito si produce storicamente così. Ecco perché il pensiero condiziona la vita, e la vita condiziona il pensiero: «Se la Vita condiziona il Pensiero, si ha in ciò la dimostrazione apodittica della forma sempre condizionata di ogni pensiero…»[47].E in questo nesso, in questo fare che si rovescia nel pensare, e viceversa, trova il suo chiarimento il concetto della contemporaneità. Ma bisogna ulteriormente precisare. C'è un motivo per cui Croce, in *Teoria*, insiste così energicamente sul concetto della contemporaneità. Questo concetto non è un complemento, un'appendice, una mera chiarificazione di una dottrina gnoseologica già compiuta e fondata nelle opere sistematiche precedenti. É qualcosa di più. Infatti se si prescinde dal concetto della contemporaneità rimane non chiarito a sufficienza uno dei capisaldi della concezione del reale: la condizionalità storica delle categorie. Ora, la contemporaneità del sapere storico – si è detto – getta luce sull'unità del teoretico e del pratico. Nella *Logica*, la dimostrazione dell'identità del giudizio definitorio coll'individuale è funzionale all'individuazione di uno strumento logico che ci renda ragione, per così dire, della dimensione storica delle categorie; così come la sintesi a priori, che ci consente di individuare logicamente il nesso fra le categorie. Così si fa più chiaro come possa articolarsi la dinamicità del reale; e così Croce poteva rendere ragione della relazione unitaria tra le categorie pratiche e quelle teoretiche, completando, in questo ambito, le riflessioni svolte nella *Filosofia della pratica*.

---

45 Si potrebbe osservare – anche se l'economia del presente saggio ci costringe ad un rapido cenno – che il fare che si rovescia nel conoscere (e viceversa, la circolarità dello spirito, insomma) costituisce l'alternativa crociana al pensiero di Marx. cfr. *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, Laterza,1926, pp. 36-37 e G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1990, partic. alle pp. 124-140 e 141-164, anche per un'aggiornata bibliografia intorno alla copiosa letteratura sull'argomento. Le citazioni, ovviamente, si potrebbero moltiplicare, perché questa tematica attraversa tutta l'opera del filosofo napoletano. Per Croce il marxismo non aveva validità teoretica, perché il materialismo storico era nient'altro che una metafisica travestita. Tuttavia la lezione del suo maestro Labriola incise in profondità nella sua formazione.

46 *Filosofia della pratica*, cit. *ibidem*. Croce si confrontò praticamente a tutto campo con la cultura europea e americana, compresi i pragmatisti (qui si riferisce soprattutto a Dewey). In questa ricerca, limitata a taluni ben definiti problemi teoretici, non se ne è potuto dar conto. Basti osservare che l'immagine di un filosofo provinciale, intento a rendere la cultura italiana impermeabile ai fermenti più significativi della cultura d'oltralpe, non trova oggi basi credibili. Ha scritto recentemente Garin : "Grazie a lui, è penetrato in Italia non poco del dibattito filosofico europeo, o, meglio, l'Italia ha partecipato con una sua voce originale a un dibattito europeo. Le tematiche agitate in Germania fra Otto e Novecento da Wilhelm Dilthey, da Georg Simmel, da Ernst Troeltsch, da Max Weber, si collocano su un piano non troppo lontano da quello che fu del Croce in Italia." (E. Garin, *Intervista sul'intellettuale*, a cura di Mario Ajello, Bari, Laterza,1997); sullo storicismo tedesco, che costituì uno stimolo di rilievo anche per la formazione di Croce, cfr. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1979 (1° ed. 1956). Per le relazioni di Croce con la cultura europea cfr. Daniela Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna, Il Mulino, 1983; della stessa, cfr. *Croce, filosofo europeo*, in P. Bonetti (a cura dì), *Per conoscere Croce*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, pp.103-116.

47 *Ibidem*, p. 206.

Ma la dimostrazione "apodittica" dell'unità del teoretico e del pratico - approfondita con tanta ampiezza di sguardo nel trattato di logica – richiedeva un chiarimento ulteriore. Dalla storia ideal eterna si doveva passare alla storia che corre nel tempo, secondo la celebre espressione di un critico acuto come Gennaro Sasso[48]. I Valori, supremi predicabili e potenze del fare - lo si è visto - sono eterni. Ma come rendere ragione, nel concreto processo conoscitivo, della loro condizionalità storica? Kant non bastava più. Hegel, col suo panlogismo, conduceva fuori strada; la sua logica era come un dio che divora le sue membra. E' ponendosi la domanda di *come indaga lo storico* che Croce avviò a soluzione il problema. Partiamo dall'unità del teoretico e del pratico, che, come abbiamo mostrato, si risolve nella relazione tra pensiero ed essere, tra la vita e il pensiero della vita. La vita non si risolve nel pensiero (altrimenti sarebbe un panlogismo, di hegeliana memoria), ma quando l'attività pratica viene risolta in contenuto mentale, non è più attività pratica, ma è logica (che Croce definisce lo 'specchio d'acqua'[49]). Ma allora il *pensiero della vita* è sempre *contemporaneo*, è 'pensamento' che ha sempre luogo nel presente; e che cos'è il pensiero della vita? Se la vita, quando è pensata, è logica[50], allora quel 'pensamento' sarà *la conoscenza dell'eterno presente*, della *storia ideal eterna* di vichiana memoria, della dialettica dei Valori (che è la circolarità dello spirito. cfr. *supra*, cap.2). In questo senso è un atto intemporale, perché la metodologia storiografica non è altro che la 'scienza' del concetto puro (*ideal eterno*). Ci muoviamo dunque nell'ambito del sapere concettuale, ma noi stiamo cercando di individuare le manifestazioni esistenziali della dialettica categoriale. In altri termini: lo storico (contemporaneo) unifica, sintetizza la molteplicità dei fenomeni storici qualificandoli come manifestazioni esistenziali dell'unità del teoretico e del pratico. Ha *radiografato l'apparente caos dei fatti storici, e ha ottenuto l'ossatura della storia ideal eterna.* Ora sì, può leggere i fatti storici alla luce del pensiero dialettico.

La difficoltà, veramente aspra, dello storico consiste proprio in questo lavoro di discernimento. Perché è proprio la storiografia a creare il tempo storico. 700, 800 non sono che numeri, prodotti dell'intelletto astratto. E' lo storico che qualifica un'epoca, un 'processo' storico. E' lo storico che riconosce il complesso e delicato intreccio dialettico dei Valori, il quale produce la fisionomia di una determinata epoca storica. Perché è lo storico che *pensa* quell'epoca, che *la crea* come concetto unificante. Abbiamo così chiarito *un primo punto* : la storiografia è conoscenza dell'*eterno presente*, sapere concettuale. Si capisce allora perché le 'fonti' dello storico siano sostanzialmente 'interiori'; è dentro di sé che lo storico troverà la chiave di comprensione (dialettica categoriale) della realtà storica. Veniamo al *secondo punto*, per chiarire il quale bisognerà sottolineare, preliminarmente, che lo spirito – essendo divenire – cresce perpetuamente su sé stesso. Se il sapere storico è conoscenza della dialettica categoriale, sarà pure in questo senso intemporale, ma deve essere parte esso stesso, a sua volta, della dialettica categoriale. Altrimenti sarebbe un pensiero logico esterno alla realtà, e Croce, lo si è visto, ha avversato fermamente questa concezione della logica. Cos'è che ha prodotto il pensamento dello storico? Il passaggio dello spirito dal pratico al teoretico.

48 G. Sasso, *B. Croce. La ricerca della dialettica,* Napoli, Morano, 1975, p. 1001.

49 Cfr. B. Croce, *Logica*, cit., p. 159 : «così come (se ci si concede un'immagine) [la logica è] lo specchio d'acqua, che riflette il paesaggio, ma è esso stesso parte del paesaggio». Non si dimentichi,, oltretutto, che Croce ha fortemente avversato una concezione della logica "esterna" al reale : la logica è pensiero, parte esso stesso della realtà.

50 É già vita passata, anche se remota di un'ora; certo, nella conoscenza storica, bisogna avere presente il concetto crociano di "processo" come "accadimento".

La storia balza dalla vita. Lo storico è mosso da "un interesse del presente che rianima e fa rivivere il passato"[51]. Lo fa rivivere in termini concettuali, perché non è più vita, è pensiero : ed ecco spiegata *la condizionalità storica della categoria*. I valori della Grecia e di Roma rivivono nel Rinascimento, ma in una condizionalità storica diversa. Non solo. Quel passato che rivive in termini concettuali[52] riopera sul presente, nell'attività pratica, e così via all'infinito. Ed ecco spiegata *la crescita dello spirito su sé stesso.* Il concetto *della condizionalità storica delle categorie è un vero pilastro del pensiero di Croce*, perché ci offre la chiave per intendere, nei termini suoi propri, la crescita dello spirito su sé stesso. Ma, appunto, lo spirito non potrebbe crescere su se stesso se non si conoscesse in questo modo, cioè se non passasse attraverso il momento del sapere concettuale (storiografia). Se non rivivesse, in termini concettuali, in una condizionalità appunto storica[53]. Ed ecco spiegata *l'autocoscienza dello spirito*. Ma tutto questo Croce non avrebbe potuto approfondire senza introdurre, nel proprio organismo di pensiero, quella nota nuova che è costituita dalla contemporaneità del sapere storico. Così la classica triade della 'filosofia come scienza dello spirito'[54] dovette necessariamente ampliarsi in una tetrade, includendo *Teoria e storia della storiografia*.

A questo punto possiamo delineare un primo bilancio della nostra ricerca. *Come indaga* dunque lo storico? Il motivo dell'immanenza si lega quello della dinamicità del reale.

---

51 *Indagini su Hegel*, cit., p. 300.

52 Sono cioè le manifestazioni esistenziali dei Valori (cioè delle categorie, dei concetti puri) che rivivono nella condizionalità storica del pensamento dello storico.

53 Ma è questo un processo 'scalare'? É un *progressus*? Sì e no. E' questa l'alternativa crociana a Gentile e a Hegel. La struttura dialettica dell'unità del teoretico e del pratico non si altera, ma genera – sul piano delle manifestazioni esistenziali – la crescita dello spirito su se stesso. Autocoscienza e crescita dello spirito fanno tutt'uno, in questo senso. Il concetto puro lo 'pensavano' tanto Aristotele quanto Hegel; ma Hegel risolve in sé Aristotele. Ben inteso, risolve Aristotele, non la categoria della logica. A detta di Gentile, tutto questo era dialettica per modo di dire. Sembrò, fino a un certo segno, che certe espressioni verbali adoperate da Croce autorizzassero ad ipotizzare una convergenza fra i due filosofi. Quello che poi sarebbe divenuto il 1° capitolo di *Teoria* venne pubblicato separatamente, nel '12; Gentile poté forse pensare ad un ripensamento di Croce, in direzione dell'attualismo : «… quella storia che nasce immediatamente sull'atto che si viene compiendo, come coscienza dell'atto…» (*Teoria*, cit., p. 3); e si potrebbe anche citare qualche altra espressione dello stesso tenore. Ma si trattava di una convergenza su di un piano meramente verbalistico; ben altra, come si è visto, era la sostanza del ragionamento di Croce. Quando verrà alla luce la polemica tra i 'filosofi amici', Croce lo sottolineerà polemicamente a Gentile : " Vero è che qui di nuovo tu tenti di mettermi in contraddizione con me stesso, e ricordi la mia definizione della storia (nella memoria del 1912 : *Storia, cronaca*, ecc. ), dove a te parve, come ti esprimi, che io "saltassi il fosso" e accettassi l' "idealismo attuale"; e ora ti nasce il dubbio d'esseri illuso. Certo, che t'illudesti, perché io, in quella memoria, mi guardai assai bene dall'identificare immediatamente le *res gestae* e la *historia rerum gestarum*, come ha fatto poi un tuo scolaro; ma volli provare che la storia, la vera storia (a differenza della "cronaca") è quella che ha compresente l'oggetto del suo conoscere, ed è perciò sempre "storia contemporanea" : dottrina della quale è già qualche accenno nella mia *Logica*, e che si è andata poi maturando con ulteriori ricerche e meditazioni. E che tale e non altro fosse il mio pensiero, si vede da ciò che tutto il nerbo di quella memoria è nella *distinzione* tra *la storia e le pseudostorie*, condotta sulle *distinzioni delle forme dello spirito*.» (B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie seconda, Bari, Laterza, 1950 (4° ed.), XV. "Una discussione tra filosofi amici", p. 88.). Puntualizzazioni assai esatte e stringenti, perché nulla autorizza a pensare che, in *Teoria*, Croce indichi nell'attività teoretica superiore l'elemento assorbente delle altre forme dello spirito. Ma il sodalizio tra i 'filosofi amici', com'è noto, è la storia di un grosso fraintendimento. Cfr. però la posizione di Fulvio Tessitore, per il quale il motivo della storiografia come storia 'pensata' – svolto in *Teoria* – avvicinava di molto il pensiero di Croce, indipendentemente dalle sue intenzioni, alle posizioni di Gentile (cfr. F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli, 1970, partic. alle pp. 857-902).

54 Le maggiori opere sistematiche di Croce: l'*Estetica*, la *Logica* e la *Filosofia della pratica*.

Noi abbiamo cercato scavare in quest'area tematica, e di allargare la nostra riflessione alla concezione della dialettica. Ebbene, lo storico svolge un lavoro di tipo essenzialmente *concettuale*. Non si pone davanti alla massa caotica fatti bruti e disaggregati, coll'intento di oggettivarli mediante procedimenti empirico – classificatori, o astrattivi. Lo *storico è parte della realtà, della vicenda cosmica;* cercherà e troverà quindi 'nel suo petto' la chiave di lettura del divenire dello spirito, poiché la storia è nient'altro che divenire. L'unità del teoretico e del pratico sarà la struttura dialettica che dovrà via via decodificare per intendere il divenire storico. Ma appunto anche lo storico è parte di questa dialettica. Lo muove un 'interesse presente' che è stato generato dalla sua attività pratica. E' questa la famosa *contemporaneità del sapere storico.* Così – in termini concettuali – lo storico risolverà quei problemi che gli sono stati suggeriti da quell'interesse, germinato dalla vita; e quelle sue soluzioni opereranno sulla realtà presente, e saranno a loro volta fonte di vita pratica. E' così che *lo spirito si conosce*; ed è così che *lo spirito cresce su sé stesso*. Quali conseguenze discendono infine – sul piano del metodo storico – dall'articolazione della dottrina dialettica di Croce? La più vistosa, a nostro avviso è questa. Se i Valori (i concetti puri) – nel loro nesso dialettico unitario – sono eterni; se sono i generatori perpetui del reale; se sono i supremi predicati del giudizio logico; allora, se sono tutto questo, il lavoro dello storico riterrà necessariamente il carattere di *un'attività unificatrice, sintetica, della molteplicità dei fatti storici*. Il fatto storico stesso – sostiene Croce – come frammento disaggregato, risulta impensabile. «La storia nostra – scrive Croce – è la storia della nostra anima; e storia dell'anima umana è storia del mondo.»[55] Ne tragga in inganno l'apparente disformità tra il Croce cosiddetto *minor*, e il Croce *maior*; tra il 'filosofo' e l'autore di pazienti ricerche, diremmo oggi, di micro – storia locale. Non c'è situazione o personaggio – bizzarri predicatori, briganti, dame di corte, etc. – che non venga lucidamente 'pensato' nell'ottica di un processo dialettico categoriale :

> «Incoraggiare gli specialisti ad innalzarsi alla filosofia e sollecitare i filosofi generici, occupati nei massimi problemi, a trattare *i minimi, nei quali soltanto i massimi vivono e dove soltanto si può ritrovarli e risolverli*, è la duplice e convergente azione che conviene esercitare sulle menti…»[56]

É una posizione emblematica del filosofo non meno che dello storico, e sostanzialmente coerente colle enunciazioni del primo e le concrete ricerche del secondo. Ove si sottolinei, naturalmente, quella funzione unificatrice, sintetica[57] del giudizio storico. Perché – come abbiamo mostrato – nell'ambito della storia pensata è lo storico stesso che unifica, che crea, che 'pensa' il processo storico. Lo stesso 'tempo' storico è un risultato del paradigma valutativo dello storiografo. L'acquisto più solido del pensiero dialettico, a nostro avviso, consiste proprio in questo. Anche, diciamolo pure, a dispetto delle esplicite teorizzazioni di Croce : la problematicità della questione fenomenologica sta lì a dimostrarcelo. Croce – è vero – è critico coerente del panlogismo hegeliano, e rifiuta il concetto stesso della 'filosofia della storia'. Ma nelle sue ricostruzioni storiografiche, come vedremo, il concetto di superamento[58] è sempre presente.

55 *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, p.112.

56 *Ibidem*, p. 145, corsivo nostro.

57 A suo modo vichiana, kantiana ed hegeliana; si ricordi infatti la citata differenza tra 'filosofi' e 'professori di filosofia', cfr. *supra*, cap.1

58 Ma proprio il concetto di *superamento* Hegel lo aveva pensato in vista della costruzione del suo *sistema*, fosse o non fosse *panlogistico*. Cfr. *supra* p. 3

Dovunque ci viene posto sott'occhio il momento negativo, che si incunea nella struttura categoriale, e ne attiva il processo. Anzi, la preferenza del Croce storico, nelle opere della maturità, si indirizza proprio verso quel negativo, sulla sua funzione dialettica di stimolo, e sul suo superamento[59]. Riteniamo quindi di avere dimostrata ampiamente la problematicità di taluni acquisti del pensiero dialettico del Nostro; e ci siamo sforzati di chiarire, essenzialmente, quale sia la loro fecondità nell'ambito della produzione storiografica di Croce.

## 5. La verità può progredire?: le due anime di Croce

Basta aprire la *Filosofia della pratica* alle ultime pagine, nella 'conclusione', per leggere una splendida definizione della storia del pensiero :

> «E perché la Filosofia, non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato, e così sarà sempre… Ogni filosofo, alla fine di una sua ricerca, intravede le prime incerte linee di un'altra, che egli medesimo, chi verrà dopo di lui, eseguirà. E con questa modestia, che è delle cose stesse e non già del mio sentimento personale, con questa modestia che è insieme fiducia di non aver pensato indarno, io metto termine al mio lavoro, porgendolo ai ben disposti come strumento di lavoro.»[60]

Un'idea della filosofia, questa che ci presenta Croce, aperta e spregiudicata, e ricca di fascino. Ma non bisogna dimenticare che quel 'nuovo' perpetuamente generato dal passato, verso cui il filosofo protende suggestivamente lo sguardo, non potrebbe affatto essere logicamente qualificato se non lo si intendesse come la manifestazione esistenziale della storia ideal eterna, del nesso fare-conoscere. Poiché, non dimentichiamolo - come afferma Croce in altro contesto della medesima opera – «il problema è storico e *la soluzione eterna*, la filosofia è insieme contingente ed eterna, mortale e immortale, temporaria ed extratemporaria.»[61] Che problemi e soluzioni si dialettizzino nel nesso fare – conoscere, è previsto dal sistema; ma il sistema, cioè la concezione dialettica del reale, non può essere risucchiata dal nesso fare – conoscere; altrimenti – ci si consenta l'espressione colloquiale – si rimarrebbe al buio. E' una conseguenza, questa, in fondo implicita alla rimeditazione della concezione hegeliana dell'assoluto. Scrive Garin, in merito a quelle pagine conclusive della *Filosofia della pratica*, che abbiamo citato:

> «Ove, però, quel commosso inno alla Verità sempre cinta di mistero, quel modesto presentare l'opera come puro e provvisorio "strumento di lavoro", non in tutto è consonante con quanto era stato detto poco innanzi dei rapporti fra Logica e Sistema : fra quel concetto del concetto che esaurisce tutte le strutture pensabili del reale, ossia tutto il reale che è Spirito, "in iscorcio o in idea in potenza", e la Filosofia come sistema che lo esaurisce in atto.

59 E questo negativo sarà la storia del concetto di *male*: la "malattia morale" della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* e la decadenza estetica e morale nella *Storia dell'età barocca*.

60 B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 406.

61 *Ibidem*, p. 207, corsivo nostro.

> […] Ed è il sistema nel primo senso che non solo "risolve i problemi della storia della filosofia", ma *la conclude, come conclude la storia*; la mobilità della Vita, se pur se ne potrà parlare ancora, sarà l'accidentale mutevolezza dell'accidentale, che nulla di nuovo reca sotto il sole : e non pone più problemi da risolvere e da sistemare. Chi si studiasse di fare una minuta e pedantissima indagine di tutte le espressioni di quelle celebri pagine crociane, vedrebbe, nelle parole, esprimersi *le due anime di Croce* : quella dello storico, che celebra la Vita inesauribile, che luminosa ascende verso altezze "sempre cinte di mistero"; e quella del "logico", e verrebbe fatto di dir "metafisico", legato a una fraseologia hegeliana in perenne urto con una posizione hegelianamente poco ortodossa.»[62]

La pagina di Garin è così ricca di significati da non poter essere commentata nello spazio di questo nostro giro di riflessioni. Ci sia comunque consentito di osservare soltanto questo. Certamente la concezione crociana del reale è 'conclusiva', anche indipendentemente dalla sua 'poca ortodossia hegeliana'. Ma conclusiva del filosofabile, inteso sì come problema della concezione del reale, ma in quanto problema del conoscere. Con questo non si vuol certo sostenere che il motivo della logica sia stato lo stimolo fondamentale dell'attività speculativa di Croce. Il fatto è che Croce, a nostro avviso, ha sempre avuto una concezione *strumentale* della filosofia; o, se piace così definirla, *"prammatistica"*, come anche lui ammette. Croce, negli anni a cavallo tra otto e novecento, è alla ricerca di uno *strumento* che gli fornisca la chiave di soluzione di alcuni problemi fondamentali, sui quali medita da anni: quello estetico, certamente, ma soprattutto *il problema della storia*. E quello della storia rimarrà il suo problema fondamentale. Lo ammette a chiare note, ormai giunto al suo approdo maturo, proprio in *Teoria* :

> «Se un problema filosofico si dimostra affatto *sterile pel giudizio storico*, si ha in ciò la prova che quel problema è ozioso, malamente posto, e in realtà non sussiste. Se la soluzione di *un problema*, cioè una proposizione filosofica, invece di rendere meglio intelligibile la storia, la lascia oscura o la intorbida o vi salta sopra e la condanna o la nega, si ha in ciò la prova che quella proposizione, e la filosofia con la quale si lega, *è arbitraria,* se anche possa serbare interesse per altri rispetti, come manifestazione del sentimento e della fantasia.»[63]

Ma allora quel problema, di fronte al quale la filosofia si dimostra impotente, è il problema *'pensato' da uno storico*; che richiede sì l'ausilio della filosofia, ma la cui soluzione si colloca sempre nell'orizzonte problematico della storiografia. Con l'*Estetica* Croce era approdato ad una concezione spiritualistica della realtà. Ora il problema della storia richiedeva un chiarimento decisivo in merito alla natura dinamica del reale. Cos'era e cosa implicava il divenire della storia, soprattutto in relazione alla conoscenza della storia? Croce giunge tardi alla filosofia, per sua stessa ammissione; e quando vi giunge, è mosso dal preciso intento di gettar luce proprio sul problema della conoscenza storica. Di qui la serrata discussione delle posizioni hegeliane. Ma cosa cercava, in fondo, nella filosofia hegeliana? Croce, che proveniva da un'esperienza di studi storici archivistico – filologici, una volta postosi sul terreno della speculazione filosofica, e scoperta, con Hegel, la dinamicità del reale, si trovò davanti questo problema : come era possibile spiegare il divenire storico, e salvare la razionalità del reale, senza cadere nella seduzione della teleologia (così la giudicò) di Hegel?

62 E. Garin, *Cronache*, cit., pp.242-243, corsivi nostri. Sulla posizione di Garin torneremo nella conclusione dell'ultimo cap. del presente lavoro.
63 *Teoria*, cit., pp. 136, 137, corsivi nostri.

Di una storia 'a disegno', di un termine prefissato alla vicenda umana, da storico scaltrito che era, giustamente diffidava. Ma non poteva nemmeno contentarsi delle ingenue polemiche antifilosofiche della storiografia positivistica, tutta protesa a feticizzare il fatto storico e a considerarlo alla stregua di un fenomeno naturale. Certo, l'itinerario della formazione filosofica di Croce non è riconducibile esclusivamente alla rimeditazione del pensiero hegeliano. Stimoli e sollecitazioni gli provennero da tanti altri ambiti di cultura; ed Hegel non gli fu subito presente, per sua stessa ammissione. L'annosa riflessione sull'estetica si intrecciò, a un certo momento, con la ricerca di una 'legge' che spiegasse il divenire storico, e che costituisse il fondamento della scienza storiografica; tutto questo ci mostra un sofferta tensione problematica. La storiografia era arte o scienza? Era in grado di lumeggiare il particolare o l'universale? Lo storico intuiva l'elemento individuale o pensava per concetti? Ma, una volta giuntegli a maturazione queste problematiche, postosi saldamente sul terreno dell'elaborazione teorica della dottrina storiografica, la sfida di pensiero – lanciata da Hegel – gli fu acutamente presente. Era relativamente facile infatti liquidare frettolose posizioni speculative 'realistiche'; un certo marxismo scolastico e impacciato pareva quasi prestare il fianco ad una serrata, più seria critica sui fondamenti della dialettica.

Lo spiritualismo cristiano appariva consunto e privo di svolgimento. Lo storicismo tedesco invece, le sollecitazioni del giovane Gentile o la riscoperta di Vico e anche di De Sanctis, lo attiravano 'in più spirabil aere'. Ma appunto, con essi e oltre di essi, si presentava il problema Hegel, che richiedeva imperiosamente di essere risolto. E Croce elaborò una soluzione quale poteva elaborare un 'hegeliano' atipico come lui, che contro gli 'abusi' di Hegel faceva valere l'importanza della distinzione, indicatagli da Herbart; che non dimenticò la lezione di serietà intellettuale del Labriola, *'oltre'* Marx e Labriola stessi; ma soprattutto, a nostro avviso, non si dimenticò di aver esordito, fin da giovane, negli studi storici, filologici, archivistici. Il senso della pienezza e concretezza di quella 'Vita inesauribile' cui allude Garin; della solidità e del valore dell'opera umana, cui concorrono gli sforzi molteplici di generazioni; dell'irripetibilità e autonomia del fatto individuale, che pur chiede di essere qualificato : tutto questo non poteva *intuirlo* che il giovane studioso di problemi di storia locale. Intuirlo, non renderne ragione in termini concettuali. Quest'intuizione gli suggerì la domanda fondamentale, o piuttosto contribuì a fargliela germinare interiormente, di che cosa fosse la Storia. Né ci sfugge che la valutazione storica dell'esperienza intellettuale di Croce si è posta - e si pone tuttora - in riferimento alla sua poliedrica dimensione di intellettuale : di critico letterario, storiografo, politologo, filosofo *stricto sensu*, e via dicendo. Solo da quest'ampia visuale si misura la sua posizione nell'ambito della cultura europea del novecento. Non intendiamo, qui, brutalmente semplificare il quadro.

Quello che ci interessa sottolineare di nuovo è che, da questa nostra breve analisi risulta confermato che lo storico non è separabile dal filosofo. Le 'due anime' di Croce, come ha interpretato Garin, sono sì effettivamente compresenti nella sua vicenda intellettuale; ma quello che ci preme rilevare è che, tra i due poli dello storico 'di razza' e il costruttore del 'sistema' filosofico, è dato rintracciare un percorso mentale unitario; il percorso di un uomo di cultura che fu spinto ad individuare, proprio sul terreno filosofico, soluzioni e risposte che gli provenivano dall'insufficienza, da lui acutamente avvertita, di un certo modo tradizionale di impostare i problemi della ricostruzione storica (dalla 'storia filologica', se si vuole); né fu estranea a questa ricerca l'urgenza del problema morale : quale natura e quale funzione si dovevano attribuire alla presenza del male? E quale relazione era dato stabilire tra la realtà dei 'valori' e quella presenza negativa, dissolvitrice, eppure insopprimibile? Come era pensabile il divenire storico tra l'eterno e il contingente?

Hegel aveva individuato una sua soluzione a questi problemi. Ma tra il giovane inquieto ricercatore e il filosofo di Stoccarda c'erano pur sempre i professori di filosofia, gli hegeliani dei 'paragrafetti'. Labriola non gli bastava, e nemmeno il giovane Gentile, che su Hegel aveva le idee già molto chiare. Decise allora di aggredire il problema, e di 'addentare' il *suo* Hegel. Noi, restringendo l'ambito al problema della concezione storiografica, abbiamo cercato di evidenziare che una buona parte delle soluzioni speculative di Croce si incentrò sulla complessa meditazione del problema della storia. Quell'Hegel, 'addentato' e 'stritolato'[64], è funzionale soprattutto a questo. Proprio perché, come s'è visto, il problema della storia converge nel problema dell'acquisizione di una concezione della realtà, principalmente funzionale a *porci in condizione di pensare la storia*. Lo si è visto sui testi; se una proposizione filosofica si dimostra inadeguata a risolvere un problema storico, non è il problema a dimostrarsi sterile, ma quella filosofia. Questo non significa relativismo superficiale; Croce non ci indica certo che una filosofia è buona quanto le altre, purché ci aiuti a lumeggiare le *res gestae*; non tragga inganno la definizione di *'prammatismo di nuova sorta'*, adoperata da Croce stesso. Se la realtà è svolgimento – si domanda Croce – qual è il modo di essere di questo svolgimento? E qual è il criterio della sua pensabilità? La filosofia è condizionata dalla vita, e nessuna filosofia è definitiva, perché la vita non è mai definitiva: Croce conclude così[65]. Come scrive nitidamente Giuseppe Galasso :

> «…l'eterno conoscersi del pensiero è tale perché lo spirito è un eterno farsi, e…l'attività dello spirito *nel conoscersi ne costituisce anche il valore*. […] Ossia, altrimenti detto, *la ragione del mondo è il mondo stesso*.»[66]

Lo spirito è cioè condizione a sé stesso, è forma a sé stesso; quando produce e quando contempla (conosce) il suo prodotto : il *fondamento* è questo. Un fondamento che non può essere trascinato via dal divenire : è esso stesso, eternamente, il principio e la forma del divenire. A questo fondamento Croce non rinuncia; in questo senso, come ha scritto Garin, *ha concluso* tutto il filosofabile. E in questo senso è ortodosso e insieme eterodosso rispetto al filosofo di Stoccarda : il fondamento è l'unità dello spirito nelle distinzioni, il nesso, appunto, fare – conoscere, il divenire che non diviene; ma non è l'acme concettuale dello spirito, non è il dio che divora le sue membra. Ma soprattutto non si dimentichi :

> «…che però *la Filosofia deve sboccare nella storia e mediarne l'intelligenza. E il sistema mostra la capacità dei suoi principi a interpretare la complessa realtà storica*, e anzitutto la storia stessa della filosofia, risolvendone i problemi.»[67]

E la contemporaneità del sapere storico ci mostra in concreto come si produca la condizionalità storica dei valori. E' così che *progredisce l'eterno*. E ci mostra come si possa agire nella storia, con coscienza chiara e informata : *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*[68].

64 Cfr. *supra* nota 24.
65 Cfr. *Filosofia della pratica*, cit., p. 406.
66 G. Galasso, *Croce*, cit., p.161, corsivi nostri.
67 *Filosofia della pratica*, cit., p. 404, corsivi nostri.
68 Cfr. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, Laterza, 1926, pp. 30-32; si tratta comunque di un'espressione non infrequentemente citata da Croce.

Comunque si valuti l'edificio concettuale di Croce, si deve senz'altro riconoscere che questa costruzione è stata pensata da un intellettuale il cui problema di fondo era individuare la possibilità di "interpretare la complessa realtà storica". Come si diceva, appunto per questo, il filosofo non è separabile dallo storico. Concludendo, lo studio del nesso fare - conoscere ci ha spinto a considerare quale tenuta storica il filosofo attribuisca alla sua concezione della realtà; e questa - proprio perché costituisce la garanzia dello svolgersi dell'agire e del pensiero umani - non potrà che essere che essere *ideale ed eterna*.

Certo, le problematiche che abbiamo toccato sono di capitale importanza, e finiscono per segnare la fisionomia – qualunque sia, ancora oggi non meno che nel passato – di ogni dottrina storiografica. Croce risolse il problema, come si è visto, considerando *la filosofia il momento metodologico della storiografia*; cioè risolvendo il problema della concezione della realtà nel problema del sapere storico. Ma, a tutt'oggi, non c'è storico che non si ponga il problema del criterio di scelta del materiale documentario, e della sua qualificazione e interpretazione in termini concettuali. Ed è pressoché unanimemente riconosciuta la necessità, per l'interprete, di emergere con sicurezza dalla mole dei dati documentari, che altrimenti rischierebbero di appannarne la capacità di giudizio. Noi, nel presente studio, non ci siamo addentrati in questioni di storia della storiografia, se non marginalmente; né intendiamo farlo. Ma ci sia consentito almeno di osservare questo. La filosofia di Croce è certamente consegnata ad una stagione speculativa che è peculiare del secolo scorso. Ha questa filosofia concluso il suo corso? Qualcuno ne dubita; Giuseppe Galasso, in una recente intervista televisiva sul canale *"Rai Storia"*, si è dichiarato l'ultimo dei crociani e degli 'storicisti'. Noi riteniamo soltanto che l'esigenza di fondo dalla quale muoveva il filosofo napoletano sia rimasta viva; ancora oggi il problema della scelta e della qualificazione dei fatti storici non offre risposte univoche; per la fondata ragione, a nostro avviso, che un serio orientamento storiografico finisce prima o poi per intrecciarsi, a vario titolo, con questa o quella concezione generale della realtà. Ne esce, crediamo, confermata, se non altro, l'esigenza crociana di una solida relazione tra storiografia e filosofia[69].

69 È anzi curioso, e forse significativo, che storici di provenienza e orientamento diversissimi da quelli di Croce, sollevino il problema del criterio valutativo della storiografia, paventando il pericolo di versare il metodo storico nell'empirismo più esasperato. A titolo puramente esemplificativo – poiché non si è affrontata un'indagine critica in questo senso – non è inutile citare quanto scrive Enzo Colloti in *Fascismo, fascismi*, Firenze, Sansoni, 2004, pp. 5-6: «…parlare del fascismo come fenomeno internazionale non vuol dire sottolineare l'identità di esperienze diverse ma piuttosto ricomporre *un quadro unitario*, ma non indifferenziato, attraverso la molteplicità di esperienze specifiche e tuttavia riconducibili *a fattori e a matrici nelle grandi linee comuni*. […] Quanto meno singolare sarebbe però che lo storico, per impedirne l'uso indebito si precludesse *l'adozione di concetti generali*, rendendo il suo campo di ricerca quasi privo di oggetto, rigettando, in tal caso sì, la storiografia *nell'empirismo della mera fattualità* e rinunciando perciò ad ogni impegno valutativo e allo *stesso ordinamento dei fatti in una gerarchia di importanza e di valori*.» (corsivi nostri). Da questo passo citato emerge con forza la rivendicazione di un criterio logico "unificante" la molteplicità dei fatti storici.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190421

# La dialettica dei punti di vista: induttivismo e strutture della comunicazione

Alfonso Di Prospero[1]

**Sommario**: 1. Relazione e dialettica: Bradley, Russell, Wittgenstein. 2. Relazione e proposizione. 3. Sostanza del mondo e proposizione. 4. Forma logica, proposizione e il "regresso di Bradley". 5. Conclusioni.

**Abstract**: In this paper we wish to deal with the comparison between the conceptions about the nature of relations offered by Ludwig Wittgenstein, Francis Herbert Bradley and Bertrand Russell. The basic idea is that Bradley's thesis that the notion of proposition is self-contradictory is correct, and that Wittgenstein suggests a useful insight to develop an interesting answer to the problem. Our view is that we can distinguish two approaches: 1) if we define the proposition as a dialectical structure, then we need to consider as dialectical and contradictory also the relationship between different subject's points of view; 2) if we define the proposition in a not dialectical way, we can describe the relationship between different points of view as not intrinsecally contradictory.

**Keywords**: *Francis Herbert Bradley, relationship, Bertrand Russell, dialectical structure, Ludwig Wittgenstein.*

> «Ma noi non possiamo fare a meno di chiederci: la costituzione della proposizione semplice (la connessione tra soggetto e predicato) è il rispecchiamento della costituzione della cosa (l'unione di sostanza e accidenti)? Oppure la costituzione della cosa così rappresentata, è progettata in base alla struttura della proposizione?»
>
> Martin Heidegger

## 1. Relazione e dialettica: Bradley, Russell, Wittgenstein.

Il concetto di relazione, per la sua evidente estrema generalità, si presta a fare da punto di appoggio per il confronto tra orientamenti di pensiero anche molto diversi, secondo una strategia che serva a metterne in evidenza caratteristiche peculiari e problemi irrisolti.

1 Dottore di ricerca in Scienze sociali, Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Tra le recenti pubblicazioni: *La logica del gesto: un confronto tra la picture-theory di Wittgenstein e il concetto di comunicazione analogica in Bateson*, "Il Sileno", 2014, 1-1, pp. 31-43; *Idealismo e realismo secondo l'ontologia del Tractatus logico-philosophicus*, "Philosophy Kitchen", 2016, 3, pp. 139-151; *Relatività del sapere ed epistemologia del pluralismo*, in F. Sciacca (a cura di), *Domande e metodi*, Bonanno, Acireale-Roma, 2017, pp. 55-74.; *Conoscenza, emozioni e struttura dell'intersoggettività: riflessioni sulla figura del servo e del signore in Hegel*, "Studi di estetica", 2017, 14, pp. 151-176; *Art, Knowledge and Induction*, "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 2017, 2 pp. 147-163.

Gli autori cui qui faremo riferimento, Francis Herbert Bradley, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, ci serviranno a porre la questione se la nozione di relazione, e in modo più specifico la particolare relazione che si dà, all'interno della proposizione, tra i suoi costituenti, possa implicare la contraddizione o la necessità di concepire in termini dialettici il rapporto tra i termini[2].

Dal punto di vista storico, accettiamo sostanzialmente una interpretazione già ben presente in letteratura, per la quale Russell svilupperebbe contro Bradley obiezioni che fondamentalmente eludono la logica dell'argomentazione dell'avversario (Candlish 2007). Dario Sacchi, ad esempio, richiamandosi anche a Wollheim (1969: 75), critica il modo in cui Russell (1914: 48 ss.), parlando di alcuni passaggi argomentativi propri della prospettiva di Hegel (in riferimento in particolare alle *Determinazioni della riflessione* nella *Scienza della Logica*) oltre che di Bradley, esibisce la «più assoluta mancanza di un qualsiasi sforzo di comprensione verso di essa» (Sacchi, 1981: 8), e mostra di «addebitarla ad una grossolana disattenzione od ignoranza» (*ibidem*). Il punto in questione riguarda l'idea che tra soggetto ("Socrate") e predicato ("mortale") in una proposizione si debba dare «identità nella differenza» (da cui la contraddizione per cui Socrate "è" l'essere-mortale): secondo Russell semplicemente non verrebbe distinto l'uso della "è" come copula dal suo uso come segno di uguaglianza, in modo da attribuire ai suoi avversari la non comprensione di una strategia di soluzione che essi in realtà «non accettano [...non] perché la ignorino, ma perché, pur conoscendola, non la ritengono veramente sostenibile» (*ibidem*).

Queste considerazioni possono avere poi riflessi significativi nell'ambito degli studi di storia delle idee: l'influenza di Russell sulla filosofia del XX secolo è ben nota, così come è noto che la filosofia analitica, pur identificando se stessa come diversa e distante dalla filosofia continentale in generale e dall'idealismo in particolare, si è trovata costretta a re-introdurre nell'alveo delle proprie discussioni, posizioni che esplicitamente si richiamano a Hegel (a titolo di esempio, cfr. Rockmore 2001). Il quadro che noi vorremmo qui provare a delineare, vorrebbe ottenere l'effetto di accentuare il senso di *resistenza* che i problemi e i concetti intrinsecamente *oppongono* alla possibilità di consolidare con piena legittimità un tipo di autocomprensione su cui la filosofia analitica, per es. con la formula della "rivolta contro l'idealismo", ha cercato storicamente di definire se stessa.

Un tale obiettivo, in sé di interesse anche storiografico, verrà da noi perseguito passando attraverso un percorso argomentativo che si sviluppa in senso più strettamente teoretico, teso a valutare quanto di Bradley *torna* in Wittgenstein (Consuegra 1992, Lebens 2009, Candlish 2007, Bonino 2008), non nel senso di una sua influenza diretta, ma nel senso che la forza logica intrinseca al problema posto da Bradley, una volta che Russell l'abbia pure riformulato in modo da farlo apparire più facilmente trattabile, riemerge in tutta la sua densità nelle pagine del *Tractatus logico-philosophicus*. Il concetto-ponte, tematizzato da Russell per affrontare i problemi di Bradley e ripreso – per criticarlo – da Wittgenstein, ci sembra che vada individuato nella nozione di "forma logica" (sull'evoluzione del pensiero di Russell, cfr. Marion 2009; Griffin 1980, 1985; Hanks 2007; Iglesias 1984; Lando 2012; Mezzadri 2013; Milkov 2001). Nel *Tractatus*, le tesi che più immediatamente ci fanno intuire che lo sforzo di Wittgenstein è rivolto di fatto all'indagine su problemi già posti da Bradley, sono quelle sugli "oggetti", la "sostanza del mondo", che sono detti essere "semplici" ed "immutabili".

2 Un confronto di estremo interesse potrebbe essere svolto portando l'attenzione sulla filosofia del linguaggio di Hegel, seguendo sollecitazioni (sia storiografiche sia teoretiche) che qui però non possiamo raccogliere (sul rapporto con Bradley, v. per es. [Manser, 1983]).

In Bradley, si parla delle relazioni come se infine si fosse quasi costretti a pensarle come «solid» (Bradley 1897: 33). Nel *Tractatus*, gli oggetti, che sono immutabili e per questo dalle relazioni non possono essere scalfiti, sono a loro volta concepiti di fatto come dei "solidi", obbligando indirettamente a cercare un modo per ricondurre a qualcosa di ugualmente "solido" anche il senso delle relazioni tra di essi intercorrenti.

In questo senso, la nozione di oggetto è del tutto essenzialmente non-dialettica. Ci sembra che già questo rilievo – per contrasto – obblighi a soffermarsi sull'alternativa opposta a quella di Wittgenstein: quella per cui le unità del dire (o del pensare) *non* possono essere concepite in modo così rigidamente univoco, proprio per i gravi problemi che il *Tractatus*, partendo da questa impostazione, sembra lasciare irrisolti. Al tempo stesso, la logica dell'argomentazione con cui vorremmo difenderne la plausibilità, porta – per altra via – a dover considerare un *altro* tipo di dialettica, quella che si instaura tra i portatori di differenti punti di vista sul mondo. È anche qui che la "contraddizione" (in una forma che in seguito specificheremo) deve svolgere un ruolo importante. L'idea è che la semantica del *Tractatus* sia costruita sul presupposto che i significati dei nomi (gli oggetti) sono un possesso rigorosamente individuale, da cui la tesi che i «*limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo» (prop. 5.6 del *Tractatus*). Ne segue però che la comunicazione tra soggetti diversi deve tener conto allora di una effettiva contraddizione logica – intrinseca e per principio formalmente insanabile – tra i punti di vista rispettivamenti veicolati. È importante distinguere quindi due possibilità: se si fa proprio un approccio teorico che assume euristicamente come suo baricentro la struttura del linguaggio, in quanto visto come strumento di comunicazione (come ci sembra sostanzialmente chiaro che in particolare Hegel faccia), ne deriva in prospettiva che la contraddizione dialettica deve essere ammessa come principio fondamentale della struttura del reale (salvo ammettere che la Ragione *superi* la contraddizione), proprio perché la contraddittorietà intrinseca dei processi di comunicazione viene fatta riflettere nella struttura del reale. Se invece si assume come prioritario il punto di vista "in prima persona" di *un* soggetto, che poi procederebbe a ricostruire la propria immagine del mondo e dei processi di comunicazione (secondo una prospettiva che qui, oltre che con Wittgenstein, esemplifichiamo anche con l'epistemologia genetica di Piaget), la contraddizione dialettica può essere vista come uno strumento di analisi utile per cogliere certe caratteristiche proprie dei processi di *comunicazione*, ma non in un senso ontologicamente più forte, tale da coinvolgere la struttura stessa della realtà di cui attraverso il linguaggio parliamo.

La tensione tra le due prospettive – ci sembra – è in un certo senso rintracciabile nello stesso Bradley, che pur criticando il concetto di relazione e, per implicazione, la struttura semantica della proposizione, rimane comunque *all'interno* della struttura di pensiero che lui stesso contesta («for thought what is not relative is nothing» [Bradley, 1897: 30]). Le ragioni di questa scelta possono sembrare abbastanza ovvie, dato che appare molto difficile in effetti svolgere un pensiero "senza" relazioni. Sorge semmai spontanea l'obiezione per cui neppure potremmo *capire* in che cosa un tale tipo di pensiero *non* relazionale potrebbe consistere. È necessario però soffermarsi sui diversi significati che possono darsi al "senza": la natura e il corrispettivo ontologico delle relazioni possono essere intesi in senso più o meno forte. Se, come noi proporremo, se ne può dare una definizione ontologicamente molto debole senza creare implicazioni paradossali, può diventare legittimo parlare di un pensiero "non" relazionale (anche se, a rigore, questa dizione può essere con qualche ragione considerata fuorviante o impropria: essa ci servirà qui solo per accentuare e rendere così più chiara la differenza tra le due prospettive).

## 2. Relazione e proposizione

L'argomentazione di Bradley che a noi più interessa è contenuta nel cap. II di Apparenza e realtà:

> We find the world's contents grouped into things and their qualities. The substantive and adjectives is a time-honoured distinction and arrangement of facts, with a view to understand them and to arrive at reality. I must briefly point out the failure of this method, if regarded as a serious attempt at theory.
> We may take the familiar instance of a lump of sugar […] Sugar is obviously not mere whiteness, mere hardness, and mere sweetness; for its reality lies somehow in its unity. But if, on the other hand, we inquire what there can be in the thing beside its several qualities, we are baffled once more. We can discover no real unity existing outside these qualities, or, again, existing within them (Bradley, 1897: 19)

L'autore passa allora a considerare quello che è descritto come «the old dilemma, If you predicate what is different, you ascribe what is *not*; and if you predicate what is *not* diferent, you say nothing at all» (*ibidem*: 20). La proposta è quindi:

> Let us abstain from making the relation an attribute of the related, and let us make it more or less independent. "There is a relation *C*, in which *A* and *B* stand; and it appears with both of them." […] it would appear to be another relation, *D*, in which *C*, on one side, and, on the other side, *A* and *B*, stand. But such a makeshift leads at once to the infinite process (*ibidem*: 21)

Ne segue che o «the qualities and their relatioon fall entirely apart, and then we have said nothing. Or we have to make a new relation between the old relation and the terms; which, when it is made, does not help us», per via dell'evidente regresso infinito (*ibidem*: 21). Bradley sviluppa questa argomentazione sostenendo che «our experience, where relational, is not true» (*ibidem*: 34) e per questo deve essere condannata. Al tempo stesso (e qui si vede come Bradley consideri comunque impossibile uscire da una logica del pensiero fondata sulle relazioni):

> Thought most certainly does not demand mere sameness, which to it would be nothing. A bare tautology […] is not even so much as poor as a poor truth or a thin truth. It is not a truth in any way, in any sense, or at all. Thought involves analysis and synthesis, and if the Law of Contradicion forbade diversity, it would forbid thinking altogether (*ibidem*: 562)

La nozione cui allora Bradley ricorre è quella di *feeling*, che permetterebbe di accedere ad una esperienza di tipo in qualche modo indifferenziato, ma più che entrare nella discussione di questa particolare strategia, vorremmo qui provare a sviluppare direttamente un percorso teorico alternativo, che parte dall'idea di poter fornire una definizione ed un'ontologia delle relazioni che le riconducano a nozioni che non sollevano lo stesso tipo di problemi.

Per Wittgenstein «È nell'essenza della proposizione poterci comunicare un *nuovo* senso» (4.027), mentre la *Bedeutung* del nome è supposta come *già* nota, al momento in cui vediamo utilizzare il nome entro una proposizione (4.026, 4.024). Riteniamo qui che queste affermazioni abbiano un'importanza teorica fondamentale, maggiore anche di quanto Wittgenstein stesso

sembra aver ritenuto necessario affermare. Può essere utile inoltre affiancare ad esse il problema della «*funzione combinatoria* dei concetti», come è posto in psicologia cognitiva, «cioé il problema di come la combinazione di due concetti distinti (ad esempio, "cane" e "feroce") porti alla formazione di un nuovo concetto particolare, non totalmente riconducibile a nessuno dei concetti combinati, presi singolarmente» (Benelli, 1989: 8), e considerando altresì quello corrispondente cui ci si riferisce, nel contesto teorico entro cui si muove Wittgenstein, attraverso la discussione sul principio del contesto e il concetto di insaturatezza in Frege (Picardi 1994, Gibson 2004). Che cosa collega le due questioni? Per rispondere, prendiamo in considerazione quello che in linguistica è chiamato l'universale della forma tema-commento:

> *Every human language has a common clause type with bipartite structure in which the constituents can reasonably be termed "topic" and "comment".*
> [...] Of course, the generalization refers only to a "common clause type". Every language seems to have clauses of other types as well (Hockett, 1966: 23)

Il nostro interesse qui non è per una sintassi o una semantica dei segni linguistici, ma per quella che può essere vista come sintassi o semantica dei contenuti mentali[3]. Dobbiamo quindi adattare la nozione introdotta al contesto in cui la utilizzeremo. Parleremo così di forma "logico-cognitiva" tema-commento (o semplicemente forma logica tema-commento), che includerà tutti i tipi di espressione del pensiero che abbiano struttura diadica o comunque un numero di elementi uguale o maggiore di due. Come ulteriore (eventuale) determinazione (D), diremo che l'espressione indica: la variazione di significato che un insieme di termini (semplici) riceve *per il fatto che* i termini stessi sono associati tra di loro (pronunciati, scritti, pensati, etc., insieme). Si tratterà di vedere se l'esistenza di una tale determinazione (D) sia ammissibile o no.

Su di un piano cognitivo, ci sembra legittimo sostenere che *tutti* i messaggi di tutte le lingue hanno la forma logica tema-commento. Infatti da un punto di vista strettamente linguistico questa affermazione sarebbe banalmente falsa, dato che sono possibili molti messaggi composti da un solo elemento verbale. Invece, in una prospettiva cognitiva, sono presenti sempre almeno due elementi: anche se si emette, per es., solo un'interiezione, come "Ahi!", il significato del messaggio si determina in funzione non solo di quale suono è stato emesso, ma anche di *chi* lo ha emesso e *quando*, elementi che diventano essi stessi, in un certo senso, *termini* che contribuiscono a determinare il significato del messaggio.

L'affermazione che ogni messaggio (espressione linguistica) deve sempre attivare almeno due elementi cognitivi nella mente del ricevente, è empiricamente plausibile. Ma cercheremo di stabilire nel seguito se è anche necessaria logicamente. In effetti, se si presuppone la funzione pragmatica del linguaggio di trasmettere da un soggetto A ad un soggetto B un'informazione non già posseduta da B (proposizione 4.027 del *Tractatus*, secondo una prospettiva che renderebbe interessante un confronto più preciso con la distinzione tra "giudizio" e "proposizione" in Hegel [Hegel, 1992: § 167]), il problema diventa allora il seguente: se io emettessi un messaggio composto da un solo elemento (quindi anche ad es. senza un tono o un'espressività che servano a richiamare l'attenzione su di un oggetto presente), chi mi ascolta, *o* (a) già conosce il significato del termine,

3 Inoltre nella nostra discussione non è essenziale la distinzione tra topic e comment, su cui in genere la linguistica si sofferma, dato che, nella nostra prospettiva, l'elemento di novità dell'informazione trasmessa non è legato prioritariamente alla funzione svolta dal comment, ma piuttosto alla loro azione combinata.

ma allora non gli servirebbe a nulla la mia ripetizione: la competenza linguistica gli sarebbe dovuta venire dalla conoscenza (tra l'altro) del contenuto cognitivo associato a quel termine. Se dicessi "mela", chi mi ascolta dovrebbe già aver conosciuto o in genere sapere qualcosa (per qualche via, non necessariamente ostensiva) riguardo all'oggetto designato dalla parola (o in genere riguardo alla situazione da essa richiamata), altrimenti l'informazione che intendo trasmettergli non gli arriverebbe. *Oppure* (b) se *non* associa alcuna conoscenza al termine, evidentemente non può verificarsi alcuna comunicazione. Se infine si suppone (c) che possa esserci comprensione di un significato (che qui dobbiamo supporre, *ex hypothesi*, semplice) senza che si veicoli alcun contenuto di sapere, anche prescindendo dalla forma che si ritenga di poter attribuire a questo processo (immaginando che per es. possa trattarsi di una definizione per ostensione), ci sembra che esso si ridurrebbe comunque ad una pratica che non è in grado per principio di trasmettere contenuti (di significato o di sapere) che non siano in quello stesso momento disponibili ad entrambi i parlanti.

Segue da questo ragionamento che i messaggi devono essere necessariamente *composti* affinché sia possibile trasmettere all'interlocutore una informazione *nuova*[4]. Il problema che ora dobbiamo considerare è che anche solo per *definire* (o comunque applicare) la forma logica tema-commento, è necessario servirsi proprio della forma logica tema-commento stessa. Se alla struttura linguistica deve corrispondere un contenuto cognitivo (la condizione (D) sopra introdotta), questo non può essere definito senza incorrere in una circolarità. Il soddisfacimento di (D) comporterebbe che alla riunione di più elementi semplici in una forma composta, debba corrispondere una loro *variazione* di significato: l'espressione "albero", per il fatto di ricorrere in " - in giardino", designerebbe un'entità differente da un'altra possibile (l'*albero* nel bosco, o nel prato etc., che sono morfologicamente ciascuno diverso dall'altro). Ma 1) se identifichiamo in *che cosa* debba consistere questa variazione di significato, possiamo individuare *il fatto che* gli altri termini siano stati pronunciati *insieme* al primo in rapida successione, come se questa circostanza fosse a sua volta un vero e proprio termine, che dà un suo contributo cognitivo al discorso, ma allora un tale termine dovrebbe essere esso stesso *composto* con gli altri, attraverso una *nuova* forma logica tema-commento, e di qui un chiaro regresso. Se l'operazione di composizione non avviene, ognuno degli altri termini deve rimanere necessariamente uguale a se stesso. Il contenuto della mia rappresentazione dei fatti sarebbe quindi del tutto identico alla semplice somma dei contenuti che posseggo già con la sola comprensione dei significati dei termini semplici. La circostanza che pronuncio *insieme* quei termini, avrebbe come unica implicazione che mi rappresento proprio *quegli* oggetti e non altri (tranne, si intende, vari "rumori di fondo" da cui il parlante competente ha imparato ad astrarre), ma nessuno di essi ne verrebbe modificato. Se invece 2) non abbiamo nozione degli effetti che deve avere l'aver pronunciato insieme tutti questi termini, una tale nozione non può svolgere un ruolo nel processo di significazione. Questo caso teorico vale a rispondere anche alla possibile obiezione che la composizione degli elementi avviene secondo un qualsiasi processo che sia *inconsapevole* (al modo in cui si può parlare senza conoscere il funzionamento dell'apparato fonatorio): vorrebbe dire infatti che, nella comprensione del messaggio, non possiamo neppure essere *consapevoli* di un'avvenuta variazione del significato, e questo è sufficiente per le tesi che cercheremo di stabilire.

Se pensiamo di poter introdurre la nozione di forma logica tema-commento a titolo di autoevidenza primitiva (AP), rimane comunque il problema insuperabile della sua *applicabilità*:

4 Per l'interpretazione funzionalista degli universali linguistici, si può vedere (Dirven-Fried, 1987).

AP può modificare gli elementi A, B etc. *se* viene ad essi applicata, ma AP stessa, per essere applicata proprio ad <A, B etc.>, dovrebbe essere stata *prima* applicata ad <AP, A, B, etc.>.

La conclusione è intuitiva: il fatto che due o più termini semplici vengono pronunciati in successione abbastanza rapida, deve chiaramente contare esso stesso come elemento che contribuisce a determinare la nostra reazione ai suoni ascoltati. Ma se lo consideriamo come costituente (per così dire, dall'interno) del significato (introducendolo al limite come autoevidenza primitiva), otterremmo (D) una variazione, in virtù di esso, del significato, ma solo se lo registriamo a sua volta *insieme* con gli altri costituenti, componendolo in una *meta*-forma logica tema-commento. Ne seguirebbe che o (i) ci sarebbe un regresso vizioso: avere *già* applicato la meta-struttura cognitiva sarebbe la condizione preliminare per avere il risultato voluto, da cui la necessità di una meta-meta-struttura cognitiva, e così via. Oppure (ii) se *non* lo registriamo coscientemente come un costituente, è del tutto possibile (e anzi è proprio ciò che accade) che una variazione del significato comunque avvenga, ma ciò è sulla base di un processo temporale e causale, che agisce al di fuori della consapevolezza, quindi non può inerire al piano del significato[5]. È chiaro inoltre che se non disponiamo di rappresentazioni strutturate in forma complessa, ogni entità che ci rappresentiamo dovrà essere *pensata* come semplice (oppure come costituita da una specie di mero elenco di oggetti semplici): se " - è verde" non *modifica* "albero", non avremo che l'entità stessa *albero* è immaginata *diversamente* per il fatto di essere detta *verde*, quindi non avremo un "sostrato" (*albero*) che rimane in qualche modo lo stesso pur nella varietà delle possibili attribuzioni (*verde*/*spoglio* etc.), quindi non avrebbe più senso dire che quella è una stessa entità che gode di un certo numero di attribuzioni, *i. e.* è "complessa".

Se la struttura composta del messaggio è una necessità imposta dalla *comunicazione* tra chi ha e chi non ha una certa informazione, possiamo ritenere che il *pensiero* (individuale) in quanto tale non sia sottomesso necessariamente ad un vincolo analogo. È molto plausibile che le difficoltà filosofiche create dalla "funzione combinatoria dei concetti" derivino proprio dall'influenza del linguaggio sul pensiero: la struttura delle proposizioni del linguaggio, costruite sempre, necessariamente, secondo la forma tema-commento, viene sovrapposta – se non altro per inerzia – sul contenuto del pensiero. L'abitudine a *parlare* applicando alle nostre espressioni la forma tema-commento, ci porta a cadere in una fondamentale confusione (da cui a nostro avviso anche Bradley è investito) e ci induce a ritenere ovvio che anche il pensiero abbia una struttura uguale. «Il linguaggio traveste i pensieri. E precisamente così che dalla forma esteriore dell'abito non si può concludere alla forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata per ben altri scopi che quello di far riconoscere la forma del corpo» (4.002). Il contenuto di un pensiero *semplice*, in questo senso *non* relazionale, non può essere *pronunciato* e comunicato ad altri, perché la trasmissione di un significato nuovo richiede essenzialmente strutture che siano (almeno) diadiche, ma questo non dovrebbe voler dire che non possa essere oggetto di comprensione da parte dell'individuo.

Osserviamo inoltre che la stessa logica fatta valere per la struttura composta della proposizione, si applica anche per l'uso parimenti obbligatorio di "concetti", "universali", intesi come termini che siano predicabili di più di un individuo.

5 Il che naturalmente non vuol dire che non si possa avere una rappresentazione della variazione di significato, che però non può essere fatta intervenire – se non come semplice rappresentazione, di tipo meta-linguistico – nella cornice di una proposizione, mentre la si sta formulando.

Infatti se, per le regole della grammatica, nessuno degli elementi che compongono un messaggio fosse un termine predicabile di più di un individuo, allora, chi possedesse la competenza linguistica (e sapesse quindi che è impossibile trasportare fuori da quel messaggio una qualsiasi delle sue parti – e inoltre constatasse l'impossibilità, appena accertata, di utilizzare un termine singolarmente), tratterebbe il messaggio come un blocco unico, un'espressione unitaria, semplice e indivisibile, per la quale si riproporrebbe esattamente la situazione descritta in precedenza. Nei termini di Wittgenstein: «Se esistesse soltanto la proposizione "φa" e non "φb", la menzione di "a" sarebbe superflua. Basterebbe scrivere "φ" – la proposizione non sarebbe composita» (Waismann, 1967: 90; tr. it. 1975: 78).

Le argomentazioni portate dimostrano che l'organizzazione del linguaggio in messaggi composti, contenenti almeno un termine generale, risponde *anche* all'esigenza pragmatica del trasmettere informazioni. A rigore però non è dimostrato che la struttura del linguaggio soddisfi *solo* questa esigenza: in linea di principio, potrebbe darsi, come una sorta di caso molto fortunato, che la realtà stessa sia strutturata in una maniera che ricalca proprio le esigenze della comunicazione. Questo vorrebbe dire che la stessa struttura del linguaggio possiede anche una capacità raffigurativa della *struttura* delle cose. Da un punto di vista euristico, le considerazioni poco fa sviluppate ci sembra che permettano di comprendere il meccanismo psicologico che – empiricamente – porta a vedere il mondo come organizzato in "sostanze" e "qualità". Quello che vorremmo sostenere è che in realtà l'argomentazione che Bradley sviluppa per dimostrare la contraddittorietà delle relazioni, è apparsa in genere così paradossale perchè si volge frontalmente contro assunzioni e pregiudizi che sorgono per l'influenza di quella che è la struttura del processo di comunicazione. Lo stesso Bradley, dichiarando impossibile un pensiero che fosse privo di relazioni, sta usando implicitamente un tipo di pensiero che è ricalcato sulla forma tema-commento. Ma è possibile aggirare questo condizionamento?

Nel *Tractatus*, ci sembra che l'impianto stesso di tutta la costruzione di Wittgenstein vada in una direzione che è finalizzata ad affrontare un problema essenzialmente simile.

## 3. Sostanza del mondo e proposizione

La base dell'ontologia del *Tractatus* è indicata dall'autore in questi termini:

1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.
2 Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose.
2.02 L'oggetto è semplice.
2.021 Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò essi non possono essere composti.
2.0272 La configurazione degli oggetti forma lo stato di cose.
2.024 La sostanza è ciò che sussiste indipendentemente da ciò che accade.
2.0271 L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'incostante.

Il problema che a noi qui interessa è facile a vedersi: se gli oggetti sono definiti come «il fisso, il sussistente», e sono «ciò che sussiste indipendentemente da ciò che accade», come può una combinazione di oggetti *immutabili* dare luogo a stati di cose per definizione mutevoli e contingenti? In che senso gli oggetti costituiscono lo stato di cose? «It is rather odd to think of the eternal "objects" as "hanging together"» (Black, 1971: 66). Frongia (1983: 30) nota la difficoltà, «che è

stata spesso formulata in sede metafisica, e della quale Wittgenstein sembra consapevole: come fa un oggetto ad assumere varie configurazioni e nonostante ciò a rimanere identico a se stesso (essere quello e non un altro)? [...] Infatti come farebbe un dato oggetto a "occorrere in tutte le relazioni possibili" (2.0122) se, appunto, non avesse la possibilità di rimanere anche se stesso?». Gli Hintikka pongono lo stesso problema: «if these objects are atemporal, complexes of such objects are presumably also atemporal. But, if so, these atemporal facts will be impossible to compare with the propositions of our language, which belong to the world of physical time» (Hintikka – hintikka, 1986: 249).

Difficoltà interpretative di questo genere hanno portato ad intendere il rapporto tra oggetti e stati di cose in modi molto diversi. Per autori come Griffin (1964) e Favrholdt (1964), l'oggetto costituisce qualcosa di simile ad un *minimum* temporale, inteso o come punto materiale (Griffin) o come *sense-datum* (Favrholdt). Per altri gli oggetti sono solo una condizione della possibilità degli stati di cose. Ad es. per Weinberg «The fact is an independent entity» (1975: 53), mentre gli oggetti sono «entities obviously requiring completion» (*ibidem:* 36), che presuppongono un fatto. «Fact is simply a combination of formal entities; that is, a combination of objects» (*ibidem*: 38). «Objects are distinguishable elements of facts» (*ibidem*), anche se la relazione tra oggetti che dà luogo al fatto «is not a further element of the fact over and above the objects related» (ibidem: 36): «Structure […] cannot be isolated and designated by a single term of discourse» (*ibidem*).

In modo paradigmatico, per Hidé Ishiguro (1969) quello di oggetto è un concetto "finto" (*dummy*), dato che il riferimento di un nome viene ricavato per astrazione dal senso delle proposizioni in cui figura, ma in direzione analoga si muovono per es. anche Stenius (1976) e McGuinness (1981), riconoscendo sempre una priorità degli stati di cose sugli oggetti.

Max Black (1971), David Pears (1977, 1987, 1989) e gli Hintikka (1986) invece rovesciano completamente questa impostazione: il primato logico e ontologico spetta decisamente agli oggetti e non ai fatti. «Wittgenstein does not say that the whole sentence-fact stands for some complex entity–indeed this way of looking at the sentence is alien to his standpoint» (Black, 1971: 43). Contro questa lettura sembrano andare le proposizioni:

3.141 La proposizione non è un miscuglio di parole
3.142 Solo i fatti possono esprimere un senso; una classe di nomi non può farlo

Se gli oggetti sono assolutamente semplici – e se sono le *Bedeutungen* del rispettivo nome – una "proposizione" così intesa non comporta invece che gli oggetti subiscano una modificazione quando compaiono entro il suo perimetro? Patrizia Laspia (1997) osserva che il concetto di "articolazione" può essere inteso in almeno due modi diversi, uno per cui esso vale come una sorta di «"segmentazione", "divisione" – partizione, cioè, in unità distinte, e che hanno valore in quanto distinte» , l'altro per cui «"articolare" non significa [...] "analizzare", ma "organizzare"» (Laspia, 1997: 30-31). Nel caso di una proposizione, può sembrare ovvio che si dia "articolazione" nel primo senso. Può essere però interessante riflettere sul significato (in particolare ontologico) di queste diverse possibilità. Secondo Wittgenstein, l'articolazione dovrebbe riguardare il rapporto tra i "nomi", cui corrispondono "oggetti", che sono introdotti nel seguente modo:

2.021 Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò essi non possono essere composti.

2.0211 Se il mondo non avesse una sostanza, l'avere una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera.
3.23 Il requisito della possibilità dei segni semplici è il requisito della determinatezza del senso.

Secondo Black: «If *all* facts were irreducibly complex contingent complexes, *i.e.* there where no ultimate objects in *direct* connexion with the names standing for them, no proposition could say anything definite, *i.e.* no proposition could say anything at all […] The sense of *S*1 would depend upon the the truth of some other sentence *S*2 (affirming the existence of a complex apparently mentioned in *S*1) and the sense of *S*2 would depend upon the truth of some *S*3, and so on without an end» (Black 1971: 60). *S*2, si noti, è inteso come un enunciato che affermi «the existence of a complex apparently mentioned in *S*1». Inoltre si intende che la tesi sugli oggetti è assunta in sostanza *ad hoc* per rendere possibili le proposizioni. Un'obiezione abbastanza naturale sarebbe allora che quanto dichiarato sugli oggetti ha un carattere estremamente impegnativo, quindi una qualunque sua legittimazione che sia data *ad hoc* è verosimilmente insufficiente. È in effetti in generale un approccio molto diffuso, che qui esemplifico (tra i molti altri interpreti cui si potrebbe ricorrere) con Riverso (1970), che trova uno spazio piuttosto ampio per sostenere che la 2.0211 – logicamente alla base di tutto il *Tractatus* – esprime in realtà una *petitio principii*: «Se il mondo non possedesse una sostanza, le proposizioni non potrebbero avere un significato grazie ad essa, allora dovrebbero avere significato in dipendenza da altre proposizioni» (*ibidem*: 60). L'accusa è che Wittgenstein sostanzialmente postuli in maniera arbitraria che il mondo abbia una struttura tale da rendere possibile il linguaggio.

Le considerazioni che abbiamo svolto nella nostra analisi della forma logica tema-commento, ci portano però a suggerire una diversa interpretazione. La proposizione, in quanto tale, è un dispositivo logico che deve essere *articolato* e *composto*, per rendere attuabile la trasmissione di *nuova* informazione. Gli "oggetti" devono essere invece intesi dal parlante come il significato che i nomi hanno, e proprio per questo non possono essere impiegati per comporre una certa proposizione e *allo stesso tempo* intendere che in seguito dovranno *cambiare* il proprio significato. In questo senso è del tutto intuitivo che debbano essere concepiti come immutabili, dato che il parlante – mentre impiega i nomi associandoli a determinati oggetti – non può contemporaneamente assumere un punto di vista *esterno* a se stesso, tale da consentirgli di vederli anche nel significato differente che in seguito essi possono in effetti venire a conseguire, ad esempio per la naturale evoluzione della lingua o per la diversità tra i vari casi concreti di applicazione del nome[6]. Nell'atto del loro utilizzo, essi sono sottratti alla considerazione del divenire, perché altrimenti o si starebbe negando il principio d'identità, o non sarebbero essi il vero significato inteso dal parlante nei propri pensieri.

Per Wittgenstein:

3.1432 Non: «Il segno complesso <aRb> dice che a sta nella relazione R a b», ma: *Che* «a» stia in una certa relazione a «b», dice *che* aRb.

6 Si noti che è proprio così che può spiegarsi il funzionamento della forma logica tema-commento: in un singolo dato momento, sono presenti all'attenzione alcuni elementi e non altri, e rispetto a quel momento, il significato di quegli elementi è (in senso ovvio) immutabile. Il processo che porta alla costituzione di quel dato campo dell'attenzione invece che di un altro, non è però esso stesso una parte o un contenuto del campo attentivo medesimo, nel momento del suo darsi.

La relazione non è qualcosa che possa sussistere indipendentemente dai termini relati, ma si *mostra* nei termini stessi (cfr., tra gli altri, Johnston, 2007). È in questo senso che possiamo parlare di un modo ontologicamente "debole" di concepire le relazioni, che sono viste come una struttura della proposizione emergente dalla catena dei nomi, secondo una prospettiva che affronta il problema posto da Bradley con un rigore molto più grande di quello raggiunto da Russell.

La proposizione 2.0211, nella nostra prospettiva, dovrebbe essere interpretata alla luce di questa idea. Compito della proposizione è trasmettere informazioni nuove[7], per questo deve essere articolata. Il nome, di per sé, può fare riferimento solo ad un contenuto fisso: è nel contesto della proposizione che il contenuto può essere ri-determinato, ricorrendo peraltro ad una misura di indeterminazione – posto che la presenza di una variabile (per i motivi che in precedenza abbiamo esposto parlando di quelli che la tradizione filosofica chiama *universali*) obbliga intrinsecamente ad una forma di indeterminazione – secondo una prospettiva che si salda coerentemente con quella per cui «*i limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo»: può esservi infatti comunicazione (attraverso la proposizione), ma scontandola con una esattezza della definizione del contenuto di informazione che è tendenzialmente minore (a seconda di quanto il campo di applicazione del simbolo sia ampio e quindi "variabile").

La proposizione *S*2 che sarebbe necessario introdurre, se si negasse che *S*1 è costituita da oggetti semplici e immutabili, può essere vista, a nostro giudizio, come quella che dovrebbe a questo punto *spiegare* le avvenute trasformazioni dell'identità dei nomi e degli oggetti, posto che si ipotizzi la possibilità per essi di subire appunto trasformazioni. Se l'oggetto davvero potesse cambiare, non potrebbe più essere lo stesso contenuto d'informazione: se una proposizione volesse impiegare il nome corrispondente in un modo diverso all'interno del suo proprio contesto, sarebbe necessario – evidentemente – spiegare *in che cosa* il riferimento è cambiato.

## 4. Forma logica, proposizione e il "regresso di Bradley"

Vorremmo qui riferirci ad un momento specifico dello sviluppo della riflessione di Russell, che ne mostra abbastanza agevolmente la dipendenza dalla tematica che era stata impostata da Bradley. Nel 1913 Russell lavorava ad una teoria del giudizio (rimasta inedita fino al 1984, quando è stata pubblicata nei *Collected papers*), di cui discusse anche con Wittgenstein. In particolare Pears (1977, 1987, 1989) cerca di ricostruire il rapporto che ragionevolmente ci si può attendere che intercorra tra la teoria di Russell e le tesi del *Tractatus*. L'idea di fondo di Russell è che il giudizio vada inteso come rapporto tra il soggetto S che giudica, i termini della relazione (ad es.) *a*R*b*, e «the pure form of proposition», nel nostro caso, $x\ \xi\ y$ (Pears, 1977: 179):

> The natural way to symbolize a form is to take some phrase in which actual entities are put together in that form, and replace all these entities by "variables", i.e. by letters having no meaning (Russell, 1992: 98)

ad es. quella sopra espressa come $x\ \xi\ y$ sarebbe «the utmost generalization which is possible starting from "Socrates precedes Plato"» (*ibidem*). Dati *a*, R, *b* e $x\ \xi\ y$, la condizione per capire il nome che designa ciascuno di questi oggetti, è di avere conoscenza diretta (*acquaintance*) o degli

7 «Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo» (4.03).

oggetti medesimi o dei loro costituenti. $x \xi y$ è però un oggetto *logico*: per questo appunto si può parlare di platonismo in questa fase del pensiero di Russell. Scrive Russell:

> I think it may be shown that acquaintance with logical form is involved before explicit thought about logic begins, in fact as soon as we can understand a sentence. Let us suppose that we are acquainted with Socrates and with Plato and with the relation "precedes", but not with the complex "Socrates precedes Plato". Suppose now that some one tells us that Socrates precedes Plato. How do we know what he means? It is plain that this statement does not give us *acquaintance* with the complex "Socrates precedes Plato". What we understand is that Socrates and Plato and "precedes" are united in a complex of the form "xRy", where Socrates has the x-place and Plato has the y-place. It is difficukt to see how we could possibly understand how Socrates and Plato and "precedes" are to be combined unles we had acquaintance with the form of the complex (*ibidem*: 99)

Per questa via, Russell arriva a trattare «the proposition, that something has some relation to something, as a logical truth» (Pears, 1977: 181):

> the importance of the understanding of pure form lies in its relation to the self-evidence of logical truth. For since understanding is here a direct relation of the subject to a single object, the possibility of untruth does not arise, as it does when understandng is a multiple relation [del soggetto con un complesso, il quale, in quanto tale, potrebbe assumere configurazioni differenti] (Russell, 1992: 132)

Come osserva in un altro lavoro lo stesso Pears:

> Are these entirely general facts contingent? […] It is clear that, if they are contingent facts, Russell's explanation of understanding the sense of proposition will slide into an infinite regress. For the only way to establish the fact that something has some relation to something would be to verify another singular proposition of that form (Pears, 1989: 176)

Ciò che qui più ci interessa è che il riferimento ad una simile "pura forma" come ad un "oggetto logico" passibile di essere autoevidente, costituirebbe anche una risposta – se non sollevasse a sua volta questioni a nostro avviso insormontabili – al problema del "regresso di Bradley". Wittgenstein offre invece una soluzione diversa, che è «Aristotelian in spirit. The forms that Russell had placed in a Platonic world were treated by Wittgenstein as essential features of objects», interne in qualche modo ad essi (Pears, 1977: 188). Sono gli oggetti che *contengono* la forma della realtà.

Nei termini di Pears, le difficoltà di Russell sono (i) che «he ascribes logical truth to generalizations which are only capable of achieving contingent truth» (*ibidem*: 183), (ii) considera le "forme pure" al tempo stesso semplici e complesse. Il punto è che è essenziale che la forma pura sia semplice: è questa la condizione perché possa escludersi *a priori* nei suoi confronti la possibilità del falso, e quindi – di fatto – anche la necessità di un regresso infinito di proposizioni. Ma pure deve essere complessa: «the point of introducing such complexes was that they should be isomorphic with particular perceived complexes, which are not simple» (Pears, 1977: 182).

Così ad es. la forma $x\xi y$ dovrebbe essere isomorfa al fatto che "Socrate precede Platone", affinché possa renderne possibile la comprensione: se sostituiamo con variabili "Socrate", "precede" e "Platone", otteniamo qualcosa di composto da *tre* elementi. Nei termini dello stesso Russell: «In a sense, it is simple, since it cannot be analyzed. At first sight, it seems to have a structure, and therefore to be not simple; but it is more correct to say that it *is* a structure» (Russell, 1992: 114).

Secondo l'obiezione di Wittgenstein, allora «there would have been significance in asserting, of a simple, that it was complex» (Wittgenstein, 1961: 101). Una difficoltà abbastanza simile però si ritroverebbe a questo punto nello stesso *Tractatus*: gli oggetti che formano la sostanza del mondo dovrebbero avere una "forma", ma questo non li renderebbe complessi? Pears dà rilievo a questo problema, ma sembra considerare soddisfacente la risposta che attribuisce a Wittgenstein: «even if the possession of a form is a kind of complexity, it certainly is not compositeness» (Pears 1977: 188), perché «Wittgenstein's objects cannot be decomposed into further constituents, and are, to that extent, simple. If their possession of forms does not make them complex, they are perfectly simple» (*ibidem*). Il motivo per cui non sorgono problemi è che «this form is absorbed by a proposition» (*ibidem*: 189): si manifesta già *nei* costituenti della proposizione, senza configurarsi come ulteriore elemento.

Ci sembra però che continuino ugualmente ad esserci dei problemi: l'idea di fondo che qui sosteniamo è che se gli oggetti sono (i) già noti, (ii) semplici e immutabili, ne segue che dovremmo poter prevedere con assoluta precisione anche il valore di verità delle proposizioni che articoliamo (più esattamente, dovremmo sentirci soggettivamente *del tutto* sicuri nell'affermarne il valore di verità), dato che, quale che sia la compagine proposizionale che fa da contesto, l'oggetto deve sempre rimanere identico a se stesso. La verità della proposizione *a*R*b* deve consistere infatti nel mostrarsi della relazione R (tra *a* e *b*) quando eseguo l'ispezione di *a* e di *b*, ma, essendo *a* e *b* immutabili, la loro relazione non può essere concepita in modo diverso da quello con cui essa si è manifestata al momento dell'apprensione delle *Bedeutengen*. Quindi la loro relazione può essere rappresentata solo e sempre in un *unico* modo.

Sviluppiamo questa argomentazione più in dettaglio: se non esiste un'analisi che possa distinguere l'oggetto dalla sua propria forma, non possiamo concepire l'oggetto senza la sua forma. Ma «La forma è la possibilità della struttura» (2.033): se la *possibilità* della struttura viene a dipendere ontologicamente dai *tratti interni* agli oggetti coinvolti, e se gli oggetti sono immutabili, questi tratti dovranno necessariamente essere conservati in ogni configurazione immaginabile[8]. Se immagino la possibilità di *a* connesso con *b* secondo R (e con ciò immagino la scena che renderebbe *vera a*R*b*), devo immaginare *a* con gli stessi tratti con cui lo immagino quando immagino *a*R*c*. Ma da questo dovrebbe seguire che, conoscendo *ora a*, *b*, *c* con i loro rispettivi tratti interni (gli oggetti, che secondo la prop. 4.03, sono «espressioni vecchie», non possono essere descritti attraverso una proposizione – il dispositivo che raffigura il nuovo – ma si *mostrano*, quindi non *posso* pensare ad un oggetto che non mi sia già perfettamente noto), devo conoscere con ciò *a priori* anche quali possibilità di connessione risultino di fatto *verificate* (poniamo *a*R*b* invece che *a*R*c*): se gli oggetti *a*, *b*, *c* sono immutabili, e se tutto ciò che ho per costituire l'immagine delle loro possibili combinazioni sono *a b c* stessi con i loro propri tratti non-modificabili, *a* in quanto figura in *ab* deve essere uguale ad *a* in quanto figura in *ac*, e così per *b* e per *c*.

8 Cfr. il bel passo: «Una proprietà interna d'un fatto la possiamo chiamare anche un tratto di quel fatto. (Nel senso nel quale parliamo dei tratti del vòlto.)» (4.1221).

Se compongo *a* e *b* ad immaginare *ab*, non deve comparire *nulla*, in questa immagine, che diventerebbe diverso se *ab* comparisse a sua volta in *abc*. Ma se *a* deve contenere la "forma", che è solo la possibilità di comparire in *ab* o in *ac*, una volta che avremo immaginato *abc*, *quale* delle due *possibilità* avremo immaginata come verificata, *ab* o *ac*?

Se è *a* stesso che contiene le proprie "possibilità" (in quanto tali) di connessione, e se ad *a* deve aggiungersi solo un secondo oggetto *b*, per vedere *realizzata* una delle "possibilità" di *a* (quella raffigurata in *ab*), l'immagine di *abc* allora dovrebbe farci vedere *realizzati* entrambi gli stati di cose *ab* e *ac*. Il problema è particolarmente grave quando i due stati di cose siano tali da escludersi a vicenda (una certa rosa o è rossa o è bianca: *ab* escluderebbe *ac*). Ma anche più in generale si dà il paradosso: io so come è il rosso, so come è il bianco, e so cosa corrisponde a "rosa" (so come è ognuno degli oggetti che costituisce il complesso "rosa"), quindi se compongo i nomi "rosa" e "bianco" (semplificando molto) dovrei capire già se risulta *vera* la proposizione "La rosa è bianca" (o, nel caso: "*Quella* rosa è bianca"). In particolare, se ho visto in passato "rose bianche", dovrei conservare per il futuro questa descrizione delle rose, se invece non le avessi viste, dovrei escludere la stessa possibilità di rose bianche (pur capendo, se l'ho visto esemplificato, il significato di "rosa" e "bianco").

Potremmo distinguere la *possibilità* di connessione dalla connessione effettivamente realizzata, solo se (tra l'altro) potessimo distinguere analiticamente, nell'oggetto, la sua forma (o, peggio ancora, quella "parte" della forma che riguarda proprio la connessione con *b*). Questo chiaramente è problematico, perché altrimenti l'oggetto non sarebbe più semplice. Ma, se ammettiamo di non poter distinguere (neppure analiticamente) l'oggetto dalla sua forma, non possiamo concepire neppure che l'oggetto (in virtù dei suoi propri tratti interni) dia corso ad una certa realizzazione delle possibilità in esso contenute (poniamo *ab*) invece che ad altre (poniamo *ac*). Il problema può essere confrontato con quello rilevato da Pears riguardo a Russell: gli oggetti, come le forme logiche di Russell, devono essere semplici ma anche complesse, se si vuole garantire la possibilità di giudizi contingenti.

In linea di principio (allontanandoci dagli interessi di ordine esegetico che qui sono a cuore a Pears) si potrebbe però cercare di dar conto in una maniera alternativa di questo tipo di giudizi, ipotizzando che la conoscenza degli oggetti pre-determini in effetti il valore di verità che attribuiamo alle proposizioni, ma che questo trovi espressione appunto nel principio di induzione, che, parlando generalmente, ci porta a proiettare le caratteristiche del già-noto nell'immagine che ci facciamo di ciò che ancora non conosciamo. La nostra conoscenza, *ora*, degli "oggetti", determina le nostre previsioni su quanto non ci è dato al presente (ciò che deve essere descritto da proposizioni), perché se le connessioni di *a* con *b*, *c*, ... dipendono da tratti interni ad *a*, *b*, *c*, ..., e nient'altro, la connessione *ab*, in quanto verificata, non può venire ritirata in quanto utilizzata nella rappresentazione di situazioni nuove.

In modo più specifico, ci sembra di poter trovare, per questa via, un'interessante conferma dell'interpretazione che si è cercato di proporre dell'argomento sul regresso. Infatti Pears riporta, tra gli altri, un passo dei *Quaderni* :

> Io pensavo che la possibilità della verità di una proposizione φ(a) fosse legata al fatto (E x,φ) . φx. Ma non si riesce a vedere perché φa debba essere possibile solo se v'è un'altra proposizione della stessa forma. φa non ha certo bisogno d'un precedente. (Supposto infatti che vi siano solo le due proposizioni elementari «φa» e «ψa», e che «φa» sia falsa, perché questa proposizione dovrebbe avere un senso solo se «ψa» è vera?!) (Wittgenstein 1960, tr. it. 1964b: 21.10.14)

«So in his version [di Wittgenstein] of the theory the sense of one elementary proposition depended on the truth of another one of the same form, rather than on a logical truth about an abstract complex in another world. This is a step forward [rispetto a Russell], but it led very quickly to the collapse of the theory» (Pears, 1977: 187)[9].

Se lo schema euristico impiegato da Wittgenstein è stato davvero di questo genere, è chiaro che può essere stata questa la base per l'argomentazione di 2.0211. Ma allora la proposizione che innesca il regresso non sarebbe una sui costituenti che compongono la proposizione, ma piuttosto *o* su quel costituente particolare che è la sua "forma", *o* alternativamente una proposizione la cui ammissione ha la funzione di giustificare e motivare l'articolabilità della proposizione, cioè il darsi di quel carattere della proposizione, la sua articolabilità, che la rende una "proposizione", diversa cioè da un nome (è possibile peraltro che debbano potersi ammettere diverse versioni di questa argomentazione che però logicamente si implicano a vicenda).

Pears fa un riferimento molto rapido alla 2.0211, e sembra accettare l'interpretazione più diffusa del passo. Ma è il contesto complessivo della sua analisi che gli rende impossibile sfruttare il potenziale esplicativo che così si è aperto: la 2.0211 vale sì, infatti, a inferire l'esistenza di una "forma del mondo" e di una forma degli oggetti, ma questa, per Pears, è una forma che gli oggetti hanno in se stessi. In *questa* formulazione, la *petitio principii* compare ugualmente: la forma dell'oggetto è vista quasi come una sua parte componente, anche se esso non è più ulteriormente analizzabile (si può pensare ad una *Gestalt*?). Una volta ammessa questa impostazione, si dovrebbe tornare a chiedere l'esistenza di una parte-della-parte componente, e così via, affinché la "forma" degli oggetti (in essi "assorbita", ma che pure in essi in qualche modo deve essere distinguibile) possa consentire la composizione di proposizioni.

L'interpretazione che noi qui avanziamo ci sembra che permetta di evitare *a monte* il problema: gli oggetti sono semplici e perciò immutabili. Il fatto di non essere descrivibili attraverso l'utilizzo di una forma tema-commento (e a causa dell'abitudine sistematica del nostro pensiero a ricorrere a tale dispositivo) ci porta ad avere intuizioni estremamente confuse al riguardo. Ma possiamo ugualmente provare a soffermarci su alcune di esse. Gli oggetti danno in effetti al mondo una forma (nel senso che proiettano sul mondo oggettivo l'immagine "soggettiva" che il singolo individuo, sulla base delle proprie esperienze, se ne fa, passando attraverso i dati oggetti che costituiscono il materiale di cui questa immagine è costituita), ma non perché posseggano essi stessi tale forma. Piuttosto le possibilità di combinazione che gli oggetti hanno e che permettono la composizione delle diverse proposizioni, compaiono di volta in volta in configurazioni diverse nel processo (empirico, psicologico e temporale) di trasformazione del campo dell'attenzione: ad ogni istante, gli oggetti in effetti presenti entro di esso predeterminano il valore di verità dei nostri giudizi, sotto la forma di quelle che in logica sono definite comunemente inferenze induttive[10].

9 Anche se il passo è piuttosto oscuro, è forse possibile farlo concordare con la mia lettura: ha senso dire che a non è b (che φa è falsa) solo se si ammette che a è qualcos'altro, ad es. c (cioè che ψa è vera), altrimenti non servirebbe parlare di a come di un termine che può comparire in una proposizione in quanto tale (per le ragioni sopra viste a proposito degli universali, e per il motivo che Wittgenstein indica nel passo sopra riportato contenuto nei colloqui annotati da Waismann). L'altra proposizione (ψa) è quella che serve a legittimare il carattere articolato (il fatto cioè che vi compaiano sia "a" sia "φ") della prima proposizione.

10 Si può obiettare che ad ogni dato istante il soggetto epistemico deve pur avere una qualche nozione di "possibilità", mentre noi qui stiamo di fatto espellendo questa categoria (o più esattamente i suoi presupposti ontologici) al di fuori del campo della consapevolezza, la quale si concretizza sempre – in senso ovvio – all'interno

Quello che vorremmo osservare è infatti che, se gli "oggetti", qualunque cosa essi siano, (1) sono le unità elementari del significato, (2) sono immutabili, ne segue che quelle che sono le relazioni che un oggetto "mostra" di avere con un altro oggetto, dovranno conservarsi anch'esse senza possibilità di variazione. Accettando come lecita un'approssimazione estremamente schematica, potremmo dire: un oggetto A, diciamo quello che normalmente chiamiamo uno smeraldo, e un oggetto B, quello che in genere indichiamo come essere-verde, mostrano di essere nella relazione che comunemente definiamo "___essere___": A è B, ovvero questo smeraldo è verde. Se la relazione è immutabile – così come gli oggetti che la mostrano nel momento stesso in cui mostrano se stessi – ne segue che se vedo uno smeraldo verde, e immaginando di non aver mai visto smeraldi non-verdi, dovrei pensare a questa relazione come immutabile. Potrei pensare a degli altri smeraldi, ma dovrei immaginarli come verdi[11].

Se così si può dire, è il materiale stesso di cui è composto il giudizio "A è B" che rende necessario che – meccanicamente – per poter riconoscere un altro caso di A come un esempio appunto di A, devo vederlo sempre nella stessa – ed immutabile – relazione con B (così la "somma" di "A è B" e "A è C" sarebbe "A, B, C", dove le due relazioni, di A con B e di A con C, si "mostrano" all'interno delle unità A, B, C). Il rompicapo che Frongia paventava può essere contrastato ricorrendo al riferimento ad un *altro* problema, quello appunto dell'induzione e delle uniformità di natura. In base all'argomentazione portata da Bradley contro le relazioni, sosteniamo che una proposizione come "Questo smeraldo è verde", debba essere risolta nei costituenti: "smeraldo", "verde", insieme ad alcune unità cognitive che equivalgono alla localizzazione attraverso l'indessicale "questo" (tra le quali dobbiamo includere presumibilmente anche quelle relative alla collocazione spazio-temporale dello smeraldo). Tutte le relazioni che si mostrano a partire dal darsi di questo insieme di unità, dovrebbero equivalere al giudizio "Questo smeraldo è verde". Ora, se il materiale semantico-cognitivo è concepito in questi termini, diciamo "Smeraldo, verde, questo", ne segue che un altro giudizio, come "Smeraldo, verde, quello" (dove "quello" è l'insieme delle unità che localizzano spazio-temporalmente in una diversa posizione "uno" smeraldo) dovrà utilizzare (affinché si possano riconoscere, nel nuovo giudizio, "smeraldo" e "verde" come esempi di uno *stesso* tipo di entità/proprietà rispetto al primo) *Bedeutungen* per "smeraldo" e "verde" che sono assolutamente identiche (essendo immodificabili e dovendo essere *riconoscibili* come le stesse). La misura di induttivismo che a questo punto sembrerebbe di essere costretti a sostenere, si potrebbe dire che è assolutamente eccessiva. Il nostro punto di vista è però che potrebbe essere particolarmente utile ricorrere al quadro generale dell'ontogenesi offerto dall'epistemologia genetica di Piaget (oltre che alla considerazione che il tipo di induttivismo che così legittimeremmo sarebbe per sua logica interna di tipo non-monotono – in quanto relativizzato alle informazioni disponibili, nel dato momento, al soggetto – e quindi essenzialmente flessibile e "fallibile"). L'ipotesi di fondo è quella che il neonato, secondo Piaget in grado di compiere un'attività cognitiva solo di tipo radicalmente egocentrico, sarebbe una sorta di soggetto epistemico iper-induttivista.

---

di singoli istanti. L'idea che vorremmo proporre – senza poter entrare nel merito di un problema così difficile – è che una tale nozione di "possibilità" si sviluppi progressivamente nel bambino partendo proprio da generalizzazioni induttive che inizialmente sono da definirsi in termini non probabilistici.

11 Se ho visto alcuni smeraldi verdi e altri blu (diciamo ciascuno dei due colori in una metà dei casi), questa impostazione dovrebbe portare a pensare che la frequenza empirica così stabilita (metà smeraldi verdi e metà blu) venga essa proiettata nella nostra immagine dell'insieme degli smeraldi non ancora osservati. Ma si tratta qui di aspetti che necessariamente vanno rimandati ad indagini successive.

Ad ogni istante della sua esistenza, raccoglierebbe e – a seconda dello sviluppo e dei limiti della capacità di memoria – immagazzinerebbe dati, su cui sarebbe portato, per le ragioni fin qui dette, a iper-generalizzare, rappresentandosi il mondo come se coincidesse con il solo campo della propria esperienza. Progressivamente, per questa via, produrrebbe una immagine del mondo in cui fanno la loro comparsa la distinzione soggetto-oggetto e le nozioni di spazio, tempo, causalità, oggetto semi-permanente, possibilità, così come concepite dall'adulto (che sarebbero quindi tutte una conseguenza e un risultato dell'applicazione di inferenze induttive, e non invece la cornice teorica entro cui formulare le domande che i filosofi hanno posto riguardo all'induzione). Allo stesso modo si formerebbe un criterio di attendibilità delle credenze che fa riferimento alla loro misura di condivisione intersoggettiva e che trova espressione, ad es., nel concetto di "comunità scientifica". Anche questa convinzione è però frutto di esperienze che a rigore sono contingenti e comunque presentano un alto grado di variabilità, per cui non dovrebbe essere vista come un vincolo da imporsi *a priori* – e neppure, a rigore, in sede di "contesto della giustificazione" (Reichenbach) – per considerare accettabile una credenza o una teoria – anche se il nostro ragionamento, si noti, è congegnato in modo da non escludere affatto che, per esempio per ragioni genetiche, l'organismo sia predisposto ad attivare per primi certi contenuti dell'esperienza cognitiva e solo in seguito altri. Ne deriva che si deve essere in grado di individuare una logica ed una gnoseologia che siano disponibili al *neonato*, quindi *prima* del costituirsi di un criterio di attendibilità basato sull'intersoggettività delle credenze. Quelle di cui abbiamo cercato di indicare qui le linee generali – attraverso la nozione di "oggetto" – sono in effetti una logica ed un'epistemologia di questo tipo.

## 5. Conclusioni

Arrivati a questo punto, possiamo trarre alcune conseguenze che, da un lato permettono di chiarire meglio quanto finora detto, dall'altro ci consentono di mostrare il possibile rapporto di queste idee con il concetto di dialettica. Abbiamo visto, in apertura di questo lavoro, come il problema della struttura della proposizione sollevi questioni che possono essere affrontare attraverso il concetto di dialettica. Dovendo lasciare qui necessariamente sullo sfondo la figura di Hegel, abbiamo visto che passando attraverso Bradley e, poi, Russell, questo problema è arrivato in uno dei pensatori, Wittgenstein, che forse più di ogni altro può essere visto come estraneo ad una sensibilità filosofica orientata ad interessarsi a nozioni come quella di dialettica. Eppure, è proprio l'impianto teorico del *Tractatus* che ci sembra obblighi a confrontarsi con il tipo di questioni che un approccio dialettico sembra essere più adatto a trattare. Il punto è che la teoria di Wittgenstein porterebbe, nella nostra lettura, in direzione di un forte induttivismo che, però, è relativizzato ad un insieme di esperienze cui il soggetto può guardare come a ciò da cui dipendono «i limiti del [proprio] mondo» (5.6), che fanno sì che la sua attività cognitiva si collochi interamente entro un orizzonte che per principio non può essere valicato: sono le esperienze individuali che definiscono il significato e il campo di applicazione del pensiero. Il principio d'induzione – se si sviluppano le implicazioni dovute al suo essere una forma di inferenza non-monotona – è necessariamente ancorato alla base delle esperienze individuali (o in genere ad un determinato insieme di premesse che ha carattere specifico e contestuale). Nel ragionamento di tipo monotono (ad es. nel sillogismo), l'acquisizione di nuove informazioni, posto che le informazioni che costituivano le premesse delle nostre precedenti deduzioni non

siano state confutate, non permette di fare inferenze nuove in grado di *contraddire* le conseguenze delle inferenze compiute in precedenza (se le premesse delle vecchie inferenze continuano ad essere considerate vere). Nel ragionamento non-monotono, invece, se ho sempre visto cigni che erano bianchi, e in seguito scopro un cigno nero, pur non essendo stato smentito l'insieme delle premesse delle precedenti generalizzazoni induttive (che tutti i cigni osservati fossero stati bianchi), diventa legittima una conclusione induttiva diversa (che alcuni cigni sono bianchi mentre altri sono neri: anche formulando in termini probabilistici la regola dell'inferenza, dovrebbero comunque diventare diverse le misure di probabilità che di volta in volta sarebbero da assegnare). In questo senso, quella che vorremmo proporre è una versione del principio d'induzione che si muove secondo una direzione opposta rispetto alla maggior parte della filosofia della scienza del '900: il peso della nozione di intersoggettività del sapere scientifico, che è centrale in Popper e in Kuhn come nel Neopositivismo, viene, nella nostra prospettiva, fortemente smorzato, dato che è piuttosto l'insieme delle esperienze (e delle induzioni su di esse operate) che il bambino e poi l'adulto compiono, che legittima il criterio dell'intersoggettività del sapere, e non, viceversa, un sapere supposto (in qualche senso) intersoggettivo per ragioni più o meno *a priori*, che deve legittimare i contenuti del sapere individuale. Il carattere non-monotono dell'induzione, infatti, rende i contenuti delle conoscenze individuali non confrontabili o collegabili tra di loro secondo logiche di semplice ampliamento: le nuove conoscenze non rendono più "vaste" le vecchie, ma le trasformano. Avviene però allora che persone che partono da insiemi di premesse ugualmente ben stabiliti (ciascuno in relazione al rispettivo soggetto epistemico), possano legittimamente concludere con generalizzazioni che sono tra loro in contraddizione. In questo senso, ammettere una pluralità di punti di vista, basati ciascuno sulle diverse esperienze che i vari esseri umani compiono, significa ammettere e legittimare *epistemologicamente* il darsi di una contraddizione tra le rispettive conclusioni. Entro un quadro così delineato, ci sembra che si possano distinguere due modelli di comprensione del reale. Il primo, esemplificato nel *Tractatus*, vede il significato come costituito da elementi, gli *oggetti*, che sono ciascuno immobile, mentre (in modo strettamente collegato) si ammette la priorità logica di uno specifico punto di vista su tutti gli altri: è il punto di vista del soggetto epistemico che opera la riflessione, che deve riconoscere come impossibile il compito di assumere un punto di vista che non sia il proprio – nel senso che, così come per la linea dell'orizzonte, che si sposta con lo spostarsi dell'osservatore, allo stesso modo la pretesa di assumere un punto di vista altrui automaticamente avrebbe l'effetto di trasformarlo nel "proprio". I punti di vista altrui sono *oggetto* delle proprie rappresentazioni, e non possono essere altro.

Il secondo modello è quello rintracciabile indirettamente – ma, ci sembra, con sufficiente chiarezza – nella filosofia di Hegel: il significato della proposizione, o più esattamente del giudizio (è questa la nozione che in Hegel sembra corrispondere meglio al nostro uso del termine "proposizione") prevede il darsi di un movimento e di una torsione al proprio interno, dato che il soggetto si manifesta attraverso il predicato, il quale obbliga così a tornare sul soggetto stesso, modificandone la comprensione che ne avevamo inizialmente. Questo modo di guardare alla proposizione (ovvero al giudizio), a nostro avviso, è correlato al fatto che Hegel: 1) assume come concettualmente prioritario il punto di vista che noi qui consideriamo invece come solo emergente psicologicamente a partire dalle abitudini connesse alla struttura dei processi di comunicazione (secondo una prospettiva, che dà la priorità al linguaggio, che è stata amplissimamente discussa negli studi su Hegel, e che qui, per i nostri specifici obiettivi, non è necessario richiamare in dettaglio); 2) coerentemente con questa premessa, deve considerare intrinsecamente *contraddittoria*

quella che qui possiamo chiamare la "dialettica" dei punti di vista, mentre l'altro paradigma permetteva di guardare alla contraddittorietà del reale come ad un'immagine di esso costruita sulla base di una metafisica che risentiva del condizionamento dovuto al linguaggio. L'opera di Hegel può essere vista in questo senso come un tentativo di trovare un criterio più specifico di ordine, di sviluppo e di "organizzazione" dei prodotti della contraddizione che così vengono ad essere ammessi nel seno della realtà. La sua valenza euristica ed esplicativa può essere accettata e valorizzata anche se si aderisce ai presupposti dell'approccio alternativo. In ogni caso, ci sembra, il confronto tra i due sistemi permette di cogliere con maggiore accuratezza i limiti e le risorse concettuali propri di entrambi. Questa considerazione ci sembra che dovrebbe spingere a ritenere che nel rapporto tra filosofia "analitica" e "continentale" si dovrebbe in generale essere mossi a cercare più dei momenti di complementarità che non di opposizione.

**Bibliografia**

B. Benelli, (a cura di), *Lo sviluppo dei concetti nel bambino*, Giunti, Firenze 1989

M. Black, *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, Cambridge U. P., Cambridge 1971

G. Bonino, *The Arrow and the Point*, Ontos, Frankfurt 2008

F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Allen & Unwin, London 1897²

S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twientieth Century Philosophy*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2007

R. Consuegra, *El Impacto de Wittgenstein Sobre Russell: Ultimos Datos Y Vision Global*, in *Theoria*, 1992, 7, pp. 875-911

R. Dirven – V. Fried (eds), *Functionalism in Linguistics*, Benjamin Publ., Amsterdam-Philadelphia 1987

Favrholdt, *An Interpretation of Wittgenstein's* Tractatus, Humanities Press, New York 1964

G. Frongia, *Wittgenstein. Regole e sistema*, Angeli, Milano 1983

M. Gibson, *From Naming to Saying*, Blackwell, Oxford 2004

J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford U. P., London 1964

J. Griffin, *Russell on the nature of logic (1903-1913)*, in *Synthese*, 1980, 46, pp. 117-188

J. Griffin, *Russell's Multiple Relation Theory of Judgment*, in *Philosophical Studies: An International journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 1985, 47, 2, pp. 213-247

P. Hanks, *How Wittgenstein Defeated Russell's Multiple Relation Theory of Judgment*, in *Synthese*, 2007, 154, 1, pp. 121-146

G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. Von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, trad. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Rusconi, Milano 1996

J. Hintikka – M. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986

H. Ishiguro, *Use and Reference of Names*, in P. Winch (a cura di), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan, Londra 1969, pp. 20-50

C. Hockett, *The Problem of Universals in Language*, in J.H. Greenberg (ed), *Universals of Language*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1966, pp. 1-29

T. Iglesias, *Russell's "Theory of Knowledge" and Wittgenstein's Earliest Writings*, in *Synthese*, 1984, 60, 3, pp. 285-332

C. Johnston, *The Unity of a Tractarian Fact*, Synthese, 2007, 156, pp. 231-251

G. Lando, *Russell's Relations, Wittgenstein's Objects, and the Theory of Types*, in *Teorema*, 31 (2), 2012, pp. 21-35

Laspia, *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, NIS, Roma 1997

B. McGuinness, *The So-Called Realism of the* Tractatus, In I. Block (ed), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1981, pp. 60-73

S. R. Lebens, *A Substantive Non-Solution to the Problem of Unity*, in *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 2009, 4, pp. 1-27

A. Manser, *Bradley's logic*, Blackwell, Oxford 1983

M. Marion, *Theory of Knowledge in Britain from 1860 to 1950*, in *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 2009, 4, pp. 1-34

D. Mezzadri, *Types, Forms, and Unity: Wittgenstein's Criticism of Russell's Theory of Judgement*, in *History of Philosophy Quarterly*, 31, 2, 2013, pp. 177-193

N. Milkov, *The History of Russell's Concepts "Sense-Data" and "Knowledge by Acquaintance"*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2001, 43, pp. 221-231

D. Pears, *The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theory of Judgment*, in *The Philosophical Review*, 1977, 86, 2, pp. 177-196

D. Pears, *Russell's 1913* Theory of Knowledge *Manuscript*, in C. Savage – C. Anderson (eds), *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*, Minnesota U. P., Minneapolis 1989, pp. 169-182

D. Pears, *The False Prison*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1987

E. Picardi, *La chimica dei concetti. Linguaggio, Logica, Psicologia*, Mulino, Bologna 1994

E. Riverso, *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein*, Libreria Scientifica, Napoli 1970

T. Rockmore, *Analytic Philosophy and the Hegelian Turn*, in *The Review of Metaphysics*, 2001, 55, 2, pp. 339-370

B. Russell, *Theory of knowledge, The 1913 manuscript*, eds E. Ramsden Eames and K. Blackwell, Routledge, London and New York 1992²

D. Sacchi, *Unità e relazione*, Vita e Pensiero, Milano 1981

E. Stenius, *The Sentence as a Function of its Constituents in Frege and in the* Tractatus, in *Acta Philosophica Fennica*, 1976, 28, pp. 71-84

J. O' Neill Surber, *Hegel's Philosophy of Language. The Unwritten Volume*, in S. Houlgate, M. Baur (eds), *A Companion to Hegel*, Blackwell, Oxford 2011, pp. 243-261

F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Blackwell, Oxford 1969, trad. it. di S. De Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, Nuova Italia, Firenze 1975

J. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Kegan Paul, London 1936

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1922, tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964a, pp. 3-109

L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1960, pp. 85-277, tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964b, pp. 127-239

L. Wittgenstein, *Notes on Logic*, in G. H. von Wright – E Anscombe (eds), *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961, pp. 93-107

R. Wollheim, Bradley, Penguin, Harmondsworth 1969²

# Studi e Ricerche

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190422

# Che cosa è 'limite' per Paul Ricœur

Vinicio Busacchi[1]

**Sommario:** 1. Introduzione. 2. Conflitto e crisi, ovvero dei "motori" del progresso e della emancipazione. 3. Capacità e limite: del processo del diventare 'persona'. 4. Perché "l'agire fa sì che il mondo non sia finito".

**Abstract:** Starting from the analysis of some uses of the concepts of 'crisis' and 'conflicts' (which work as key-concepts in Paul Ricoeur's "philosophy of the limit") we grasp an intertwined relationship between the historical and critical dimension of modernity on the one hand, and the psychological and sociological dimension concerning human emancipation on the other. Ricoeur's philosophy of the 'capable human being' reveals how human identity is dialectically connected with historical and social progress, and reversibly, how human's emancipation influences the life world in terms of social progress. To overcome the limits constitutes the key-passage for human emancipation as well as for social progress.

**Keywords**: *dialettica, conflitto, crisi, emancipazione, capacità, azione.*

## 1. Introduzione

È principalmente in riferimento alla nozione di 'conflitto', inteso in senso *dialettico-tensionale*, ed alla nozione di 'crisi' che in seno alla ricerca di Paul Ricœur si sviluppa un'articolata riflessione sul complesso tema del limite. Ora, per quanto la filosofia ricœuriana spazi, variando, da una indagine interessata alla dimensione della corporalità e del fondamento, ed alle numerosissime (e diversissime) problematiche epistemologiche e fenomenologico-ermeneutiche, ad una indagine che procede sviluppandosi intorno a questioni problematiche specifiche (la volontà, il male, il simbolo, il testo, il linguaggio, l'azione, l'identità, la memoria, il riconoscimento ecc.), in definitiva, due sembrano essere gli assi portanti, trasversali, dell'intera costruzione: la problematica della filosofia dell'uomo e la problematica della realtà [e conoscenza] storico-sociale. Anche la variegata tematica del limite trova tendenziale polarizzazione in una prospettiva di analisi riflessiva *specifica*: precisamente, (1) in riferimento al tema antropologico della realizzazione personale e (2) in riferimento ai processi storico-sociali di progresso e trasformazione culturale del mondo della vita. E, per entrambi i versi, proprio i concetti di crisi e conflitto entrano in campo quali termini pregnanti, decisivi, nell'inquadramento del fenomeno del limite come esperienza connessa al processo del "diventare persone" e al progresso del "mondo sociale".

Partendo dall'analisi di alcuni usi di questi concetti nella ricerca ricœuriana giungiamo a rilevare non solo la loro presenza e significatività nel *parcours* di ricerca del filosofo francese ma afferriamo la "molla" di un intreccio tra dimensione storica e critica della modernità da un lato,

1 Professore associato di Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Cagliari.

e dimensione psicologica e sociologico-relazionale dall'altro; intreccio che proprio sul tema del *limite in quanto fenomeno connesso e dipendente/disciplinato dall'esercizio delle capacità umane e dalle scelte d'azione* trova sbocco e compimento speculativo. È un discorso di antropologia filosofica e di filosofia dell'azione, una questione di teoria del sapere storico e di pratiche etico-normative. Non solo, infatti, l'uomo è *homme capable* e la sua identità si costituisce storicamente e narrativamente proprio in dialettica continua con i limiti naturali e le "resistenze" della passività corporale; ma l'agire dell'uomo è significativamente implicato in questo processo e impatta con il mondo della vita (tanto reale e sociale quanto fisico e naturale). Sì, perché se da un lato è vero che "individui si nasce mentre persone si diventa", dall'altro proprio l'"agire fa sì che il mondo non sia finito", ovvero, proprio l'agire fa sì che si dia un nesso stretto, imprescindibile, tra sfida pratico-emancipativa e trasformazione della realtà, tra esperienza del superamento del limite e limite della non totalizzabilità del mondo.

## 2. Conflitto e crisi, ovvero dei motori del progresso e della emancipazione

Senza dubbio è nel campo di una riflessione filosofica di tipo storico-politico e pratico-sociale che le tematiche del conflitto e della crisi emergono in Ricœur come tematiche di una dialettica intesa (già) nel doppio senso del progresso sociale e della emancipazione umana. Negli scritti giovanili, a cui ci riferiamo, si mostra il riverbero di una sensibilizzazione pratica di ispirazione religiosa, ma vi si esprime altresì un tratto genuinamente critico-riflessivo, già *filosofico* (e non riducibile al solo discorso dell'*engagement philosophique*[2]). L'articolo *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*[3] (1947) si rivela portatore di una problematizzazione di tipo speculativo con una "presa diretta", per così dire, sui concetti che ci interessano. La democrazia – apprendiamo – non è una costruzione ideologica, ma «una *pratica*, cioè un'azione, una lotta, un "dramma" nel senso vero della parola»[4]. Una pratica che risulta suscettibile di "contaminazione" con l'ideologia. Ciò avviene in modo sistematico, profondo, per l'inevitabile nesso tra, da un lato, idea, disegno, prefigurazione dell'azione e del domani, e, dall'altro, impegno concreto, militanza, azione politica. Si tratta di una processualità che si esprime proprio nella *dialettica* di idea e azione, di *conflitto* e trasformazione del conflitto; e di «crisi» come «momento di una storia di cui si deve ritrovare lo slancio»[5]. La crisi è una sorta di *quid* proprio della storicità della storia, della storia in quanto tale, ovvero della storia in quanto «storia vivente», idea in marcia, in lotta, in progresso. Focalizzandosi sulla contemporaneità e le grandi trasformazioni storico-sociali del secondo dopoguerra – in particolare, del socialismo e del totalitarismo –, in questo articolo Ricœur legge in chiave di "filosofia (pratica) dell'uomo" la parabola intrecciata di «crisi di *crescita*» e «crisi di *decadenza*» che ha segnato quella fase; lo fa, appunto, in riferimento stretto alle implicazioni sul singolo individuo (nella sua maturazione come persona) ed al discorso della responsabilità civica dei singoli rispetto al corso degli eventi[6]. E la diagnostica non si risolve in un esito completamente negativo; ciò proprio grazie all'intreccio tra un piano di critica sociale e un piano di analisi antropologica per cui diventa pregnante l'idea che

2 Sul punto, cfr., P. Ricœur, *Histoire et vérité,* Seuil, Paris [1955] 1964² [1967³], p. 9.
3 P. Ricœur, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", in *Christianisme Social*, 55/4, mai 1947, pp. 300-311.
4 *Ibidem*, p. 302; trad. it. mia, come le successive.
5 *Ibidem*, p. 300.
6 Cfr., *Ibidem*, p. 305.

«la crisi della democrazia è una crisi doppia ove si congiungono un movimento ascendente e uno discendenti, di minacce feconde e di minacce rovinose»[7].

In un secondo articolo, più tardo – *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?* (1972) – Ricœur tematizza la questione del conflitto secondo una formula particolarmente interessante, perché mostra in modo più netto la stretta e ampia colleganza tra dimensione storica e dimensione antropologica. Il dilemma di partenza, riguardante la contraddizione tra la Teologia dell'Amore e la diffusa fattualità del conflitto, infatti, apre ad una riflessione critica su una questione di fede che va ad applicarsi alla sfera pratica e sociale della vita secondo una modalità e pervasività più profonda e larga della pura analisi storica e dell'analisi critica della modernità. Pare quasi che il discorso filosofico-antropologico si risolva/dissolva in quello di una critica sociale di marca religiosa, dove le idee della inevitabilità e costitutività del conflitto vengono attaccate come "ideologiche". Infatti, contro ogni "hegelianizzazione" dei pensieri e dei comportamenti – per il Nostro, autentica marca "culturale" contemporanea[8] – occorre restaurare la più autentica Teologia dell'Amore[9]. In particolare, quattro risultano essere le nuove forme di *criticità* (autentiche fonti di conflitto) individuate in riferimento alla contemporaneità: 1) «*l'assenza di un progetto collettivo nelle nostre società*»[10]; 2) «*l'esaurimento del sogno tecnologico* e la rinascita del "*mito del semplice*"»[11]; 3) «*l'esaurimento della democrazia rappresentativa,* a cui rispondono dei tentativi diversi di *democrazia diretta*»[12]; 4) la problematica del «*rapporto tra la libertà e l'istituzione*»[13], principalmente determinata da una vera e propria "sclerosi istituzionale".

Gli indirizzi di risposta dati da Ricœur, in un modo o nell'altro, tendono a reintrodurre il *modus* dinamico-dialettico. In questo contesto non abbiamo spazio e modo di entrare nel dettaglio, ma l'affermazione seguente, centrale e di marca "conclusiva" dell'articolo che stiamo considerando lascia poco spazio al dubbio. Afferma Ricœur: «solamente colui che preserva nel più profondo della sua convinzione l'esigenza di una sintesi di libertà e di senso, dell'arbitrio e dell'istituzione può vivere in modo sensato il conflitto centrale della società moderna»[14]; ovvero, solo colui che si predispone ad un approccio quasi-hegeliano di "confronto con il negativo" (distorsione della democrazia, sclerotizzazione delle istituzioni, perdita di senso nel modello di vita) e di "mira alla sintesi" può trasformare in modo significativo, in motore di avanzamento e di emancipazione, la conflittualità di oggi. *Ergo*, se da un lato la teologia dell'Amore si prospetta come "l'idea da restaurare", il fine ultimo, ideale, per cui agire, da un altro lato la realtà [sociale] è quella del conflitto, di una conflittualità che, per quanto di forma ideologico-culturale, permane come campo "da accettare per cambiare", "da vivere/affrontare per trasformare e trasformarsi"... per rivoluzionarsi e rivoluzionare.

---

7 *Ibidem*, p. 307.

8 Cfr., *Ibidem*, p. 193.

9 Leggiamo infatti: «(...) Si l'amour est solidaire de la visée eschatologique de l'espérance, et si le chemin de sa réalisation est la justice, alors l'amour est ce qui en nous veut que l'autre soit, soit libre, soit reconnu; alors l'amour est révolutionnaire; alors l'amour prend en charge la puissance révolutionnaire de l'espérance et de la justice; que dis-je: prend en charge? *L'amour engendre le conflit*. Voilà le paradoxe qu'il faut que nous assumions, théologiquement, humainement, politiquement» (*Ibidem*).

10 *Ibidem*, p. 196. Trad. it. mia, come le successive; corsivo dell'autore.

11 *Ibidem*, p. 198.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 200.

14 *Ibidem*, p. 201.

Questa linea interpretativa ci risulta rafforzata dalla considerazione d'insieme della ricerca ricœuriana – al di là dell'orientamento "polarizzato" di questo articolo del 1972. Gli sviluppi coevi e successivi confermano che l'asse discorsivo è proprio quello di una filosofia del conflitto e della crisi intesi quali "motori" del progresso storico-sociale e dell'emancipazione umana.

Con forza ciò emerge nel breve saggio, pubblicato nel 1988, *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*[15] – che poniamo accanto al precedente in virtù di una evidente continuità – o anche affinità – tematica. In esso rileviamo lo sforzo di analisi più articolata, di carattere più teoretico, sul concetto di crisi. Interrogarsi sulla crisi è interrogarsi sulla modernità, dichiara in apertura Ricœur. Ma quale è la fonte della crisi? È causata dalla modernità o, piuttosto, la crisi "precede" la storia e la realtà socio-culturale moderna, per cui si deve parlare di crisi *della* modernità? Ricœur individua tre ostacoli da affrontare e risolvere per affrontare produttivamente il problema: 1) i diversissimi e larghissimi usi del termine 'crisi', per cui una determinazione più esatta, di gittata 'regionale', si impone[16]; 2) il dilatamento (e, dunque, l'indebolimento sul fronte della "pregnanza" conoscitiva) del bacino semantico e dinamico di alcuni concetti referenziali chiave della crisi; 3) la dimensione pervasiva e, sopratutto, *corrente*, irrisolta, del fenomeno della crisi quale *cifra del tempo presente*[17]. Rispetto al primo punto, Ricœur riordina la polisemia del concetto di crisi secondo i cinque maggiori gruppi di significato: il primo fa essenzialmente riferimento alla sfera medica, e intende 'crisi' come 'momento critico' (nel decorso patologico)[18]; il secondo afferisce essenzialmente alla sfera *psico-fisiologica* e *pedagogica*, e intende 'crisi' come fase o dinamismo evolutivo (per cui un nuovo equilibrio emerge da un equilibrio in dissoluzione); il terzo riguarda l'ambito *cosmopolitico*, e intende 'crisi' [tendenzialmente] come processo politico-sociale e etico-civico di civilizzazione e affrancamento dalla minorità e mancanza di autonomia; il quarto deriva dalla *storia della scienza*, e offre un modello epistemologico della crisi; il quinto riguarda l'impiego della nozione di 'crisi' in campo *economico*.

Quest'ultimo, in particolare, risulta interessantissimo, perché fertile non solo sul fronte della comprensione storico-sociologica, ma sul fronte critico-filosofico[19]. L'apporto dell'economia orienta, di fatto, la trattazione del fenomeno della crisi proprio in una direzione generalizzata/generalizzante capace di "tenere insieme" e il risvolto sociale e il risvolto individuale; capace inoltre di riassorbire i diversi usi "regionali" nell'economia interna del «*fatto sociale totale*». Si tratta di una prospettiva conoscitiva/comprensiva di tipo olistico individuata da Marcel Mauss, capace di rendere evidente il dato che proprio la nozione di crisi raccoglie ed esprime «la configurazione delle idee e dei valori attraverso i quali una società si comprende»[20]. Da qui la possibilità di un impiego applicativo *legittimo* degli usi "regionali" *generalizzati*: la nozione di 'crisi' in senso medico, ad esempio, diviene gnoseologicamente efficace e valida nella sua applicazione alla società intendendo quest'ultima nell'accezione di 'corpo sociale'. Tale discorso risulta ancora più vero e significativo sul fronte pratico se all'approccio sociologico-economico di Mauss si intreccia l'approccio della filosofia, specialmente di una filosofia ermeneutica collegata alla tradizione esistenzialistica. Essa, infatti, non solo interpreta la 'crisi' come la «struttura permanente della *humana conditio*»[21], ma offre un chiaro indirizzo di azione,

15 P. Ricœur, "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?", *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 120, 1988, pp. 1-19.
16 Cfr., *Ibidem*, p. 1.
17 Cfr., *Ibidem*, p. 2.
18 Cfr., *Ibidem*.
19 Cfr., *Ibidem*, pp. 6-7.
20 *Ibidem*, p. 10. Trad. it. mia, come la successiva.
21 *Ibidem*, p. 13.

quello dell'*engagement*, che salda il discorso della responsabilità ed emancipazione individuale al discorso del progresso sociale. Più significativo di ogni rimando, qui, ci pare quello che Ricœur fa al Reinhart Koselleck di *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), in quanto attraverso i concetti (centralissimi) di «orizzonte d'attesa» e «spazio d'esperienza» egli non solo fa "giocare" – per così dire – la dinamica di emancipazione individuale e progresso sociale, ma "cattura" il motore dialettico di questa doppia processualità, ossia il movimento *temporale* e *tensionale* tra spinte contrarie (tradizione *vs.* progresso; stasi *vs.* avanzamento; regressione/fissazione *vs.* emancipazione; limite *vs.* superamento, passato *vs.* futuro...)[22].

Questa prospettiva si rivela con maggior pregnanza nell'articolo che Ricœur pubblica lo stesso anno, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, riferendosi ancora al lavoro di Koselleck ed alle sue categorie di *expace d'expérience* e *horizon d'attente*, stavolta lette in riferimento più stretto alla dimensione storica e antropologica. La *coscienza storica* – si esprime, evolve e matura nel quadro della dialettica tra queste due dimensioni o poli esperienziali e culturali. In particolare, il momento culturale del presente attuale (= del presente "che si sta vivendo") è l'ambito fondamentale della coscienza storica, in quanto *territorium* dell'incontro e dello scambio tra spazio d'esperienza (orientato al passato) e orizzonte d'attesa (orientato al futuro); in una parola, in quanto campo dell'*iniziativa*[23]. Secondo Ricœur spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa propri dell'Europa son peculiari in virtù di precisi motivi storici e di stili di vita culturalmente orientati. In particolare, occorre focalizzare tanto la grande ricchezza, varietà ed eterogeneità culturale quanto lo spirito critico dell'Europa per intendere la centralità della crisi; addirittura, «la crisi non è un accidente contingente, ancora meno una malattia moderna: essa è costitutiva della coscienza europea»[24]. Dunque, 'crisi' come dinamismo antropologico e 'crisi' come dimensione socio-storico-culturale, – fenomeno particolarmente forte in Europa (per la sua storia di costituzione composita, di movimenti critico-conflittuali, fragilità identitaria e *composizione* culturale). La crisi della coscienza europea, che si mostra patologica, affonda le sue radici nella (propria) componente storica e nella (universale) componente umana dell'emancipazione come processo dialettico di conflitto/opposizione e superamento, di *limite* e superamento (superamento del limite che può riuscire o non riuscire). In modo del tutto coerente e giustificato, la filosofia ricœuriana dell'*homme capable* sviluppata nella maturità sintetizza ed esprime proprio una concezione centrata sull'idea di *identità come processo dialettico-emancipativo di tipo pratico-sociale*.

## 3. Capacità e limite: del processo del diventare 'persona'

È, come è noto, l'opera *Soi-même comme un autre* (1990) a trattare la filosofia dell'«uomo capace». Il fulcro onto-antropologico di questa concezione si ritrova entro la dialettica tensionale tra la dimensione naturale, egoistica, del soggetto in quanto *io* (potremmo dire, anche, in quanto *individuo*) e la dimensione storico-culturale del soggetto in quanto *sé* (o, anche, in quanto *persona*), frutto della "mediazione sociale" operata dalle opere e dai prodotti della cultura. Entro tale movimento – chiaramente espressivo della visione ripercorsa sopra, di dialettica *processuale* ed *emancipativa* tra soggetto e mondo della vita – va a innestarsi

22 *Ibidem*, p. 15.

23 Cfr., P. Ricœur, "La crise de la conscience historique et l'Europe", in *Ética e o Futuro da Democracia,* Lisboa, Edições *Colibri* / S.P.F., 1998, p. 29.

24 *Ibidem*, p. 30.

la radice di una concezione sostanzialistica che, riprendendo l'intuizione aristotelica del dinamismo di potenza/atto [ma in una chiave non naturalistica], profila l'idea di soggettività come 'potenza espressiva'. Essa fa dell'"io posso" [intorno ai cui quattro principali «usi» – «io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni»[25] – si snoda la ricerca di *Soi-même comme un autre*] sia la chiave ontologica che definisce la struttura antropologica fondamentale sia la chiave pratico-esistenziale capace di esplicare perché "individui *si nasce*, mentre persone *si diventa*".

Proprio l'idea di 'potenza espressiva' riassorbe la vecchia concezione ricœuriana di *soggettività come processo dialettico-ermeneutico tra piani conflittuali e contrapposti*, – una concezione che trova spazio definitorio nella sezione speculativa del *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) dove il conflitto delle ermeneutiche rivali non semplicemente tematizza il confronto tra il modello ermeneutico di tipo *archeologico* del freudismo e il modello ermeneutico di tipo *teleologico* dell'hegelismo, ma, appunto, traduce nel concreto dell'esperienza umana tale processualità dialettica[26]; una processualità dialettica in atto a tutti i livelli: tanto sul fronte sociale della maturazione pratica del *diventare persone* quanto sul fronte individuale del superamento delle spinte passive, naturali, regressive della corporalità, del carattere, dell'infanzia, in una parola dell'«alterità vissuta». Natura e capacità, infanzia e responsabilità, limite e impegno: le polarità delle due figure della soggettività umana, ovvero identità e persona, trovano per il filosofo francese mediazione e sintesi progressiva nell'*identità narrativa*. Di fatto, «la comprensione di sé – apprendiamo dal filosofo – è una interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie»[27].

Ora, il fenomeno della narrazione (sia storica che finzionale) si configura come ritorno dell'azione sul testo. Per tale motivo, nel tradurre l'azione in racconto l'identità si appropria – per così dire – di una connotazione *narrativa*, si "fa", si "comprende" e si "racconta" come "personaggio" di una *storia di vita* [della propria]. Riattualizzando la lezione di Aristotele, per cui il racconto è *mimesis* dell'azione (sia nel senso della *prefigurazione* sia nel senso della *configurazione* sia, ancora, nel senso della *refigurazione*), e ponendo al centro del processo emancipativo umano l'identità narrativa, Ricœur fa dell'*agire* il primo fattore costruttivo e progressivo dell'identità personale.

Non solo, dunque, "io sono" perché "posso", ma "io sono" perché "agisco". Ritorniamo al nodo della dialettica ontolo-antropologica di potenza/atto, questa volta "dal lato" dell'*azione* – per così dire –, per cui il motore progressivo/emancipativo non pare più giocarsi sul fronte delle capacità ma [principalmente] sul fronte delle scelte d'azione, delle determinazioni, della volontà, del coraggio a "portarsi oltre"... per "vincere/risolvere quel conflitto", per "trasformare/superare quel limite".

Appunto, individui si nasce mentre persone si diventa.

25 Cfr., P. Ricœur, *Il mio cammino filosofico*, [testo della *Lectio magistralis* tenuta all'Università di Barcellona il 24 aprile 2001], in. D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 132.

26 Cfr., P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Seuil, Paris 2006, p. 490.

27 P. Ricœur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 202n.

## 4. Perché l'"agire fa sì che il mondo non sia finito"

L'antropologia filosofica costituisce l'approdo speculativo della filosofia dell'azione di Ricœur. Di fatto, essa offre l'ossatura portante di questa antropologia, – se la tematizzazione speculativa dell'azione sostanzia tanto l'analitica linguistico-discorsiva quanto l'ermeneutica narrativa, tanto la fenomenologia della volontà quanto l'ontologia dell'essere, ovvero gran parte dei discorsi *costituenti* la filosofia dell'*homme capable*.

C'è di più: l'effetto di una sorta di funzione di reciprocità tra filosofia dell'azione e filosofia dell'uomo produce il risultato di un esito ulteriore per la prima. Come per contraccolpo. In breve, essa finisce per estendere la sua influenza sulla stessa *ontologia del mondo,* e sul nodo della sua conoscibilità e totalizzabilità.

Ci è del tutto agevole sviluppare quest'ultimo passaggio critico riprendendo le disamine ricœuriane della nozione di iniziativa sviluppate tra la raccolta *Du texte à l'action* (1986) e la summa *Soi-même comme un autre*. In primo luogo, da quest'ultima apprendiamo che l'iniziativa è un intervento *sul corso del mondo* da parte dell'agente dell'azione, «intervention qui *cause* effectivement des changements dans le monde»[28]. Per comprendere l'iniziativa, ci spiega Ricœur nella prima opera, dobbiamo ribaltare l'ordine di priorità tra vedere e fare, pensando il cominciamento non quale effetto di un generico accadere ma come atto di dare inizio a qualcosa, di far accadere qualcosa. «Se il mondo coincide con la totalità del caso, il fare non si lascia includere in questa totalità, […] il fare *fa sì* che la realtà non sia totalizzabile»[29].

Non semplicemente l'iniziativa si iscrive tra le facoltà/possibilità dell'*homme capable*, in quanto manifestazione del suo *potere* in generale, e particolarmente del suo *poter agire/potere d'agire*. L'azione interviene «all'intersezione di uno dei poteri dell'agente e delle risorse del sistema»[30]. L'iniziativa, come fare che dà cominciamento a qualcosa, esprime questa doppia caratterizzazione d'essere espressiva del dinamismo potenza-atto e d'essere causa effettiva del cambiamento del mondo. Essa deve entrare concretamente, pienamente, nel calcolo dei cambiamenti possibili e effettivi *del* mondo. Dunque, è da intendersi nella pienezza e completezza delle sue implicazioni, il fatto che *agire fa sì che il mondo non sia finito, e che l'iniziativa mantenga sempre aperto il mondo.* Un mondo sempre suscettibile di "nuovi" interventi, e di interventi "nuovi"... "nuovi" sia nel senso della novità sia nel senso del rinnovamento.

Comunque, questa non è determinazione che "compete" all'iniziativa in-quanto-tale, o all'agire in senso astratto o in senso generale. La singola, unica, persona è chiamata in causa – con il suo carattere e le sue motivazioni, le sue interpretazioni/valutazioni, il suo senso di responsabilità. La sua risoluzione ad esercitare poteri e ad agire. A portarsi oltre i propri limiti e oltre i limiti esteri... allo scopo di realizzare la propria esistenza, allo scopo di modificare il corso degli eventi nel mondo.

28 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 133; corsivo nel testo.
29 Cfr., P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica,* tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1984, p. 260.
30 *Ibidem*.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190423

# La machine et la vie. Jusqu' où arrivera l'artificiel ?

Ramon Caiffa[1]

> « Le temps est à nous. Support de notre histoire, source de nos progrès continus, vecteur de notre culture. Temps d'atteinte, de latence, de développement, de renoncement, d'épanouissement et de deuil. La vie est un processus continuel toujours inachevé jusqu'à l'accomplissement de la mort. »
>
> Tugduad Derville, *Le temps de l'homme*

**Abstract**: In this article, we want to analyse the so-called transhumanist theory and its impact on the modernity and the man's life. We will therefore point out how transhumainst practicals can influence everyday life. This study concerns three mains points: we will present the modern situation with regard of these theories, their impact on the conception of the maternity and lastly we will analyse the case of these theories applied to reproduction.

**Keywords**: *transhumaisme, reproduction, maternity, GPA.*

## 1. Le bouleversement du vivant.

« Dieu est mort : maintenant *nous* voulons que le surhomme vive »[2]. Ainsi s'exclamait Nietzsche, dans le *Zarathoustra*. Sommes-nous certains que la prophétie nietzschéenne ne se soit pas réalisée ? Sommes-nous sûrs que nous pouvons encore continuer à vivre sans tenir compte de ces considérations ?

Nous sommes dans un monde où l'obsolescence[3] de l'homme est un événement toujours plus actuel et où son dépassement semble être à l'ordre du jour. Ce dépassement est le rêve de la contemporanéité qui, grâce aux nouvelles découvertes techniques et scientifiques, songe pouvoir améliorer l'humain. Le rêve est, en effet, de pouvoir élaborer un nouvel être humain plus résistant et plus fort, en mettant en place une sorte de transition entre un humanité obsolète, « limitée par la maladie et la mort »[4] et un nouvel être « qui aurait acquis l'immortalité »[5].

1 Ict Toulouse

2 F. Nietzche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, Paris, Mercure de France, p. 423.

3 Cette expression a été élaborée par Günther Anders (1902-1992), pour définir le concept d'obsolescence de l'homme ; c'est-à-dire une vision philosophique dans laquelle l'homme est dévalué et déprécié par rapport aux machines, qui sont toujours actuelles et à la mode.

4 F. Rognon « Liminaire », *Transhumanisme. L'homme augmenté ou bafoué ?*, 2014, n°4, p. 1-8.

5 *Idem.*

Or, cette phrase est certainement vraie, mais seulement en partie ; en effet, grâce aux techniques, nous ne songeons pas seulement à allonger la vie en détruisant la mort, mais nous cherchons aussi à modifier l'humain afin qu'il puisse mieux vivre en son monde. Cela se remarque par exemple à travers la manipulation des naissances – en intervenant donc à l'origine de la vie – et donc sur nous-même dans notre actualité – en intervenant sur la vie, *hic et nunc*-.

Les technologies dont nous disposons aujourd'hui peuvent nous permettre de donner voix à ce rêve de l'humanité, dont les paroles de Nietzsche sont prophétiques : nous pouvons finalement se débarrasser de l'humain fragile, frêle, mortel, pour atteindre une condition surhumaine, où l'homme saurait être finalement « à la mode ».

Grâce aux biotechnologies, il est possible de *manipuler* non seulement le vivant, mais aussi dessiner des mondes nouveaux. Quelle est-elle alors, la place de l'humain et de la vie dans ces mondes nouveaux ?

Le statut du sujet qui habite la modernité semble changer et aller vers une subjectivité post-humaine enchevêtrée à la technologie et aux biotechnologies qui permettent une modification, voire une manipulation de soi. Comme il a justement été souligné : « Les mondes qui se dessinent devant nous, aujourd'hui, sont si étonnants, si singuliers, si prodigieux que la structure même de ce que nous sommes se voit remise en question »[6]. Science-fiction ou réalité ?

Le projet *transhumaniste* est donc celui d'améliorer l'homme. Ce projet n'est pas une nouveauté ; en effet, comme il a été souligné :

> Les hommes ont toujours agi sur eux-mêmes et sur l'espèce. Pour le meilleur ou pour le pire. […] Ils ont pris en charge leur propre évolution à travers les différentes techniques : techniques dures des outils, moyens technoscientifiques de l'aménagement du monde, techniques dures et douces du gouvernement, du pouvoir et de la violence, du contrôle des populations et de la démographie, techniques douces de la culture et des exchanges symboliques[7].

Cette hypothèse d'une fin de l'humanité est une éventualité effrayante. Toutefois, le philosophe français Jean Michel Besnier relève qu'il y a, dans cette peur, un paradoxe :

> Pourquoi cette perspective d'une fin de l'homme nous semblerait-elle effrayante ? Ne l'avons-nous pas désirée ? […] Nous nous voulions résolument modernes et, pour cette raison, rien n'était plus important à nos yeux que l'autonomie – par rapport aux autres, à la nature, aux traditions ou aux dieux[8].

Si cette perspective nous apparaît plus effrayante aujourd'hui, c'est parce que l'homme a atteint une plus grande puissance technique, et que de fait, il est temps de « faire émerger la conscience d'une responsabilité nouvelle »[9] devant lui-même et surtout devant son prochain.

Grâce aux nouvelles technologies, l'homme possède une majeure puissance sur lui-même, il est capable de se modifier toujours davantage, de porter sa main par la science, sur l'espèce entière et sur le mystère de la vie.

6 O. Dyens, *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, Paris, Flammarion, 2002, p. 11.

7 Y. Michaud, *Humain, inhumain, trop humain. Réflexion sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*. Castelnau-le-Lez, Climats, 2006, p. 12.

8 J-M. Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Pluriel, 2012, p. 14.

9 T. Derville, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, Paris, Plon, 2016, p. 12.

> Désormais, c'est pour ainsi dire dans l'œuf que l'homme est menacé […]. Il est aussi imminent, mais déjà plus grave que celui que lui font courir la pollution atmosphérique et le réchauffement du climat. La science a posé son doigt sur le mystère de la vie[10].

L'homme possède une puissance inébranlable. Il peut désormais modifier, bouleverser, mettre fin à la vie telle qu'on la connaît. Il peut opérer, toujours mieux, sur tous les aspects de la vie : la naissance, la vie proprement dite, la mort. Tout semble possible : du contrôle des naissances - planning maîtrisé des naissances - à la gestation pour autrui, en passant par la procréation assistée *in vitro*.

Cette instrumentalisation de notre descendance, est liée structurellement à une tentative de maîtrise de soi parce que, en agissant sur notre descendance, nous sommes toujours à la recherche de quelque bénéfice pour nous. Tels sont par exemple les enjeux et les activités des savants-médecins qui cherchent à installer le clonage thérapeutique ou la recherche sur les embryons ; en se substituant quasiment à Dieu, ils mettent en place des individus nouveaux plus forts et plus adaptés à l'environnement qui nous entoure. Nous pouvons souligner ici un double paradoxe : tandis que nous agissons sur nous-même, nous agissons sur notre descendance, et, en agissant sur elle, nous agissons sur nous, parce que nous nous procurons les moyens nécessaires pour le faire.

Ces manipulations faustiennes, fruits de l'égoïsme des hommes, s'étendent à toutes les sphères de la vie : au traitement du corps, afin de rechercher la beauté et la jeunesse perpétuelle, au contrôle de la mort – mort programmée ou euthanasie – en passant par les moyens et méthodes de reproduction – contraception et planning maîtrisé des naissances, interruption de grossesse et avortement thérapeutique, procréation assistée, etc.

Le bouleversement du vivant est donc au cœur des débats contemporains.

Dans ce scénario effrayant, où l'homme court le risque de disparaître, le défi à affronter est celui de la définition de l'homme :

> Marbrées de technologie, de niveaux infinis de réel, de lectures inhumaines et magnifiques sur l'univers, ces nouvelles sphères du réel nous obligent à réfléchir sur ce que veut dire être humain. Cette réflexion est le défi le plus fondamental de notre époque[11].

Le pari est lancé. Pour faire face à cette situation, l'homme doit maintenant se définir.

Il lui faut comprendre son identité pour y consentir et s'humaniser davantage. Cela suppose de résister aux nouvelles sirènes scientistes. Car leur chanson, devenue tonitruante, annonce une « redéfinition » de l'homme[12].

Définir l'homme, afin qu'il puisse faire face aux changements que les nouvelles découvertes biotechnologiques imposent, est nécessaire, parce que, comme dit Peter Kemp, le problème est celui de la qualité de la vie qu'on souhaite réaliser ; c'est-à-dire du *comment* :

> On parle, aujourd'hui, de travailler pour une vie meilleure, on dit qu'il s'agit d'améliorer la qualité de la vie. Mais comment veut-on atteindre cette vie meilleure, cette nouvelle qualité de la vie ?[13].

10 *Ibid*. p.13.

11 O. Dyens, *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, op. cit., p. 11.

12 T. Derville, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, op. cit., p. 12.

13 P. Kemp, *Das Unersetzliche. Eine Technologie-Etik*. Hamburg, Wichern, trad. fr., *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*. Paris, Ed du Cerf, 2014, p. 41.

Pour faire ceci, nous analyserons la source de la vie humaine, c'est-à-dire la naissance, et nous verrons comment la théorie *transhumaniste* arrive à les bouleverser.

## 2. Maternité et reproduction: le sexe.

Définir l'homme équivaut à schématiser les différentes étapes de la vie, dans sa sacralité, beauté et fragilité. En effet, si la vie est à défendre, c'est surtout parce que nous reconnaissons déjà implicitement, une certaine sacralité de la vie, de cette vie fragile qui nous est offerte :

> D'où vient que l'on interprète encore aujourd'hui comme un péché contre la nature humaine, comme un geste de transgression cette volonté de dépasser la condition naturelle que permettent les sciences et les techniques ? Sans doute de ce que l'on prête à la Nature un caractère sacré […][14].

Défendre l'homme et la vie, donc, contre les forces déstructurantes des nouvelles biotechnologies ; ceci sera notre tâche. Il faudra, pour le faire, partir du début.

Au commencement, il y a la vie. Plus précisément, au commencement de ce mystère inépuisable, il y a un événement particulier : celui de la naissance. La défense de la vie passe tout d'abord, donc, par la sauvegarde et l'éloge de ce moment particulier qu'est l'accouchement. Étant donné que , que nous le voulions ou pas, nous sommes nés d'une femme, la défense de la naissance passe d'abord par celle de la maternité qui est toujours plus menacée. « Que nous soyons hommes ou femmes, nous avons tous séjourné longuement dans le corps d'un autre. Ce fait incontestable est désormais contesté. La maternité est menacée »[15].

La question qui hante le débat contemporain est la nature non-démocratique de la maternité. Les femmes, et les femmes seules, peuvent enfanter. Cette vérité est vue comme un privilège irritant, par les fauteurs du post humain, qui songent pouvoir donner à l'homme aussi cette prérogative. Ce but est atteint par ce que nous nommons la déconstruction du sexe[16], c'est ce que nous cherchons à faire dans les théories du genre.

> « Homme et femme il les créa » (Gn. 1,27). Cette évidence est désormais contestée.

Nous ne voulons pas, ici, prendre une position nette à l'égard de cette théorie, mais souligner que, dans cette « colonisation idéologique » (Pape François, 2016, para. 1) même les fauteurs du genre doivent se rendre à l'évidence : les femmes seulement peuvent enfanter. Prenons le cas tout-à-fait échéant d'une femme qui a changé son sexe pour devenir homme. Or, cette femme, si elle conserve son utérus, pourra toujours enfanter, en prouvant ainsi, avec la procréation, son statut féminin.

---

14 J-M. Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, op. cit., p. 95.

15 T. Derville, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, op. cit., p. 21.

16 Michel Foucault (1926-1984), notamment dans *La volonté du savoir* (1975, pp. 205-206), disait qu'une véritable connaissance de soi passe nécessairement par le sexe. Sans cette connaissance est impossible, selon le philosophe français, accéder « à la totalité de son propre corps » (Foucault, 1976, p. 205). Le sexe comme point fondamental dans la découverte de soi.

> En matière de procréation, le corps ne sait pas mentir : ni la poussée artificielle d'une barbe dopée aux hormones masculines, ni l'ablation volontaire des deux seins ne sauraient faire d'une parturiente un homme […][17]

Le genre biologique ne saurait pas mentir : l'état civil vient toujours après.

### 3. Maternité: procréation et technique.

Contrôle des naissances, gestation pour autrui, enchevêtrement de la chair à la machine : le rêve post humain est à l'œuvre.

Nous ne vivons pas encore dans un monde contrôlé par les machines, bien qu'il soit engendré par celles-ci. Ceci veut dire que les machines produites par la technique des hommes sont en mesure non seulement de maintenir en vie un enfant accouché prématurément, mais aussi de l'engendrer : ce sont les défis que nous impose la procréation *in vitro* ; à savoir la programmation des naissances.

> Tous les jours, partout en Occident, les machines nous protègent du froid de la canicule, de la faim, de la souffrance et de la maladie. Mais surtout, tous les jours, partout en Occident, des machines autorisent la naissance d'enfants extraordinaires et accouchent littéralement de l'espèce humaine[18].

Nous glissons donc vers un monde qui n'est pas dominé par les machines, mais qui est crée à son image et ressemblance, « l'homme, la femme, l'enfant de cette ère ne sont humains que par leur relation aux machines »[19].

Les machines qui enfantent notre monde ne sont pas des robots ou des grands automates, mais bien les découvertes technoscientifiques appliquées à la vie. Nous pourrons donc parler de la procréation médicalement assistée (PMA) et des conséquences de ces pratiques sur la vie.

Avec ce terme nous nous référons généralement à un ensemble de pratiques cliniques et techniques, grâce auxquelles l'homme peut intervenir sur la procréation et donc, sur la naissance. Elle comprend un éventail assez large de possibilités : fécondation *in vitro*, bébés-éprouvettes, don des gamètes, insémination artificielle, gestation pour autrui (GPA).

La puissance technique des hommes peut désormais atteindre plusieurs résultats, même dans le cas de la procréation ; en créant la vie. Pourtant, c'est quand l'acte technique vient se substituer au don conjugal que notre conscience doit s"interroger.

La procréation médicalement assistée concerne en France les 2.5 % des nouveaux-nés ; c'est-à-dire 20 000 enfants environ[20]. Les enjeux que cette pratique recèlent pour l'éthique collective sont divers : d'abord, la signification de la maternité elle-même, ensuite la mère-enfant et enfin, celle conjugale.

Tout d'abord, il faut porter une définition. La gestation pour autrui est une pratique médicale qui permet aux couples qui ne peuvent pas avoir d'enfant d'en avoir, en *utilisant* une mère porteuse.

---

17 T. Derville, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, op. cit., p. 22.

18 O. Dyens, *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, op. cit., p. 19.

19 *Ibid.* p. 18.

20 Voir M. Gaille, La PMA en question, «CNRS Le journal », 2014 . Disponible sur https://lejournal.cnrs.fr/billets/la-pma-en-questions.

Cette mère porteuse a la tâche donc de porter in utero l'enfant d'un couple qui a préalablement fourni des embryons.

Or, cette pratique, qui mine la vie à la base, soulève des questions.

Pour commencer, cette pratique annule la signification de la maternité, en la répandant sur au moins trois personnes : la génitrice et le couple qui veut l'enfant. Ce fait bouleverse la maternité parce qu'elle se fonde sur sa négation. En effet, la signification la plus authentique de la maternité n'est pas, comme les fauteurs de la GPA le croient, la production des enfants : l'homme n'est pas un produit.

> Dans la gestation pour autrui, qui ressemble toujours plus à une production d'êtres humains […] il y a en germe toutes les conditions d'un esclavage moderne où le corps de la femme est réduit à une marchandise, et l'enfant vu comme un produit[21].

Le véritable problème est que la maternité ne peut pas être assimilée à une production ou à un échange, mais il y a toujours quelque chose qui transcende, il y a une surabondance.

Dans la donation de la vie, la maternité reste un mystère[22] pour la nouvelle mère car elle ne peut pas se réduire à un objet, ainsi comme la maternité ne peut pas être un simple échange ; un *do ut des*.

> La femme porteuse, même si elle a décidé intellectuellement de ne pas « investir » sa grossesse, est dotée d'un cœur de mère toujours susceptible d'entrer en rébellion pour s'attacher profondément à celui qui prend corps en elle[23].

La relation d'une mère à son enfant est donc plus profonde que ce qu'on croit. La maternité ne se réduit pas à une relation « charnelle », mais il y a en elle quelque chose de plus profond ; le lien que la nouvelle mère, porteuse ou non, instaure avec son enfant ne saurait pas être une simple relation extérieure ou sanguine, car au contraire, elle implique un attachement mystérieux qui ne peut pas être conceptualisé.

Dans ce « commerce des nouveaux nés et du corps humain », il y a donc une double réduction. En premier lieu, une soumission de la femme , puis une réduction de la maternité comme événement.

En effet, les pratiques de GPA, quoi que peuvent en penser ses fauteurs, tendent à soumettre la femme et ceci en deux manières : d'abord à travers l'instrumentalisation de son corps puis, à travers la « nulification » de ses sentiments envers ses enfants.

En effet, la pratique de la gestation pour autrui instrumentalise le corps de la femme qui est *loué* à un tiers et qui devient le moyen pour atteindre un but  pour satisfaire le désir d'autrui. La Déconstruction de l'être humain est ici double : d'un coté, nous obtenons justement la réduction en une marchandise du corps féminin et de l'autre coté nous avons une chose encore plus inquiétante, la conception de l'enfant comme un produit; un commerce du corps humain donc.

---

21 P. Selas, *La GPA est un double attentat à la vie humaine*, 2017. Disponible sur http://www.infocatho.fr/la-gpa-est-un-double-attentat-a-la-dignite-de-la-vie-humaine-avertit-le-substitut-de-la-secretairerie-detat-du-vatican/.

22 On songe, ici, à la conception marcellienne du mystère. Gabriel Marcel (1927) a, en effet, analysé à maintes reprises ce concept en distinguant le mystère, conçu comme situation à vivre, du simple problème. Le mystère est une situation originaire, dans laquelle on est plongé, et que, donc, il faut vivre et reconnaître. Le problème, par contre, est un défi à résoudre qui nous est complètement extérieur.

23 T. Derville, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, op. cit., p. 36.

La pratique de la GPA fait du nouveau-né un produit, un objet de désir que nous commandons et que par conséquent, nous payons. Il est un produit de l'égoïsme humain.

Comme tout produits, nous obtiendrons alors des produits bien réussis et qui correspondent aux désirs des parents, puis des produits imparfaits : les enfants handicapés ou qui ne correspondent pas au choix originel. Ceux-là seront seulement des erreurs qu'il est mieux oublier ou de faire passer sous silence. Toutefois, en face de la demande légitime de la part d'un père, d'un avortement thérapeutique d'un enfant conçu *in vitro*, la mère porteuse peut se rebeller et le refuser. Ceci démontre d'abord, que le lien affectif est toujours plus puissant que la technique et que la maternité ne saurait pas se réduire à une pratique de commercialisation qui réduit la « richesse de la maternité biologique »[24].

Une transgression et un bouleversement de la vie mise en œuvre par le déni de la complexité. Cette transgression assume les traits d'une caricature de la maternité originelle.

> Comme souvent pour prétendre imiter le réel, la technologie s'acharne à nier sa complexité effaçant le mystère de l'imprévisible, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus précieux. Quand il s'agit de redessiner la vie, nous obtenons la caricature[25].

En effet, comme nous venons de le dire, la maternité est réduite à une relation tout-à-fait extérieure qui nie le surplus et la joie de la relation mère-enfant ; un surplus que la techno science, tout en prétendant d'imiter le réel, ne reconnaît pas.

Dans ce contexte où la procréation est vue comme une production d'enfants, la GPA nous invite à mieux réfléchir à propos de relation conjugale, voire celle qu'il y a parmi les époux. En effet, la relation conjugale n'est plus le lieu de l'accueil mais celui de la production volontaire. Ce passage sera à approfondir.

La relation des deux époux est l'une de ces relations qui dans le monde de la technique, a subit le poids de la réduction. En fait, nous songeons aujourd'hui, qu'elle devienne le lieu de la création, tandis qu'elle est le lieu de la procréation. Quelle est la différence ?

Avec le terme de création, nous nous référons principalement à un acte d'invention ou mieux, à une production. Toutefois, comme il vient d'être dit, l'enfant ne peut pas être un produit et donc, à proprement parler, le résultat d'une création.

Dans cette tentative de « produire les personnes », il y a non seulement un bouleversement de la vie humaine, mais aussi une incompréhension des termes. Un enfant n'est pas le fruit d'une création, mais d'une procréation. Procréer signifie donner la vie, être ouvert à elle, accepter le don gratuit d'un nouveau-né. C'est pourquoi l'union homme-femme est toujours en vue de la naissance d'un enfant. Or, c'est important de souligner que si la technique semble permettre de créer l'enfant, la vie nous rappelle que ceci est impossible ; ni la mère, ni le père créent l'enfant, mais ils accueillent une vie qu'ils n'ont pas produite, ni même parfois voulue ou désirée.

L'amour est donc une ouverture à la vie ; au don gratuit et la procréation est donc, l'acte à travers lequel cet amour se donne. En ce sens, le couple en tant que source de vie est à image et ressemblance de Dieu « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Ce n'est pas des morts mais des vivants qu'il est le Dieu » (Mt 22 : 32).

---

24 *Ibid*. p. 34.
25 *Ibid*. p. 36.

C'est pourquoi la procréation, conçue comme fécondité, ne peut pas être simple création et production biologique, mais l'expression d'une communauté vitale et riche qui se prépare à l'accueil d'une nouvelle vie, celle-ci étant l'expression d'un don.

Pour conclure, on peut affirmer que les pratiques de la gestation pour autrui sur une plus large échelle et celles de l'assistance médicale à la procréation tendent non seulement à nier la complexité de la maternité et de la relation vivante entre les parents et l'enfant, mais aussi à instituer un monde où l'enfant serait un produit. Nous pouvons reporter, en guise de conclusion, les paroles du Pape Jean-Paul II qui affirme que ces pratiques sont :

> [Des technologies] substitutives de la vraie paternité et maternité et, *ipso facto*, nocives de la dignité soit des parents que des fils. [L'acte conjugal] ne peut pas être substitué par une simple intervention technologique, appauvrie de [chaque] valeur humaine et assujettie aux déterminismes de l'activité technique et instrumentale[26].

26 « Voir » Jean Paul II, *Donum Vitae : sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation. Réponse à quelque question d'actualité*, 1987. Disponible sur http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_fr.html.

## Bibliographie


Anders, G. (2002). *Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C.H Beck : Frankfurt. Trad. fr., (2012). *L'obsolescence de l'homme Vol. 1 : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Nuisances : Paris.

Besnier, J-M. (2012). *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris : Pluriel.

Derville, T. (2016). *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*. Paris : Plon.

Dyens, O. (2007). *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*. Paris : Flammarion.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*. Gallimard : Paris.

Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Gallimard : Paris.

Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard : Paris.

Gaille, M. (2016). *La PMA en question*. Disponible sur https://lejournal.cnrs.fr/billets/la-pma-en-questions

Kemp, P. (1997). *Das Unersetzliche. Eine Technologie-Etik*. Hamburg : Wichern. Trad. fr., *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*. Paris : Ed du Cerf.

Michaud, Y. (2006). *Humain, inhumain, trop humain. Réflexion sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*. Castelnau-le-Lez : Climats.

Nietzsche. F. (1883). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Chemnitz : Verlag von

Ernst Schmeitzner. Trad. fr (2002). *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*. Paris : Mercure de France.

Rognon, F. (2014). Liminaire. *Transhumanisme. L'homme augmenté ou bafoué ?*, 4, pp. 1-8.

Selas, P. (2017), *La GPA est un double attentat à la vie humaine*. Disponible sur http://www.infocatho.fr/la-gpa-est-un-double-attentat-a-la-dignite-de-la-vie-humaine-avertit-le-substitut-de-la-secretairerie-detat-du-vatican/

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190424

# Se stesso, l'altro, l'altro di se stesso. Platone, Hegel e la società contemporanea

Riccardo Dottori[1]

**Abstract**: This paper analyzes the concept of identity in its different expressions, namely the identity of a thing with itself, and the identity of the ego with himself. Starting from the Platonic concept of the *heteron tou herou* and form its Hegelian interpretation, I try to demonstrate how this logical, ontological, and semantic principle, that closely unites identity and difference, can be applied to the conscience with her self-awareness, and therefore to the social relationship of the recognition in its ethical and political meanings. The subjectivity discovers in itself the presence of the otherness, and this is an original relationship between individual and universal self (*Selbst*), and the relationship between agent and patient subject. This theoretical process leads to see the presence of the other in the dynamics of subjective life. It is not a simple dialogic relationship of question and answer, or of understanding and dialogue. It is rather an ethical acceptance of the other, which is the full realization of ourselves.

**Keywords**: *dialogue, concept of identity, ethics, Hegel, identity and difference, oneself as another, Plato, human relationship.*

**Abstract**: Il profondo senso in cui l'identità della cosa con se stessa e dell'Io con se stesso sia una sorta di duplicità, e quale sia il ruolo questa duplicità dell'identità costituisce il tema a cui è dedicato questo articolo. Partendo dal concetto platonico dello *heteron tou herou* e della sua specifica interpretazione hegeliana per cui l'altro in se stesso è l'altro di se stesso e quindi l'altro dell'altro, intendiamo mostrare come questo principio logico, ontologico e semantico, che unisce strettamente l'identità e la differenza, nei suoi diversi significati della identità numerica o della cosa singola con se stessa, distinta perciò dall'identità del genere e della specie, possa essere applicato al rapporto personale dalla coscienza con l'autocoscienza, quindi al rapporto sociale del riconoscimento, e a quello etico e politico. É l'alterità che l'Io scopre all'interno di se stesso, come rapporto originario del Sé (*Selbst*) individuale a quello universale, e di soggetto agente e paziente, che porta al superamento dell'alterità dell'altro, tanto da riuscire a vedere non l'altro da se stesso, ma l'altro di se stesso, il suo stesso altro, che è però non semplicemente un rapporto dialogico di domanda e risposta, di comprensione e di dialogo, ma di accettazione dell'altro che è la piena realizzazione di noi stessi

**Keywords**: *concetto di identità, dialogo, etica, Hegel, identità e differenza, Platone, relazione intersoggettiva, sé come un altro.*

Quando si parla del Sé stesso si intende la nostra coscienza di noi stessi, della nostra identità personale, della nostra irrepetibile singolarità, il punto di riferimento di ogni nostro pensiero e riflessione, e ciò da cui muove ogni nostra azione. Quel che vale per la nostra soggettività, vale anche per il mondo degli oggetti; anche qui l'identità è legata strettamente all'unità e alla singolarità dell'essere.

1 Professore ordinario di "Filosofia teoretica" presso l'Università di Roma "Tor Vergata".

Aristotele in particolare lega strettamente l'identità all'unità dell'essere. Proprio in relazione all'identità, in un passo dei *Topici*, ci dice infatti:

> «Occorre ora distinguere anzitutto l'identità, determinando in quanti sensi si esprime. Per dirla brevemente, sembrerebbe che l'identità si divida in tre aspetti. Di solito infatti parliamo di identità, riferendoci o al numero, o alla specie, o al genere. Si ha identità numerica, quando i nomi sono parecchi, ma la cosa è una sola, ad esempio mantello e soprabito. Identità specifica spetta invece a quegli oggetti che, pur essendo parecchi, non rivelano differenze quanto alla specie, così come un uomo è identico ad un uomo, e un cavallo ad un cavallo: identici di specie si dicono infatti tutti gli oggetti che ricadono sotto un'unica specie. Analogamente, identità generica si ha poi tra quegli oggetti che rientrano in un identico genere, ad esempio tra un cavallo e un uomo»[2].

In *Met.* Δ, 9 si specifica ulteriormente il senso dell'identità:

> «Identico in primo luogo significa ciò che è identico per accidente […] in un altro senso si dicono invece identiche di per sé, e in tutti quei modi in cui si dice l'uno di per sé. Infatti si dicono identiche quelle cose la cui materia, *hyle*, è una, sia per la forma, *eídos*, sia per il numero, e quelle, la cui sostanza è una, Pertanto è chiaro che l'identità è una unità d'essere o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata, però, come una molteplicità; per esempio, come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose (dusı)» [3].

Ernst Tugendhat ha visto in questo passo, propriamente nel fatto che la cosa appare in rapporto a se stessa come due cose, il punto di partenza della distinzione fregeana tra senso e significato, puntualizzata nell' esempio del pianeta Venere, il cui significato (che è secondo Frege l'oggetto) ha due sensi, "la stella del mattino", e "stella della sera", e i rispettivi nomi Espero e Vespero, che sono i due modi in cui la stessa e identica cosa ci appare. In questo caso non si tratta di semplice sinonimia, come nel caso precedente, ma come dice Frege, di una delle scoperte più importanti in astronomia. Ma il significato di questo passo viene meglio definito da Aristotele nel Libro 10° della *Metafisica*:

> «L'identico ha molteplici significati. In un primo luogo diciamo talora identico ciò che è uno per numero; in un secondo senso diciamo identico ciò che è uno tanto per la forma che per il numero: per esempio tu sei identico a te stesso tanto per la forma, quanto per la materia; inoltre identiche sono quelle cose in cui la nozione della sostanza prima è unica: per esempio le linee rette uguali sono identiche, e così i quadrilateri che hanno lati e angoli uguali , anche se sono numerosi. Ma in questi casi l'eguaglianza è l'unità»[4].

Qui vediamo che l'identità con sé riguarda non soltanto gli enti o gli oggetti, ma anche il soggetto, l'io. Se concepisco dunque l'identità di me con me stesso, posso dire che, secondo il passo *Top.*

2 Cfr. *Top.* A 7, 7-14. Qui il riferimento alla filosofia analitica contemporanea sembra veramente ineludibile, che usa oggi l'esempio "scapolo" e "non sposato"; si tratta però in questo caso più di sinonimia che della identità numerica dell'ente.

3 *Met.* 1018 a 5-9.

4 *Met.* I, 3, 1054 a 32- b 1.

A 7 prima citato, io mi distinguo da me stesso sdoppiandomi, come nella riflessione in sé del soggetto. Aristotele non è però l'idealista moderno; il senso dell'identità dell'io con se stesso è quello di essere sia forma, che materia; ma questa è certo una duplicità abbastanza consistente, nonostante poi egli la tematizzi come l'unità indissolubile del sinolo, che è anch'esso sostanza prima, ma non certamente quella delle linee rette o dei quadrilateri con lati e angoli uguali.

Il profondo senso in cui l'identità della cosa con se stessa sia una sorta di duplicità, e quale sia il ruolo questa duplicità dell'identità costituisce dunque il tema a cui è dedicato questo lavoro.

Il principio dello stretto legame tra identità ed ente resta comunque tale fino alla filosofia analitica contemporanea: *No entity without identity* è ora il dogma della filosofia analitica. Nella filosofia moderna questo concetto della identità dell'ente era stato concepito naturalmente come l' identità con se stesso dell'Io, l' autocoscienza, in Hegel il concetto del Sé, *das Selbst*, che però è sia la singolarità dell'Io, che l'Io all'interno di un Io universale, il Noi. Nella svolta ermeneutica anticipata dal pensiero di Dilthey il principio della conoscenza di sé in quanto individuo diviene invece il problema fondamentale del comprendere, poiché vale il detto latino: *individuum est ineffabile* [5].

Da questo principio deriva il fatto che non si può dare la conoscenza di sé basandosi solo sulla propria individualità senza passare attraverso la conoscenza dell'altro che è distinto da me e da cui mi distinguo, e quindi il fatto che l'individualità per conoscersi ha bisogno di comunicarsi ad un'altra individualità [6]. Come vedremo questo ha un senso diverso dal principio del riconoscimento dell'altro in Hegel, poiché per lui questo non è un problema del conoscere, come in Dilthey, ma dell"agire: non un principio noetico, ma pratico. In ogni caso il conoscere del Sé diviene in entrambi il riconoscermi attraverso l'altro e nell'altro: questo è il conoscere proprio delle scienze dello spirito, il comprendere.

Nel comprendere lo scopo della conoscenza, l' ineffabile, l'irriducibile singolarità dell'ente non viene colta attraverso i dati oggettivi, ma attraverso il linguaggio in cui si esterna e in cui sono trasmessi. Poiché il Sé non è semplicemente un ente naturale ma è la sua esperienza interiore che mai può giungere del tutto alla pura trasparenza della sua coscienza di Sé nell'altro da Sé, il comprendere è irriducibilmente diverso dallo spiegare attraverso cause, proprio delle scienze della natura, che ha nient'altro di fronte a sé che semplici enti, dati oggettivi che sono conoscibili e spiegabili attraverso i semplici nessi di causa ed effetto. Così l'ermeneutica, l'arte del comprendere l'esperienza interiore nei suoi nessi con i dati oggettivi in cui si esprime (poesia, letteratura, arte figurativa, religione, diritto ecc.) è anche il punto di raccordo delle scienze dello spirito, e viene a trovarsi al di fuori da quella conoscenza che è il punto di raccordo tra le scienze della natura, della *physis*, ovvero dalla meta-fisica.

Dilthey ci dà così una definizione del comprendere nel quale lo scopo della conoscenza è l'ineffabile, l'irriducibile singolarità dell' ente che non si può cogliere che attraverso i dati oggettivi in cui si esterna :

«Chiamiamo comprendere il processo tramite il quale noi, a partire da segni dati sensibilmente veniamo a conoscere qualcosa di psichico, del quale quei segni sono la manifestazione esterna». [7]

---

5 Cfr. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), in Gesammelte Werke, Bd. V, Hrsg. von G. Misch, Teubner, Berlin 1924, poi Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, tr. it. *La nascita dell'ermeneutica*, a cura di Francesco Camera, Il Melangolo, 2013, p. 29.

6 Ibidem, p. 12: "L'esperienza interna, mediante la quale io divento consapevole dei miei propri stati, di per sé non è mai in grado di rendermi cosciente della mia propria individualità. Soltanto nel confronto di me stesso con gli altri esperisco ciò che vi è di individuale in me; solo allora infatti, nella mia particolare esistenza, divento consapevole di ciò che mi differenza dagli altri."

7 *Ibidem*, p. 13.

*a. La problematica logico- ontologico dell'identico e del diverso.*

Il problema è dunque: come si può conoscere effettivamente l'ente singolo ? E' possibile conoscerlo in quanto essere, come natura o come *physis*, nella sua irrepetibile individualità, che lo rende *diverso* da tutti gli altri enti, semplicemente attraverso la sensazione, la *aisthesis*? Questo è un problema che troviamo anticipato nel pensiero di Platone, per il quale ogni conoscenza va oltre la *aisthesis,* poiché risiede nella sintesi dell'anima, e necessita della virtualità delle idee perché si giunga alla vera conoscenza; questa conoscenza si chiama dialettica. Questa parola ci rimanda al fatto che le idee, su cui si basa la conoscenza degli enti, sono distinte e però intrecciate tra di loro, e proprio in questo intreccio rendono possibile la conoscenza dell'ente cui sono riferite, come ci viene detto nel *Sofista,* nel celebre passo della dialettica dei sommi generi dell'ente (*megista gene*), preceduta da una anticipazione della sua definizione assai complessa (253 d 1-e 2) , che è rimasta sino ad oggi abbastanza oscura nonostante i diversi tentativi della sua interpretazione.

Nelle aporie che precedono questa definizione Platone prende anzitutto atto che fino a lui l'unico modo in cui veniva pensato e detto ciò che è, o il suo genere sommo, l'essere, era stato quello delle due opposte ontologie di Parmenide ed Eraclito, nella coppia di concetti tra loro contrapposti, il movimento e la stasi; per lui ora il problema è come pensare l' unità di questi tre generi, perché solo così si può pensare l'essere come vita. Così iniziano le difficoltà dialettiche: se pensiamo l'unità dei due massimi generi nel genere dell'ente, allora avremmo i due giudizi: "l'essere è movimento" e "l'essere è quiete", da cui di deduce necessariamente, per eliminazione dell' essere come termine comune: "il movimento è la quiete", ovvero "il moto sta fermo" e "la quiete si muove", il che è secondo il conduttore del dialogo, l'Eleate, assolutamente impossibile. Per questo oltre questi tre generi dell'ente sono necessari gli altri due generi di tipo non ontologico, ma logico, l'identico e il diverso, che non possono essere predicati comunemente del moto e della quiete, e cioè "il movimento è l'identico" – "la quieta è l'identico", oppure "il movimento è il diverso", la quiete è il diverso", perché avremmo allora la stessa difficoltà che abbiamo con l'essere. Bisogna pertanto concepire l' identico e il diverso non come semplici predicati di un giudizio in cui v' è solo un solo posto da saturare [8], ma come predicati di relazione, il che vuol dire nel nostro caso, ciascuno dei tre generi è identico a se stesso e diverso dagli altri due; così l'essere in quanto partecipa del movimento e della quiete è rispettivamente in movimento e in quiete, ma non essendo identico agli altri due è *o* in movimento, *o* in quiete: ciò che la filosofia analitica chiama le *proposizioni e / o*.

Ma così la dialettica è appena iniziata; lo scopo di questa dialettica è in fondo duplice; il primo è, come vedremo, dimostrare che l'essere debba essere pensato non solo come ciò che partecipa sia del movimento che della quiete, ma come l'unità di movimento e quiete, tanto da poter affermare quanto era ritenuto originariamente impossibile, ovvero che il moto stia fermo e la quiete si muova, poiché come dice Aristotele, l'identità è una specie di unità. Un corollario per risolvere questo problema è affrontare la lotta tra le due opposte dottrine presentate nel passo della cosiddetta gigantomachia, la lotta tra gli "amici delle forme", che ritengono il vero essere come immobile, e gli "abitanti della terra", che ritendono che il vero essere sia quello corporeo.

Il secondo scopo, quello finale, è mostrare, contro Parmenide, l' esistenza del non essere.

8 Come è stato già mostrato da N. Vlastos e J. Malcom,

Il testo ci presenta qui nel seguito la dialettica dei massimi generi, quale possibilità che consegue dalla definizione della dialettica data in 253 d 1-e 2, di cui citiamo solo il prologo:

"Il saper dividere secondo i generi, e non prendere un genere identico per uno diverso, né uno diverso per uno identico, non credi tu che sia proprio della dialettica?"

Il resto della definizione, come è stato detto, è talmente complesso che riteniamo di non poterlo affrontare in questa sede; ci limitiamo perciò all'esercizio di dialettica che ci è dato nel seguito del testo[9].

Vediamo ora più precisamente il testo, che possiamo grosso modo riassumere cosi:

1. il moto è diverso dalla quiete, o il moto non è la quiete; ma il moto è, perché partecipa dell'ente (255 e 10 - 12); e se in qualche modo (*pei*) il moto partecipasse della quiete, dovrebbe essere detto statico (256 b 6-7);
2. movimento è diverso dall'identico, e quindi non è l'identico; il movimento è identico, in quanto partecipa dell'identico; il movimento quindi è l'identico e non è l'identico;
3. il movimento è diverso dal diverso, in quanto è altro dall'identico e dalla stasi; quindi il movimento è diverso e non è diverso;
4. il movimento è diverso dall'essere, o non è l'essere; il movimento dunque realmente è il non ente ed è l'ente, in quanto partecipa dell'ente. Quest'ultima affermazione comporta:
5. il non ente realmente è; l'ente realmente non è (gli altri generi) 256 d 8.

Come possiamo vedere, in tutte e quattro le tesi il genere del diverso, o "l'altro", *to heteron*, gioca un ruolo fondamentale, tanto da raggiungere nel risultato finale la pari ampiezza del genere dell'essere. Inoltre possiamo vedere come la dialettica, in concorrenza con la sofistica, può affermare prima una tesi, poi la tesi contraria. Ma basta osservare bene il movimento dei generi nella loro interrelazione per accorgersi che l'apparente contrarietà scompare. Vediamo infatti che Platone adopera i due generi, "identico" e "diverso", senza distinguere quando essi funzionano da relazioni di identità o di diversità tra due termini, come "identico a…", e "diverso da…", e sono allora predicati con due posti da saturare: (…=…) - (… ≠...) ; e quando invece vengono nominalizzati e divengono "l'identico" è "il diverso"; in questo caso essi divengono il nome di un genere che può fungere sia da soggetto, che da predicato, ma non da predicato di relazione.

Platone dimostra di avere piena coscienza che i due generi "identico" e "diverso" sono relazioni con due posti da saturare, e non due semplici predicati [10].

---

9 Abbiamo dato una interpretazione di questo passo in una completa interpretazione del Sofista che abbiamo tenuto in un corso del 1984 all'Università di Perugia, e poi ripetuto all'Università di Roma Tor Vergata, e che però non abbiamo ancora ritenuto di poter pubblicare nonostante fosse già accettato da Giovanni Reale per Vita e pensiero; finora le interpretazioni migliori sono quelle di A. Gomez Lobo, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1-e 2*, in "Phronesis", 22 (1977), 29-47, e quella di tutt'altro genere di C.D.C. Reeve, *Motion, Rest and Dialectic in the Sophist*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" , 67 (1985), pp. 47-64; da vedere poi la critica di Gomez-Lobo da parte della Scuola di Tubinga di W. Waletzki, *Platons Ideenlehre und Dialektik in Sophistes 253 d*, in "Phronesis" 24 (1979), pp. 241-252, e la replica di Gomez-Lobo, *Dialectic in the Sophist. A replay to Waletzki*, "Phronesis" 26 (1981), pp. 80-83.

10 Questo era stato già dimostrato in 255 a 4-b 5, quando il due generi erano stati ricavati dalla necessità della reciproca distinzione dei generi, e si era mostrato che nessuno di due nuovi generi che ne scaturivano, l'identico e il diverso, potesse venir predicato del moto e della quiete, perché, come nel caso del genere dell'essere, questo avrebbe portato all'identità di moto e quiete; avremmo infatti in tal caso: "il moto è l'identico" e "la quiete è l'identico", quindi per sottrazione del termine comune, "il moto sta fermo" e "la quiete si muove". Lo stesso vale nel caso del diverso. Poiché invece identico e diverso son non semplici predicati, ma relazioni a due posti applicati

Infatti in (3), usa dapprima il significato di "diverso" per indicare la relazione di diversità tra il genere del moto e il genere dell'essere, mentre poi, quando dice che il moto non è diverso, intende dire che non è il genere del diverso, *to heteron*, il predicato di relazione che è nominalizzato, e non è più semplicemente una relazione, al pari del *tauton*, l'identico, bensì un genere di ente che è ente e non-ente insieme, o l'essere del non ente. E' questo il suo vero fine ultimo, espresso qui in forma dubitativa, che è radicalmente diverso da quello eristico della sofistica.

Questo tipo di ente era stato definito prima che iniziasse la dialettica, e messo alla base di essa, nella distinzione dell'essere come essere *kath'auto* e *pros heteron*, in base alla quale emerge il genere del diverso, dello *heteron* . Qui *heteron* non è originariamente una relazione, *heteron tou heterou,* ma un genere dell'ente che determina il modo di essere degli enti come il moto e la quiete: *to heteron*. Infatti mentre a conclusione della dialettica viene preso come la semplice relazione "altro da…" o anche "altro dall'altro" o "diverso dal diverso", indicando la semplice relazione dei generi, il predicato di relazione si stacca dalla relazione, e viene sostantivato appunto in *to heteron,* divenendo quindi un genere dell'ente, "il diverso" dal genere dell'essere in quanto tale, *to on kath'auto*, che è la *ousia*. In 255 b 12-13 Platone è chiarissimo:

"Credo tu sia d'accordo che degli enti alcuni sono *auta kath'auta*, essi stessi di per sé, altri invece quelli che vengono detti essere sempre in relazione ad altri (*pros alla*)", che è stato inteso poi nella tradizione delle lingue latine come "alcuni enti sono assoluti, altri sono sempre relativi".

Qui sembra trattarsi quindi di una distinzione ontologica fondamentale, cioè del "diverso" che, come genere dell'ente, sarebbe il principio ontologico di un genere di enti. L'ente che appartiene al genere degli enti relativi è sempre *to heteron tou heterou*. L'altro è sempre "altro dall'altro", ove appunto il diverso, l'altro da…, ha sempre bisogno di un altro da sé stesso, e diviene quindi il principio di distinzione tra l'essere assoluto, *kath'auto*, e essere relativo, *pros heteron*, nella conclusione: *to heteron aei pros heteron*. Questo vuol dire: "l'altro" è quel genere di ente che ha sempre bisogno del suo altro per esistere, non solo perché è un essere che è essere e non essere insieme, perché in quanto non essere qualcosa dipende sempre dal qualcosa di cui è l'altro.

Ma forse le cose non stanno così; infatti la relazione di diversità dei generi del moto e della quiete, che entrambi partecipano dell'ente, non va intesa come la diversità di esseri che sono in moto e di altri che sono in quiete, ad esempio le idee immobili e gli enti terrestri che sono in movimento, perché questo farebbe sì che le idee non potrebbero essere conosciute, in quanto il conoscere è un patire, e la *psyche* che pure non è di origine terrestre, non potrebbe conoscere e non avrebbe vita. Questo porta Platone alla tesi conclusiva :

titqemaι gaρ orον tα ontα wς estiν oudeν einaι pleν dunamiς,
pongo questa definizione per gli enti che sono: che essi non siano nient'altro che *dynamis* .[11]

Se prendiamo l'essere degli enti, che Platone chiama *ousia* [12] come *dynamis*, ecco che abbiamo l'unità-identità di movimento e quiete nella *ousia*, e questo vuol dire non soltanto che l'ente è o in moto o in quiete, o che vi sono enti che sono in moto e enti che sono in quiete, ma che moto quiete sono delle relazioni che l'ente, in quanto *ousia* e *dynamis*, intrattiene con sé stesso e con gli

agli altri generi abbiamo "il moto è identico a sé stesso" (x = x) e "il moto è diverso dalla quiete" (x ≠ y").

11 Cfr. *Soph.*247 e 3-4, trad. it mia. Bisogna però leggere il passo *Soph.* 247 d 9-e 4 per intero per capire che la dynamis non è una virtualità della ousia, ma che piuttosto la ousia è l'effetto della virtualità della dynamis, ovvero che la ousia non è nient'altro che dynamis.

12 Cfr. 248 a 7, c 1, c 8, e 2, 250 b 9, ecc.

altri, al pari delle relazioni di identità con se stesso e diversità da altri. Conseguentemente quindi "il diverso" non indica il genere di enti che sono "i diversi", o i "relativi", ma solo il modo di essere dell'ente che non è ente in quanto tale, *kath'auto*, autonomo, come lo è nel caso della *ousia* presa di per sé, ma l'essere dell'ente in quanto è in relazione ad altro, *pros heteron*. Ora dobbiamo vedere però di che genere di relazione si tratta. Questo è di nuovo il compito della dialettica.

b. *L'altro dall'essere e l'addio a Parmenide.*

La dialettica è un *logos* che passa attraverso l' intreccio dei generi e ne mostra la loro autentica relazione nel *dia-legesthai*. La chiave di volta di tutta questa dialettica dei massimi generi è, come abbiamo visto, il genere del diverso; è 'il diverso', che mette il moto in relazione agli altri tre generi, e infine all'essere, in quanto genere dello "altro dall'essere"; cosa che lo mette nella conclusione sullo stesso piano dell'ente, pur essendo qualificato come non-ente. Questo è quanto vuole raggiungere qui Platone:

"Il diverso, *to heteron* - ci dice qui infatti Platone - è cosparso dappertutto come la scienza" in quanto si applica a tutte le cose come l'essere, e le rende conoscibili; appunto per questo è un massimo genere, come l'essere. E' chiaro che con "la scienza" in quanto tale Platone intende la dialettica, che è chiamata a risolvere la questione del vero e del falso, e cioè il non poter dire di ciò che è che esso non è, e di ciò che non è che esso è [13] (che bisognerebbe piuttosto intendere come: "non è possibile dire, di 'ciò che è tale dire che non è tale' e di 'ciò che non è tale che è tale')[14]. Questa scienza è divenuta poi la logica, la scienza del Logos, o la scienza che abbiamo in base al Logos, cioè il poter distinguere il vero dal falso basandoci soltanto sulle forme del discorso, appunto l' identità e la diversità, l'essere e il non essere, che nel giudizio affermativo (*kataphasis*) e negativo (*apophasi*s) ci danno il vero ed il falso (Aristotele). Con la dialettica dei sommi generi, così come ci viene esposta nel *Sofista*, Platone va però oltre la semplice logica dell'identità e della differenza, poiché gioca con il doppio valore insito nello *heteron*, quello negativo, per cui "altro da ciò che è" significa "altro dall'ente", e quindi "non ente". V'è però poi quello positivo, per cui *heteron* come "diverso da …" significa semplicemente "*non identico* a…", e quindi non semplicemente "non ente", ma qualcosa che comunque "è"; *altro* è quindi soltanto il segno di negazione rispetto ad un altro genere, il "non" nel giudizio predicativo. In questo caso abbiamo non la *steresis*, il *nihil privativum*, ma la *apophasis*, il *nihil negativum*.

Platone li distingue affermando che dire che il non-ente è non è dire l'opposto dall'ente (enantioν tι, 256 b 2-3); così le preposizioni negative mε e ouκ poste davanti ai nomi, e così davanti alle cose che le seguono, significano soltanto "altro da un tale ente" [15], ovvero "non essere un tale ente" (ad es." non bello", che non vuol dire essere brutto); in tal modo egli poteva stanare il sofista Gorgia, che si nasconde nell'oscurità del non essere per sostenere che se questo non esiste, non esiste neanche il falso [16].

13 Così viene definito il falso in 240 d 9-e 2.

14 Così viene interpretato da molti il principio di Protagora espresso in 166 d 1-4: metron gar ekaston hmwn einai twn te ontwn kai mh, perché si parla poi del fatto che agli uni le cose appaiono e ad altri no, che viene però spiegato come agli uni appaiono calde e agli altre fredde, agli uni amare, agli altre dolci, ecc.

15 Cfr. 257 b 10-c 3; 258 b 1-3.

16 Cfr. 258 b 6-7: "è chiaro che il non-ente, ciò che noi cercavamo studiando il sofista, non è altro che questo". Così si è trovato il luogo in cui si nasconde il sofista, di cui si parlava in 254 a 1-6, ove veniva detto che il sofista

Gorgia prendeva infatti il - *meden ouk esti* - di Parmenide, che era l'enunciazione del non-essere assoluto, complementare e opposto allo essere assoluto contenuto nell'enunciato *esti gar einai*, per un possibile giudizio predicativo, come se lo *ouk esti* fosse un predicato non saturo, del tipo "*meden ouk esti…X* ", come sostiene tutta la filosofia analitica anglosassone. Questa sostiene del resto anche che lo *esti gar einai* è una espressione incompiuta, che dovrebbe essere completata in "*esti gar einai … X*" [17]. Lasciamo ora la filosofia analitica a se stessa, ricordandole soltanto che la lingua greca, così come la lingua latina, hanno la costruzione dell'infinito assoluto, la quale è l' affermazione dell'essere assoluto o dell'esistenza pura e semplice di ciò di cui si parla[18], e quindi anche del non essere assoluto, e ritorniamo a Gorgia. Il fatto che egli nella sua dottrina prendesse il *meden ouk esti* per un enunciato predicativo, il cui predicato doveva essere completato, comportava che il *meden* fosse un significante per il quale andava trovato il significato, un segno che doveva portare su qualcosa, o di cui andava trovato il referente attraverso il predicato appropriato, mentre del nulla non c'è alcuna predicazione possibile. Questo comportava per Gorgia che non si potesse lasciare al nulla alcun significato e alcuna possibilità di predicazione, né nel pensiero, né nel linguaggio[19], ma egli traeva da questo la conclusione che ogni proposizione negativa non avesse più alcun significato, dal momento che ogni negazione è riconducibile al non essere e quindi al nulla: se ogni proposizione negativa è impossibile questo vuol dire non poter distinguere il vero dal falso, dato che quest' ultimo veniva definito appunto come "opinare che le cose che sono non siano, e che la cose non sono assolutamente, *ta medamos onta,* in qualche modo siano" (240 e 1-2).

Platone, che si è ben reso conto di ciò, fa l'operazione contraria: abbandona il non essere assoluto di Parmenide[20], non perché non riconosca la differenza tra "essere altro da…X" e

---

sfugge nella oscurità di ciò che non è, mentre il filosofo si attiene alla natura propria di ciò che è; a questo punto si è trovato il luogo della possibilità del falso e il sofista non può più nascondersi.

17 Coloro che hanno affermato esplicitamente che questo uso di "è" sia incompleto in Platone sono stati anzitutto M. Frede, *Prädikation und Existenzaussaage*, "Hypomnemata", Göttingen 1967; e nel modo più deciso E.G.L. Owen, *Plato on Not-beeing*, in AAVV, Plato I, pp. 223-67, e J. Malcom, *Remarks on an Incomplete Rendering of Beeing in the Sophist*, "Archiv füt Geschichte der Philosophie" , 67 (1985). Contro queste interpretazioni si sono levate voci anche nella stessa filosofia analitica, come R. Heinemann, *Beeing in thr Sophist*, in: "Archiv für Geschichte der Philosophie", 65 (1983) e dopo l'articolo di Malcom la sua risposta: *Once more: Beeing in the Sophist*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 68 (1986). La discussione aveva avuto la massima diffusione con la pubblicazione del libro di Ch. H. Kahn, *The Greek verb "to be" and the Concept ob Beeing,* in "Foundations of language", 2, n.3, (1966). La discussione assai calda negli anni '80-'90, ma si è poi raffreddata.

18 Questa costruzione dell'infinito assoluto come affermazione di esistenza è presente anche nel nostro testo, all'inizio della dialettica dei sommi generi, in 250 a 11-12: einai omoiwς φες amφotera einai; dici di entrambi (il movimento e la quiete) e di ciascuno di entrambi che essi siano? La costruzione viene ripetuta in tutto il passo 250 a 11 fino a 250 b 6, e da questa argomentazione si conclude alla necessità di ammettere lessere come un genere. Cfr. anche 247 d 3-4 in cui ai sostenitori delle opposte teorie sulle realtà corporee e incorporee si chiede ad essi a che cosa guardano quando affermano amφotera einai.

19 Cfr. *Soph*. 238 c 8-10, sgg. Per questa critica a Gorgia, qui svolta, Platone si riferisce a quanto è della sua opera *Del Non ente o della natura* ci è stato riportato da *Sext. Adv math. VII 65* ff., Frammento 3 nella raccolta di Diels-Kranz, *Frammenti dei Presocratici*, ed. it. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2006, pp. 16115-23.

20 Cfr. 259 e 8: da tempo noi non ci stiamo occupando più di questo - cairein palai legomen . Platone ci tiene a sottolineare il fatto che egli non intende assolutamente contraddire Parmenide; quando qui infatti Platone si riferisce a lui, dopo aver detto di aver trovato la natura del non ente, e aver citato ancora una volta la sua proibizione di parlare del non ente, asserisce esplicitamente: "Nessuno dica di noi che, indicando in "ciò che non è" l'opposto di ciò "ciò che è", osiamo dire che in tal senso è" – 258 e 6-7. Non si tratta quindi, come molti hanno detto – tra cui Heidegger -, di un parricidio (*patrolaioan*), che come aveva già detto in 241 d 3, non aveva la minima intenzione di compiere. Il non essere assoluto viene semplicemente abbandonato, non affermato, né negato.

"non essere assoluto" – *to medamos on* -, l'altro dall'essere in quanto tale, ma perché per gli scopi della scienza, la dialettica, gli serve sia l'essere che il non-essere logico, in cui "l'essere" non è *to einai*, l'essere sostantivato, ma lo "è" , la copula che, come dicono con Kant gli analitici, non è un predicato reale, ma la parte di un predicato che si deve attribuire ad un soggetto, e che svolge solo la funzione logica del connettere. Il non-essere logico è un principio operativo della logica e della dialettica, mentre il nulla assoluto, *to medamos on*, lo porterebbe nella sua contrapposizione all'essere assoluto, *to pantelos on*, al di fuori della scienza dialettica, come secondo lui era successo a Parmenide e a Gorgia. È da notare però che quest'ultimo non è l'essere *kath'auto*, l'essere di per sé, che erroneamente viene tradotto con "essere assoluto', ma l'essere uno, tutto e intero con le aporie che ciò comporta nel Sofista, al pari del *to medamos on* (243 c 1-246 a 1).

L'essere assoluto, come il nulla assoluto, appartengono ad un altro ambito del pensare, quello esistenziale, la cui importanza e giusta valutazione è stata vista dalle religioni, e in filosofia da Schopenhauer e Nietzsche, per finire alla tematizzazione radicale in Martin Heidegger. Possiamo quindi dire che il vero concetto del nulla non appartenga alla storia della metafisica, che si serve, fino ad Hegel, del nulla logico, che è poi il nulla dialettico, quello che permette la tematizzazione dell'ente, della vita e della storia. E tuttavia Platone tenterà di risolvere in un ultimo sforzo della dialettica compiuto nel *Parmenide* le difficoltà da lui viste nel tenere insieme il pensiero dell'essere come Uno, tutto, intero, della sua indicibilità e impensabilità da un lato, e della sua riduzione nelle categorie della vita dall'altro; ma ancora una volta, per far questo, avrà dovuto abbandonare il pensiero del nulla assoluto per restare nel nulla dialettico.

### c. *Il problema dell'altro come problema etico e sociale*

Il problema del *to heteron* non è stato inteso da Platone stesso soltanto nel senso puramente logico o ontologico, ma viene trasportato nel campo pratico, o etico. Ce ne possiamo accorgere infatti leggendo il primo Libro dei *Nomoi*, o delle *Leggi*, l'ultimo grande dialogo, in cui Platone critica radicalmente lo spirito della guerra, e vede che il fine ultimo del diritto, delle leggi appunto, è un fine contrario alla guerra (628 a 6–7). Così il legislatore intese condannare l'ignoranza di quanti non capiscono che c'è sempre la guerra per tutte le città contro tutte le città, senza interruzione, per quanto duri la vita umana (625 e 5–8). Quella infatti che la maggior parte degli uomini chiamano pace, è tale solo per il nome, quanto alla cosa invece c'è sempre per natura (*kata physin*) una guerra non dichiarata di tutte le città contro tutte le città (626 a 1–5), il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes e la guerra come stato perenne in Carl Schmitt. La conclusione in Platone è che il legiferare dovrà essere fatto proprio in vista dell'esistenza di questa guerra di tutti contro tutti.

L'Ateniese però fa subito notare che se questa è la condizione umana universale, vi dovrebbe essere allora guerra anche del villaggio contro il villaggio, e poi della famiglia contro la famiglia, e dell'uomo contro l'uomo all'interno di questa, anzi tutto questo varrebbe alla fine anche per lo stesso singolo uomo, che sarebbe un nemico a se stesso (*auto de pros auton poteron os polemios pros polemion*, 626 d 1-2); e poiché l'Ateniese sembra meravigliarsi per tutto questo, Clinia risponde semplicemente che vincere se stesso è la prima e la migliore di tutte le vittorie, mentre l'essere vinto da se stesso è la cosa peggiore e più vergognosa di tutte. Di conseguenza possiamo dire che vincere l'altro è in realtà un vincere se stesso, e da ultimo che l'altro è il nostro altro, non l'altro da noi, ma l'altro che è in noi stessi, *ergo* l'altro di noi stessi.

Il passo platonico ci dice già ancor prima di Hegel e dell'età moderna che l'identità dell'ente con se stesso, e in questo caso del soggetto umano con se stesso, è sempre inscindibilmente unita all'alterità che è in lui stesso e che finisce per manifestarsi a lui stesso. Noi scopriamo continuamente in noi una nostra alterità, un nostro proprio essere altro da noi stessi. Qui però non si tratta dunque di una semplice identità ed alterità logica, ma dell'identità di quel soggetto che è identico a se stesso in quanto è in continuo rapporto con se stesso, ed essendo in questo continuo rapporto con sé, che noi chiamiamo coscienza di sé, dal punto di vista della conoscenza, e di coscienza morale dal punto di vista dell'agire, si scopre come altro da se stesso: *Soi même comme un autre* dice Ricouer, pensando a Freud, a Nietzsche e a Darwin. Ma questa alterità in se stesso di cui parla Ricoeur non è quella di cui parlano Platone ed Hegel: questo infatti è l'altro della natura, dell'inconscio come parte che la coscienza scopre in se stessa e che è indipendente dalla coscienza, *l'altro dalla* coscienza, e non *l'altro della* coscienza in se stessa. Possiamo così distinguere *l'altro da noi stessi*, quello della natura, da quello che è l'altro in noi stessi, nella nostra coscienza stessa, e quindi *l'altro di noi stessi*. Così, rapportandosi essenzialmente a se stessa la soggettività o la coscienza sente in se stessa il suo altro, o sente se stessa diventare altra a se stessa, sente se stessa produrre in se stessa la propria alterità: questa è la rivolta che prende campo nella coscienza, l'altro come prodotto da noi stessi che si rivolge contro di noi: non si potrebbe descrivere in modo migliore la dialettica della libertà, la quale consiste nel saper comandare a se stessi, la qual cosa, come ci dice Nietzsche è molto più difficile dell'obbedire. Tutti infatti dobbiamo obbedire, fa parte della legge della vita che deve auto-superarsi, ma solo chi ha imparato a obbedire a se stesso non obbedirà più ad un altro [21].

In questo superamento dell'altro in se stesso si ricostituisce l'identità con sé, la vera libertà, che non è più indipendenza da altro, e quindi non è più la semplice indipendenza, la quale è un concetto semplicemente negativo del sé che nel rapporto semplice a se stesso crede di essere autosufficiente e autonoma, perché non ha ancora sviluppato il problema dell'alterità. Il Se stesso porta in sé il suo proprio altro, così che il vero concetto dell'identità dell'ente è necessariamente connesso a quello dell'alterità. Il problema dell'identità con sé infatti, che comporta ineluttabilmente l'alterità, è il problema dialettico per eccellenza, il problema della vita stessa, ovvero non è altro che la sistole e la diastole della vita, che possiamo capire da un punto di vista logico, ma che è un problema non solo logico o ontologico, ma al tempo stesso un problema di comportamento etico, di rapporto sociale e infine politico. E' il riprodursi della vita, la dialettica stessa della vita, come vita naturale e sociale.

Questo problema della rivolta di sé contro sé, all'interno di sé, è dal punto di vista sociale e politico è il problema delle leggi. Questo è stato capito nel suo ultimo dialogo da Platone, ed egli crede appunto di risolverlo con il concetto di legge come regola del rapporto sociale e politico, ma anche come legge con cui l'individuo sottomette sé a se stesso, che è la condizione prima del rapporto sociale. Tutto questo comporta poi il problema: chi è il legislatore, o come si arriva ad essere legislatore? E' questo semplicemente un terzo che sta tra il sé e l'altro da sé, o tra il sé e gli altri? Ma questo è impossibile se l'altro è sempre in noi stessi. Il problema non può essere risolto che da un legislatore che sia in noi stessi. Abbiamo visto come risolve questo problema Platone, e vediamo ora come lo risolverà Hegel.

21 La stessa cosa possiamo leggerla in Nietzsche: «Dove ho trovato qualcosa di vivente, ho sentito parlare dell'obbedienza; tutto il vivente è obbediente e questo è il secondo punto. Si comanda a colui che non sa obbedire a se stesso: questo è il modo del vivente. Questo poi è il terzo punto che ho udito: il comandare è più difficile dell'obbedire […] un tentativo e un osare mi sembra essere in chi comanda; è che continuamente, quando comanda, il vivente mette a rischio se stesso» (*Così parlò Zarathustra*, Parte II, "Dell'autosuperamento").

*d. Il senso spirituale del riconoscimento dell'altro come sua accettazione.*

Nella interpretazione che Hegel dà del problema dell'*altro* nella sua Scienza della logica, Libro I, egli si richiama esplicitamente a Platone. L'altro è infatti anzitutto un ente determinato, il qualcosa che si rapporta ad un altro che è anch'esso essere determinato, ma che è poi determinato come il suo altro; entrambi sono l'essere per altro, quindi l'altro dell'altro: "Questo è lo *heteron* di Platone". "L'altro per sé è l'altro in lui stesso, quindi l'altro di se stesso, e così l'altro dell'altro, - dunque quello che è in sé assolutamente dissimile, che si nega, quel che si muta. Ma in pari tempo resta identico con sé, poiché quello in cui si muta è l'altro che non ha nessun'altra determinazione che di essere altro" E così conclude: "Nel suo andare nell'altro non va perciò che con se stesso" [22].

In questo passo, che si trova all'inizio nella Logica dell'essere, Hegel non pensa naturalmente al problema dell'altro dal punto di vista del soggetto, ma dell'oggetto, e vede l'altro come natura: "Tale altro che è altro per determinazione sua, è la natura fisica. La natura fisica è l'altro dello spirito"[23] Come tale la natura è l'esteriorità che deve essere ripresa nell'interiorità, e nell'Idea come identità di entrambe, che include naturalmente la differenza. In ogni caso la struttura logica del pensiero dell'altro vale tanto per il rapporto di idea e natura, di interiorità ed eseriorità, quanto per il rapporto spirituale.

Possiamo comprendere meglio questo senso dell'altro di se stesso come altro se stesso, se lo rapportiamo al fare autentico dell'artista. Quando l'artista opera egli nel giudicare la propria opera non pensa semplicemente al suo proprio giudizio, ma al giudizio dell'altro, dello spettatore a cui la sua opera e il suo stesso operare è diretto, a cui vuole piacere, e da cui si attende un giudizio di approvazione, e poiché egli opera in vista di questo giudizio dell'altro, questi diventa il suo proprio altro, *l'altro se stesso*, ovvero *l'altro di se stesso*. Il suo operare opera al tempo stesso la duplicazione del suo Sé, e questa duplicazione è a lui necessaria, è essenziale al suo stesso operare; il suo operare vuole guadagnare non solo comprensione, ma assenso, partecipazione; questo lo spinge alla ricerca della perfezione, perché l'assenso dell'altro sia il più grande possibile. Questo vale per ogni nostro operare, non solo per l'operare dell'artista. Solo questo genere di operare è un operare spirituale. Se infatti il nostro operare non è diretto all'assenso e alla partecipazione degli altri, noi ci richiudiamo allora in noi stessi, e questo finisce per sprigionare il nostro egoismo; un egoismo puro però che pretende di essere assoluta autosufficienza è impossibile, o insostenibile; all'interno del Sé puramente egoistico finisce per subentrare la scissione del sé, come di nuovo ci mostra Platone.

C'è un'altra possibilità per la soluzione del problema della dialettica dell'alterità che non richieda una autorità esterna, ma che risieda nell'alterità stessa del soggetto nel suo rapporto a se stesso, restituendole la propria identità? Questa è la soluzione cercata da Hegel. Quello che cerca Platone è l'emergenza della giustizia, come base del rapporto sociale, e Hegel vuole risolverlo senza ricorrere a un legislatore esterno, ma tramite il rapporto a se stesso dell' autocoscienza che implica necessariamente il rapporto di una autocoscienza all'altra autocoscienza, immerse immediatamente nel flusso della vita. [24]

---

22 Cfr. *Scienza della Logica*, vol. 1, *Logica dell'essere*, cap. 2°, B. La finità, a) qualcosa e un altro, tr. it. di A. Moni, Bari, Laterza 2011, p. 114.

23 *Ibidem*, p. 114 e sgg.

24 Daremo ora un commento del celebre passo hegeliano della *Fenomenologia dello spirito*, Cap. IV, La verità della

Questo rapporto non è originariamente un rapporto simmetrico, cioè di uguaglianza, e la giustizia deve pertanto sorgere dal superamento della diseguaglianza.

Il rapporto delle due autocoscienze è infatti originariamente un rapporto di assoluta affermazione di sé che mira alla negazione o assoggettamento dell'altro; ma nella lotta di entrambe per la vita e la morte uno si lascia assoggettare, perché comprende che la conservazione della vita è più importante della affermazione dell'autocoscienza che finisce con la morte. Certo questo rischio della vita sorge dalla volontà di conquistare la propria assoluta libertà, e solo in questo rischio della vita se ne comprende pienamente il significato; tuttavia questa assoluta volontà della affermazione di sé non può non sottostare alla legge della alterità: chiusa in se stessa l'autocoscienza vincitrice, o il signore, è condannato all'insignificanza del mero consumare e rapportarsi alla vita tramite il lavoro del servo. Nel suo lavoro invece il servo acquista, tramite il formare e il vedere le proprie capacità riflesse nelle forme della vita, la coscienza della propria autonomia e del proprio essere essenziale alla vita, mentre il signore si rivela alla fine come l'inessenziale. Così la paura del signore diviene il principio della saggezza [25], cioè il principio di quella disciplina del lavoro e del servizio mediante la quale il servo riacquista la piena coscienza di sé, e la sua propria autonomia. Non autonomo è invece il signore che dipende dal lavoro del servo, e che comprende infine che essere semplicemente servito gli impedisce di vedere nel servo *il suo proprio altro*, l'altro se stesso o *l'altro di se stesso* da cui brama di essere riconosciuto, ma lo può vedere semplicemente come *l'altro da sé*. E' soltanto il riconoscimento da parte di un altro a lui uguale, veramente autonomo, e non ineguale o servo, che può guadagnare effettivamente il senso della propria dignità, e soddisfare il suo bisogno di essere riconosciuto nel suo proprio grado di essere autocosciente: egli può raggiungere la propria coscienza di sé come essere libero solo nel contemplarsi o rispecchiarsi nell'essere libero di fronte a lui, e nel conseguente riconoscimento da parte dell'altro come pari a se stesso.

Questa è l'autentica dialettica dell'alterità da cui sorge il regno spirituale, il "Noi", il reciproco riconoscimento non più come esseri autonomi e reciprocamente isolantesi l'uno dall'altro, ma come uniti secondo il principio del vedere nell'altro un altro se stesso, o l'altro di se stesso, e nel riconoscersi legati da questo vincolo del mutuo riconoscimento che trasforma l'autonomia o la certezza di sé dell' essere individuale nella piena reciproca autonomia e sicurezza di sé dell'essere sociale. Nel muto riconoscersi uniti dalla stesso vincolo che tutti rende liberi, e nella validità della legge che nasce dal mutuo riconoscimento, egli vede il principio della autentica legge dell' alterità che rende ognuno l'altro di se stesso. In fondo queste due autocoscienze sono due lati dell'autocoscienza, di una autocoscienza piena e compiuta, che è al tempo stesso signoria di se stesso e obbedienza e servitù della legge del signore interiore. Questa è anche la via di Platone verso la pace e l'ordine sociale, che è dalla parte dell'anima il sottomettere l'altro che è in se stessa, cioè il principio della stasi, della violenza e della rivolta, perché si possa esser legati comunemente in quel vincolo che Hegel chiama il "Noi". Il "Noi" è naturalmente l'inizio dell'essere sociale, che troverà da ultimo la propria salvaguardia e la propria piena realizzazione nel legame politico dello stato.

---

certezza di se stesso, "Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù", seguendo la traduzione a di cura di Gianluca Garelli, Torino, Einaudi 2008, pp. 128-36. Il testo è così noto che non c'è bisogno di citare i passi, tranne alcuni più importanti.

25 Si tratta chiaramente di una citazione biblica da parte dello Hegel 'teologo', *Salmi* 111, 10: "Il timore del signore è il principio della salvezza".

Da questo mutuo riconoscimento nasce la legislazione, non come imposizione di un legislatore, non come *petitio principi*, ma come vita spirituale.

L'essere spirituale è tuttavia qualcosa di più del regno dell' ordinamento delle leggi nello stato, specchio dell'ordine del cosmo, e della pace sociale che si ottiene tramite il superamento della violenza e della rivolta, che non avrà mai fine finché non si abbandona il principio della vendetta e non si accetta il principio dell'ordine e della misura di tutte le cose imposta dal dio. La legge della alterità, dell'altro di se stesso come altro se stesso è certo l'origine di quel legame che è l'autentica legge spirituale; il rapporto all'altro è il pieno compimento di sé, che non si raggiunge nel solo rapporto della autocoscienza a se stessa finché non diviene mutuo rapporto simmetrico, non più come essere naturale, ma come essere spirituale.

C'è però da rilevare una ultima difficoltà nel brano hegeliano sulla lotta per il riconoscimento delle autocoscienze, l'ultima difficoltà reale perché si arrivi all'essere spirituale del Noi. Il riconoscimento di una autocoscienza da parte dell'altra autocoscienza – o *dall'altro* – non può avvenire senza che l'altro stesso la voglia riconoscere. Questo è fondamentale per noi oggi, come lo è sempre stato: non si può essere riconosciuti dall'altro, anche se noi lo vogliamo riconoscere, quando l'altro non lo vuole, non accetta di riconoscerci come il suo proprio altro, che a lui stesso è essenziale, parte della sua stessa autocoscienza[26]. Il riconoscimento reciproco dell'esserci spirituale non è solo nostra opera, esso deve anche esserci dato, *donato*, da chi ci accetta non solo come partner del dialogo, come pari partner di un rapporto che non è più soltanto sociale o associativo, ma etico o impegnativo.

Qui incontriamo il limite dell'ermeneutica; il problema del riconoscimento dell'altro non è solo il problema del comprendere l'altro, quella comprensione oggettiva che per Dilthey è la comprensione della individualità dell'altro che ritroviamo nelle scienze dello spirito, nella poesia, nella letteratura, nell'arte, e per la quale l' individualità dell'altro è da ultimo qualcosa di ineffabile, tanto che dobbiamo supporre l'essere universale della vita che si particolarizza in ogni individualità, in "ognuno di noi", e che rappresenta quel nesso vitale (*Lebeneszusammenhang*) che è la nostra base comune e che ci rende possibile comprenderci. Del resto questa comprensione reciproca non può essere una comprensione oggettiva, come egli pretende, perché questo va contro il principio primo dell'ermeneutica, lo *individuum est ineffabile*. Contro questa comprensione oggettiva come ideale della interpretazione Gadamer eleva il principio del dialogo come base effettiva della comune comprensione. Il divario tra le singole individualità ed autocoscienze può essere superato solo nell'intendersi comune che avviene attraverso la dialettica di domanda e risposta; solo quando comprendiamo l'enunciato dell'altro come la risposta al problema che noi stessi ci eravamo posti avviene una autentica comprensione reciproca, che non è comunque mai esaustiva, come mai esaustivo è il dialogo. E tuttavia, risolvere l'ermeneutica nel principio attivo e dinamico del dialogo non risolve il problema del riconoscimento, a meno che la mutua comprensione non sia intesa come la piena accettazione dell'altro quale nostro proprio altro, e cioè come l'altro di noi stessi; questa accettazione impegnativa deve essere poi reciproca, deve impegnare anche l'altro alla accettazione del suo altro, cioè di noi stessi.

26 Cfr. *Fen. d. S.,* ed. cit., p. 129 : „Per ciascun estremo si dà il fatto di essere immediatamente nell'altra coscienza e di *non esserlo*; così come si dà il fatto che questo altro sia per sé soltanto quando, togliendo se stesso in quanto essere per sé , è per sé solamente nell'essere per sé dell'altro." Chi ha sottolineato questo aspetto della reciprocità è stato Gadamer; cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, 2°, Cap. III, *La dialettica dell'autocoscienza*, p. 67.

Non si può infatti dialogare con chi non accetta il dialogo, ci dice Platone all'inizio della Repubblica, il grande dialogo che pone il problema della giustizia nella società e nello stato, così come con chi commette ingiustizia nel dialogare, cercando semplicemente di confutare invece di intendere, e attaccandosi semplicemente alla lettera delle parole, come fa dire dallo stesso Protagora per bocca di Socrate nel Teeteto[27]. Questo scopre un problema che è la realtà stessa del male, l'inganno da parte di chi parla e dialoga solo per acquistare il potere delle coscienze, e che si supera soltanto fuggendo dal mondo e rifugiandosi in Dio, che mai ci inganna [28]. Il vero problema del riconoscimento reciproco non è semplicemente quello della comprensione, ma quello della autentica accettazione dell'altro come altro se stesso, il che è, come vediamo oggi, la cosa più difficile. A questa accettazione è però legata la piena comprensione e realizzazione di se stessi come spirito. Perché, come ci dice Hegel stesso nella Fenomenologia: "lo spirito è questo, essere non significato, non l'interno, ma il reale" [29]; l' essere reale "*das Wirkliche*", non è semplicemente il significato del pensiero, né la semplice interiorità della riflessione, ma è agire (*wirken*), essere impegnato, e questo impegnarsi deve essere reciproco, altrimenti sarebbe solo ancora semplice riflessione, e tutt' al più riflettersi nell'altro come altro di noi stessi, ma non autentica accettazione reciproca. Comprendiamo tutto ciò nella maniera migliore quando vediamo questo dal suo contrario, cioè non quando vogliamo accettare l'altro, ma quando vogliamo essere accettati e non lo siamo. Gadamer fa l'esempio delle persone che una volta si levavano il cappello per salutare: quale mortificazione si sentiva quando l'altro non si levava egli stesso il cappello[30]. Oggi possiamo vedere questo se ci poniamo dal punto di vista dei migranti che ci passano accanto e ci salutano, e nel far questo ci chiedono una moneta, mentre noi il più delle volte neanche ci voltiamo, o neanche rispondiamo al saluto. Pensiamo a metterci dalla loro parte, e a volte ci è capitato quando ci siamo trovati in un paese straniero, e capiremo allora non solo il significato, ma soprattutto il valore reale della accettazione. L'accettazione dell'altro come l'altro di noi stessi o l'altro noi stessi è un dono che si dà e che ci viene dato, e soltanto in questo dono reciproco consiste lo spirito e l'unità spirituale della comunità. Questa è qualcosa di più dello spirito oggettivo, della famiglia, dove il dono è dato dalla natura; di più della società civile, o meglio della società borghese, in cui non c' dono, ma stipula di contratti e dei doveri che vengono dalla divisione del lavoro in classi sociali per soddisfare il sistema dei bisogni; ed è anche di più del vincolo dello stato, di un regno di leggi, di cui si discute se siano di natura umana, o divina, o della convenzione sociale, e che per Hegel sono il frutto della ragione, ma non dello spirito assoluto, cioè dell'essenza spirituale che si manifesta anzitutto nelle forme dell'arte e della religione, intesa a Jena come il dono supremo del sacrificio divino che fonda l'unità dei credenti, dei chiamati a partecipare di questo dono e a donare se stessi all'altro di se stessi.

27 *Teet.*, 168 b 6-c 2.
28 *Teet.*, 176 a 5-b 3.
29 *Fen. d. S.,* ed. cit., Cap. IV, C. *La religione rivelata*, p. 502; ho leggermente modificato la traduzione di G. Garelli.
30 Cfr. H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 69.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190425

# Nietzsche's Critique of the Metaphysical Conception of Freedom

Laura Langone*

**Summary**: 1. The Metaphysical Concept of Freedom; 2. Schopenhauer's Concept of Freedom; 3. Metaphysics Makes Men Unfree; 4. The Fallaciousness of the Metaphysical Concept of Substance; 5. The Critique of Memory and Consciousness; 6. The Critique of Guilt.

**Abstract**: This article analyzes Nietzsche's critique of the metaphysical concept of freedom throughout his works, from *Human, All Too Human* (1878) to *On the Genealogy of Morality* (1887) and *Twilight of the Idols* (1888). It argues that, in criticizing the metaphysical concept of freedom, Nietzsche aims to target the metaphysical concept of substance that lies at its core. Substance is Nietzsche's real target: while declaring men free, metaphysics actually makes them unfree by conceiving of them as substantial beings. Men are regarded as an unchanging essence, a substance with fixed intentions, from which actions emerge independently from each other in a kind of *creatio ex nihilo*. In light of its substantial conception of men's being, metaphysics deprives men of the freedom to develop their character, personality and ultimately of the freedom to become masters of their own destiny.

**Keywords**: *substance, language, destiny, Schopenhauer, memory, consciousness, guilt.*

## 1. The Metaphysical Concept of Freedom

In the aphorism 18 *Fundamental questions of metaphysics* in the first part of the first book of *Human, All Too Human*, Nietzsche affirms that metaphysics defines freedom as follows:

We believe at bottom that all sensations and actions are acts of free will; when the sentient individuum observes itself, it regards every sensation, every change, as something *isolated*, that is to say unconditioned, disconnected: it emerges out of us independently of anything earlier or later[1].

For metaphysics, freedom is a transcendental faculty outside of space and time, lacking any link with the external world, where actions emerge in a kind of *creatio ex nihilo*. This means that they are independent from each other, devoid of any motive, they do indeed just happen *ex nihilo*. As a result, men are considered free insofar as can make decisions autonomously, without being influenced by the external world, by the reality in which they live. It is as if men, on the point of making decisions, raised themselves above reality, as if they did not have any past experience, as if they did not have any past at all. This can be shown considering a brief history of moral sensations:

> Thus one successively makes men accountable for the effects they produce, then for their actions, then for their motives, and finally for their nature.

1 * PhD University of Cambridge.

F. Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 21-22.

> Now one finally discovers that this nature, too, cannot be accountable, inasmuch as it is altogether a necessary consequence and assembled from the elements and influence of things past and present: that is to say, that men can be made accountable for nothing, not for his nature, nor for his motives, nor for his actions, nor for the effects he produces. One has thereby attained to the knowledge that the history of the moral sensations is the history of an error, the error of accountability, which rests on the error of freedom of will[2].

In its beginnings, metaphysics regarded actions as good or bad because of their useful or harmful consequences. Afterwards, it no longer focused on the consequences but considered good and evil as intrinsic qualities of the actions themselves. At a later stage, it was the motives that were deemed good or bad and, in the end, the whole nature of men. Specifically, men were considered as beings with a given good or bad essence once and for all, with a given unchanging character. In other words, they were considered as fixed substances, without any possibility of changing their nature. Nietzsche then summarizes this brief history of moral sensations, asserting that one «makes men accountable for the effects they produce, then for their actions, then for their motives, and finally for their nature».

## 2. Schopenhauer's Concept of Freedom

After having examined the history of moral sensations, in the same aphorism Nietzsche takes into account Schopenhauer's concept of free will, to show how the metaphysical conception of freedom is fallacious. Nietzsche considers Schopenhauer one of the foremost representatives of metaphysical thought. In his interpretation, Schopenhauer grounds the existence of free will on the feeling of displeasure that usually follows a bad action. Nietzsche summarizes Schopenhauer's argument: if men were determined by necessity, there would be no ground for such a feeling. To solve this problem, Schopenhauer distinguishes within men *esse* from *operari*, i.e. a sphere of being and a sphere of acting, and locates the feeling of displeasure in the sphere of being. This is a free sphere, not influenced by anything external, while the sphere of acting is determined by a strict necessity. In other words, we have freedom to be, but not freedom to act. According to Schopenhauer, the sphere of being is the most important, and from it derives the sphere of acting. This means that necessity derives from freedom, that «man becomes that which he wills to become, his willing precedes his existence»[3]. This affirmation, which for Nietzsche recapitulates Schopenhauer's concept of freedom, is crucial for understanding in what respect the metaphysical concept of freedom is fallacious. What Nietzsche criticizes is the division of men into two spheres, that of being and that of acting, that of willing and that of existence. Only on the basis of such a division, do freedom and responsibility make sense within the metaphysical system. Metaphysics in fact considers men as a sphere of fixed intentions outside of space and time, and separates from this sphere the other of actions, which accordingly results the product of a kind of *creatio ex nihilo*, the product of a man deemed above the context in which he lives.

The division between intentions and actions is the same as the division between the sphere of being and the sphere of acting. This division is grounded on the concept of substance: the sphere of being, of intentions, is considered the unchanging core of men, their intimate essence.

2 *Ibidem*, p. 34.
3 *Ibidem,* p. 35.

It is conceived of as a fixed, permanent substance, in respect of which actions are something contingent. Here is the real target of Nietzsche: not freedom, not responsibility but substance.

## 3. Metaphysics Makes Men Unfree

The metaphysical concept of freedom, as based on the concept of substance, makes men substances, beings with a fixed character incapable of changing their nature. This means that metaphysics renders men unfree in actuality, because, by considering them as substances, it denies them the possibility of changing and developing their personality, and ultimately of determinig their own destiny. For metaphysics, our destinity has been already written in our being, whose characteristics have been determined for all eternity. Hence, metaphysics turns out to ultimately deprive men of the freedom to be masters of their own destiny. In opposition to the metaphysical concept of freedom, Nietzsche asserts that men's nature «is altogether a necessary consequence and assembled from the elements and influence of things past and present». With these words, Nietzsche affirms the complete irresponsibility of men for their actions: men can be made accountable for nothing. This does not mean that, for Nietzsche, men are necessarily determined and thus no freedom can be ascribed to them, but that, unlike metaphysics, there are not two spheres within them, that of the intentions on one side and that of the actions on the other side. No one can be made accountable for his deeds, because there is no substantial being to which responsibility can be ascribed. Men's being is not determined in all eternity but is as contingent as their actions: it continuously changes depending on the actions performed. In fact, there is no man, because there is no fixed character. Men are not fixed substances separated from contingent actions. Men *are* their actions. There is no *esse* before *operari* but *esse* is *operari*: men are ultimately what they do. The essence of men is not a fixed being, an unchanging character, but a continuous becoming. As a result, men are in control of themselves, they can decide how to shape their character, destiny is in their own hands. In brief, Nietzsche criticizes the metaphysical concept of freedom to affirm men's freedom to become masters of their own destiny.

> Mohammeddan fatalism embodies the fundamental error of setting man and fate over against one another as two separate things […]. In reality every man is himself a piece of fate; when he thinks to resist fate in the way suggested, it is precisely fate that is here fulfilling itself; the struggle is imaginary, but so is the proposed resignation to fate; all these imaginings are enclosed within fate. […] You yourself, poor fearful man, are the implacable *moira* enthroned even above the gods that governs all that happens[4].

In conceiving of men as beings with a fixed, unchanging essence, incapable of determining their own destiny, metaphysics turns out to embrace the conception of fate affirmed by what Nietzsche calls «Mohammedan fatalism». According to the latter, fate is a transcendental entity that *ab aeterno* determines men's destiny.

Men and fate are thought to be two things diametrically opposed, and, as a result, men can only choose between two different behaviours: either they seek to fight against it (despite the knowledge that fate will always triumph in the end), or they resign themselves to it.

4 *Ibidem*, p. 325.

However, fate, Nietzsche argues, is not what Mohammedan fatalism deems it to be. Fate is not a transcendental entity that takes control of men's destiny for all eternity. Rather, it is men who are in control of their own fate: they are free to shape their own destiny as they wish. In other words, they themselves are their own *moira*. The latter is an ancient Greek word that means "assigned portion of fate". The ancient Greeks believed that a transcendental entity called *moira* allocated a determined portion of destiny to each man at birth. Contrary to their beliefs, Nietzsche argues that it is men who assign to themselves their own portion of destiny, i.e. it is men, and not something external to them, who have the power to determine their own destiny.

## 4. The Fallaciousness of the Metaphysical Concept of Substance

In the aphorism 11 *Freedom of will and isolation of facts* in the second part of the second book of *Human, All Too Human*, Nietzsche states *apertis verbis* that, in criticizing the metaphysical concept of freedom, he is actually targeting the concept of substance, which is the cornerstone of Mohammedan fatalism. Considering men as substances not only prevents them from becoming masters of their own destiny but it is also fallacious, since substance is a concept invented by metaphysics. In nature, there is no substance.

> Now, belief in freedom of will is incompatible precisely with the idea of a continuous, homogeneous, undivided, indivisible flowing: it presupposes that *every individual action is isolate and indivisible*; it is an atomism in the domain of willing and knowing. […] Through words and concepts we are still continually misled into imagining things as being simpler than they are, separate from one another, indivisible, each existing in and for itself. A philosophical mythology lies concealed in *language* […]. Belief in freedom of will - that is to say in *identical* facts and in *isolated* facts - has in language its constant evangelist and advocate[5].

For metaphysics, the concept of substance, that is, of something fixed that never changes, is a given truth. It exists per se, independently of our ability to grasp it. On the contrary, Nietzsche asserts that it is a human, all too human concept, a concept invented by humans. The origin of the concept of substance lies within language. The elementary linguistic sentence consists of subject, object and verb. The subject comes from the Latin *subjectum*, that is, a substance, something permanent that lies at the bottom of something else. On the other side, the object derives from the Latin *objectum,* which in turn derives from the ancient Greek ἀντικείμενον meaning something that opposes something else. The object is something fixed, another substance that the subject-substance puts in front of itself. The object exists only insofar as there is a subject that puts it in front of itself. This means that the elementary linguistic sentence indicates the action, expressed by the verb, of the subject toward what is other than the subject, namely the object. The subject-object relation, transferred onto a ethical level, becomes that of intention-action, the sphere of being and the sphere of acting.

This means that the metaphysical distinction between a sphere of being and a sphere of acting (fundamental to the metaphysical concept of freedom) is fallacious, because it is based on the concept of substance which, far from being a given truth, is fallacious. The concept of substance indeed turns out to derive from language, which has been structured by humans.

5 *Ibidem*, p. 306.

As a consequence, substance is a concept invented by humans. It has no intrinsic or independent existence, as metaphysics claims.

## 5. The Critique of Memory and Consciousness

After *Human, All Too Human*, in later works such as *On the Genealogy of Morality* and *Twilight of the Idols*, Nietzsche develops his assertion that the metaphysical concept of freedom is fallacious because it is grounded on that of substance. In *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche addresses this problem particularly in the second of its three essays, *'Guilt', 'bad conscience' and related matters*. In this essay, Nietzsche especially focuses on the history of the concept of responsibility. Such a concept turns out to be grounded on the faculty of memory. According to historical custom, as informed by traditional metaphysical thought, people were considered responsible if they were able to remember their acts as a consequence of conscious decisions, where memory was regarded as a natural faculty innate within men. In opposition to this tradition, Nietzsche asserts that, far from being inborn, memory is a faculty artificially introduced in men by society.

> Forgetfulness is not just a *vis inertiae*, as superficial people believe, but is rather an active ability to suppress, positive in the strongest sense of the word, to which we owe the fact that what we simply live through, experience, take in, no more enters our consciousness during digestion (one could call it spiritual ingestion) than does the thousand-fold process which takes place with our physical consumption of food, our so-called ingestion[6].

Naturally, men are forgetful beings, most of their acts are unconscious. This forgetfulness does not represent a limit of human nature, it is just what is most natural in it. The true limit is instead consciousness, which is a faculty instilled in men by society. That forgetfulness characterizes men's intimate essence and that consciousness is something artificially attached to their nature is an assumption that Nietzsche discusses at length in *The Gay Science*, aphorism 354:

> Man, like every living creature, is constantly thinking but does not know it; the thinking which becomes conscious is only the smallest part of it; let's say the shallowest, worst part – for only that conscious thinking *takes place in words, that is, in communication symbols*; and this fact discloses the origin of consciousness. In short, the development of language and the development of consciousness (*not* of reason but strictly of the way in which we become conscious of reason) go hand in hand. […] My idea is clearly that consciousness actually belongs not to man's existence as an individual but rather to the community- and herd-aspects of his nature; that accordingly, it is finely developed only in relation to its usefulness to community or herd; and that consequently each of us, even with the best will in the world to *understand* ourselves as individually as possible, to 'know ourselves', will always bring to consciousness precisely that in ourselves which is 'non-individual', that which is 'average': that due to the nature of consciousness – to the 'genius of the species' governing it – our thoughts themselves are continually as it were *outvoted* and translated back into the herd perspective[7].

6 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trans. C. Diethe, Cambridge University Press, New York 2007, p. 35.
7 F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 213.

Contrary to common sense expectations, Nietzsche asserts that men do not need consciousness to live: all of life would be possible without consciousness. However, in previous ages, this was not the case. At the dawn of civilization, being physically weaker than other animals, men could survive only by asking other people for help. The need to communicate their requests for help, so that others could understand their needs and accordingly provide assistance to them, led to their describing their problems, their conditions, and ultimately themselves, by means of a shared language. In other words, it was only if men were able to see themselves in the mirror, and to become conscious of themselves as individually as possible, that they were able to communicate their needs to others in order to receive help. To make themselves understood, men had to use a shared language, they had to describe themselves and their needs not with their own individual words and expressions, but with those of the shared language. The only way of becoming conscious of their needs was to translate them into the shared language, into the language of others. As soon as men used the shared language to describe their needs, they annihilated their personality at the same time, since by means of the shared language they could only describe common problems, not individual ones. Here is the origin of consciousness. It follows that consciousness does not represent men's intimate essence, as custom wants men to believe, but rather, it is the translation of men's intimate essence into something extremely alien to it: into the collective essence of others, of society.

Consciousness is also the seat of memory: it decides what men have to remember and what to forget. But since consciousness is the voice of society within ourselves, this means that memory is not an inborn faculty, but rather an artificial one. It is society that creates memory and it does so to take control of individuals. Memory is the necessary condition to be held responsible for one's deeds. According to society, only he who is able to remember his actions can be assigned responsibility. Hence, for society, the creation of memory is crucial in ascribing responsibility to individuals, which allows it to take control of them. Being responsible implies that one is able to make promises. Making promises in turn means making a deal with somebody else committing oneself to performing in the future the actions agreed upon at the moment of the promise. This means that, by making promises, one reveals one's future actions before having actually carried them out. As a result, men making promises turn out to be «calculable, regular, necessary»: their future behaviour is perfectly predictable, they have no secrets that society does not know about. Hence, it becomes clear why society creates memory. Insofar as society can predict people's behaviour, it *ipso facto* brings them under its control. Knowing in advance the actions that will be performed in the future, society can prevent actions which go against its interests from happening, and thus maintain the *status quo*. Therefore, memory proves to be the most powerful weapon in society's arsenal, equipping it to pursue its own interests at the expense of those of individuals.

> That is precisely what constitutes the long history of the origins of responsibility. That particular task of breeding an animal with the prerogative to promise includes, as we have already understood, as precondition and preparation, the more immediate task of first making man to a certain degree necessary, uniform, a peer amongst peers, orderly and consequently predictable […]. This man who is now free, who actually has the prerogative to promise, this master of the free will, this sovereign. […] The proud knowledge of the extraordinary privilege of responsibility, the consciousness of this rare freedom and

power over himself and his destiny, has penetrated him to his lowest depths and become an instinct, his dominant instinct: – what will he call his dominant instinct, assuming that he needs a word for it? No doubt about the answer: this sovereign human being calls it his conscience . . .[8].

The man making promises is not a free man, since in promising he prevents himself from changing his mind and thus his behaviour. He condemns himself to always behave in the same way, as agreed in the promise. By condemning himself to always commit the same acts, he thereby makes of himself a fixed substance, preventing himself from freely developing his personality and mastering his own destiny. Indeed, for the man who makes promises, destiny has been determined once and for all by the promise, there is no possibility of acting differently. It turns out that society declares man free with the aim of actually putting his freedom in chains by making him responsible and thus capable of making promises. Far from making him free, the promise renders man's self substantial and thus easily predictable, thereby bringing him under society's control. Here it can be seen how Nietzsche, as in *Human, All Too Human,* criticizes the concept of freedom, as espoused by traditional metaphysical thought, and adopted by social custom, insofar as it leads to the substantialization of individuals, depriving them of the possibility of becoming masters of their own destiny.

## 6. The Critique of Guilt

In addition to being the basis of the concept of freedom established by custom, the promise is at the core of another concept that Nietzsche targets in his later writings, in *On the Genealogy of Morality* and in *Twilight of the Idols* respectively: that of guilt. As with the concept of the promise, likewise the concept of guilt is a weapon in society's arsenal, designed to prevent people from determining their own destiny by making their behaviour calculable. «Have these genealogists of morality up to now ever remotely dreamt that, for example, the main moral concept 'Schuld' ('guilt') descends from the very material concept of 'Schulden' ('debts')?»[9] Far from being an exclusively moral concept, the concept of guilt has a primarily material origin: it originates in the contractual relationship between creditor and debtor. At the dawn of civilization, he who was not able to pay debts back was judged guilty indeed. Nietzsche comes to this conclusion due to the fact that, in German, guilt and debt are expressed with the same word: *Schuld.* At that time, not having money to pay debts back, debtors used to promise creditors that they would give them something still in their possessions as compensation, for instance their body, their wife, their freedom, or their life.

From the creditor's point of view, the favoured act of reparation was the right to exercise violence on the body of the debtor. Inflicting violence on the body of the debtor in fact represented an occasion for the creditor to demonstrate his power. This form of compensation was especially widespread in pre-Christian civilizations, where cruelty was considered the greatest joy.

By showing how, originally, there was nothing moral about guilt, Nietzsche aims to free men from their obsession with it. But it is in *Twilight of the Idols* that he expresses his strongest criticism of guilt.

8 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality,* cit., p. 37.
9 *Ibidem*, p. 39.

In this work, Nietzsche illustrates how Christian morality uses the concept of guilt to make men unfree. Christian morality borrows from metaphysics the logical structure of its concept of freedom, that is, the division of man into the two spheres of being and acting. This structure implies that man, on the point of making decisions, is not influenced at all by the context in which he lives, as if he were outside of space and time. Drawing on this metaphysical structure, Christian morality considers a man free insofar as he does not act under constraint, but can take responsibility for his deeds. In turn, given that the individual can be assigned responsibility, in cases when the individual commits immoral acts, morality labels him as guilty. If the individual acted under constraint, this would mean that the individual did not act according to his free will and thus could not be assigned responsibility, which would ultimately mean that he could not be assigned guilt. For morality, only he who can take responsibility for his deeds can be assigned guilt. Once a man is considered guilty due to a single immoral deed, in the eyes of society this single deed has come to represent the whole behaviour of the individual, once and for all. It comes to represent the label that will be attached to him for the rest of his life. That is to say, it is enough that the individual commits an immoral deed just once, for him to be labelled for life as guilty, and thus to be marginalized from society once and for all. In considering him guilty forever, society deprives him of all possibility of changing his behaviour, of redeeming himself. In this way, society makes sure that the individual perceives guilt as his unchanging character, determined for all eternity, ultimately as his substance. Convinced that guilt constitutes his unchanging nature, and that he cannot do anything to change it, the labelled individual keeps behaving in the same way, i.e. repeating the guilty deeds. Thereby he renders his deeds calculable by society. As was the case with the concept of the promise, likewise guilt turns out to be a means used by society to take control of men.

> The concept of 'free will': the shadiest trick theologians have up their sleeves for making humanity 'responsible' in their sense of the term, which is to say *dependent on them*. People were considered 'free' so that they could be judged and punished—so that they could be *guilty*: consequently, every act *had* to be thought of as willed, every act *had* to be seen as coming from consciousness[10].

The only reason morality considers man free is to make him unfree. The conception of freedom, defined as the capacity to take responsibility for one's deeds, turns out to be devised by theologians, granting them the power to judge men as guilty. It is the right to punish guilty behaviour that endows theologians with power within society, allowing them to stay at the top of the social pyramid.

Their power actually consists of punishing him who commits a guilty deed, by which is meant a behaviour contrary to the moral norms established by theologians themselves. Guilt is the most powerful tool for taking control of individuals which theologians possess. Since individuals perceive guiltiness as their substantial being, they become dependent upon theologians as administrators of punishment for immoral behaviours, and rewards for moral ones. As in his early work *Human, All Too Human*, and likewise in later works such as *On the Genealogy of Morality* and *Twilight of the Idols*, Nietzsche attacks the metaphysical conception of freedom in order to target the concept of substance that lies at its root, a concept that prevents men from developing their character and thus becoming masters of their own destiny.

10 F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. J. Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 181.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190426

# L'immaginazione in Leopardi e in Joseph Addison

Maria Silvia Marini[1]

**Summario**: 1. Premessa; 2. Circolazione e diffusione delle idee addisoniane in Italia; 3. Addison e le riflessioni estetiche leopardiane nello *Zibaldone*; 4. Conclusioni.

**Abstract**: After a brief introduction about the problem of leopardian sources, I wish to introduce here a description of the diffusion of Addison's theories about the Imagination in Italy at the time of Leopardi, trying to highlight their influence on his thinking and his philosophy. The third chapter is dedicated to the analysis of an important excerpt of the *Zibaldone* where Leopardi quotes Addison and his *Catone* to introduce an interesting reflection about the pleasure of beauty and the role of imagination, almost as a way to face Addison issues. This excerpt represents an occasion to compare the theories of Addison and Leopardi about Aesthetics and also the similarities and the differences between them. The last part of the paper is dedicated to the results of the analysis and the conclusions.

**Keywords**: *Imagination, aesthetics, perception, beauty, theory of knowledge, sense of sight.*

## 1. Premessa

Come è noto, quello dell'accertamento delle fonti leopardiane è da sempre, per ogni studioso, un problema di rilievo, data la reticenza di Leopardi nel manifestarle[2] e date, altresì, le numerose difficoltà di verifica che si incontrano quand'anche vi siano, in partenza, ipotesi forti e plausibili circa l'influenza che determinati autori precedenti o coevi al poeta possano aver avuto sulla sua opera.

Comparare questi due autori ha rilevanza soprattutto perché, ancora oggi, le questioni su cui essi si interrogarono sono aperte, oggetto di dibattito e riflessione trasversale a molteplici discipline di studio: dalla filosofia alle neuroscienze, dalla medicina alla linguistica. Non va inoltre dimenticato come solo in tempi relativamente recenti sia stato messo in evidenza lo spessore filosofico del lavoro leopardiano, per molto tempo tenuto in considerazione solo a margine della sua opera poetica[3], e parimenti giudicato asistematico e per questo non sufficientemente solido, strutturato, per poterne estrarre un complesso di pensiero organico e coerente tale da poter giustificare la definizione di "filosofo" a tutti gli effetti: come emergerà invece, anche in questo breve saggio, Leopardi aveva posizioni articolate e perfetta contezza delle problematiche inerenti lo studio dei meccanismi cognitivi e delle facoltà psicologiche umane e il dibattito ad esso connesso.

---

1 Dottoranda in Teoria dei Linguaggi ed educazione linguistica, Dipartimento di Scienze archivistiche e documentarie, Università La Sapienza, Roma.

2 Cfr. Gazzeri (2005: 114).

3 Anche per quanto riguarda la valutazione del rapporto tra pensiero leopardiano e Illuminismo, è stato necessario attendere la "svolta" del 1947, quando critici come Binni e Luporini (senza dimenticare Timpanaro), diedero una nuova impronta all'interpretazione dei testi e del pensiero leopardiani, rivolgendo l'attenzione sui lavori più propriamente filosofici dell'autore, e rivalutando, complessivamente, l'impostazione illuminista (cfr. De Poli 1974: 511).

Dibattito ancora oggi di stretta attualità sia in ambito gnoseologico che epistemologico riguardante gli interrogativi sulla natura e il funzionamento della conoscenza umana, la supremazia accordata al senso della vista e la conseguente discussione intorno alla liceità di tale tacita, quasi implicita premessa nella storia dell'indagine estetica, la relatività/assolutezza dei concetti di Bellezza e Natura: tasselli che vanno a comporre un quadro speculativo che, ancora, non è stato definito con chiarezza e intorno al quale il discorso è aperto e particolarmente dinamico.

## Circolazione e diffusione delle idee addisoniane in Italia

Il legame che Leopardi ebbe con la cultura illuminista è un fatto certo: sebbene lo stesso Leopardi si lamentasse, nello *Zibaldone,* dell'isolamento a cui lo costringeva Recanati, e dell'arretratezza dell'Italia rispetto agli avanzamenti culturali (nonché linguistici) d'Oltralpe[4], è certo il suo inserimento nel panorama intellettuale dell'epoca. Il rapporto con Pietro Giordani[5] ne è testimonianza, e molte delle letture e dei testi presenti nella biblioteca paterna lo confermano: non solo opere della letteratura classica ma anche riviste e saggi che costituivano un aggiornamento sul corso e sull'evoluzione della vita sociale, politica e culturale italiana nei centri in cui essa pulsava con maggior forza[6].

Se è vero che Recanati, così come tutto lo Stato Pontificio, viveva sotto l'egida di un forte conservatorismo, connotata com'era da una impostazione sociale e politica sostanzialmente arretrata, è parimenti vero che la cultura di Monaldo, padre di Giacomo, stante il suo attaccamento a valori tradizionali e conservatori, può essere considerata fondamentalmente razionalistica: anche se "talmente reazionario da considerare moderata perfino la Restaurazione, talmente chiuso ad ogni novità da non alzarsi neppure dal tavolo per vedere Napoleone passare a cavallo sotto le sue finestre […] egli non crede nei presunti miracoli che dovrebbero spronare il popolo contro i francesi, e in quegli anni di sconvolgimento si dedica con ammirevole zelo a comprare libri che 'si vendevano in tutto lo stato, per un prezzo inferiore al valore intrinseco della carta'. Venne così costituita quella famosa biblioteca di 16.000 volumi che, accanto alla enorme mole di libri sacri di ogni genere, contiene numerosi testi di filosofi antichi e moderni, e tra essi quelli degli illuministi"[7].

La messa a disposizione di un così ampio panorama intellettuale costituisce dunque per Giacomo il passaporto per una definitiva presa di distanza proprio dall'impostazione paterna, ancorata al cattolicesimo, a un certo sterile rispetto di regole e valori ormai superati, in cui Leopardi comincia presto a sentirsi intrappolato, soprattutto da un punto di vista squisitamente filosofico: quel tipo di impostazione reazionaria non spiegava, anzi ostacolava, le sue domande e le sue riflessioni, tutte tese verso una piena e autentica comprensione della natura umana.

4 A titolo esemplificativo si vedano *Zib.* 1215 e ss., in cui Leopardi riflette sull'uso e sull'utilità degli *europeismi.*

5 Il rapporto epistolare con Pietro Giordani comincia nel 1817: il Giordani aiuterà Leopardi, incoraggiandolo nei suoi studi e nel suo lavoro di letterato, ad inserirsi nell'ambiente culturale e intellettuale dell'epoca.

6 Non vengono messi in discussione i limiti, evidenti, che ponevano un borgo come quello di Recanati, o quelli derivanti da una formazione di impronta chiaramente conservatrice: qui si tenta piuttosto di ridimensionarne la portata mettendo in evidenza anche ciò che andava, per certi versi, a compensare determinate e oggettive lacune che lo stesso Leopardi non nascondeva ma anzi a più riprese sottolineava (cfr. i celebri versi de *Le Ricordanze:* "Nè mi diceva il cor che l'età verde/Sarei dannato a consumare in questo/Natio borgo selvaggio, intra una gente/ Zotica, vil; cui nomi strani, e spesso/Argomento di riso e di trastullo,/Son dottrina e saper; che m'odia e fugge,/ Per invidia non già, che non mi tiene/Maggior di se, ma perchè tale estima/Ch'io mi tenga in cor mio, sebben di fuori/A persona giammai non ne fo segno.", in TO: 155).

7 Cit. *ibidem,* p. 514.

Nel Catalogo della Biblioteca Leopardi[8], infatti, compaiono autori quali Gaetano Filangeri, Antonio Genovesi, Giuseppe Parini, ma soprattutto i fratelli Alessandro e Pietro Verri insieme a Cesare Beccaria: nomi di spicco, questi ultimi, che con la loro attività di diffusione, condivisione e promozione della cultura europea in Italia, gettarono un ponte di collegamento importantissimo tra l'ambiente intellettuale nostrano – in cui Leopardi era, nonostante i limiti di cui si è detto, inserito – e le moderne idee maturate nelle terre d'Oltralpe.

Proprio Pietro Verri e Cesare Beccaria, infatti, furono tra i principali animatori de *Il Caffè*, rivista attiva tra il 1764 e il 1766 e fondata sull'esempio anglosassone dello *Spectator*[9], diretto e ideato da Joseph Addison, il cui saggio sull'immaginazione, *The pleasures of the imagination*, pubblicato proprio sulla rivista poco sopra menzionata[10], ha evidenti punti di contatto con le teorie leopardiane intorno all'immaginazione. Va sottolineato come sia stato proprio Addison, sulla scia dell'empirismo – grande è il suo debito nei confronti di Locke – il primo a rovesciare la teoresi tradizionale rispetto al concetto del Bello. Addison ha capovolto la prospettiva dalla quale analizzare tale concetto, concentrandosi sulla "ricezione" estetica: la bellezza non era più, dunque, una proprietà intrinseca dell'oggetto, ma veniva fatta dipendere, piuttosto, dal soggetto che percepisce tale bellezza, aprendo in questo modo anche la strada all'Estetica del Brutto.

Leopardi dà prova di conoscere l'opera di Addison sin dal 1812, anno di stesura del *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato "Analisi delle idee ad uso della gioventù":* "Gravissimi scrittori han fatto uso del dialogo. Fra gli antichi Platone, Plutarco, Marco Tullio Ciceorne, Fabio Quintiliano, Luciano Samosatense, san Giustino filosofo e martire, san Gregorio magno papa, e tra i moderni Addisson, Regnault, Fontenelle, Courcillon di Dangeau, Fénelon, Pluche, Algarotti, Roberti, Muzzarelli ed altri molti scrisser dialoghi. Mosso dall'autorità di tutti codesti luminari delle scienze, preferii il dialogo ad ogni componimento di diverso genere"[11]. Leopardi aveva inoltre a disposizione un volume in lingua inglese della rivista di cui Addison era stato fondatore e direttore, ovverosia *The Spectator*, Vol. II, Dublin, 1737[12].

Monaldo acquisirà poi, oltre al volume menzionato, anche la traduzione di alcuni articoli scelti dello *Spectator*, pubblicati a Milano nel 1828; era poi presente la rivista dell'editore Stella *Lo Spettatore Italiano e straniero, giornale storico, politico, letterario*, pubblicato a Milano nel 1816, esplicitamente ispirato al suo omonimo inglese, e che dunque rappresenta un'ulteriore attestazione della fama che avevano conquistato le pagine addisoniane.

---

8 In «Atti e Memorie della Reale Deputazione di Storia Patria per le province delle Marche», serie VII, vol. IV (monografia), Ancona, 1899. L'affidabilità del catalogo è discutibile, dato che, ad esempio, risulta segnalata la presenza del *Dei delitti e delle pene* di Beccaria ma non il suo trattato *Ricerche intorno alla natura dello stile,* con cui del resto Leopardi interloquisce diffusamente in celebri pagine dello *Zibaldone.* Attualmente, però, è il catalogo più completo a disposizione.

9 Nel Catalogo della biblioteca leopardiana risultano presenti raccolte di articoli scelti estratti dal *The Spectator:* "SPETTATORE Inglese, Articoli scelti dello Spettatore Inglese. Milano, 1828, tom. 2, vol. 1, in-8; – Italiano e straniero, giornale storico, politico, letterario. Milano, 1816, vol. 7, in-8."; non compare però alcun numero in lingua originale, e nemmeno i numeri in cui venne pubblicato il saggio di Addison sull'immaginazione.

10 J. Addison, *I piaceri dell'immaginazione,* in *The Spectator*, 1712, ora in M. M. Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese,* Sansoni editore, Firenze 1944 pp. 260 – 261. La rivista fu fondata da Addison nel 1711 e condiretta con Richard Steele, e pubblicata dal 1^ marzo 1711 al 6 dicembre 1712; un'altra ottantina di numeri furono diffusi, sotto la sola direzione di Addison, dal giugno al dicembre 1714.

11 Cit. TO: 734. Addison viene menzionato in riferimento ai suoi *Dialogues on Medals,* presente nel catalogo della biblioteca nella traduzione italiana stampata a Bologna nel 1760, *Dell'utilità delle antiche Medaglie. Dialoghi novissimamente recati dall'Idioma Inglese nell'Italiano. Bologna, 1760, in -8.*

12 Cfr. Catalogo della Biblioteca Leopardi.

Bisogna peraltro aggiungere che sebbene né il tomo del '37, né le traduzioni italiane della rivista presenti nella biblioteca contengono i numeri 412 e 420 dello *Spectator* – quelli dove compaiono i saggi sull'immaginazione – Leopardi poteva comunque avere contezza delle teorie estetiche di Addison, dato che in Italia la traduzione francese del giornale "era in tutte le mani, e non meno dei maschi impazzivano per la filosofia le femmine […]. E bisogna dire che corrispose in mirabile modo al bisogno di ragionevolezze, agl'intendimenti critici, alle tendenze moralizzatrici, proprii di quel secolo"[13].

Peraltro non va dimenticato come Leopardi, attraverso l'*Encyclopédie,* presente nella biblioteca paterna e sua fonte certa, avesse potuto con ogni probabilità incontrare indirettamente – quantomeno a livello nominale – i saggi addisoniani, dato che vengono menzionati, elogiando la fama dell'autore, nella voce dedicata al concetto di Immaginazione redatta per l'Enciclopedia da Voltaire: "Le célèbre Addison, dans ses *onze essais sur l'imagination,* dont il a enrichi les feuilles du *Spectateur,* dit d'abord que 'le sens de la vue est celui qui fournit seul les idées à l'imagination'"[14].

Nello *Zibaldone* non vengono affrontate mai di petto le considerazioni di Addison intorno alla ricezione estetica e all'immaginazione, dunque non è possibile dimostrare se, davvero, Leopardi abbia potuto trarre spunto di riflessione dagli scritti dell'inglese o se, piuttosto, non abbia addirittura preso a piene mani dal bagaglio del suo predecessore. Ma in entrambi i casi, sia che tale confronto ci sia effettivamente stato sia che esso non abbia avuto luogo, vanno comunque rimarcate le differenze che li separano, al netto dei punti di contatto, numerosi, che li uniscono.

## Addison e le riflessioni estetiche leopardiane nello *Zibaldone*

Non c'è prova certa e definitiva, dunque, di una lettura diretta degli studi dell'Inglese da parte di Leopardi, anche se questo viene espressamente citato e chiamato in causa all'interno dello *Zibaldone,* rispettivamente a p. 3818 e p. 4452, e a p. 1410, all'interno di una riflessione molto ampia e articolata avviata a p. 1404 che ruota proprio intorno ad argomenti di estetica, con un riferimento specifico a quella "seconda natura" che è, secondo Leopardi, l'*assuefazione*[15], unica fonte del giudizio estetico, che dunque si risolve in opinione individuale:

> Il bello è convenienza, il brutto sconvenienza. […] Ma il bello non risulta solo dalla convenienza stabilita dalla natura, anzi può non risultarne (ed ecco i gusti detti cattivi).

13 Graf A., L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII, Torino, Loescher 1911, p. 217 e p. 259. Si segnala, inoltre, come Leopardi nello Zibaldone dia prova del fatto che lo Spectator fosse una rivista di cui fruiva e che aveva a disposizione, pure se non con regolarità. In Zib. 15, proprio all'inizio del diario, le teorie del Breme prese di mira da Leopardi sono attinte proprio da Lo Spettatore: "Finisco a questo punto di leggere nello Spettatore n. 91 le Osservaz. Di Lod. Breme sopra la poesia moderna o romantica […]".

14 *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.,* eds. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), http://encyclopedie.uchicago.edu/ , *ad vocem.*

15 La nozione di *assuefazione,* nella filosofia leopardiana, riveste un ruolo di fondamentale importanza, ed è introdotto nello *Zibaldone* già dalle primissime pagine (cfr. *Zib.* 50 e ss.), quando Giacomo riflette sulla diversità delle lingue, diversità che dipende esattamente dall'*assuefazione,* a differenza della facoltà di linguaggio, che invece viene fatta risalire a una disposizione per così dire genetica, naturale. Questo giro di pensiero sulle lingue non è l'unico che coinvolge tale nozione, che verrà ripetutamente utilizzata da Leopardi anche in altri luoghi zibaldoniani, per dar conto del funzionamento dei meccanismi di apprendimento umani: possiamo dunque definire l'*assuefazione* non tanto come un'abitudine in senso stretto, quanto piuttosto come un addestramento, un *habitus* acquisito nel tempo. Per un approfondimento si vedano Aloisi (2014) e Malagamba (2014).

Risulta perpetuamente e necessariamente ed unicamente dall'opinione dell'uomo prodotta dall'assuefazione, dall'inclinazione ec. Risulta, dico, [1406] dalla convenienza in quanto è giudicata tale dall'uomo (o dal vivente); […] Fuori della opinione dell'uomo o del vivente non esiste né bello, né brutto, e tolto il vivente, sono tolte *affatto* dal mondo, non solo le idee, ma le qualità stesse di bello e di brutto (*Zib.* 1405 – 1406).

Poi, poco oltre, Leopardi prosegue rincarando:

Ma quante ripugnanze colla natura, ci fa passare per belle anche oggidì l'assuefazione ch'è una seconda natura! Quanto differiscono nel gusto anche i secoli, che nel grosso e complessivamente son di buon gusto! Quante diverse opinioni intorno a questa o quella bellezza, o parte di lei, produce la stessa civiltà che 1. è diversa e varia ne' vari luoghi e tempi ec. 2. varia bene spesso dalla natura […] medesima, e non poco! Le quali cagioni non solo ci producono l'opinione ma il conseguente senso e gusto del bello, in cose non naturali, in cose anche ripugnanti alla natura. […] Non basta. La natura benché uniforme nel principale ed essenziale, varia in moltissime cose accidentali (ma considerabilissime) secondo le razze, i climi, i tempi, le circostanze. L'Etiope differisce dal Bianco. Il gusto orientale per la scrittura differisce dall'Europeo. Quello de' Bardi da quello de' greci. […] E ciascuno di questi, essendo conforme alla natura rispettiva, è buono per ciascuno dei detti popoli ec. [1410] cattivo per gli altri; e produce in ciascuno di essi quell'effetto, che produrrà in un altro popolo un gusto (almeno in molte parti) contrario, il quale viceversa parrebbe e pare cattivo a quell'altro popolo, tempo ec. Chi ha ragione? […] In ogni caso potrà piuttosto darsi la preferenza a questa o a quella natura, che a questo o quel gusto, il quale da che è naturale, non solo è buono, ma se fosse conforme a un'altra natura, sarebbe cattivo e non durevole presso quel popolo; come non ha durato nella poesia ec. Inglese, il gusto francese. *E il Catone di Addisson si stima e non piace in Inghilterra; ed in quanto è fatto per lei, è dunque brutto: benché piaccia ad altre nazioni* (*Zib.* 1409 – 1410) [16].

Leopardi continua concentrandosi sulla differenza che corre tra il bello e il naturale, mostrando come questi due elementi non sempre e non necessariamente coincidano, come ciò che è dilettevole per la vista non sia bello di per sé, pure se ciò che è bello è dilettevole: una cosa può essere naturale e bella per qualcuno, e naturale e brutta per qualcun altro. Si insiste poi sulla convenienza del naturale, sul fatto che da ciò consegua che sia *per lo più* bello, e su come questa bellezza derivi dal giudizio del soggetto che percepisce, e non da una qualità intrinseca ed assoluta del naturale. L'aspetto da porre maggiormente in evidenza in questa lunga riflessione è quello riguardante la differenza tra ciò che diletta la vista e ciò che è bello, elementi che non necessariamente convergono, ma che sono invero sostanzialmente diversi[17].

Leopardi sembra prendere di mira proprio la trattazione addisoniana dei piaceri primari dell'immaginazione, imperniata – come del resto tutto il saggio dell'Inglese – sul ruolo primario accordato al senso della vista, che gode di uno status privilegiato rispetto agli altri sensi – e su come tali "Pleasures of the Imagination, which arise from the actual View and Survey of Outward Objects […] all proceed

16 Corsivo mio.
17 Cfr. *Zib.* 1411.

from the Sight of what is Great, Uncommon, or Beautiful"[18], ovvero su come "every thing that is Great, New, or Beautiful, is apt to affect the Imagination with Pleasure"[19], collegando in modo stretto ciò che aggrada e procura diletto alla vista con ciò che è Bello. Ma, si legge nelle pagine zibaldoniane, subito dopo il richiamo al *Catone* di Addison, "altro è dilettar la vista, altro l'esser bello" *(Zib.* 1411*)*.

Orbene, provare che in questo giro di pensiero Leopardi dia una stoccata ad Addison è arduo, ma essendo, quella del drammaturgo inglese, l'unica opera assurta ad esempio specifico in mezzo a riferimenti molto più generici (tanto da sembrare messa appositamente nel novero affinché possa meglio spiccare); essendo altresì tutta la riflessione interamente dedicata agli stessi temi su cui verte *The pleasures of the imagination*, si potrebbe avanzare l'ipotesi che proprio queste fitte pagine, vergate da toni evidentemente accesi e talora polemici, sottendano l'intenzione di confutare, oltre la questione del rapporto tra Diletto della Vista e Bellezza, anche la posizione di Addison circa l'universalità del concetto di Bellezza estesa a tutta la specie umana, e potrebbero dunque costituire un indizio a favore della tesi per la quale Leopardi prese visione dei saggi sull'immaginazione risalenti al 1712, che li studiò, prendendone sì spunto, ma anche discostandosene, soprattutto per quanto concerne l'introduzione di quel concetto di "assuefazione", che per Leopardi è di fondamentale importanza per render conto del funzionamento non solo del meccanismo dell'immaginazione, ma di tutte le funzioni cognitive superiori. Secondo Addison la Bellezza non è un concetto assoluto e universale, ma relativo alle specie animali. L'universalità della Bellezza è però valida ed estendibile a tutta la specie umana (sarà Francis Grose, nel 1788, a compiere il passo verso un'ulteriore relativizzazione del gusto ai singoli popoli[20]).

Leopardi porta alle estreme conseguenze questo relativismo[21], estendendolo ai singoli individui[22], e ciò in perfetta coerenza con la propria teoria del piacere:

> L'uomo desidera un piacere infinito in tutte le cose, ma non può provare una certa infinità, se non nella concezione, perché tutto il materiale è limitato. […] Alla p. 384. Così il desiderio che ha l'uomo di amare, è infinito non per altro se non perché l'uomo si ama di un amore senza limiti. E conseguentemente desidera di trovare [389] oggetti che gli piacciano, di trovare il buono (intendendo per buono anche il bello, e tutto ciò che affetta gradevolmente le nostre facoltà); desidera dunque di amare, ossia di determinarsi piacevolmente verso gli oggetti. E lo desidera senza confini (…). Questo desiderio è innato, inerente, indivisibile dalla natura non solo dell'uomo, ma di ogni altro vivente, perché è necessaria conseguenza dell'amor proprio, il quale è necessaria conseguenza della vita (*Zib.* 384, 388 – 389).

Oltre ai piaceri primari vi sono, secondo Addison, piaceri secondari che non nascono dal rapporto diretto con gli oggetti ma che piuttosto trovano origine nell'*imitazione*, ovverosia quei piaceri "which flow from the Ideas of visible Objects, when the Objects are not actually before the Eye, but are called up into our Memories, or formed into agreeable Visions of Things that are either Absent or Fictitious"[23].

18 Addison, J., *The pleasures of Imagination,* in *The Spectator,* No. 412, June 23, 1712.
19 Ivi, No. 413, June 24, 1712.
20 Cfr. Bezrucka (2002: 92).
21 E infatti di lì a poco – le osservazioni prese in esame risalgono al 29 luglio 1821 – annoterà forse la migliore formulazione del suo Scetticismo ragionato, posizione imperniata su una forma di relativismo radicale (cfr. *Zib.* 1655, 8 settembre 1821).
22 Cfr. *Zib* .1411.
23 Addison, J, *The pleasures of Imagination,* in *The Spectator,* No. 411, June 21, 1712.

Guardando con più attenzione all'analisi addisoniana dei piaceri suscitati dalle varie arti – messe puntualmente in correlazione con i vari sensi che le percepiscono – si evince un elemento ulteriore rispetto al suo modo di concepire l'Immaginazione:

> It would be yet more strange, to represent visible Objects by Sounds that have no Ideas annexed to them, and to make something like Description in Music. Yet it is certain, there may be confused, imperfect Notions of this Nature raised in the Imagination by an Artificial Composition of Notes; and we find that Great Masters in the Art are able, sometimes, to set their Hearers in the Heat and Hurry of a Bettel, to overcast their Minds with melancholy Scenes and Apprehensions of Deaths and Funerals, or to lull them into pleasing Dreams of Groves end Elisiums. In all these Istances, this Secondary Pleasure of the Imagination proceeds from that Action of the Mind, which compares the Ideas arising from the Original Objects, with the Ideas we receive from the Statues, Picture, Descriptions, or Sounds that represents them. It is impossible for us to give the necessary Reason, why this Operation of the Mind is attended with so much Pleasure, as I have observed on the same Occasion; but we find a great Variety of Entertainments derived from this single Principle: For it is this that not only gives us a Relish of Statuary, Painting and Description, but makes us delight in all the Actions and Arts of Mimickry[24].

Addison si riferisce chiaramente alla natura autoreferenziale della musica: l'arte che non "dice" nulla, che non informa, che manca della precisione necessaria per poter descrivere la realtà, per poterla riprodurre fedelmente, "esattamente". Più l'arte riesce ad avvicinarsi alla realtà con nettezza quasi geometrica, più sale nella gerarchia addisoniana del potere evocativo. La musica suscita sì piacere, nella misura in cui smuove i sentimenti, per il modo suo peculiare di saper toccare le corde più intime dell'individuo e del suo vissuto; ma non essendo in grado di "imitare" con la stessa precisione delle sue "sorelle", è un'arte considerata minore. Ed è, questa, una sfumatura concettuale che si rintraccia anche nella trattazione del potere evocativo della parola: questa gode di possibilità espressive maggiori, perché può andare a delineare la realtà nei dettagli, scendendo da quell'empireo vago ed evanescente che ospita i suoni. E qui, però, sta un'altra differenza capitale tra Addison e Leopardi nel modo di intendere e il potere evocativo e la facoltà immaginativa:

> Le altre arti imitano ed esprimono la natura da cui si trae il sentimento, ma la musica non imita e non esprime che lo stesso sentimento in persona, ch'ella trae da se stessa e non dalla natura, se non così dell'uditore. Ecco perché la Stäel (Corinne liv. 9. ch. 2.) dice: De tous les beaux-arts c'est (la musique) celui qui agit le plus immédiatement sur l'âme. Les autres la dirigent vers telle ou telle idée, celui-là seul s'addresse à la source intime de l'existence, et change en entier la disposition intérieure.
> La [80] parola nella poesia ec. non ha tanta forza d'esprimere il vago e l'infinito del sentimento se non applicandosi a degli oggetti, e perciò producendo un'impressione sempre secondaria e meno immediata, perché la parola come i segni e le immagini della pittura e scultura hanno una significazione determinata e finita. L'architettura per questo lato si accosta un poco alla musica, ma non può avere tanta subitaneità, ed immediatezza (*Zib.* 79 – 80).

24 Ivi, No. 416, June 27, 1712.

Leopardi chiama in causa la *significazione determinata e finita* come un limite delle altre arti ai fini dell'espressione del vago, dell'infinito (che poi, constatata l'impossibilità di concepirlo verrà modulato nel concetto di *indefinito*[25]), mentre per Addison sembra essere un valore aggiunto, un elemento di potenza ulteriore del mezzo espressivo.

Entrambi si concentrano sul ruolo dell'immaginazione all'interno dei meccanismi cognitivi ma la trattazione di Addison è molto più circoscritta e attribuisce un ruolo primario, lo ribadiamo, alla vista, relegando in una posizione subalterna i restanti sensi: a riguardo si veda la parte del saggio dedicata al tatto, che, senza la collaborazione della vista (Addison adduce l'esempio di un cieco che tenti di indovinare le forme di una scultura e poi di un dipinto), mostra tutta la sua inadeguatezza e le sue lacune nell'atto conoscitivo, proprio perché il tatto "non vede"[26]; anche in riferimento all'olfatto, quest'ultimo è chiamato in causa sempre nel mutuo rapporto che stabilisce con la vista, senza essere considerato di per sé, nel suo potere evocativo autonomo: "Thus if there arises a Fragrancy of Smells or Perfumes, they heighten the Pleasures of the Imagination, and make even the Colours and Verdure of the Landskip appear more agreeable, for the Idead of both Senses recommend each other, and are preasanter together than when they enter the Mind separately"[27], gli odori sono presentati come qualcosa di addizionale, che si sommano alle percezioni visive, mentre Leopardi insiste sulla capacità degli odori, presi a sé, di procurare piacere, di evocare ricordi e di modificare significativamente il modo stesso di percepire la realtà, sottolineando a più riprese l'importanza del dato corporeo, sulla scorta del materialismo francese[28]; così l'udito, che tanta parte ha avuto nella trattazione leopardiana quale fonte essenziale per l'attività immaginativa (basti pensare alla descrizione del canto nell'*Elogio degli Uccelli*, e della funzione ad esso ascritta), è relegato a un ruolo del tutto secondario rispetto a quello svolto dalla facoltà visiva[29]: nello *Zibaldone* la prospettiva non viene completamente rovesciata – entrambi si focalizzano sulla "ricezione" estetica – ma certo rovesciata è l'impostazione con cui si analizza la questione, dato che quello leopardiano è inequivocabilmente anti-intellettualistico.

25 Cfr. *Zib.* 472 – 473.

26 Si segnala, a riguardo, il testo di Mazzeo (2005), che indaga il problema della percezione, e il funzionamento delle attività sensoriali, sia nella prospettiva della loro interconnessione, sia considerandole nella loro specificità. Particolare rilievo merita, poi, il legame posto fra sinestesia e linguaggio (il cui locus risiede nell'elemento creativo ed euristico della metafora), l'importanza accordata alla parola nella percezione e in riferimento alle connessioni sinestetiche. A partire dal riconoscimento, nell'essere umano, di un corpo sinestetico in cui linguaggio e percezione si intersecano e in cui queste componenti albergano in un legame di reciprocità, Mazzeo tenta di fornire una risposta al problema di Molyneux, una questione posta nel 1688 dall'ottico William Molyneux al suo amico filosofo John Locke: "Un cieco dalla nascita, al quale sia insegnato a distinguere mediante il tatto un cubo da una sfera, ove recuperi improvvisamente la vista, sarà in grado di distinguere il cubo dalla sfera, senza far ricorso al tatto?". Tale questione tenne banco per moltissimo tempo, e vi presero parte anche altri nomi di spicco della storia della filosofia – oltre ovviamente a Locke – come Berkeley, Leibniz, Condillac, La Mettrie. Per un approfondimento della tematica, oltre al saggio di Mazzeo chiamato già in causa, si segnala l'ottimo articolo di Silvia Parigi, "Teoria e storia del *problema di Molyneux"*, in. «Laboratorio dell'ISPF», I, 2004, disponibile anche online al link http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/atto_291104_1.pdf

27 Addison J, *The pleasures of the imagination,* in *The Spectator,* No. 412, June 23, 1712

28 Per un approfondimento sulla riflessione leopardiana intorno al ruolo della percezione e al suo legame con la facoltà immaginativa si vedano Gensini (1984, 2000); Gualandi (1989); Polato (1983); Prato (1999) e Musarra – Schroeder (2000). Altro testo di riferimento per un approfondimento su ruolo e natura della facoltà immaginativa è Garroni (2005).

29 Cfr. *supra,* n 26.

Per Leopardi la pietra angolare è costituita dal concetto di Piacere, e precipuamente il piacere corporeo, materiale, che dipende dall'amor proprio, in ultima istanza, dunque, dal singolo individuo e da ciò che specificamente aggrada i suoi sensi, e non già quelli di un altro; in Addison, nonostante la portata innovativa dei suoi saggi, l'attenzione è ancora centrata sul concetto del Bello, inteso in senso astratto e assoluto, e il peso è sbilanciato sul piacere mentale, razionale. Tolta la vista sembra non si dia la possibilità di una vera conoscenza, perché, certo, una conoscenza che non sia confortata dai contorni definiti di un'immagine visiva non avrà quel grado di correttezza, di certezza, che la conoscenza stessa richiede per poter dirsi tale. In Leopardi c'è questo ulteriore aspetto a condizionare la concezione estetica: se si parte dal presupposto che si può trarre conoscenza anche a partire da sensi che offrono, prima facie, solo un resoconto "plausibile" della realtà ma non perfettamente aderente ad essa, è perché non si pretende, a monte, che la conoscenza per essere tale debba essere certa. Perché, al fondo, v'è la consapevolezza ferma che la conoscenza umana è limitata, imperfetta, e soprattutto provvisoria, nei suoi schemi rappresentativi specialmente. Noi non "vediamo" il vento: possiamo vedere un ramo agitato dalla corrente, una foglia solleticata dalla brezza, ma certo non possiamo averne un'immagine che ce lo consegni definitivamente. Parimenti potremo costruircene una cognizione di eguale forza con i restanti sensi: il vento "mugghia", e ad apprenderlo è l'udito; "schiaffeggia", e a saperlo è il tatto: alla sua rappresentazione mentale concorrono i diversi sensi, non solo la vista e non in modo prioritario, soprattutto. E crediamo che Leopardi insista, nelle proprie considerazioni, esattamente su questi aspetti epistemologici, che si riverberano ovviamente anche sulle sue concezioni linguistiche e sulla teorizzazione stessa delle funzioni svolte dalla facoltà immaginativa. Riprendendo l'esempio sopra utilizzato, si osservi come il vento venga consegnato dalle descrizioni per via metaforica, attingendo alle sensazioni che esso ci procura nella sua invisibilità. L'Immaginazione allora ottempera ad un compito conoscitivo, e non serve solo a procurare piacere, e ciò in forza della sua capacità di lavorare con elementi sfumati, quasi evanescenti, rimodulandoli attraverso le sensazioni che ci procurano, in concerto dunque con la percezione e con l'intelletto. Si legge infatti nello Zibaldone un'efficace confutazione che, pure se articolata e lunga, riportiamo per intero:

> Supponete un cieco al quale una felice operazione, nella sua età già matura o adulta, doni improvvisamente la vista. Domandategli o considerate i suoi giudizi (dico giudizi e non sensazioni, le quali non appartengono alla considerazione del bello esattamente e filosoficamente inteso) circa il bello materiale o il brutto materiale degli oggetti visicili che si presentano a' suoi occhi. E voi vedrete se questi giudizi sono conformi al giudizio che generalmente si suol fare di quegli oggetti sotto il rapporto del bello; o se piuttosto essi non sono difformissimi o contrarissimi, non solo nelle minuzie e nelle finezze o delicatezze, ma nelle parti e nelle cose più sostanziali. Di ciò non mancano esperienze [2961] effettive e prove di fatto, perché la circostanza ch'io ho supposta non manca di esempi reali. E il cieco nato, restando cieco, quali idee concepisce egli della forma umana e di quella degli altri oggetti ch'ei può pur conoscere per mezzo del tatto? Quali idee circa la loro bellezza o bruttezza? Crediamo noi che queste idee, questi giudizi ch'ei forma convengano colle idee e co' giudizi degli che veggono? E che sovente non sieno contrarissime a queste? Ma se esistesse un bello ideale e assoluto, non dovrebbe il cieco nato conoscerlo, come si pretende ch'ei conosca naturalmente e che tutti gli uomini conoscano il bello morale che si crede essere assoluto,

il qual bello morale niuno lo vede, come il cieco non vede il bello materiale? E nelle qualità che si credono assolutamente belle o brutte in questa o quella specie d'oggetti; e massime in quelle qualità che appartengono agli oggetti che il cieco nato conosce per mezzo degli altri sensi fuor della vista; e più in quelle che appartengono agli oggetti della specie umana, della [2962] quale esso medesimo cieco fa parte, non dovrebbero le idee ed i giudizi del cieco, in quanto egli può comprenderle, convenire col giudizio e colle idee di quelli che veggono, circa il bello e il brutto che ne deriva o che n'è composto? Non dovrebbero dico convenire, almeno per ciò spetta al sostanziale e al principale? Laddove ciascuno di noi è persuaso ch'esse idee e giudizi non convengono coi nostri, se non forse accidentalmente, anzi per lo più ne sono remotissimi e contrarissimi. 14. Luglio. 1823" (*Zib.* 2960 – 2962).

Pregnante è anche il passaggio in cui Addison sostiene che la nostra immaginazione "is confined to a very small Quantity of Space, and immediately stopt in its Operations, when it endeavours to take in any thing that is very great, or very small"[30]. È evidente come Addison concepisca l'Immaginazione quale contenitore di immagini, una sorta di calcolatore che a partire dai dati forniti dai sensi, anzi, principalmente da un unico senso – quello della vista – li rielabori a proprio piacimento ("Since it is in the Power of the Imagination, when it is once Stocked with particular Ideas, to enlarge, compound, and vary them at her own Pleasure."[31]), rimanendo però strettamente legato al significato letterale di Immagine, che deve essere qualcosa "che si vede", o "che si è visto". Pare che un cieco dalla nascita non possa immaginare, secondo un'ottica simile, e Leopardi, proprio nel giro di pensiero in cui nomina Addison, si scaglia verso questo modo di intendere il Bello così come quello di concepire la facoltà immaginativa[32].

Sebbene, poi, molti degli esempi sfruttati da Addison vengano letteralmente mutuati da Leopardi per le proprie argomentazioni (lampante è il caso del piacere suscitato dalla vista di "Prospects of an open Champain Country"[33]; il richiamo all'infanzia nel suo legame con le immagini della memoria, "These Descriptions raise a pleasing kind of Horrour in the Mind of the Reader, and amuse his Imagination with the Strangeness and Novelty of the Person who are represented in them. They bring up into our Memory the Stories we have heard in our Childhood, and favour those secret Terrors and Apprehension to which the Mind of Man is naturally subject"[34]), va rilevato come questo stesso uso conduca a risultati divergenti, e ciò per un motivo di fondo da cui derivano tutte le differenze essenziali che allontanano i due pensatori: Leopardi vede nell'Immaginazione una facoltà autonoma, che lavora sì in modo organico e

30 Ivi, No. 20, July 2, 1712.
31 Ivi, No. 416, June 27, 1712.
32 Ci sembra che il caso di Helen Keller sia la prova migliore di ciò che sosteneva Leopardi, ovvero che non è possibile imbrigliare il funzionamento della mente e del corpo umani demandando a un unico senso il compito di darne conto quasi in maniera esclusiva. Proprio Keller, sordocieca e muta dai 18 mesi di età a causa di una febbre, riuscì – grazie anche all'aiuto di Anne Sullivan, un'eccellente insegnante anch'ella parzialmente cieca (anche in questo caso andrebbero menzionate le osservazioni leopardiane sull'importanza della facoltà immaginativa nell'insegnamento) – non solo a laurearsi, ma ad apprendere cinque lingue in braille. *Imparò*, dunque, a parlare. E casi come il suo pongono il serio interrogativo se davvero si possa, come faceva Addison, sostenere che l'immaginazione, senza il contributo della sensazione visiva, valga di meno, sia meno efficace, produttiva, creativa. Un approfondimento sul caso di Keller e sulla capacità simbolica universale umana, si veda Basile 2012, in particolare le pp. 30 – 33.
33 Ivi, No. 412, June 23, 1712.
34 Ivi, No. 419, July 1, 1712.

coordinato con le altre funzioni cognitive superiori, ma che mantiene un ruolo indipendente rispetto ad esse, mentre Addison la pone a metà strada tra sensibilità ed intelletto, e la lega indissolubilmente alla percezione visiva, attribuendo in ultima istanza alla ragione il ruolo gerarchico più importante.

Per entrambi essa gode di una capacità euristica, ma se per Addison questa si dipana principalmente nelle discipline artistiche (mettendo in risalto lo status privilegiato della parola poetica e della sua forza evocativa – superiore, secondo il drammaturgo, anche a quella della vista), per Leopardi l'Immaginazione svolge un ruolo fondamentale nell'intero ambito della conoscenza, proprio sulla base del fatto che quest'ultima è intesa come appercezione metaforica del mondo: aver sottolineato in modo ripetuto ed incisivo la funzione della facoltà immaginativa nell'apprendimento, lo distanzia significativamente da Addison. L'Immaginazione, intesa appunto precipuamente come Facoltà, non è solo una funzione mentale alla quale demandare la capacità di provare piacere estetico, ma costituisce un vero e proprio strumento epistemico.

Per Leopardi l'acme dell'attività immaginativa si trova nella fanciullezza, parimenti nell'epoca antica, in forza di quella spontaneità, di quella assenza di corruzione che caratterizzano entrambe le fasi. Per Addison, invece, il parametro estetico tende a coincidere con il gusto, o meglio, il buon gusto, e l'Immaginazione va soggetta ad un percorso educativo che si identifica con l'apprendimento di un codice definito, che la "raffini". Leopardi è su una posizione diametralmente opposta: l'immaginazione può sì essere esercitata, ma allo scopo di mantenerla "giovane", fresca e *feconda* come nell'età della fanciullezza, per serbarne la spontaneità appunto (e comunque si tratterà sempre di un rimedio, quello dell'esercizio, per arginare il progressivo deterioramento dell'Immaginazione, soggetta – senza soluzione di cura definitiva – all'influenza perniciosa della cognizione del vero), senza svilirla con i dettami del presunto "progresso", pena il suo inaridimento o, nella migliore delle ipotesi, nella sua deriva nel sentimentale: in entrambi i casi, una condanna certa all'infelicità.

Può essere richiamato, a ulteriore sostegno della posizione leopardiana rispetto al relativismo radicale, il *Dialogo della Moda e della Morte*: nell'operetta si mette in evidenza come proprio i costumi sociali cambino costantemente, come ciò che era considerato bello in un periodo, in quello immediatamente successivo possa essere considerato brutto. Soprattutto viene messo in rilievo come il gusto sia profondamente influenzato da motivi che spesso non hanno nulla a che vedere né con il concetto di "naturale", né con l'idea standardizzata del Bello estetico.

## Conclusioni

In definitiva possiamo affermare che, al netto di tutte le precisazioni storiografiche che abbiamo posto quale imprescindibile premessa, è altamente probabile – e l'analisi condotta fa emergere a riguardo indizi importanti a sostegno di tale ipotesi – che Leopardi fosse perfettamente a conoscenza non solo dell'esistenza del saggio addisoniano, ma che ne avesse preso direttamente visione.

È emersa una distanza significativa tra le posizioni dei due filosofi, ma sono stati evidenziati anche numerosi punti di contatto e, soprattutto, la messa a tema di problematiche centrali nella teoria estetica a partire da considerazioni e premesse molto simili in entrambi: elemento, quest'ultimo, che costituisce un forte indizio a favore della tesi per cui Leopardi potrebbe aver avuto non solo contezza dei saggi di Addison, ma che ne avesse conoscenza effettiva.

Non è peraltro da escludere nemmeno una terza ipotesi, ovvero quella per cui Leopardi possa aver riflettuto, a partire da una valutazione del *Catone,* intorno ad alcuni punti nevralgici delle analisi addisoniane veicolate perlopiù attraverso i testi effettivamente presenti nella biblioteca paterna, prima fra tutti l'*Encyclopédie,* nella quale, come abbiamo avuto modo di vedere, Addison viene non solo menzionato da Voltaire sotto la voce *Imagination,* ma citato e segnalato quale punto di riferimento imprescindibile all'interno della descrizione del funzionamento e del ruolo della facoltà immaginativa:

> "Le célèbre Addison, dans ses *onze essais sur l'imagination,* dont il a ernichi les feuilles du *Spectateur,* dit d'abord que 'le sens de la vue est celui qui fournit seul les idées à l'imagination'. Cependant il faut avouer que les autres sens y contribuent aussi. Un aveugle-né entend dans son imagination l'harmonie qui ne frappe plus son oreille; il est à table en songe; les objects qui ont résisté ou cédé à ses mains font encore le même effet dans sa tête. Il est vrai que le sens de la vue fournit seul les images; et, comme c'est une espèce de *toucher* qui s'étend jusqu'aux étoiles, son immense étendue enrichit plus l'imagination que tous les autres sens ensemble."[35]

Dunque, sia che Leopardi abbia o meno avuto contatto diretto con il testo addisoniano, ne conosceva certamente le tematiche e i nodi fondamentali, che costituivano termini di confronto essenziali per una riflessione articolata intorno alla natura della facoltà immaginativa, a cui tante pagine dello *Zibaldone* sono state dedicate.

35 Cit. *supra,* n14.

## Bibliografia

### Opere di Leopardi

*Tutte le poesie e tutte le prose,* a c. di Felici L. e Trevi E., Newton Compton Editori, Roma 2007, citato come TO.
*Zibaldone di pensieri,* edizione critica e annotata a c. di Pacella G., 3 voll., Garzanti, Milano 1991, citato come *Zib.*
*Zibaldone,* 3 voll., a c. di Damiani R., Mondadori, Milano 1997

Il Catalogo della Biblioteca Leopardi è consultabile al link https://web.uniroma1.it/lableopardi/catalogo-biblioteca-leopardi/catalogo-biblioteca-leopardi

### Testi critici

Addison J. (1712), "The Pleasures of the imagination", in "The Spectator", No 411 – 421, Papers I – VI.

Aloisi A. (2014), *Dinamiche del desiderio e forme di assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi,* tesi di dottorato, https://etd.adm.unipi.it/t/etd-11112011-153505/, ora in *Desiderio e Assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi,* ETS, Pisa.

Basile G., (2012), *La conquista delle parole. Per un storia naturale della denominazione,* Carocci Editore, Roma.

Bezrucka Y. (2002), *Genio ed immaginazione nel Settecento inglese,* Dipartimento di Anglistica, Università di Verona, Valdonega.

De Poli M. (1974), "L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Giacomo Leopardi", in "Belfagor", Vol. 29 N. 5 (30 settembre 1974), Olschki , Firenze, pp. 511 – 546.

Garroni E. (2005), *Immagine Linguaggio Figura,* Laterza, Roma – Bari.

Gazzeri C. (2005), "Pensiero, parola, corporeità: un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Giacomo Leopardi", in "Segni e comprensione", a. XIX n.s., n. 56, pp. 113 – 123.

Gensini S., (1984), *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico – culturali,* Il Mulino, Bologna.

Id. (2000), "Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione", in "Leopardi e lo spettacolo della Natura. Atti del convegno internazionale, Napoli 17 – 19 dicembre 1998", a c. di V. Placella, Napoli, pp 25 – 45.

Giordano E. (1986), *Il labirinto leopardiano: bibliografia 1976-1983, con una breve appendice 1984-1985*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Id. (1997), *Il labirinto leopardiano 2: bibliografia 1984-1990 (con una appendice 1991-1995)*, Liguori, Napoli.

Graf A. (1911), *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII,* Loescher, Torino.

Gualandi G., (1989), "L'energia dell'immaginazione: la poetica moderna leopardiana", in *Intersezioni,* IX, 2, pp. 231 – 265.

Malagamba A. (2014), "Assuefazione/Assuefabilità", in "Lessico Leopardiano 2014", a c. di Novella Bellucci, Franco d'Intino, Stefano Gensini, Sapienza Università Editrice, Roma, pp 29 - 36.

Musarra – Schroeder U. (2000), "Leopardi e il piacere dell'immaginazione", in "Leopardi e lo spettacolo della Natura. Atti del convegno internazionale, Napoli 17 – 19 dicembre 1998", a c. di V. Placella, Napoli, pp 549 – 65.

Pacella G., (1961), "Note al testo dello Zibaldone", in *Giornale storico della letteratura italiana,* vol. 138, fasc. 421, pp. 108 – 112.

Parigi S. (2004), "Teoria e storia del *problema di Molyneux"*, in. «Laboratorio dell'ISPF», I, http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/atto_291104_1.pdf.

Polato L. (1983), "Sul concetto di immaginazione nello Zibaldone leopardiano", in Aa. Vv., *Tra Illuminismo e Romanticismo. Studi in onore di Vittore Branca***,** Olschki ed., Firenze, Vol. II, pp. 731 – 50.

Prato A. (1999), "Immaginazione, conoscenza e linguaggio in Leopardi", in *Imago in phantasia depicta*, a c. di Lia Formigari, Giovanni Casertano e Italo Cubeddu, Carocci ed., Roma 1999, pp 319 – 37.

Voltaire, (1751), "Imagination, imaginer", in *L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1re éd. Dix-sept volumes plus neuf volumes de planches Texte établi par Diderot et d'Alembert***, Parigi,** *ad vocem***;** *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.,* eds. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), http://encyclopedie.uchicago.edu/, *ad vocem.*

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190427

# La construcción del espacio desde la metafísica de Xavier Zubiri

Federica Puliga[1]

**Sumario**: I. La espaciosidad como fundamento y la inteligencia "creadora"; I.1 La desustantivación del espacio: la búsqueda del fundamento; I.2 La inteligencia como construcción del espacio desde el campo; II. La construcción del espacio geométrico: más allá del puro contenido; II.1. Principio de libre construcción: la postulación; II.2 La postulación como principio de libre conjunción; II.3 ¿La construcción del espacio es sólo postulación?

**Resumen**: La tesis del artículo es explicar cómo el espacio es una teoría construida y no un objeto sustantivo. El espacio no es absoluto, no es un lugar donde hay cuerpos, sino que es una construcción humana a partir de las extensiones de los cuerpos. Debido a que los cuerpos son espaciosos, podemos configurar el espacio como sus respectividades. Su estructura geométrica es una construcción racional por encima de esta "pre-relación" espacial metafísica y fundamental. Pero esto no es como en Kant, sino como Zubiri: el espacio es una construcción sobre una estructura metafísica de cuerpos respectivos, no una forma pura de nuestra estructura humana. Es una construcción racional, no intuitiva, no de sensibilidad, sino una construcción más allá de toda percepción: es una postulación.

**Palabras clave**: *Espacio geométrico; construcción racional; postulación, Zubiri.*

**Abstract**: The thesis of the article is to explain how space is a constructed theory and not a substantive object. The space is not absolute, is not a place where there are bodies, but is a human construction from the extentions of bodies. Due to bodies are *spaciously*, we can configurete space like their relations. Its geometry structure is a rational construction above this metaphysical and fundamental spatial relation. But thise is not the same as Kant, it is like Zubiri: space is a construction above a metaphysical structure of bodies respectivety, not a pure form of our human structure. It is a rational construction, not intuitive, not from sensibility, but a construction beyond all percepcion: it is a postulation.

**Keywords**: *Geometric space; rational construction; postulation; Zubiri.*

1 *Pontificia Università Antonianum* de Roma y felow student en la *Fundación Zubiri de Madrid.*

## Introducción

El concepto de espacio nunca ha sido lo mismo a lo largo de los siglos: se ha pasado de contenedor de cosas a absoluto, de su tridimensionalidad a su tetradimensionalidad, etc. Para Zubiri[2] todas estas concepciones, aunque frutos de un proficuo trabajo de análisis, no han podido alcanzar en profundidad su fundamento, tan solo lo han rodeado, construyéndolo como contenido. Siempre se ha construido desde teorías previas o concepciones científicas de la época, porque cada construcción humana, en particular racional, es primeramente histórico-cultural. Todavía, se tiene que creer que hay también un fundamento profundo que no está construido, sino que es la base transcendental sobre la cual se construye todo contenido teórico: es la *espaciosidad* como principio de constructividad. Siendo ésta una de las funciones humanas que permite desarrollar conceptos espaciales desde el campo transcendental; Minkowski, Riemann y Einstein, por ejemplo, no tenían el mismo campo perceptivo que Newton; por tanto la tipología de espacio teorizado era muy diferente, ya que pasaron del absoluto a la tetradimensionalidad, de la independencia frente a la dependencia de sus objetos "constituyéntes".

Solo algo como un fundamento, como la misma espaciosidad, podría juntar todas las concepciones construídas, aunque, el contenido no sea el mismo, porque el campo perceptivo de referencia, o mejor un *back ground* cultural, es muy diferente: Newton y Riemann tienen un siglo y medio de distancia, y desde luego, conceptos matemáticos diferentes. La espaciosidad de que trata Zubiri es de dos tipologías: geométrica y física. Sin embargo, en este artículo se tratará solo la espaciosidad geométrica, siendo ella el fundamento de la misma espaciosidad física.

## I. La espaciosidad como fundamento y la inteligencia "creadora"

La espaciosidad es el fundamento que permite que haya construcción espacial: éste es un principio interior del ser humano, que por tanto no es algo exterior e independiente de él, ni algo sustantivo, sino que es lo que más se parece a una capacidad humana. El hombre se ha equivocado al pensar que el espacio fuese algo sustantivo, tangible, apodíctico; todo lo contrario, es a-sustantivo, es un principio transcendental sobre el cual se construye el contenido histórico, siempre más cercano a lo que es la realidad en cuanto espaciosa.

### *I.1 La desustantivación del espacio: la búsqueda del fundamento*

Como ya se ha dicho, el espacio es mucho más hondo que sus posibles definiciones que cambian al cambiar las teorías que lo rigen. Para describir el movimiento rectilíneo uniforme era suficiente la clásica geometría euclidiana; pero, para la relatividad de Einstein, ya no es un sistema espacial utilizable. En la relatividad restringida era más útil un espacio tetradimensional como lo de Minkowski, para la general uno tetradimensional curvo como lo de Reimann; esto no implica que hay tipos de espacios ontológicos diferentes o equivocados, sino que el espacio, por su formalidad, sigue siendo el mismo, lo que cambia es la concepción que se tiene de él, o sea, su contenido.

2 Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898- Madrid, 1983) ha sido un filósofo español de la tercera generación, después de Unamuno y Ortega y Gasset. Su producción intelectual ha sido muy fecunda, aunque en su vida publicó solo cinco obras: *Natutaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962) y la trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983).

Por tanto, como primera tesis, no se puede pensar el espacio como una sustantividad, como algo que tenga suficiencia propia y que se auto-determina. Ésta es la primera afirmación zubiriana: no hay un espacio sustantivo ni absoluto:

> "No hay espacio absoluto porque el espacio no tiene un carácter a priori, no tiene una estructura anteriores a los cuerpos. […] Ni siquiera puede decirse exactamente que las cosas están en él, porque los cuerpos no están en ninguna forma 'respecto del espacio', sino simplemente unos 'respecto de otros'"[3].

Entonces, el espacio no es una sustantividad porque no tiene una anterioridad respecto de los cuerpos, no es un contenedor de cuerpos, sino que de ellos depende. Esta cita nos lleva a otra crítica: no es una sustantividad esencialmente porque los cuerpos no están en un espacio, sino que lo constituyen por ser espaciosos. A nivel metafísico, para Zubiri, hay unos transcendentales de la realidad que son: apertura, respectividad, suidad y mundo. Los que entran en juego en este segundo punto son los primeros dos, que juntos nos dan la apertura en respectividad. Cada cuerpo, por como se aprehende y se construye, es esencialmente espacioso; y no lo aprendemos en un espacio con otros, sino que lo aprehendemos "solo entre" otros. Cada cosa real aprehendida está entre otras; el espacio se configura metafísicamente en este "entre": es la respectividad misma. Cada cosa espaciosa se da entre otras, igualmente espaciosas, por esto se pueden aprehender; y se aprehenden en *entre*, en respectividad, o sea, por medio de una pre-relación que permite a cada cosa de estar con las demás como si fuera algo carácteristico de cada realidad. Desde esta respectividad, que cada cosa posee, se crean "conexiones virtuales", que constituyen ulteriormente las relaciones entre los objetos y el espacio. Sin embargo es la respectividad como transcendental que rinde posible lo que llamamos espacio metafísico, o mejor dicho un pre-espacio. Es la respectividad entre las espaciosidades de cada una de las cosas reales que nos permiten hablar de espacio. Éste, dicho en otros términos, no solo depende de las cosas, sino que son ellas que lo constituyen por ser espaciosas e intrínsecamente abiertas a las demás cosas en respectividad. Este no es un concepto nuevo, ya Descartes había hablado de *res extensa* identificándola con el espacio mismo y esta concepción llegó hasta Einstein que ya lo había escrito en uno de sus textos de divulgación del 1952 (aunque ya lo pensaba desde joven edad):

> "El espacio-tiempo no es esencialmente algo a lo cual se puede atribuir una existencia separada, independiente de los demás objetos de hecho en la realidad física. Los objetos físicos no son en el espacio, sino que son espacialmente extendidos. Así el concepto de espacio vacío pierde su significado."[4]

Que Zubiri y Einstein fueran amigos no es de maravillarse, y menos que tengan muchas concepciones en común con él y con la ciencia; ésto porque el filósofo español era muy afín a las ciencias, como la matemática y la física, tanto para estudiar unos cursos en la Universidad Central de Madrid, como para ir a Alemania y dialogar directamente con los físicos y matemáticos

3 X. Zubiri, *Escritos Menores*, Alianza, Madrid 2007, p. 130.

4 A. Einstein, *Relatividá. Esposizione divulgativa e scritti su Spazio Geometria Fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p.44. Textro original traducido: "Lo spazio-tempo non è di necessità qualcosa a cui si possa attribuire un'esistenza separata, indipendentemente dagli altri oggetti effettivi della realtà fisica. Gli oggetti fisici non sono nello spazio, bensì spazialmente estesi. In tal modo il concetto di spazio vuoto perde il suo significato".

emergentes del siglo XX. La instancia en Alemania - primero en Münich (1930) donde conoció a Heisemberg, y luego en Berlín (1930) en el "Harnack Haus" donde conoció a Einstein, Planck y Shrödinger- ha sido muy fecunda, especialmente en la ampliación de su bagaje cultural y filosófico. Éste se puede leer en "Xavier Zubiri. La Soledad Sonora":

> "El 7 de mayo, Einstein escribe una carta a Zubiri para fijar una nueva cita. Ambos se reúnen con bastante frecuencia. [...] La vida en el Harnack Haus le permite a Zubiri conversar no solamente con Planck, sino también con Heisemberg, que pasa por allí a menudo"[5].

Estos diálogos con científicos han sido tan productivos para Zubiri, que empezó a replantearse muchos conceptos filosóficos como: espacio, tiempo, sustancia, y la misma relación entre ciencia-humanidades, como lo confirman su publicaciones "Naturaleza, Historia, Dios" (1944) y sus cursos, en particular, "Ciencia y Realidad" (1944-1945). Su filosofía no es pura metafísica, ni pura filosofía de la ciencia, sino que es un diálogo entre ellas: se lleva un poco de ciencia en la filosofía y plantea filosóficamente los problemas científicos, porque ellos siempre influyen en el modo de pensar de los filósofos.

Volviendo al punto, el espacio no es un contenedor previo a las cosas, ni absoluto, como creía Newton, sino que depende de los cuerpos mismos que lo constituyen por ser espaciosos y respectivos. Se ha demostrado cómo el espacio no es sustantividad, no es auto-suficiente, sino que depende de los cuerpos mismo y sus respectividades.

El espacio metafísico es más bien una construcción desde el campo perceptivo en que se dan los cuerpos como espaciosos y desde esto se construye el mismo espacio en cuanto contenido. Este principio de constructividad espacial es la misma espaciosidad. Sin embargo la cuestión no es tan sencilla como parece.

### *I.2 La inteligencia como construcción del espacio desde el campo*

El espacio no es algo previo a los objetos, sino que es metafísicamente la respectividad entre las cosas espaciosas tal y como se nos dan en el campo. El campo preceptivo, para no crear equívocos, es en Zubiri diferente del campo de realidad. Zubiri escribe:

> "El campo […] puede ser descrito ante todo según su contenido. […] Constituye lo que puede llamarse campo perceptivo. […] Estas mismas cosas pueden y deben describirse […] también por su formalidad: son cosas formalmente reales en la aprehensión. Por tanto es menester hablar de campo de realidad. […] El campo de realidad, a diferencia de lo que hasta ahora hemos llamado campo perceptivo, está abierto en y por sí mismo; es en y por sí mismo ilimitado. En cambio, descrito desde el punto de vista del contenido de las cosas, el campo está cerrado por las cosas que lo constituyen y lo limitan. [...] A diferencia del campo perceptivo […] que es extrínseco a las cosas, el campo de realidad es intrínseco a ellas: me está dado en impresión de realidad"[6].

El campo de que hablamos es donde se engloban las aprehensiones de realidad y sus contenidos construidos por el logos.

5 A. Vincent- J. Corominas, *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 234-235.
6 X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid 1982, pp. 25-27.

Las cosas se nos dan como campo de realidad que son, y como tales nos empujan a ser determinados por el contenido porque al ser algo tan formal y con un pequeño contenido, se necesita una construcción que más bien nos dé un objeto en forma de *sería*. Cada cosa real, como sostiene la teoría de Diego Gracia sobre Zubiri, es una construcción desde el logos por ser aprehendido indeterminado en su contenido; precisamente escribe que "todo en el contenido está construido ya que se sitúa en el orden del 'sería'"[7]. Sin embargo, esta afirmación es peligrosa si se extrae del contexto zubiriano. No es el logos que construye la realidad como algo objetivo y apodíctico; ésto nunca. Zubiri dice repetidas veces que "no es construcción de realidad, sino realidad en construcción"[8]. Diego Gracia quiere decir que la realidad misma empuja al logos para construirle el contenido y actualizarlo siempre, porque el logos no construye verdades, sino lo que la cosa *sería* en realidad. Por tanto nunca, se acaba de construir el contenido porque la realidad nunca se agota o mejor, nunca se alcanza, porque "realitas semper major" y porque el hombre es intrínsecamente débil.

Ahora, esta construcción del contenido se puede aplicar al espacio mismo, solo que en lugar de notas se habla de puntos o espacio. Desde los puntos que espacialmente constituyen las cosas en el campo, el hombre puede construirse una idea de espacio muy simple, que es lo que cree ver. De hecho, una persona que mira por la ventana de su cuarto en la montaña, quizá pueda ver el cielo, el sol, las otras montañas, los valles, los animales, los arboles, la nieve, etc., todas estas cosas en el campo perceptivo constituyen espaciosidades, que por ser respectivas, se pueden relacionar entre sí, hasta constituir el espacio "fuera de la ventana". Por tanto, todo lo que se ve es espacioso y cada uno de los objetos tiene una relación con el otro: es una construcción desde la relación y la construcción previa de los puntos, que dan la espaciosidad de las cosas. Las cosas son espaciosas en el sentido de ser un aglomerado de puntos bien distribuidos hasta configurar la forma del mismo objeto que se ve; y la respectividad de cada punto entre ellos y con los demás de las otras cosas, hace posible una construcción del espacio geométrico y físico. Las montañas se podría ver como triángulos, el sol como un círculo, el cielo como un rectángulo, etc. Ésta es una primera construcción de espacio geométrico desde los puntos respectivos que constituyen intrínsecamente cada realidad como espaciosa.

Muchos piensan que Zubiri entiende esta construcción del espacio como algo parecido a las formas puras de Kant. Absolutamente no, ni siquiera se acerca porque las formas a priori kantianas "pertenecen a la intuición pura que tiene lugar a priori en la mente, también sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una simple forma de la sensibilidad"[9].

En Zubiri el espacio no es una forma a priori, ni menos algo que existe independiente de las cosas, sino que es una construcción desde la espaciosidad campal de las cosas aprehendidas. Las cosas son espaciales por sí mismas y se imprimen como puntos respectivos en el campo; lo que falta es determinar qué forma tienen, qué tamaño, qué volumen, etc. Y desde estas determinaciones es posible construir también un sistema espacial geométrico y físico, bajo los cuales poder estudiar la misma realidad exterior e intentarnos acercar siempre más a la verdad misma.

Éste tema se desarrollerá en el segundo capítulo. Ahora sumariamente es necesario entender la teoría zubiriana de la "inteligencia sentiente creadora".

7 Gracia, *El poder de lo real*, 303.
8 X. Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza, Madrid 2008, p. 73.
9 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Gaspar, Madrid, 1883, p. 187.

La inteligencia sentiente de Zubiri tiene tres momentos principales: aprehensión primordial de realidad, logos, razón.

La aprehensión primordial de realidad es aprehender formalidades de realidades, o sea, es como la realidad se nos hace presente primordialmente como real, antes de estar determinada como tal realidad. En este acto se nos da la realidad desnuda como real con sus pocas notas constitutivas y ásperas, desde las cuales se construye a partir del logos su contenido.

El logos es un momento de la aprensión misma, aunque ulterior y no primordial, porque desde él y en el campo construye el contenido que se podría llamar "nominal", construye lo que la cosa sería en realidad bajo fictos, preceptos y conceptos. Además, construye preposiciones simples como "A es B", "el papel es blanco", donde están presentes solo el sujeto y el predicado. Sin embargo tal construcción es, como se puede ver, una doble construcción, porque es necesario saber primero qué es "blanco" y qué es "papel". Blanco y papel son dos construcciones lógicas desde las cuales se puede construir un afirmación simple que explica lo que una cosa sería en realidad. Por ser construcción en la realidad hecha por el ser humano, nunca alcanza a ser verdadera, aunque parece ser universal; y esto, porque cada ser humano construye con una misma base psico-física. El blanco todos lo ven blanco, igual que el papel, lo que cambia es el nombre en las culturas, pero nunca el significado que tiene tal cosa así construida. Se dice "papel", "carta", "paper", "papier", "papíru", "lëter", etc., no cambia el significado, sino solo de nombre; el logos construye contenidos nominalmente, pero también significativamente: da un nombre al significado que construye. La proposición que construye desde los nombres tiene un significado, por tanto un valor de verdad. "El papel es blanco" puede ser verdadera o falsa dependiendo si es justificada por la realidad, por tanto, si su contenido construido viene confirmado por la realidad *allende* del hombre. Aunque, hay que decir, nunca la realidad confirma 100% la construcción, por tanto nunca se habla de verdad apodíctica en la construcción del *sería*. Y esto porque la inteligencia no es absoluta, sino débil, si se quiere, sentiente.

Entonces el logos construye, desde el campo, el contenido de lo aprehendido primordialmente. La razón, que es el tercer momento de la inteligencia, construye partiendo del campo y todos los contenidos lógicos, pero va mucho más allá: construye desde el campo, pero en la realidad; construye lo que la cosa podría ser en el mundo. Ya no se trata de algo lógico, de describir la realidad tal como nos parece, sino que se trata de ver cómo tal realidad puede ser en el mundo mismo. La razón construye las teorías de cómo una cosa podría ser en la realidad. Cada ciencia, humana y natural, construye desde la razón lo que la cosa podría ser, yendo más allá del realismo ingenuo que piensa que la realidad sea lo que se percibe y nada más. Para Zubiri, como muchos en su época, la realidad es más de lo que se percibe, y muy diferente. El color azul aprehendido y construido por el logos, en la razón adquiere un significado todavía más construido, porque se aleja de la mera percepción y construcción lógica. El color desde la razón ya se configura como una construcción teórica que depende de la perspectiva en que se analiza: un físico puede decir que el color es la longitud de una radiación luminosa; un médico puede decir que el color depende de las informaciones enviadas al cerebro por las células foto-receptoras de la retina como los conos y bastoncelos; etc. El color ya no es el simple azul que se ve como perteneciente al objeto de suyo, sino que es algo más profundo y por tanto hace falta más trabajo en construir lo que la cosa podría ser en la realidad profunda, porque se desvía de lo que la realidad parece. Como dice un físico italiano, Carlo Rovelli, "la realidad no es lo que parece"[10].

10 Cfr. C. Rovelli, *La realidad no es lo que parece*, Tusquets, Barcelona 2015.

Entonces la razón construye teorías físicas, matemáticas, filosóficas, históricas, sociológicas, etc., pero nunca pretendiendo alcanzar la verdad, sino para acercarse lo más posible. Ya en los pensadores del siglo XX como Zubiri, Popper, Vattimo la razón ya no es apodíctica, sino débil porque ya no puede verificar con seguridad, porque la realidad misma nos supera, es siempre más de lo que podemos llegar a creer. Y esto es probado de los siglos de estudios, que hasta hoy se siguen cambiando y actualizando, siempre según los nuevos descubrimientos.

Zubiri no quiere alcanzar la verdad, sino que nos explica como podemos ir hacia ella, creando y creando desde la razón sin creer nunca de haber llegado a la verdad última. Lo de la creación vale también para el espacio: puede ser construido matemática y físicamente. Sin embargo los que nos importa es solo el espacio en cuanto geométrico, que es el estudio del nuevo capítulo.

## II. La construcción del espacio geométrico: más allá del puro contenido

Para Zubiri, el espacio geométrico está construido racionalmente gracias al principio de *espaciosidad geométrica*, o sea el principio posibilitante de la libre construcción[11]. *Espaciosidad* geométrica y libre construcción son, por así decirlo, sinónimos. En este artículo se tiene que buscar explicar qué se entiende por *libre construcción del espacio geométrico* y ver si tal construcción es de verdad solo racional.

### *II.1. Principio de libre construcción: la postulación*

El principio de libre construcción es lo que nos posibilita a postular nuevas formas de espacio o por lo menos pensarlas. Pero *libre* no significa que la razón esté habilitada a construir el espacio al azar o *ad libitum*, sino que se va más allá de lo campal, o como escribe Zubiri:

> "Libertad es liberación de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda. [...] {es} Realización independiente del campo y sin producción. {sin embargo} en esta acción libre me estoy apoyando en el contenido de lo real campal previamente intelegido; pero es un apoyo que tiene un carácter radicalmente libre: me apoyo en el contenido de lo campal tan solo para dar el brinco de liberación de dicho contenido. Aunque mi libre construcción adopte modelos o estructuras básicas tomadas de lo campal, sin embargo la libre construcción no está formalmente constituida por esto que adopta; si lo adopta, lo adopta libremente. [...] consiste en construir en la realidad un contenido con plena libertad respecto del contenido entero de lo campal"[12].

La razón no podría existir sin el campo de realidad y la correspectiva aprehensión de realidad en sus *facetas* primordiales y lógicas; pero esto no quiere decir que dependa constitutivamente de ellas, sino que solo se generas en él para ir más allá, hacia la realidad profunda que no está en el campo, sino allende de éste. El campo, con la expresión de Zubiri, es el lugar en donde la razón sale para brincar hacia el mundo, hacia el allende, porque la razón ya no estudia lo que la cosa sería en realidad, sino lo que la cosa podría ser en el mundo. Y para hacerlo es obligada a salir del campo mismo, construir el contenido teórico y probarlo o verificarlo en el mundo, aunque sabe que nunca se podrá de hecho confirmar apodíticamente.

11 Cfr. Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, 79.
12 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983, pp. 128-129.

Primariamente, entonces, construcción libre es una construcción que va allende al campo mismo, porque no depende de él; sino que la razón escoge si retomar algo del campo que le parece útil, o crearlo por sí misma.

Esta libre creación racional se da bajo tres modos, dependiendo de su constructo o modificación, que son: modelización, homologación, postulación. Zubiri las describe sintéticamente así:

> El modo de dotar a la realidad profunda de un contenido consistente en modificar determinadas notas campales, es lo que llamo "modelizar"; el modo de dotar a la realidad profunda de un contenido de estructura básica apoyado en lo campal es "homologar"; el modo de dotar a la realidad profunda de un contenido completamente construido es postular"[13].

Lo que tiene que ver con el espacio geométrico es la postulación, para Zubiri: se postula el espacio ahora como euclidiano, ahora como Riemann, ahora como Hilbert, etc. Y postular es una creación puramente construida, porque no existe en la realidad allende algo geométrico; sin embargo la postulación se conforma como fundamento mismo de la realidad porque busca su misma conformación intrínseca. Aunque la postulación no se puede aplicar a toda la realidad, busca que pueda ser aplicada en algunos casos, y si es aplicable, entonces es también el fundamento de tal realidad, aunque como un postulado construido. Por ejemplo, la geometría euclidiana ha sido el fundamento del espacio por muchos siglos, y ha llevado muchos beneficios al saber mismo, como al físico. Sin embargo, con la elaboración de la relatividad restringida, esta tipología de espacio ya debió ser sustituida por otra postulación más propia a la descripción del espacio que la teoría trataba (lo de Minkowski). Y esta sustitución no implica que la postulación euclidiana sea falsa y la de Minkowski verdadera, sino que la realidad no es homogenea, por tanto no hay un fundamento geométrico último, sino que hay tantas postulaciones espaciales cuantos son los fenómenos de estudiar. Tanto más alguien se acerca a la realidad, cuando más se da cuenta que el espacio puede tener muchas formas diferentes, según el caso que se analiza. Porque si se quisiera aplicar a la relatividad general el espacio euclidiano o lo de Minkowski, nos daríamos cuenta que la teoría física ya no podría existir desde el principio, porque necesita una postulación espacial de Riemann.

Creo que en el siglo XVIII, quizá XIX, se ha dado un cambio profundo que ha influido en la postulación libre espacial: mientas antes se buscaba construír la física o unas teorías sobre la geometría euclidiana porque era considerada absolutamente verdadera, se ha pasado a teorizar unas físicas diferentes y por tanto aplicarle una postulación espacial de mayor beneficios. De la construcción de la física sobre la matemática, se ha pasado a la postulación matemática sobre las teorías físicas; por tanto la postulación espacial ha tenido su "boom" solo a partir del siglo XVIII. Quede claro: la postulación geométrica no depende de los descubrimientos físicos, sino se pueden aplicar a ella. La geometría es una disciplina autónoma, que primero depende de la realidad, pero en nuestro siglo como ya se vio que la realidad no es como parece, la física puede contribuir al desarrollo de nuevas postulaciones geométricas siempre más abstractas, siempre más construidas, sobre una realidad *tímida* que no se puede mostrar por lo que es.

Volviendo al discurso, el espacio geométrico es fruto de una construcción racional como postulación, libre del campo mismo, por tanto capaz de ir más allá de la experiencia física misma, hasta postular "geometrías cuánticas", que son totalmente extrañas a la experiencia física misma.

13 *Ibid*, 133.

En este sentido es libre: no necesita quedarse en lo aprehendido, sino que tiene alas para volar en el más allá de nuestras mismas vivencias, como las llaman los fenomenólogos husserlianos.

*II.2 La postulación como principio de libre conjunción*

En "Espacio, Tiempo, Materia" Zubiri habla de *Principio de libre conjunción* que en mi modo de ver no es otro que la misma postulación geométrica. De hecho, el curso que Zubiri dio sobre el Espacio es del 1973, mientras que el libro de "inteligencia y Razón" es diez años después, del 1983. Y cómo Zubiri era una mente muy abierta y muy crítica como auto-crítica, seguramente aún no había planteado el concepto de postulación tal y cual está en su última obra. En el curso del '73 no habló de "postulación", sin embargo, en otro lugar, habla de libre construcción: se trata de libre construcción entendida como libre conjunción. Lo que se construye en libre conjunción son tipos diferentes de estructuras, y se le construyen en tres modos diferentes: junción, dirección, medida. Y cada una de ellas es un modo de "postular" libremente la geometría misma. Y por ser modos de postular la realidad, no son intuitivas aunque construyen en el ámbito mismo de realidad en que el hombre está[14].

*a. Junción-a y la topología*

Cada cosa real está constituida por notas ya a nivel campal y por tanto lógico. Aunque Zubiri no lo diga, está claro que a nivel campal, desde el lugar de la espaciosidad de tal realidad, la cosa está constituida por puntos. Para ejemplificar el concepto de puntos, parece que Zubiri retoma el principio cosmológico del 1917, que parece ha sido introducido por su amigo Albert Einstein, según el cual el universo es hisótropo y homogeneo. Obviamente, aquí, lo que es hisótropo y homogeneo es el punto mismo: cada punto es, vulgarmente hablando, igual a los demás. Y por ser constituyentes, aunque elementales, de la realidad gozan de los mismos caracteres transcendentales de la realidad, en particular de apertura, respectividad, *suidad*. Primero, cada punto es esencialmente sí mismo, tiene su individualidad y característica propia que no lo hace ser otro punto: es de suyo *suyo*. Segundo por ser diferente del otro y por ser a-sustantivo, tiene necesidad del otro, por tanto está constitutivamente abierto a los demás, y lo está porque es también respectivo: está abierto respectivamente a los demás. Cada punto, por tanto, depende de los demás mismos, y por tal dependencia es posible que la misma razón, apoderándose de los puntos del logos, pueda juntar los puntos libremente, hasta para formar la imagen tal como podría ser en el mundo, y más allá del mismo visible. Aunque Zubiri hable de la construcción geométrica a partir de la razón, creo que la construcción espacial nace desde el logos mismo: las formas ásperas que se veen son construcción lógica, aunque las formas geométricas ya son racionales. Por ejemplo, viendo al tronco de un arbol, lógicamente podemos alcanzar a ver que tal disposición ocupan los puntos del tronco respecto a los demás, tal de tener una imagen bastante regular de ésto. Sin embargo, la razón busca algo más preciso y abstracto que pueda funcionar no solo para tal árbol sino para muchas otras cosas: construye el concepto, por ejemplo, de cilindro. El cilindro, como cada estructura o forma geométrica es una junción de puntos hecha por la inteligencia misma, quizá partiendo desde el campo, pero yendo más allá. Zubiri de hecho escribe: "una junción que soy yo que la construyo.

14 Cfr. Zubiri, *Escritos Menores*, 119.

Es una unidad que no poseen los puntos por sí mismos, sino que la pongo yo. Construir es siempre y solo yo construyo [...] en el ámbito de realidad"[15]. El hombre frente al espacio a-sustantivo, un aglomerado de puntos a sus vez a-sustantivos, o sea no auto-suficientes, está obligado a construir una unidad y a sustantivar el espacio mismo bajo sus construcciones racionales, sus postulaciones, en particular bajo la primaria forma de junción. Solo por medio de la inteligencia misma se puede obtener una concepción de espacio unitario, un espacio "preciso"; de otro modo sería más bien algo esencialmente heterogéneo y sobre todo amorfo. La junción da forma al espacio, lo sustantiva, bajo forma de lo que se ha llamado "topología". La junción-a constituye la topología misma del espacio geométrico.

*b. Distancia-de y métrica*

Sin embargo, el espacio no es solo topológico, no es solo un conglomerado homogéneo de puntos juntables entre ellos, sino que es también métrico: cada punto que constituye el espacio es respectivo a otros puntos y es *suyo*, por tanto cada punto, por no ser el otro, sino junto al otro, hace que los puntos estén uno distante del otro. Cada punto, por ser *suyo* y respectivo es fuera de otro, pero por ser juntable es también "distante-de" otros. Si todos los puntos fueran pegados e indistinguibles no habría posibilidad de postular, ni siquiera concebir, el espacio mismo. Por estar cada uno junto o en respectividad con otros, hace que en el espacio esté también una métrica, en el sentido que los puntos tienen una distancia entre ellos. Por ejemplo, si se tomara un triángulo, el punto del vértice A no es el punto del vértice B, aunque estén unidos no se confunden, y no se confunden por su *suidad*. Pero desde el lugar del momento métrico, estos dos puntos constitutívamente están distantes el uno del otro. La distancia es fundamental en la postulación geométrica, porque sirve para podernos también orientar en la realidad fáctica: tenemos la necesidad intrínseca de medir, especialmente la distancia que nos separa de algo, o que separa varios objetos de nosotros o entre ellos mismos. Cada vez que nos movemos, nuestro cerebro calcula la distancia que hay entre nosotros y las demás cosas o personas, para evitar chocar; la medida es en un cierto sentido también una "pre-medida", porque se prevee la distancia antes de movernos. Es una propiedad humana la de medir distancias, y de medirlas también con previsión. Esta capacidad se aplica también en la postulación, por tanto es fundamental presuponer que cada punto es distante de otro por no ser otro, y la distancia es siempre positiva, o sea mayor de cero. Aunque pensáramos dos puntos sobrepuestos, cada uno no es el otro, por tanto por más pegados que estén, siempre estará una mínima distancia. El espacio así postulado, no solo junta puntos, sino que los mide en respectividad; y esta medida tiene utilidad prácticas en la vida de cada día, como en las ciencias. De hecho, se puede medir la distancia que hay entre un sujeto y un objeto, entre alguien y otra persona, entre dos lugares, entre un lugar y la persona, etc. La medida espacial y matemática es fundamento mismo del espacio en cuanto postulación y sustantividad.

El espacio así postulado, tiene primero una topología y luego una métrica. Sin embargo, el espacio es más todavía, aunque no en todos sistemas de referencia: es también afín.

*c. dirección-hacia y afinidad*

La realidad, por ser intrínsecamente dinámica, lo es también en sus constituyentes espaciales. Los puntos están intrínsecamente dinámicos. Sin embargo, por dinámico, no se debe entender movimiento, ésto es uno de los modos de cómo el dinamismo se manifiesta.

15 Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, 74.

Por dinamismo se entiende la posibilidad intrínseca de cada cosa real de poder cambiar, mudar, crecer, ser movida, etc., aunque ella no se mueva o no cambie, como una piedra. De hecho, una piedra parece inmóvil, sin embargo con los años sube modificaciones sustanciales, como también puede sufrir mutaciones de lugar si el viento o una persona la lanza. Intrínsecamente es dinámica y puede sufrir cambios.

Por tanto los puntos son dinámicos constitutivamente, tal que cada uno de ellos está orientado o se se mueve hacia otro punto. Un punto A que está juntado al punto B, está también vertido hacia ésto. Sin embargo, en el caso de figuras en movimiento se puede decir que la figura A, que sigue la B, está orientada hacia esta última; mientras B está vertida hacia la dirección en que escapa. El hombre es un ejemplo viviente de dirección-hacia, porque siempre se mueve o está vertido hacia algo. Aunque esté parado está vertido hacia algo. Por ejemplo, un señor que escribe en la computadora está vertido hacia ella; un hombre que de Roma va hacia Berlín está vertido hacia "norte", etc. El espacio, por tanto, ya desde su íntima constitución, tiene la posibilidad de estar vertido hacia algo: es lo que en la matemática y física se ha postulado con el nombre de "vector". Cada punto puede ser orientado hacia otro, porque constitutivamente es dinámico y abierto respectivamente.

Estos tres momentos de la libre conjunción constituyen tres estructuras espaciales de la realidad: topológica, métrica y afín. La estructura topológica configura el espacio como homogéneo, compacto y homemorfo; la estructura métrica configura el espacio como medible; la estructura afín configura el espacio como orientado u orientable. Desde estas estructuras construidas, la razón construye el contenido del espacio como sustantividad, que es diferente por la estructura que se adopta o cómo se adopta. Por ejemplo, el "espacio euclidiano" está constituidos sobre las tres estructuras básicas igual que el espacio de normado de Hilbert, sin embargo son muy diferentes el uno del otro. Y esto porque las estructuras son maleables, igual que los puntos que las constituyen. El contenido, por tanto, depende de como se manejan los puntos, sin ir nunca más allá de lo que las tres estructuras posibilitan.

Esta construcción del espacio en cuanto contenido es sin duda de carácter racional; sin embargo, ¿todo espacio es solo postulación?

### *II.3 ¿La construcción del espacio es sólo postulación?*

La postulación es una construcción libre independiente del campo: sin embargo, ¿el espacio así como teoría es de verdad algo puramente a priori?

Cuando se habló sobre la libre conjunción, más que de teorías espaciales, se postularon estructuras espaciales, algo ciertamente previo al mismo espacio. Por previo se entiende que el espacio se constituye sobre estas estructuras, no por homologarse, sino porque son su mismo fundamento. Pero como la postulación es también libre, puede ser que no se construya desde las tres estructuras, sino solo sobre una o dos: la razón está libre de escoger cómo y dónde construirlos.

Sin embargo, ¿son postulaciones las mismas estructuras? Si se toma en cuenta lo que Zubiri nos dice en *Inteligencia y razón*, se debe contestar negativamente. Y porque las estructuras más que postulación son "el modo de dotar a la realidad profunda de un contenido de estructura básica apoyado en lo campal es "homologar"[16].

16 Zubiri, *Inteligencia y razón*, 128-129.

Esta cita debe hacer pensar que la construcción, como homologación o como postulación, es siempre construcción en la realidad, por tanto, aunque se separe del campo, esencialmente construye desde éste. La estructura se crea desde la realidad campal, tal y cual se da y se construye lógicamente. Como se construyen las notas, el logos construye también *elementa matematicarum* como los puntos, los confines o perímetros, la superficie o el área, etc. Desde estas espaciosidades lógicas, la razón construye los tipos de estructuras geométricas que ellos pueden tener, en práctica los homologan. Desde esta homologación que construyen estructuras básicas, que llevan a la homologación de tal espaciosidad bajo tal estructuras básicas. Sin embargo, esto es aún algo campal. La postulación desde ellas construye primero las estructuras espaciales bajo topología, métrica y afinidad, para brincar del campo y construir los contenidos espaciales que podrían gobernar el mundo mismo. Estas estructuras geométricas más complejas aún están apoyadas en el campo mismo, porque fruto de una homologación de la realidad, aunque constituyen el punto de salto mismo de la razón en cuanto son homologaciones del campo en el mundo, se van hacia el mundo mismo, más allá del campo. Aquí es donde interviene la postulación: en el brinco hacia el mundo, o la realidad allende el campo. Se postula una teoría de espacio geométrico, o sea, se sustantiviza el espacio, aunque ésto en realidad nunca ha sido sustantividad, porque no es autosuficiente, sino que depende de los mismos cuerpos espaciosos.

## Conclusión

El espacio tal y cual se ha ido conociendo, como contenedor, como absoluto, como forma pura, etc., en realidad no sería más que postulación. En realidad no hay un espacio afuera en donde están los cuerpos, sino que son ellos, que por ser espaciosos de suyo y respectivos entre ellos, constituyen el espacio. Primero el espacio es una construcción metafísica que depende de la misma espaciosidad de los cuerpos; sobre de ella se construyen las estructuras espaciales y luego las teorías de espacio, que ya no corresponden a lo que podría ser en realidad, sino a lo que podría ser en la realidad. La primera estructura es aún lógica, o más bien campal, porque quieren solo entender lo que se siente desde fuera; la razón, al contrario, no se avale de esto, y se va más allá, a ver lo que puede ser en la realidad tal espacio, independientemente de lo que nosotros mismos aprehendemos como tal. Aquí está la novedad: el espacio no es previo a nosotros, sino que es una construcción sobre la realidad, útil para el estudio y la comprensión misma de la realidad tal como es: nosotros proyectamos en la realidad lo que construímos y que creemos sea ella misma, pero sin alcanzarla nunca, porque *realitas semper major*.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190428

# Interiores y exteriores urbanos como espejo de la segmentación socioeconómica. La definición de una cartografía de la pertenencia en *Martín Rivas*, de Alberto Blest Gana

Giuseppe Gatti Riccardi[1]

**Sommario**: 1. Oposición social en el Chile decimonónico; 2. El paisaje urbano oculto: los interiores domésticos; 3. El paisaje urbano de las apariencias: los espacios sociales públicos; 4. Conclusiones.

**Resumen**: Dentro de la producción literaria de Alberto Blest Gana (1830-1920), la novela *Martín Rivas*, aparecida como folletín en el diario santiaguino *La voz de Chile* entre mayo y julio de 1862, plantea un motivo clave de la narrativa chilena, que se repite –aun si con distintos matices– desde las primeras manifestaciones del realismo hasta la llamada "literatura de la decrepitud", bien entrados los años sesenta del siglo XX: se trata de la representación de la separación dicotómica entre clases sociales a través de la descripción de los espacios físicos habitados y transitados por sus representantes. La novela, cuyo título completo es *Martín Rivas. Novela de costumbres políticosociales*, remite a la voluntad de su autor de abarcar en su descripción todos los componentes del mosaico social nacional y representar la estructura jerárquica vigente a mediados del siglo XX. Sobre la base de estos presupuestos, nuestro objetivo reside en poner de relieve cómo Blest Gana utiliza la descripción del paisaje social del medio urbano santiaguino como instrumento para reflejar el binarismo que opone "los de arriba" a "los de abajo", a través de dos ejes de la topografía capitalina. Por una parte, el autor sugiere una primera oposición relacionada con los *paisajes sociales interiores*: es decir, la que enfrenta los fastuosos salones de la rica burguesía (para la cual el autor usa a menudo el término "aristocracia") a las humildes moradas de la clase definida como "medio pelo" (capa social intermedia entre la burguesía acomodada y la clase popular). Por otra parte, la novela proyecta una segunda oposición relacionada con los *paisajes sociales exteriores*: esto es, se presenta el diverso uso y las distintas modalidades de apropiación que las dos clases objeto de observación hacen de los espacios públicos (sobre todo los parques) destinados a la representación de fiestas y ceremonias.

**Palabras clave**: *Alberto Blest Gana – Martín Rivas – literatura realista chilena – paisaje social – cartografía urbana.*

**Abstract**: Within the literary production of Alberto Blest Gana (1830-1920), the novel *Martín Rivas*, published as a serial-story in the Santiago newspaper *La voz de Chile* between May and July 1862, analyze a key motive of the Chilean narrative, which is repeated –even if with different nuances– from the first manifestations of realism to the so-called "literature of decrepitude" well into the sixties of the twentieth century. We are alluding to the representation of dichotomous separation between social classes through the description of physical spaces inhabited and used

1 Università degli Studi Guglielmo Marconi – Roma.

by citizens. The novel, whose full title is *Martín Rivas. Novel of political and social customs*, shows the will of its author to describe all the components of the national social mosaic and to represent the hierarchical structure in force in the mid-twentieth century. Our objective is to highlight how Blest Gana uses the description of the social landscape of the urban environment of Santiago as an instrument to reflect the binarism that opposes "those from above" to "those from below", through two axes of the capital topography. On the one hand, the author suggests a first opposition related to the *interior social landscapes*: the one facing the lavish halls of the rich bourgeoisie (for which the author often uses the term "aristocracy") to the humble abodes of the class defined as *medio pelo* (intermediate social class standing between the high bourgeoisie and the popular class). On the other hand, the novel reflects a second opposition related to the *external social landscapes*: it presents the different modes and uses of appropriation that the two classes make of the public spaces (especially the parks) destined to the representation of parties and ceremonies.

**Keywords**: *Alberto Blest Gana – Martín Rivas – Chilean realistic literature – social landscape – urban cartography.*

> La ville avec sus bruits, ses grottes, sa clarté, n'est qu'un des noms pour ces grands empires de sables dont le dernier commerce est d'ombre et de lumière.
>
> (Philippe Jaccottet. *L'Effraie et autres poésies)*

## 1. Oposición social en el Chile decimonónico

Un acercamiento de tipo social al objeto de nuestro estudio, la novela *Martín Rivas* de Alberto Blest Gana (1830-1920), podría realizarse a partir de algunas reflexiones preliminares sobre la esencia constitutiva de la literatura realista heredera de la tradición de Balzac y Stendhal, a la que se adscribe la novela de Blest Gana, aparecida como folletín en el diario santiaguino *La voz de Chile* entre mayo y julio de 1862[2]. Por una parte, sería útil detenerse en una lectura del movimiento realista desde la perspectiva de su grado de fidelidad a la representación de la sociedad y la vida contemporáneas, y por ende insistir en el contraste manifiesto con el despliegue de la imaginación que había caracterizado los textos de la época romántica. Es decir, estaríamos ante una interpretación del realismo tal como lo percibía un conjunto de intelectuales de finales del siglo XIX (piénsese en las "costumbres bonaerenses" que funciona como subtítulo de la novela *La gran aldea,* 1884, de Lucio Vicente López; o en las "costumbres argentinas", que aparecen en

2 La producción narrativa de Alberto Blest Gana se empieza a consolidar después de una primera etapa juvenil en la que el escritor redacta varios artículos de costumbre, casi todos publicados en el periódico literario santiaguino *El museo*, con el seudónimo de *Abejé*. La primera novela de Blest Gana ve la luz en 1853 con el título de *Una escena social*. Dos años después salen –siempre en revistas– otras dos novelas: *Engaños y desengaños* y *Los desposados*, esta última ambientada en Francia en 1848. Después de estos primeros textos juveniles, el éxito literario llega con *La aritmética del amor* (1860), novela gracias a la que Blest Gana logra el primer premio en un concurso literario organizado por la Universidad de Chile. Un año después de la publicación de *Martín Rivas* (1862), ve la luz *El ideal de una calavera*, ambientada en los años '30 del siglo XIX, y en 1864 se publica *La flor de la higuera* en la que el autor pantea el conflicto entre dos familias terratenientes. La segunda etapa literaria del escritor se reanuda en 1887, después de la pausa debida a sus trabajos diplomáticos; en esta segunda fase, Blest Gana publica *Durante la reconquista* (1897), *Los trasplantados* (1904), *El loco estero* (1909), y finalmente su última novela, *Gladys Fairfield*, de 1911, ambientada en los balnearios europeos de los primeros años del siglo XX.

*Fruto vedado*, 1884, de Paul Groussac): esto es, se trataría de enfocar el conjunto de la producción narrativa realista como "un intento de describir la vida contemporánea, sobre todo la vida urbana contemporánea, en oposición a la narrativa de tipo histórico, exótico o imaginario"[3].

Frente a la evidencia de una clase burguesa que – tanto en Europa como en la América hispana – se hace cada vez más pujante y propugna un nuevo sistema de valores, se impone al hombre de letras la necesidad de encarar la nueva realidad socioeconómica desde otra perspectiva: si hasta mediados del siglo XIX el liberalismo político había sido el eje y la piedra de toque del sistema de valores del Romanticismo, en los años sesenta de la misma centuria se consolida un liberalismo de tipo económico, acompañado de procesos acelerados de urbanización, de conversión de las clases bajas en proletariado y del fortalecimiento de una alta burguesía que se vuelve fuertemente conservadora. Ante estas nuevas condiciones sociales y económicas, puede interpretarse el Realismo como un movimiento que "no radica tanto en la presencia de lo real en la obra de arte […] sino en el grado de atención que se le presta ahora y del papel preponderante de la realidad contemporánea en el nuevo arte: ahora la realidad por sí misma es objeto de arte sin que necesite un proceso de reelaboración idealizada"[4].

Ahora bien, la ausencia de todo proceso de reelaboración idealizada de lo real, en pos de un "arte vivo" permite aludir a la literatura del Realismo como a una herramienta artística útil para representar una realidad "degradada" de aquel ideal que prometía y describía la literatura romántica : las fuerzas que en la novela realista tienden a alejar a los amantes ya no son más la naturaleza o la religión, sino unas fuerzas sociales corrompidas, como la clase social o el dinero. Cabe aquí subrayar cómo el adjetivo "degradada" no tiene que interpretarse como un juicio moral, sino que "corresponde al sentido primitivo de la palabra que alude a implicaciones de descender. El realista era consciente de unos cambios sociales que implicaban una pérdida de calidad"[5]. En relación con lo expuesto se explica por qué en muchos casos la pintura costumbrista de escenas y personajes típicos haya representado a menudo el esqueleto y el soporte plástico y visual de las novelas realistas de la segunda mitad del siglo XIX.

Dentro de la producción literaria de Alberto Blest Gana, *Martín Rivas* plantea en formas realistas-costumbristas uno de los motivos clave de la narrativa chilena, presente desde las primeras manifestaciones del Realismo, pasando por la producción de Manuel Rojas hasta la llamada "literatura de la decrepitud", que – gracias a la obra de José Donoso y Jorge Edwards – se extiende hasta bien entrados los años sesenta del siglo XX: la representación de la separación dicotómica entre clases sociales a través de la descripción de los espacios físicos habitados y transitados por sus representantes. Con este propósito, la novela hizo su aparición en el diario santiaguino *La voz de Chile*, apareciendo por entregas bajo la forma de folletín a lo largo de dos meses y medio. *Martín Rivas* se empezó a publicar el 7 de mayo de 1862, solo dos meses después de que se fundara el diario, cuyo primer número vio la luz el 12 de marzo de 1862, y se siguió publicando sin interrupciones en un espacio dedicado al pie de la primera página: la última entrega está fechada en el 17 de julio del mismo año, lo cual permite colocar la entera publicación de la novela entre el número 47 y el 109 de *La voz de Chile*.

3 J. Franco. *Historia de la literaura hispanoamericana*. Barcelona, Ariel, 2010, p. 102.
4 M. Almela Boix. *Textos literarios españoles de los siglos XVIII y XIX*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2013, p. 302.
5 J. Franco. *Historia de la literaura hispanoamericana*. Barcelona, Ariel, 2010, p. 103.

El hecho de que el título completo de la obra sea *Martín Rivas. Novela de costumbres políticosociales* remite a la voluntad de su autor de cumplir con un doble propósito: por una parte, abarcar en su descripción ficcional todos los componentes del mosaico social nacional (casi como apoyándose en los principios rigurosos de la ciencia de la clasificación) y, por otra, representar la rígida estructura jerárquica en forma piramidal que se mantenía vigente en el Chile de mediados del siglo XIX. La presencia del término "costumbres" en el título debe interpretarse en la óptica de un análisis social estrechamente relacionado con un afán taxonómico, pues señala

> la orientación nacional que el narrador quiso dar a la novela. La lectura de la obra muestra claramente que no interesaban al narrador solo las costumbres populares y del *medio pelo*. […]. Tanto como la descripción de las costumbres de esos sectores de la sociedad chilena de entonces, interesó al narrador describir el modo de vida de la alta burguesía[6].

Sobre la base de estos presupuestos, que remiten a la voluntad de Blest Gana de una descripción ficcionalizada capaz de abarcar el entero abanico socioeconómico del país, es posible observar cómo la descripción del paisaje social del medio urbano santiaguino le sirve al autor como instrumento para reflejar el binarismo social nacional. La estructura narrativa de la novela guarda un valor de "sintaxis espacial", es decir, efectúa una labor de selección de lugares determinados y los pone en contacto, según un modelo que convierte el espacio mismo en un relato. La narración de las aventuras de los protagonistas reproduce una geografía de acciones, es decir – en palabras de Michel de Certeau – "i racconti, […] ogni giorno, atraversano e organizzano dei luoghi; li selezionano e li collegano fra loro; ne fanno frasi e itinerari. Sono dunque percorsi di spazi"[7]. La semántica del espacio en *Martín Rivas* se define precisamente a partir de las modalidades de interacción entre lugares y paisajes urbanos que plasman distancias y proximidades sociales y esto acontece en función del contexto histórico en el que la novela se gesta.

A mediados del siglo XIX la mayoría de las capitales de la América hispana se vieron inscriptas en el marco de los grandes cambios económicos que estaban modificando el estilo de vida en Europa y los Estados Unidos: en el cuadro general de una evolución del modelo económico y financiero mundial debido a la penetración del sistema de producción industrial y al crecimiento de la demanda de capitales, en Chile una creciente demanda a partir de los años '40 del siglo XIX provocó un aumento en el volumen de las importaciones. Este proceso es relevante para nuestro estudio precisamente a la luz del interés de Blest Gana por el modo de vida de la alta burguesía, puesto que – tal como señala José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* – "las clases acomodadas apetecían los más variados productos franceses e ingleses: muebles, alfombras y vajillas, telas, encajes, adornos y prendas de vestir, vinos, aceites y dulces. La obsesión de estar al día con la moda europea promovía una importante corriente comercial"[8].

En las páginas de *Martín Rivas* se pone de relieve cómo el lujo de los salones elegantemente decorados de la alta burguesía, y de la familia Encina en particular, expresa una doble forma de obsesión: por una parte, la de estar al día con las nuevas tendencias que procedían de los países

6 G. Araya. "Introducción", en A. Blest Gana, Alberto *Martín Rivas*. Madrid: Cátedra, 2007, p. 37.

7 M. De Certeau. *L'invenzione del quotidiano*. Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 173.

8 J. L. Romero. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001, p. 188.

europeos, por otra, la preocupación por establecer y consolidar la distancia – en términos de estilo de vida, linaje, patrimonio y consideración social pública – tanto de las clases populares como de la pequeña burguesía (que se empieza a conformar en aquellas décadas como incipiente clase media). Una distancia que era menester no solo establecer sino también defender, puesto que a partir de mediados del siglo se había empezado a manifestar una cierta fluidez en los mecanismos de ascenso social, que amenazaba con derrumbar la estructura jerárquica consolidada y reducir el abismo que separaba a las embrionarias clases medias de la aristocracia. La tensión que existía entre estas dos capas sociales se mantenía intensa "precisamente porque existía una cierta fluidez a pesar del esfuerzo de los sectores más elevados para parecer inalcanzables. Cursi o siútico era aquel que, perteneciendo a las clases medias, se empeñaba en imitar las formas de vida y los hábitos propios de las más distinguidas"[9]

Esta oposición dicotómica que divide la sociedad santiaguina, no solo plantea la manida separación entre "los de arriba" y "los de abajo", sino que remite a una segunda clasificación de las capas sociales del Chile decimonónico en cuatro esferas: a partir de una concepción patriarcal de la sociedad, apoyada en el modelo literario de Honoré de Balzac, Blest Gana retrata una jerarquía social hecha de convenciones y de barreras infranqueables, en cuya cumbre se ubica la burguesía rica (o "aristocracia"), seguida por una clase que podría definirse como burguesía pobre, y sin embargo trabajadora, hacendosa y honrada; dentro del bloque de las clases bajas la distinción que plantea la novela es la que existe entre el *medio pelo* y el pueblo (siendo este último el estamento menos tratado por el autor). Nuestro intento de presentar una cartografía social de la vida chilena capitalina descrita en *Martín Rivas* se centrará, en particular, en la identificación del doble paisaje urbano que representa el marco de acción de dos de estos estratos: el *medio pelo* y la aristocracia.

## 2. El paisaje urbano oculto: los interiores domésticos

Un posible inventario no taxonómico de los lugares y paisajes que – a lo largo de los siglos – la literatura se ha encargado de verbalizar y representar podría apoyarse en una clasificación de tipo antropológico: nos referimos aquí a la diferenciación que separa los espacios humanizados de los no humanizados, es decir, al cisma entre el espacio de la naturaleza y el espacio de la civilización. En palabras de F. Paul Lévy, esta distinción "entre dos tipos de espacios, el espacio del *habitat*, de la seguridad, del orden, por una parte, y el 'otro' espacio, caótico, peligroso, no humanizado, sería o se podría considerar, la primera manifestación espacial de grupos definidos humanos"[10]. Ahora bien, la configuración espacial de los últimos dos siglos en el mundo occidental se ha caracterizado por la predominancia de lo cultural, de lo humanizado, de lo habitado, del costruido, con respecto a lo no habitado, lo no construido. Esta evidencia ha contribuido a atribuir al contexto urbano y al paisaje metropolitano un rol de preminencia en el desarrollo narrativo de los hechos en los textos literarios de los últimos ciento cincuenta años. Ahora bien, puesto que Alberto Blest Gana, al elegir el paisaje santiaguino como el ambiente privilegiado en el que hilvanar la trama de *Martín Rivas,* se introduce en esta tradición diegética, es necesario detenerse en el modelo urbano que utiliza para su novela.

9 J. L. Romero. *Latinoamérica:...op. cit.*, p. 193.
10 F. Paul-Lévy. *Anthropologie de l'espace.* París, Centre G. Pompidou, Centre de création industrielle, 1983, p. 37.

En los años en que se desarrolla la trama de la novela (1850), la ciudad de Santiago acaba de recibir a varios arquitectos franceses (Claude Brunet des Baines, Emile Doyere, Lucien Henault y Paul Lathoud) e italianos (Eusebio Chelli, Ignazio Cremonesi, Eduardo Provasolli) que contribuyen no solo a imprimir a la capital ese sello historicista tan de moda en las escuelas de Bellas Artes europeas, sino también a abrir el camino a la remodelación urbana que el intendente Benjamín Vicuña Mackenna emprendería a partir del año 1872, después de la presentación de su Proyecto de Transformación de Santiago. El planteamiento urbanístico del intendente apuntaba a una modernización de la ciudad no solo en términos de mejoras de los servicios públicos de alumbrado, seguridad y transporte, sino también a la realización de un programa de pavimentación, remodelación y embellecimiento de la ciudad. El proyecto, que emulaba aspectos estratégicos de la intervención del Barón de Haussmann en París bajo Napoleón III, centró su foco en la creación de paseos públicos y en la ampliación de las elegantes avenidas próximas al río Mapocho, pero produjo al mismo tiempo una segregación urbana a través de la "construcción de un ferrocarril de cintura, con el fin de separar la ciudad bárbara de la ciudad ilustrada, [creando] un verdadero cordón sanitario"[11].

La separación que se propuso realizar Vicuña Mackenna contribuyó a generar una división física y social dentro del espacio urbano, reforzando de forma institucional la distribución logística de la población santiaguina según un esquema de segregación de las clases bajas. Una segregación que la literatura realista decimonónica refleja en sus páginas (pensemos en *El roto*, de Joaquín Edwards Bello) y que se vuelve a plantear en *Martín Rivas*. En la novela, Blest Gana sugiere dos tipolgías de oposición: una primera está relacionada con los *paisajes sociales interiores*: es decir, describe el antagonismo latente, silencioso y estridente que enfrenta los salones de la rica burguesía a las humildes moradas del *medio pelo*, una franja que se ubica en la escala social en un intersticio intermedio entre la burguesía trabajadora y la clase popular. La oposición entre los dos bloques se hace explícita en las descripciones que el narrador hace de los contextos en los que viven las dos clases, como si la topografía urbana y los hábitos de ambos grupos representaran, en su conjunto, la dimensión en que se plasma la diversidad.

En las historias urbanas, mucho más que en las narraciones ambientadas en los ámbitos no habitados ni construidos, las descripciones del antagonismo social remiten a una tipología de representación del paisaje en el que todas las variedades del espacio – incluso los interiores – son "frecuentadas" y representadas: así lo interpreta Gianfranco Rubino en su ensayo "Spazi naturali, spazi culturali", cuando señala que "non bisogna dimenticare che la diegesi del romanzo della città implica spesso spazi interni; di contro ogni rapporto con la natura si proietta più all'esterno, verso lo spazio puro piuttosto che all'interno degli spazi"[12]. ¿Cuál sería una posible aplicación de estas reflexiones a la forma y sustancia de la estructura narrativa de *Martín Rivas?* En primer lugar, cabe observar cómo la aristocracia de la época apuntaba a un objetivo de alcance múltiple que consistía no solo en la defensa del propio estatus, de su riqueza y del poder, sino también en una participación cada vez más activa en el manejo político de las nuevas sociedades que se iban creando después de terminarse los procesos de independencia; se puede afirmar que

11 B. González Montaner (ed.). *Guías de Arquitectura Latinoamericana: Santiago de Chile.* Buenos Aires, Arte Gráfico Editorial Argentino, 2008, p. 13.

12 G. Rubino. "Spazi culturali, spazi naturali", en Flavio Sorrentino (ed.) *Il senso dello spazio. Lo "spatial turn" nei metodi e nelle teorie letterarie*. Roma, Armando Editore, 2010, p. 49.

> todas las contradicciones sociales se reflejaron en el nuevo patriciado. Y todas las aspiraciones y designos hallaban eco en él. Era, sin duda, un grupo que deseaba ardientemente el poder y la riqueza; pero no deseaba menos manejar y conducir la nueva sociedad, no siempre de acuerdo con definidas ideologías […] sino más bien según concepciones pragmáticas e inmediatas[13].

Bien lejos de toda aspiración de manejar los hilos de la nación, las clases ubicadas en los eslabones socioeconómicos más bajos se preocupan, en cambio, de reducir la distancia que los separa de la aristocracia: el narrador omnisciente de la novela ofrece una excelente y exahustiva definición del término *medio pelo*, poniendo en evidencia el afán de esta categoría social por alejarse – en cuanto a hábitos – de la clase popular y adquirir (o copiar) los de la aristocracia:

> colocada la gente que llamamos de *medio pelo* entre la *democracia*, que desprecia, y las *buenas familias*, a las que ordinariamente envidia y quiere copiar, sus costumbres presentan una amalgama curiosa, en las que se ven adulteradas con la presunción las costumbres populares y hasta cierto punto en caricatura las de la primera jerarquía social, que oculta sus ridiculeces bajo el oropel de la riqueza y de las buenas maneras[14].

El oropel de la riqueza al que alude el narrador se hace particularmente manifiesto en el lujo de los salones elegantemente decorados de la familia Encina, y en su impacto en los observadores: es importante señalar que las colecciones de objetos de lujo presentes en las casa de las familias aristócratas que se describen en la novela no responden a un proyecto iconográfico basado en el conocimiento artístico de sus poseedores, sino que son utilizados para convertirse en meros referentes de riqueza. Incluso antes de su llegada a Santiago, Martín Rivas "sabía, por el criado, que la casa era de las más lujosas de Santiago; que en la familia había una niña y un joven, tipos de gracia y de elegancia; y pensaba que él, pobre provinciano, tendría que sentarse al lado de esas personas acostumbradas al refinamiento de la riqueza"[15].

El paisaje que la aristocracia crea en el que actúa debe constituirse en referente del rango de sus miembros. Así, la burguesía acomodada – dentro de cuyo marco se mueve la familia Encina – elabora unas estrategias de exhibición de la riqueza como parte de un programa simbólico de ostentación, compartido por una determinada franja de la sociedad; se trata de utilizar todo material y objeto de valor (cortinajes, muebles, decoraciones, esculturas,…) como un aparato material dirigido a la consolidación de la idea de superioridad fundada en la riqueza y en el prestigio del patrimonio. Este esquema prevé y hasta favorece el acceso de observadores (huéspedes ocasionales, invitados más o menos frecuentes, …) con el objetivo de deslumbrar al recién llegado y ostentar una magnificencia que no se identifica solo con los miembros del familia, sino con todo el linaje. El aparato de objetos lujosos adquiere una capacidad significativa en el sentido de que refuerza "las posibilidades de representación que podían desprenderse de otorgar cierto halo público o semipúblico a esta magnificencia, para convertirla en expresión de un poder institucional que iba más allá de las personas concretas"[16].

---

13 J. L. Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001, p. 203.

14 A. Blest Gana. *Martín Rivas*. Madrid, Cátedra, 2007, p. 132.

15 A. Blest Gana. *Martín Rivas*. *op. cit.*, p. 74.

16 A. Urquízar Herrera. "El patronazgo artístico y la construcción del estado en Francia", en Alicia Cámara Muñoz *et al.*, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2015, p. 149.

La casa de estos estratos de la sociedad no es una guarida ni un cofre protector, según el modelo bachelardiano, sino un espacio de ostentación y jactancia dirigido hacia el "afuera social"; en la novela, el conjunto de objetos de lujo de la casa de los Encina se convierte en un instrumento semióforo, que acarrea un significado, el de la riqueza, dirigido al observador, en la persona de Martín; el joven se queda admirando el contexto que le rodea "la riqueza de los muebles, desconocida para él hasta entonces; la profusión de los dorados, la majestad de las cortinas que pendían delante de las ventanas, y la variedad de los objetos que cubrían las mesas de arrimo. Su inexperiencia le hizo considerar cuanto veía como los atributos de la grandeza y de la superioridad verdaderas"[17].

Al otro extremo, frente al despliegue de riquezas que forma parte del programa simbólico llevado a cabo por la aristocracia, y que transmite un mensaje orientado hacia la consolidción de la idea de superioridad, se coloca el espacio interior del *medio pelo*: en la modesta y humilde sala de la familia Molina, donde tiene lugar el *picholeo*[18] al que es llevado el mismo Martín Rivas, todo elemento transmite la sensación de precariedad: el piano es desafinado, el banquillo en el que se sienta el tocador es tan destartalado que sus crujidos se mezclan y superponen a las notas musicales: "la cuadrilla dio principio al compás de los desacordes sonidos del piano, sobre cuyo pedal el tocador hacía esfuerzos inauditos, agitándose en el banquillo, que con tales movimientos sonaba casi tanto como el instrumento"[19].

El paisaje social de este Santiago decimonónico se compone no solo de espacios más o menos modificados por la acción del hombre, sino también de objetos y de artefactos cuya calidad y valor reflejan la pertenencia de su poseedor a una determinada clase social y lo colocan en un determinado eslabon dentro de la estructura jerárquica piramidal del Chile decimonónico[20]. Cada detalle le sirve al narrador para subrayar la adscripción de una familia a una cierta dimensión social; así se explica la oposición contrastiva entre – por una parte – la profusión de los dorados y la majestad de las cortinas que pendían delante de las ventanas de las casas altoburguesas, y –por otra– las reuniones de los miembros del *medio pelo,* que tienen lugar en cuartos humildes, sin signo alguno de decoración: en el *picholeo* al que Rafael San Luis lleva a Martín, "la bulliciosa gente invadió una pequeña pieza blanqueada, en la que se había preparado una mesa.

17 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, p. 75. Dentro del proyecto de ostentación llevado a cabo por las clases altoburguesas a través de la consolidación de la idea de superioridad fundada en la riqueza y en el patrimonio, cabe incluir la realización de proyectos inmobiliaros. Se hace aquí alusión a la construcción de casonas al estilo europeo, francés en particular, que la aristocracia erigió en barrios escogidos de la capital, tal como recuerda Romero: "con la prosperidad de que gozó Chile entre 1840 y 1870, la clase rica de Santiago alcanzó un gran esplendor del que fueron reflejos las casonas o *petit-hotels* que los más poderosos de sus miembros hicieron edificar" (Romero, 2001: 224).

18 En la época en que Blest Gana escribe su novela, se utilizaba el término *picholeo* para referirse a una diversión de la gente de clases populares, que celebraban sus reuniones y bailes en sus propios ambientes. En la novela, el compañero de estudios de Martín, Rafael San Luis, así se dirige al protagonista principal: "vas a asisitir a lo que en términos técnicos se llama un *picholeo*. Si conoces la significación de esta palabra, inferirás que no es al seno de la aristocracia de Santiago adonde vas a penetrar. Las personas que te recibirán pertenecen a la que otra palabra social chilena llama gentes de *medio pelo*" (Blest Gana, 2007: 122).

19 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, p. 75.

20 A lo largo de la novela se evidencia también la existencia de otro tipo de paisaje; se alude aquí a una dimensión intangible, que remite al universo de la palabra. Mientras las clases aristocráticas (ya se ha comentado que Blest Gana usa a menudo este término para aludir a la alta burgesía) se sirven habitualmente de galicismos para expresarse, el *medio pelo* utiliza vocablos pertenecientes al habla popular, como es el caso del término "misia", también en su versión aguda "misiá".

Cada cual buscó colocación al lado de la dama de su preferencia, y atrás de ellas quedaron de pie los que no encontraron asiento alrededor de la mesa"[21].

El contraste entre la riqueza decorativa del salón de los Encina y la sencillez frugal de un cuarto a duras penas pintado de blanco pone de relieve cómo el escritor chileno se sirve de todas las variantes del paisaje urbano (la arquitectura, la ubicación de los edificios en el espacio ciudadano y también los elementos de decoración de los interiores) como el eje en torno al que definir puntos de orientación y así definir las "coordinadas sociales" que fijan la estructura jerárquica nacional. Los elementos del espacio doméstico (no solo la casa en sí, sino también los cofres, los cajones, los rincones, los mismos decorados) no se presentan en la novela según las líneas de la geopoética literaria, ni sirven para subrayar la importancia de la miniatura y de los espacios diminutos que se encuentran en toda infrahistoria individual.

Los procedimientos narrativos de Blest Gana no nacen de una delicada colonización de las periferias del espacio real ni crean un territorio urbano abierto a distintas interpretaciones. Para los protagonistas de *Martín Rivas* cada edificio, público o privado, cada lugar de la ciudad y cada objeto que en ello se encuentre es el "símbolo material de la consolidación de una identidad": es el *hic* desde el que se desarrolla el proceso de orientación individual en el paisaje de la ciudad. Cuando se describe el refinado salón de una casa patricia (tal como ocurre con la casa de los Encina) o el humilde comedor de un piso habitado por miembros del *medio pelo*, se está ofreciendo al lector una arquitectura creadora de identidad; en este caso, el paisaje, es decir, la arquitectura es como una "fundación que emerge de un punto central, es la creación espacial de la identidad […]. La arquitectura es el símbolo y el agente de la economía, de la identidad legal y política. La casa existe para el propietario de la casa, el palacio para el príncipe, el templo para la divinidad. La arquitectura sirve de anclaje"[22]. El fragmento citado, extraído del ensayo de Michael Jakob "Landscape and architecture: differece and identity", afianza una segmentación natural, pues casa y palacio suelen funcionar como guaridas privadas, al tiempo que el templo (el hogar de la divinidad) es un *topos* del espacio urbano accesible al público: son precisamente los lugares públicos del paisaje urbano y su apropiación por parte de las distintas clases los que se examinan en el apartado que sigue.

## 3. El paisaje urbano de las apariencias: los espacios sociales públicos

El segundo eje en torno al que se articula la observación de las dinámicas sociales en la novela es el que proyecta una segunda oposición relacionada con los *paisajes sociales públicos*: el texto presenta el diverso uso y las distintas modalidades de apropiación que las dos clases objeto de observación hacen de los espacios en que se desarrolla la vida social *exterior,* es decir, fuera del "paisaje doméstico". Dentro de este marco es posible identificar dos subcategorías de escenarios: por un lado, las plazas urbanas (destinadas en algunas ocasiones a la representación de fiestas y ceremonias de carácter nacional), los parques y jardines, y las anchas avenidas, herederas del modelo cuadriculado de planimetría urbana que había sido propuesto por Vitruvio, reelaborado en el siglo XV por León Battista Alberti en su *De re aedificatoria* (1450) y finalmente adoptado como modelo ineludible en la etapa de creación de las ciudades hispanas en el Nuevo Mundo.

21 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, , p. 138.

22 M. Jakob. "Landscape and architecture: difference and identity", en Flavio Sorrentino (ed.) *Il senso dello spazio. Lo "spatial turn" nei metodi e nelle teorie letterarie.* Roma, Armando Editore, 2010, p. 103.

Por otro lado, la segunda subcategoría de escenario remite a una tipología de espacio público destinada a la representación de espectáculos de acceso controlado pero no del todo vedado, como es el caso del teatro.

Ya desde comienzos del siglo XIX los parques públicos y las anchas avenidas del centro urbano – realizadas según el modelo humanista del *De re aedificatoria* que "proponeva una struttura ortogonale della città, imperniata su larghi viali rettilinei sfocianti in piazze dalla forma regolare, come i fori antichi"[23] – se constituyen, en su conjunto, como el paisaje donde las clases acomodadas lucen su estatus de privilegiados. Nada más lograda la independencia, Bernardo O 'Higgins – como Director Supremo de la Nación – se había encargado de dibujar personalmente los planos de la que en 1823 se inauguraría con el nombre de Alameda de las Delicias, y que se convirtió en el principal paseo santiaguino. Este eje urbano desarrolla un papel clave en todo programa de fortalecimiento de la conciencia identitaria nacional, pues "durante el trascurso del siglo XIX la Alameda de las Delicias fue el sitio en el que se realizaban todas las fiestas públicas de Santiago, incluyendo las `fondas` y `ramadas` que se instalaban cada año para la celebración de las fiestas patrias, en septiembre"[24].

Tanto las celebraciones patrias como los escenarios en los que éstas se desarrollan representan un elemento clave para nuestro análisis de la representación del paisaje social urbano en *Martín Rivas*. Los paseos por los parques urbanos, de entre los que destaca por extensión el de Campo de Marte, y la participación en los festejos públicos no son, sin embargo, eventos a los que concurren con iguales expectativas la alta burguesía y el *medio pelo*; las familias altoburguesas suelen desempeñar en estas manifestaciones públicas (que funcionan como espejo social) un rol más bien secundario, que coloca a esta capa en el papel de espectadora. La salida y el paseo no son otra cosa sino una simple diversión de entre las muchas posibles, que permite respirar el aire puro de los parques o lucir el nuevo traje hecho a medida según la moda parisina. Así, para la burguesía "el paseo al parque donde se celebra la fiesta nacional es un acto entre deportivo e higiénico, como un simple paseo de *weekend* en la actualidad; para el *medio pelo*, la fiesta en el parque constituye la diversión más importante del año"[25].

El Paseo de las Delicias, o Alameda de las Delicias representa el lugar de los paseos de la sociedad santiaguina de la época: por aquel tiempo, es decir, en el año 1850, "los solteros elegantes no habían adoptado aún la moda de presentarse en la Alameda en *coupés* o *calèches* como acontece en el día.

23 F. Pellegrino. Geografia e viaggi immaginari. Milano, Mondadori-Electa, 2006, p. 327. Leon Battista Alberti en su De re aedificatoria, escrito en Roma después de haber recibido el encargo de parte de Leonello d'Este, "proponía una estructura ortogonal de las ciudades, basada en anchas avenidas rectilíneas que desembocaban en plazas de forma regular, como los antiguos foros" [la traducción es mía].

24 B. González Montaner (ed.). Guías de Arquitectura Latinoamericana: Santiago de Chile. Buenos Aires, Arte Gráfico Editorial Argentino, 2008, p. 24. La celebración de la fiesta patria aparece descrita como un gran evento social en varias novelas chilenas del siglo XIX; se trata de textos de ficción en los que la descripción de las celebraciones es a menudo un pretexto para subrayar las distancias sociales y económicas existentes entre los ciudadanos que acuden a los lugares destinados a la fiesta En particular, cabe aquí señalar – por su relación con la perspectiva de Blest Gana – la novela Alberto el jugador, que Rosario Orrego de Uribe publicó en 1860. En las primeras páginas se describe el aparato decorativo insistiendo en el contraste que el paisaje urbano ofrece, al comparar edificios de prestigio con hogares modestos: "Era el 17, víspera del aniversario de la independencia de Chile. Esa noche, la ciudad de Santiago presentaba un golpe de vista hermosísimo con sus calles rectas cortadas a escuadra por edificios más o menos suntuosos, pero todos blancos como la nieve. Desde la casa de más humilde apariencia hasta el palacio presidencial, todo parecía haber tomado cuerpo y animarse por una misma idea" (Orrego de Uribe, 2003: 53).

25 G. Araya. "Introducción", en A. Blest Gana *Martín Rivas*. O*p. cit*., p. 36.

Contentábanse, los que aspiraban al título de leones, con un cabriolé más o menos elegante, que hacían tirar por postillones a la Daumont en los días del Dieciocho y grandes festividades"[26].

Puesto que uno de los instrumento de los que se sirve el narrador para reflejar el binarismo de las dinámicas sociales en el Santiago de 1850 es "la descripción de trajes, coches, y demás aspectos de la vida material y social de la burguesía acomodada"[27], conviene analizar de qué manera el paisaje urbano está marcado por los medios de locomoción de la época: en los días de fiesta, tal como ocurre el 18 de septiembre en ocasión de la fiesta nacional de Chile, las calesas, los coches y las carretas señalan no solo la pertenencia de cada individuo a la burguesía adinerada o al *medio pelo*, sino que también indican las pautas según las que han ido evolviendo a lo largo del tiempo las marcas definitorias de la pertenencia: "antes que las familias acomodadas de Santiago hubiesen reputado como indispensable el uso de los elegantes coches que ostentan en el día, las señoras iban a este paseo en calesa y a veces en carreta, vehículo que en tales días usan ahora solamente las clases inferiores de la sociedad santiaguina"[28].

En otros pasajes del texto, el enfretamiento socioeconómico resulta más marcado, puesto que el narrador se preocupa de subrayar la distancia que hay entre los aristócratas (que lucen cabalgaduras de calidad) y el *medio pelo,* que acurre a la celebración de la fiesta patria a pie: "los elegantes de a caballo lucen su propio donaire y el trote de sus cabalgaduras, dando vueltas a lo largo de la calle y haciendo caracolear los bridones en provecho de la distracción y solaz de los que de a pie les miran"[29].

Ahora bien, el análisis de la representación ficcional de los "paisajes sociales públicos" se articula, como se acaba de señalar, alrededor de dos macrocategorías de espacios lúdicos: *in primis*, estaría el conjunto de los espacios exteriores naturales, que puede dividirse en: a) parques y jardines de la ciudad, y b) espacios exteriores antropizados, como las avenidas dedicadas al paseo. Sin embargo, el paisaje humanizado de la novela incluye también un segundo bloque, formado por aquellos "paisajes sociales públicos" en los que la vida social de sus habitantes se desarrolla en ámbitos públicos pero cerrados: tal como se ha indicado, en *Martín Rivas* el mejor ejemplo de esta segunda subcategoría es el teatro.

Finalmente, en cuanto a la última categoría de "paisajes sociales públicos", es decir, los ámbitos públicos pero cerrados, cabe reflexionar sobre un aspecto de la vida social de los habitantes del Santiago decimonónico: el teatro es – dentro del marco de los espacios cerrados de acceso no restringido – el que Blest Gana utiliza para insistir en la configuración de una estructura social muy jerarquizada. En nuestra opinión, el escritor chileno encuentra en la tradición y en la herencia de los edificios teatrales del Siglo de Oro los cimientos conceptuales para subrayar el poder que la configuración del espacio y su uso desempeñan en la jerarquización de la sociedad. En los teatros del siglo XVII, las familias adineradas y los habitantes más influyentes de una ciudad ocupaban los llamados *aposentos*, una suerte de palcos *ante litteram*, que destacaban por su comodidad y sus soluciones arquitectónicas cuidadas, y que eran – sobre todo – un reflejo de la posición socioeconómica privilegiada de sus ocupantes.

---

26 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, , p. 138. El término *leones* es un galicismo que recupera Blest Gana del uso –introducido en Francia a partir de 1835– de denominar así a los jóvenes elegantes y refinados. La palabra francesa *lion* procede a su vez del inglés *lion*, con el que se aludía a la juventud elegante que sucedió al *dandy*.

27 G. Araya. "Introducción", en A. Blest Gana *Martín Rivas. Op. cit.*, p. 37.

28 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, , p. 221. En estas descripciones detalladas de los elementos idiosincrásicos de los distintos estratos sociales se hace patente la presencia del modelo de Balzac, a cuya literatura Blest Gana "debe la concepción cíclica de la vida social, la importancia que da al tema del dinero, la preocupación por la descripción detallada de los ambientes [...]" (Araya, 2007: 16).

29 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, p. 222.

Los aposentos de la época barroca, como precursores de los palcos del siglo XIX, "constituían una de las partes más nobles desde el punto de vista arquitectónico […] y la más destacada socialmente del teatro, pues lo ocupaban familias pertenecientes a la aristocracia o a grupos de personajes adinerados e influyentes"[30].

En Martín Rivas, la oposición socioeconómica que plantea Blest Gana a lo largo de la narración encuentra su confirmación en el manejo de los espacios dentro del edificio teatral, de tal manera que la adscripción de un personaje a un cierto ámbito social se refleja en el lugar que este mismo individuo ocupa en el teatro: así, el núcleo familiar de los Encina, tal como todas las familias pertenecientes al sector burgués y conservador de la ciudad, posee un palco reservado en el teatro, y sus miembros (sobre todo las mujeres) lucen una elegancia que es hija del dinero: "En el teatro fue Martín, […] testigo de la admiración que la belleza de Leonor suscitaba entre la concurrencia. Casi todos los anteojos se dirigían al palco en que la niña ostentaba su admirable hermosura, ataviada con lujosa elegancia"[31].

El juego de oposiciones que marca el paisaje urbano se apoya, en este caso, en el lujo que ostenta el personaje femenino: el lujoso atuendo y la posesión de un palco reservado representan en su conjunto el espejo de una condición social que se refuerza gracias a la estructura conceptual y espacial muy jerarquizada de un espacio de representación como el teatro, pensado según criterios de diferenciación socioeconómica[32].

Frente a la aparatosa elegancia de los atuendos de los miembros de la familia Encina, los ciudadanos pertencientes al *medio pelo*, gente avenediza que pretenden copiar las costumbres de la aristocracia, solo pueden aspirar a presenciar el espectáculo teatral desde butacas en las galerías, y es así que el narrador informa al lector de que la joven y humilde Edelmira "desde la galería del teatro, en donde la familia Molina ocupaba varios asientos, [...] había visto entrar a Martín"[33].

En fin, los salones lujosos y los cuartos descascarados y angostos, los palcos teatrales reservados para la aristocracia y las galerías baratas destinadas al medio pelo tienen un valor semántico como conjuntos antagónicos, en tanto que subrayan la delimitación del espacio según un modelo de organización social que la novela se encarga de reproducir. Los "comportamientos narrativos" se inscriben dentro de un paisaje urbano en el que es la parcelación lo que estructura el espacio; así,

> dalla distinzione che separa un soggetto dalla sua esteriorità fino alle suddivisioni che localizzano gli oggetti, dall'habitat (che si costituisce a partire dal muro) fino al viaggio (che si costituisce sull'instaurazione di un "altrove" geografico o di un "al di là" cosmologico) e nel funzionamento della rete urbana come in quello del paesaggio rurale, non esiste spazialità che non organizzi la determinazione di confini[34].

30 J. E. García Melero; A. Alzaga Ruiz. "La monarquía española durante los Austrias", en A. Cámara Muñoz *et al.*, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2015, pp. 129.

31 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, p. 273.

32 El mensaje ínsito en la estructura muy jerarquizada del teatro y en los criterios de diferenciación socioeconómica que marcan su evolución encuentran un antecedente en el teatro barroco, pues durante el siglo XVII los asientos de mayor prestigio ya funcionaban como espacios de ostentación de un poderío económico: "algunos de ellos habían sido comprados, tal y como en Italia se solía hacer con los palcos, [y su] venta se realizaba antes de la construcción del teatro" (García Melero / Alzaga Ruiz, 2015: 129).

33 A. Blest Gana. *Martín Rivas. op. cit.*, p. 275.

34 M. De Certeau. *L'invenzione del quotidiano. Op. cit.*, p. 183.

La narración de Blest Gana no crea *ex-novo* una cartografía de fronteras, pero sí consolida desde la ficción la delimitación del "teatro de representación" de la ciudad de Santiago, precisamente a través de la fijación de las dinámicas antagónicas entre dos clases que se perciben mutuamente como una alteridad: su paisaje urbano es el escenario en el que el "espacio legítimo" (el de la aristocracia) se relaciona y se defiende del "más allá", es decir, de todas las capas sociales ubicadas más abajo, entendidas y percibidas como un conjunto social que debe permanecer *altrove*.

## 4. Conclusiones

La novela de Blest Gana puede leerse como un texto de ficción que abarca distintos ámbitos de reflexión; por una parte, es posible interpretarla como una modalidad prototípica de la novela realista decimonónica, es decir, como una obra de denuncia, una crítica convincente "de la sociedad aristocrática chilena superficial, provinciana y corrupta, sobre el fondo agitado de las luchas políticas entre liberales y conservadores, en un viscoso ambiente de corrupción política y social"[35]. Sin embargo, hemos podido comprobar cómo el afán crítico de Blest Gana supera la simple representación censora de la corrupción y de la frivolidad de la aristocracia nacional; *Martín Rivas* adquiere también el status de un texto delator: la novela declara lo irreconciliable de la fractura socioeconómica que existe entre las clases sociales nacionales, y presenta "como algo irreparable la division entre las clases, entre los *rotos*, los desesperados, la clase media y la clase privilegiada que domina la vida nacional mediante la complicada maquinaria de las finanzas y del poder"[36].

Se añaden, así, un segundo y un tercer plano de lectura, ambos dirigidos a plantear una delación: por un lado, Blest Gana estaría proponiendo una interpretación social que se vincula con la comprobación de la segmentación incurable de la estructura socioeconómica del país (una segmentación bien evidente en el juego de oposiciones que marcan la geografía urbana y la cartografía social descritas en la novela). Por otro lado, estaría nuestro autor notificando al lector la existencia de un círculo vicioso que perpetúa y consolida las posiciones de poder de las clases acomodadas, única categoría capaz de manejar al mismo tiempo los hilos de la política y de la finanza.

En fin, *Martín Rivas* propone al lector un ejemplo de lo que podría definirse como relación entre la forma literaria y la ideología, según el modelo que Roland Barthes plantea en *El grado cero de la escritura*; a partir de la línea de pensamiento de Jean Paul Sartre acerca de la situación social de la literatura y de la responsabilidad del escritor ante la historia, Barthes define la *escritura* como un acto de solidaridad histórica. Sobre la base de esta solidadridad del escritor, atado a la sociedad de su tiempo, la forma literaria se relaciona con la ideología, que había sido una ideología burguesa en la literatura romántica y se convierte en ideología pequeñoburguesa en el realismo. La novela de tesis del realismo – tanto en Europa como en la América hispana – vendría a ser la expresión de una consciencia desgarrada que ya no produce una escritura única, sino una representación de la realidad donde la acusación presente en el texto es el reflejo del desgarro de la consciencia.

35 G. Bellini. *Nueva historia de la litertura hispanoamericana*. Madrid, Castalia, 1997, p. 293.
36 G. Bellini. *Nueva historia … Op. cit.*, p. 293.

## Bibliografía

M. Almela Boix. *Textos literarios españoles de los siglos XVIII y XIX*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2013.

G. Araya. "Introducción", en A. Blest Gana, Alberto *Martín Rivas*. Madrid, Cátedra, 2007, pp. 11-52.

G. Bellini. *Nueva historia de la litertura hispanoamericana*. Madrid, Castalia, 1997.

A. Blest Gana. *Martín Rivas*. Madrid, Cátedra, 2007.

M. De Certeau. *L'invenzione del quotidiano*. Roma, Edizioni Lavoro, 2001.

J. Franco. *Historia de la literaura hispanoamericana*. Barcelona, Ariel, 2010.

J.E. García Melero; A. Alzaga Ruiz. "La monarquía española durante los Austrias", en Alicia Cámara Muñoz *et al.*, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2015, pp. 101-135.

B. González Montaner (ed.). *Guías de Arquitectura Latinoamericana: Santiago de Chile.* Buenos Aires, Arte Gráfico Editorial Argentino, 2008.

M. Jakob. "Landscape and architecture: difference and identity", en Flavio Sorrentino (ed.) *Il senso dello spazio. Lo "spatial turn" nei metodi e nelle teorie letterarie*. Roma, Armando Editore, 2010, pp. 99-113.

R. Orrego de Uribe. *Alberto el jugador,* en Osvaldo Ángel; Joaquín Taborga; Catalina Zamora (comps.) *Obra completa.* Valparaíso, La Cáfila, 2003.

F. Paul-Lévy. *Anthropologie de l'espace.* París, Centre G. Pompidou, Centre de création industrielle, 1983.

F. Pellegrino. *Geografia e viaggi immaginari*. Milano, Mondadori-Electa, 2006.

Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001.

G. Rubino. "Spazi culturali, spazi naturali", en Flavio Sorrentino (ed.) *Il senso dello spazio. Lo "spatial turn" nei metodi e nelle teorie letterarie*. Roma, Armando Editore, 2010, pp. 39-52.

A. Urquízar Herrera. "El patronazgo artístico y la construcción del estado en Francia", en Alicia Cámara Muñoz *et al.*, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*. Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2015, pp. 137-162.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190429

# Ethische und politische Verantwortung[1]

Julian Nida-Rümelin[2]

**Abstract**: This paper aims to demonstrate that the concept of responsibility (*Verantwortungsbegriff*) it is always indispensable in the ethical and political field. Responsibility is founded on the human freedom to choose good and evil, and therefore I have tried to argue favour of a philosophy of freedom, which is the theoretical basis of a socially inspired liberalism. Social liberalism (also known as modern liberalism in the United States, and left liberalism in Germany) is a political ideology and a variety of liberalism that endorses a regulated free market economy and the expansion of civil and political rights.

**Keywords**: *concept of responsibility, ethics, philosophy of freedom, political philosophy*.

## Vorbemerkung

Der Verantwortungsbegriff ist für jede Form der ethischen Stellungnahme unverzichtbar. Wenn Menschen, Kollektive, Staaten für das, was sie tun, keine Verantwortung tragen, dann erübrigt sich jede ethische Beurteilung. Die ethische Beurteilung kommt nicht *ex post*, sondern *ex ante*: Es geht um eine Klärung dessen, was wir tun sollen. Wenn es nicht möglich ist, auf Grund der Einsicht in das Richtige zu handeln, wenn Menschen, wie ein zeitgenössischer Feuilleton-Skeptizismus meint, für das, was sie tun, schon deswegen keine Verantwortung tragen, weil dies Ergebnis kausaler Prozesse ist, die sie nicht kontrollieren können, wenn die Eigendynamik von Systemen so ausgeprägt ist, dass Individuen und ihre Praxis keinen Unterschied machen, oder auf globaler Ebene, wenn die Eigendynamik des globalen Wirtschaftssystems jedes einzelstaatliche Agieren zur Makulatur werden lässt, dann verschwinden normative Fragen hinter der bloßen Faktizität. Dann können wir lediglich feststellen, was der Fall ist, aber nicht, was zu tun ist.

Nicht nur manche philosophierenden Neurowissenschaftler bestreiten, dass Menschen für ihr Handeln Verantwortung haben, sondern auch von der Systemtheorie Niclas Luhmanns beeinflusste Soziologen, und diese sind zahlreich. Auch die marxistische Begrifflichkeit lässt für menschliche Handlungsverantwortung keinen Spielraum. Das Normative, die Fragen des Sollens, werden in den Überbau verlagert, der von der Produktionsweise und ihren ökonomischen Gesetzmäßigkeiten determiniert ist. Die normative Stellungnahme spiegelt lediglich den Stand der Klassenkämpfe wieder. Poststrukturalistische Theorien, die in vielem das Erbe des Marxismus angetreten haben, ja teilweise als eine Fortschreibung marxistischer Begrifflichkeit interpretiert werden können, geben sich alle Mühe, das Normative zu marginalisieren und Beschreibung von

1 Auszug aus dem soeben erschienenen Buch des Verf.: „Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration" (Hamburg: edition Körber 2017). Bei Reclam erschien 2011 eine kleine Monographie des Verf. „Verantwortung", im vergangenen Jahr 2016 „Humanistische Reflexionen" bei Suhrkamp, in denen unterschiedliche philosophische und politische Aspekte verantwortlicher Praxis erörtert werden.

2 Professor in Chair of Philosophy, Ludwig-Maximilians-University Munich, Dept. of Philosophy, Philosophy of Science and Religion Studies. Former Federal State Minister for Culture and Media.

Handlungsstrukturen und ihren Motiven und dahinterstehenden Interessenlagen aufgehen zu lassen, mit oft faszinierenden Ergebnissen, wie die Schriften Michel Foucaults gelegen.

Postmodern inspirierte Beiträge wiederum transformieren Fragen nach der individuellen Verantwortung in Beschreibungen kultureller Verhältnisse, Philosophie wird dann zu Kulturpolitik, die ihren Anspruch auf Rationalität und Begründbarkeit aufgibt, Richard Rorty ihr promintester Repäsentant Von guten und schlechten Gründen, von der Abwägung des Für und Wider, von individueller und kollektiver Verantwortlichkeit, muss dann nicht mehr die Rede sein.

Der Gegensatz könnte nicht deutlicher sein, aber ich werde mich mit diesen konkurrierenden, gegen Verantwortlichkeit und normative Ethik gerichteten Auffassungen nicht weiter auseinandersetzen. Stattdessen möchte ich einen, in meinen Augen, stimmigen begrifflichen Zusammenhang herstellen, der mir auch für diejenigen in ihrer alltäglichen Praxis der Verständigung und der Interaktion unverzichtbar erscheint, die ihn bestreiten. Im Sinne eines kohärentistischen Ethik-Verständnisses, führen wir den Verantwortungsbegriff nicht in Gestalt von Postulaten ein, sondern beschreiben die Art und Weise, wie wir uns wechselseitig als verantwortliche Akteure sehen, welche Voraussetzungen dies hat und welche Schlussfolgerungen sich daraus für die ethische Analyse ergeben.

## I.

Wenn jemand etwas getan hat, was wir für falsch halten, so werden wir dies missbilligen. Vielleicht werden wir diese Missbilligung für uns behalten, diese der betreffenden Person und anderen nicht mitteilen, aus Rücksichtnahme auf die Betroffenen. Es gehört zu den Merkmalen einer zivilen Kultur, dass man die eigenen Beurteilungen anderen nicht aufdrängt, sich zurückhält, und damit die autonome Gestaltung der eigenen Praxis wechselseitig erst möglich macht. Es hat lange gebraucht, bis diese Einstellung zu einem Merkmal der Alltagskultur wurde. Die Urbanisierung der Lebensform kann man auch als eine Entwicklung zu selbstverantworteter, autonomer Lebensgestaltung ansehen. Das Öffentliche und das Private treten auseinander, die wechselseitige Berechtigung, sich zur Rede zu stellen, die im Privaten – in Grenzen – gelten mag, gilt nicht am Arbeitsplatz oder gar in der U-Bahn. Der öffentliche Raum ist auch durch die Distanz, den die ihn nutzenden Individuen zueinander halten, charakterisiert – eine Distanz aus Respekt. Dennoch gibt es nicht nur im Privaten, sondern auch im Öffentlichen die legitime Auseinandersetzung um die richtige Praxis. Diese erfolgt im Modus des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens: Die kritisierte Person reagiert nicht durch Beschreibung der kausalen Faktoren, die zu ihrer Handlungsweise beigetragen haben, sondern durch Angabe von Gründen. Wenn sie sich lediglich auf die Beschreibung von Kausalitäten zurückzieht, gibt sie ihre Rolle als verantwortlicher Akteur ipso facto auf: Der Angeklagte vor Gericht, der, anstatt seine Tat zu rechtfertigen, sich auf die schwierigen Bedingungen seiner Kindheit beruft, macht damit, gewollt oder ungewollt, deutlich, dass er sich selbst für unzurechnungsfähig hält.

Verantwortlichkeit ist an die Fähigkeit Gründe für das eigene Handeln zu geben gekoppelt. Ohne diese Fähigkeit gibt es keine (Handlungs-)Verantwortung. So agieren wir, so reden wir, so leben wir – dies entspricht unserer Selbst-Interpretation, unserem menschlichen Selbstbild. Dieses Selbstbild, das den genannten anti-normativen Sichtweisen entgegensteht, kann nicht einfach ausgetauscht werden, weder aus philosophischen noch aus politischen oder anderen Gründen. Wenn wir das Phänomen der Verantwortung herausbrechen, kollabiert das, was wir unter dem Humanen verstehen als Ganzes. Die menschliche Lebensform stünde in Frage.

Wir haben von Verantwortlichkeit nicht in einem besonderen philosophischen oder weltanschaulichen Sinne gesprochen, sondern in einem sehr grundlegenden, wie er aus unserer menschlichen Alltagspraxis nicht wegzudenken ist: Wir haben von Verantwortlichkeit nur insofern gesprochen, als Menschen in bestimmten Situationen aufgefordert und in der Lage sind, Gründe zu geben für das, was sie tun. Dabei muss ihnen die Unterscheidung von Gründen und Ursachen nicht vor Augen stehen, wichtig ist, dass sie diese beiden (diskursiven) Praktiken unterscheiden können: die eigenen Handlungen zu rechtfertigen und sie kausal zu erklären.[3] Manche beschreiben diesen Gegensatz als den zwischen einer Perspektive der ersten und der der dritten Person. Die erste Person, die Ich-Perspektive, kann gar nicht anders, als ihre Handlungen als Ausdruck ihrer Absichten und Überzeugungen zu interpretieren. Die dritte Person, zum Beispiel die Psychologin oder der Sozialwissenschaftler, erklären sich die Handlungen dagegen über ihre äußeren und inneren kausalen Faktoren. In der Perspektive der dritten Person scheint alles dem Kausalprinzip und der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit zu gehorchen, während in der Perspektive der ersten Person ein Rest bleibt, nämlich das Wirken der Gründe im Rahmen dessen, was kausal fixiert ist. Es scheint eine Lücke zu bestehen, etwas, was wir als Handlungsfreiheit wahrnehmen. Immanuel Kant hat diesen Gegensatz als den zwischen dem noumenalen (erste Person) und phänomenalen (dritte Person) Ich zu fassen versucht. Die Philosophen der sogenannten *ordinary language philosophy*, also derjenigen, die die Normalsprache als einzig zulässiges Instrument der philosophischen Analyse anerkennen[4], kamen zum Ergebnis, dass die eine Sprachebene, auf der Gründe vorkommen, und die andere Sprachebene, auf der lediglich Ursachen vorkommen, grundsätzlich völlig unabhängig voneinander seien, sodass es keinen Konflikt geben könne zwischen natur- und sozialwissenschaftlicher Erklärung und Begründung, dass Gründe und Ursachen voneinander völlig unabhängig seien.[5]

Wir verstehen unter individueller menschlicher Verantwortung nichts anderes als die Fähigkeit, Gründe abzuwägen, sich von Gründen affizieren zu lassen und Gründe zur Rechtfertigung des eigenen Handelns geltend zu machen. Spricht irgendetwas dafür, dass diese Fähigkeit erst vor rund dreihundert Jahren, in der Zeit der europäischen Aufklärung, ausgebildet worden ist? Die Antwort muss zweifellos „Nein“ lauten.

---

3 In einer einflussreichen philosophischen Handlungstheorie der Gegenwart wird diese Unterscheidung aufgehoben, in Gestalt des sogenannten anormalen Monismus von Donald Davidson. Demnach sind die Wünsche (*desires*) und Überzeugungen (*beliefs*), die eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt hat, nicht nur die Gründe, sondern auch die kausalen Ursachen für die betreffende Handlung. Davidsons Theorie ist eine von zahlreichen Versuchen, das Phänomen des Normativen naturalistisch zu integrieren, das heißt, in einen möglichen Gegenstand der Sozial- und Naturwissenschaft zu überführen. Alle diese Versuche, selbst dieser elaborierteste und differenzierteste, sind jedoch zum Scheitern verurteilt. Wer sich für meine Argumentation dazu interessiert, deren Kenntnis hier aber in diesem Essay nicht vorausgesetzt wird, kann ich auf zwei Reclam-Bändchen hinweisen: JNR, *Strukturelle Rationalität* (Stuttgart:Reclam 2001) und (Stuttgart: Reclam 2005), sowie die Diskussion „Pro und Contra Naturalismus“ in: *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*, hrsg. von Dieter Sturma (Berlin: de Gruyter 2012) und JNR, „Warum moralische Objektivität und Naturalismus unvereinbar sind“, in: *Humanistische Reflexionen*, (Berlin: Suhrkamp 2016), S.159-172

4 dazu gehört als prominentester der späte Wittgenstein, aber auch Gilbert Ryle, John Austin, John Searle u. v. m.

5 In den ersten Jahren meiner philosophischen Arbeit fand ich diese philosophische Sichtweise durchaus attraktiv, bis mir klar wurde, dass die völlige Abkoppelung von Gründen und Ursachen die Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens letztlich als bloße Beschreibungsform nimmt, die für das, was passiert, wie wir handeln und was als Folge dessen in der Welt geschieht, irrelevant ist. Wenn wir uns aber von Gründen affizieren lassen, dann werden diese kausal wirksam, sie wirken ein auf das, was passiert.

Nichts deutet darauf hin, dass zu früheren Zeiten diese Fähigkeit, sein eigenes Handeln gegenüber Kritikern zu begründen, nicht existierte. Dass es sich im Laufe der historischen Veränderungen in immer wieder neuen Formen präsentierte, kann man zugestehen, ohne den Kern in Frage zu stellen, nämlich die menschliche Verantwortungsfähigkeit. Auch die philosophischen Texte aus der Zeit der griechischen Klassik, also rund 2500 Jahre alt, kann man nicht verstehen, wenn man nicht diese wechselseitige Verantwortungszuschreibung voraussetzt. Die Gesprächspartner in den sokratischen Dialogen tun nichts anderes als Gründe für Überzeugungen, für Handlungen, für Einstellungen (Tugenden) vorzubringen und zu kritisieren, sich also an der Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens zu beteiligen. Aristoteles entwickelt in seiner Philosophie der Praxis schon einen ausdifferenzierten Verantwortungsbegriff, auch wenn der Terminus als solcher, bezogen auf die Fähigkeit, Antworten zu geben (verANTWORTEN, responsibility, responsabilità, responsabilité…), wie wir ihn aus den europäischen Sprachen kennen, erst ein spätes Phänomen ist. Auch sehe ich keinerlei Indizien dafür, dass erst mit der Schriftkultur so etwas wie individuelle Verantwortlichkeit aufkommt. Schon deswegen nicht, weil in den meisten historischen Schrift-Kulturen das Verfügen über Schrift, der Gebrauch von Schrift, auf eine kleine intellektuelle Elite beschränkt war. Auch sogenannte archaische Kulturen, die es in Rudimenten auch heute noch gibt, kennen die Praxis der Rechtfertigung eigener Handlungen, sie tauschen Gründe aus, sie streiten darüber, ob jemand etwas tun darf oder nicht, sprich: Sie machen sich wechselseitig für das, was sie tun, verantwortlich. Kurz: Weder im historischen noch im interkulturellen Vergleich spricht irgendetwas dafür, dass die Fähigkeit, Gründe für die eigene Praxis abzuwägen und danach zu handeln, sowie das Resultat, nämlich eigene Handlungen gegenüber Kritikern durch das Angeben von Gründen zu rechtfertigen, auf eine spezifische, zum Beispiel europäische, rationalistisch ausgerichtete Kultur beschränkt ist.

In einem engen Zusammenhang mit der philosophischen Verantwortungs-Skepsis steht die Subjekt-Skepsis, das heißt die These, dass auch die Idee eines menschlichen Akteurs, eines Subjekts, das sich über die Zeit durchhält, erst eine Erfindung, ein Konstrukt einer spezifischen Epoche und einer spezifischen Kultur gewesen sei. Auch wenn es massive Unterschiede in den kulturellen Praktiken im historischen und interkulturellen Vergleich gibt, auch wenn die Rolle, die das Individuum spielt in hohem Maße variiert, auch wenn in traditionellen Kulturen die Gemeinschaftsbindung größer zu sein scheint und daher die Idee, gemeinsam Verantwortung wahrnehmen zu können und zu müssen, ausgeprägter ist als in den individualistischen (oder sollte man sagen, atomistischen) westlichen Gesellschaften heute, so kann doch gar kein Zweifel daran bestehen, dass sich die Individuen über alle Kulturen und Zeiten hinweg, soweit wir das überblicken, wechselseitig als Subjekte angesehen und entsprechend als Subjekte miteinander umgegangen sind. Dies gilt zumindest für den jeweiligen kulturellen Nahbereich.

Vieles spricht dafür, dass die ferner stehenden, die Angehörigen anderer Ethnien und die Bewohner anderer Regionen, in weitgehend auf sich selbst bezogenen Gemeinschaften nicht zur „menschlichen" Gattung gezählt wurden. Auch der griechische Ausdruck für die Fremden, *barbaroi*, diejenigen, die nur vor sich hinmurmeln, aber nicht wirklich sprechen können, zeigt ein solches ethnozentrisches Verständnis. Man sollte dies aber als einen Irrtum interpretieren, so wie die europäischen Kolonisatoren einem Irrtum aufgesessen sind, als sie meinten, in den Kolonien von Primitiven umgeben zu sein, die zur vernünftigen Praxis nicht fähig seien. In dem Moment, in dem die Interaktionen dichter werden, in dem gar eine geteilte Lebensform sich aufbaut, verschwinden solche Fehleinschätzungen und wenn die Praxis der Ausgrenzung

und Unterdrückung beibehalten wird, führt dies zu Verunsicherung und Schuldgefühlen bei den Unterdrückern. Diesen Prozess kann man schon in der Antike in der Diskussion um die Zulässigkeit der Sklaverei unter Stoikern, also der dann dominierenden philosophischen Weltanschauung, beobachten und wiederum in der Spätzeit der Kolonisation. Wenn die weißen Eroberer aus Portugal im heutigen Brasilien sich in vielen Fällen schwarze Sklavinnen als Frauen nahmen, mit denen sie Kinder hatten und die in vielem eine Rolle ähnlich der europäischen Ehefrau im Herkunftsland einnahmen, dann ließ sich die Abwertung aller Menschen mit anderer Hautfarbe nur noch als Ideologie, nicht mehr als integraler Bestandteil der praktizierten Lebensform aufrechterhalten.[6]

## II.

Wir sind also verantwortlich insofern wir die Fähigkeit haben, Gründe abzuwägen und aus Gründen heraus zu handeln. Streng genommen ist dieser Satz trivial, da Handlungen gerade diejenigen Bestandteile unseres Verhaltens sind, für die wir Gründe haben, die von Gründen geleitet sind. Die vollständig irrationale Handlung gibt es nicht. Wenn wir ein Verhalten als Handlung interpretieren, setzen wir voraus, dass die Person ihr Verhalten unter Kontrolle hatte, dass sie Gründe hatte, sich so zu verhalten und nicht anders. Gründe strukturieren unsere Praxis durch Handlungen. In den Handlungen äußern sich unsere ethischen und empirischen Überzeugungen. Gründe sind dazu da, sicherzustellen, dass die jeweilige Praxis als Ganze in sich stimmig ist und gegenüber Einwänden gerechtfertigt werden kann. Dies gilt für das menschliche Individuum. Gilt es auch für Kollektive, für Staaten, für Institutionen, gilt es auch in der Außenpolitik, in den internationalen Beziehungen, gibt es so etwas wie globale Verantwortung?

Es hat immer wieder Versuche gegeben, die politische Praxis von der lebensweltlichen zu entkoppeln. Manche haben dies als das der Politik eingeschriebene Phänomen der schmutzigen Hände beschrieben: Demnach muss erfolgreiche Politik mit ethischen Gründen in Konflikt kommen, sonst handelt es sich nicht um Politik. Viele wenden sich gegen eine Moralisierung des Politischen, da sie eine spezifische Systemlogik in der Politik vermuten, die die Moral außen vor hält. Ähnliches gilt für die ökonomische Praxis. Auch dort ist die Auffassung weit verbreitet, dass Märkte moralfrei seien, dass unternehmerisches Handeln allein auf die Optimierung des Gewinns gerichtet sei und das Handeln von Konsumenten ausschließlich auf die Optimierung des Konsums und dort ethische Aspekte keine Rolle spielen oder jedenfalls nicht spielen sollten. Beides scheint mir offenkundig falsch zu sein, das heißt – präziser – auf einer gedanklichen Konfusion zu beruhen. Es gibt nicht voneinander isolierte „Systemlogiken", die ökonomische, die politische, die juridische etc., sondern es gibt verschiedene praktische Gründe, auch verschiedene Typen von Gründen, die gegen einander abgewogen werden müssen und am Ende sollte sich daraus eine stimmige, eben kohärente Praxis, ergeben.

Die behauptete Moralfreiheit der Märkte scheitert schon daran, dass ohne Kommunikation ökonomisch erfolgreiche Praxis gar nicht möglich ist.

6 Bis heute ist dieser Gegensatz zwischen portugiesischer und spanischer Kolonisation in Südamerika spürbar. Während die Spanier ihre Frauen und Familien mitbrachten oder nachholten, neigten die Portugiesen dazu, ohne Familienanhang in die Regionen des heutigen Brasiliens zu kommen und sich dann zu einem hohen Prozentsatz auf das Zusammenleben mit der indigenen und der als Sklaven eingeführten schwarzen Bevölkerung einzulassen. Die despotische Attitüde fiel den spanischen Kolonisatoren daher leichter.

Kommunikation aber ist nicht zum moralischen Nulltarif zu haben, sie setzt voraus, dass wir uns in der Regel wahrhaftig und verlässlich äußern, dass wir in der Regel nur das behaupten, von dem wir selbst überzeugt sind und versuchen herauszufinden, was tatsächlich der Fall ist (Verlässlichkeit, Realitätsprinzip). Ökonomische Praxis kann nicht erfolgreich sein, wenn Menschen nicht miteinander kommunizieren, zumindest innerhalb eines Unternehmens, aber auch zwischen dem Unternehmen und seinen Kunden. Kooperation ist zum moralischen Nulltarif ebenso wenig zu haben. Die vermeintliche ökonomische Systemlogik der Moralfreiheit ist lediglich die Absolutierung eines legitimen Handlungsgrundes, nämlich die Optimierung des monetären Gewinns oder die Optimierung des Konsums. Dieser legitime Handlungsgrund spielt in der ökonomischen Praxis eine große Rolle, aber er muss abgewogen werden gegen andere Handlungsgründe. Geschieht dies nicht, dann erodiert die ökonomische Praxis selbst. Mit anderen Worten: Sie lebt von Bedingungen, die auf sich selbst gestellt nicht garantieren kann, um ein Diktum des Verfassungsrichters Böckenförde abzuwandeln.[7]

Ähnliches gilt für die politische Praxis, auch dort gibt es spezifische Typen von Gründen, die zum Beispiel darauf beruhen, dass die kollektive Meinungsbildung eine große Rolle spielt, dass es daher ohne die Bereitschaft, Kompromisse zu finden, in der Regel keinen politischen Erfolg gibt. Entsprechend müssen Abstriche gegenüber eigenen Zielen gemacht werden, um kompromiss- und kooperationsfähig zu sein. Moralisierung im Sinne einer rigiden Verabsolutierung einzelner Bewertungsaspekte ist in der Tat in der politischen Praxis hinderlich. Dies heißt aber nicht, dass ethische Gründe keine Rolle spielen. Im Gegenteil, eine politische Praxis, die nicht in der Lage ist, sich nachvollziehbar und ethisch adäquat zu rechtfertigen, scheitert zumindest in einer Demokratie an einer kritischen Öffentlichkeit.

Politische Verantwortung wird jedoch nicht nur individuell, als Mandatsträgerin, als Minister oder Kanzlerin wahrgenommen, sondern auch kollektiv. Die Verantwortung einer Bundesregierung zum Beispiel. Die Verantwortung einer Fraktion, einer Partei, eines Staates. Wie können wir eine solche politische Verantwortlichkeit verstehen? Handeln hier Kollektive, haben Kollektive oder Institutionen, zum Beispiel Staaten, Gründe, die ihre Verantwortlichkeit ausmachen? Die einfache Antwort lautet „Ja". Staaten bringen zum Beispiel in Gestalt eines Pressesprechers der betreffenden Regierung Gründe für eine Entscheidung vor. Hier kommt es nicht auf die individuellen Meinungen des Pressesprechers an, sondern auf die Begründung der Regierung für eine bestimmte Entscheidung. Auch wenn sich das Personal einer Regierung vollständig ausgetauscht hat, wird sie für die Entscheidungen des vorausgegangenen Kabinetts, das von einer anderen Parteienformation getragen wurde, zur Verantwortung gezogen. Bildlich gesprochen, wird eine institutionelle Person etabliert, die Regierung eines Landes, die für den betreffenden Staat in den gegebenen verfassungs- und völkerrechtlichen Grenzen entscheidet. Diese Quasi-Person rechtfertigt ihr Handeln, sie muss darauf achten, dass eine gewisse Kohärenz ihrer Praxis und ihrer Begründungen über die Zeit besteht, die schon durch das Erfordernis der Rechtsstaatlichkeit demokratischer Ordnungen erzwungen wird. Zugleich aber ist offenkundig, dass Kollektive, Institutionen oder Staaten keine personalen Eigenschaften aufweisen, sie verfolgen keine Absichten, sie haben keine Überzeugungen und Emotionen.

7 Detaillierter ist diese Argumentation nachzulesen in meinem Buch *Die Optimierungsfalle. Zur Philosophie einer humanen Ökonomie* (München: btb 2015).

Um diesen Zusammenhang zu verstehen, müssen wir kurz ausholen: Soziale Tatsachen haben einen anderen Charakter als natürliche. Natürliche Tatsachen lassen sich mit den Mitteln der Naturwissenschaft beschreiben, soziale Tatsachen setzen voraus, dass menschliche Individuen Haltungen, Normen und Werte, wechselseitige Erwartungen und gemeinsames Wissen haben, das diese erste hervorbringt. Der Wert eines bestimmten Geldscheins, sagen wir zehn Euro, hat nichts mit dem Blatt Papier zu tun, auf dem „zehn Euro" eingedruckt ist, sondern mit einer bestimmten institutionell gestützten Praxis, die es erlaubt, Waren und Dienstleistungen unter Verwendung dieses Blattes Papiers zu tauschen. Dass dies möglich ist, beruht auf wechselseitigen Erwartungen, die gestützt sind durch eine komplexe Praxis der Geldwirtschaft, einschließlich der Rolle von Zentralbanken, Geschäftsbanken, rechtlichen Absicherungen etc. Soziale Institutionen, wie zum Beispiel Regierungen, beruhen ebenfalls auf solchen sozialen Tatsachen, wechselseitigen Erwartungen, Normen und Werten, Regeln, gemeinsamen Wissen, das diese erst hervorbringt. Kollektive, speziell politische Verantwortung ist nicht einfach die Addition individueller Verantwortungen, sondern beruht auf einer im weitesten Sinne institutionellen, durch soziale Tatsachen etablierten Praxis, die Verbindlichkeiten schafft und insofern über die je individuellen Akteure, die ihr angehören, hinauswirkt.

Die Bundesregierung ist keine Person, sie kann auch nicht mit der Person etwa der Bundeskanzlerin, nicht einmal in dem vage als Richtlinienkompetenz umschriebenen Bereich identifiziert werden. Die Person Angela Merkel agiert nur in einem spezifischen institutionellen Rahmen als Kanzlerin und ihre Entscheidungen haben nur dann eine entsprechende Bindungswirkung. Die an der jeweiligen Institution beteiligten Individuen haben eine individuelle, aber kooperative Verantwortung für die politischen Entscheidungen. Sie handeln jeweils individuell, stimmen zum Beispiel in einer bestimmten Weise ab oder äußern in einer bestimmten Weise ihre Meinung, müssen aber dabei berücksichtigen, dass sie nicht nur für sich, sondern als Teil einer Institution agieren, dass ihre je individuelle Praxis Teil einer kollektiven Praxis ist, die politisch relevant ist.

Das generelle Muster von Kooperation, auch außerhalb von Institutionen, ist, dass Individuen gemeinsam handeln, indem sie ihren Teil zu einer gemeinsam erwünschten Praxis beitragen und dabei auf die Optimierung ihrer eigenen Interessen verzichten. Anders ist Kooperation nicht zu haben. In der institutionell verfestigten Form, zum Beispiel im Rahmen der Bundesregierung, muss jede einzelne Ministerin und jeder einzelne Minister so agieren, dass der eigene Beitrag sich zu einem kohärenten Ganzen fügt, der die Handlungsfähigkeit der Institution Bundesregierung sicherstellt. Ist dies nicht der Fall, kommt es zu einer institutionellen Krise, und sei es nur in der vorübergehenden Form des Rücktritts eines Ministers. Der Übergang zwischen politischer Praxis im Rahmen fest gefügter Institutionen, wie zum Beispiel einer Bundesregierung, und der politische Praxis als eine institutionell nicht gefestigte Form der Kooperation, ist fließend. So mag man sich für das Anliegen einer Nachbarschafts-Initiative engagieren, ohne dass es feste Mitgliederlisten oder eine Satzung gibt, nach der kollektive Entscheidungen getroffen werden. Die Bürgerin, die sich bei einer Kommunalwahl überlegt, wie sie ihre 80 Stimmen durch Kumulieren und Panaschieren verteilen muss, um den zentralen Anliegen der Flüchtlingshilfe zu entsprechen, handelt ebenfalls kooperativ, in diesem Fall als Beitrag zu einer gemeinsamen, moralisch motivierten, politischen Praxis, ohne dass es eine Abstimmung mit den anderen gibt, die sich ebenfalls dieser gemeinsamen Praxis zugehörig fühlen. Die Abstimmung erfolgt gewissermaßen virtuell.

Kollektive Verantwortung ist eine spezielle Form kooperativer Verantwortung. Politische Verantwortung ist eine spezielle Form kollektiver Verantwortung. Sie ist in unterschiedlichem Maße institutionell verfestigt, beruht auf einer institutionellen Struktur, die kollektives Handeln reguliert. Unabhängig vom Maß an Institutionalisierung tragen die einzelnen Akteure eine individuelle, kooperative Verantwortung.

Es gibt also keinen Ausweg aus der Verantwortlichkeit. Zur *conditio humana*, zur menschlichen Lebensform, die wir über alle Kulturen und Zeiten, sofern wir sie überblicken, teilen, gehört die Fähigkeit, Gründe abzuwägen und entsprechend zu handeln. Wir sind daher für unsere Praxis verantwortlich. Dies gilt individuell, aber auch kollektiv und politisch. Wie unübersichtlich auch immer die Handlungsbedingungen sind, die einzelnen Akteure formen sich über eine kooperative Praxis zu Verantwortungsgemeinschaften, ob sie es wollen oder nicht. Die globale Dimension macht die Reichweiten, die Wirksamkeiten einzelner Aktionen größer und unübersichtlicher, hebt aber menschliche Handlungsverantwortung nicht auf. Die politische, zumal die demokratische Praxis, ist darauf gerichtet, die Gestaltungskraft zu wahren, durch Regelsetzung und Institutionen. Die demokratische Ordnung beruht auf der Idee, dass zwar nicht je individuell, aber kollektiv, durch Verständigung auf bestimmte Entscheidungsverfahren, eine Kontrolle, zumindest der Regeln, möglich ist, die unser Zusammenleben gestalten. Dies gilt lokal, in der Kommune, regional, in der Region, auf nationalstaatlicher Ebene, in der EU und global. Insofern gibt es eine Korrespondenz zwischen globaler politischer Verantwortlichkeit und der kosmopolitischen Perspektive, also der Institutionalisierung von Politik im globalen Maßstab.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20190430

# Il verbo 'essere' nella traduzione in lingua araba delle *Categorie* e del *De interpretatione* di Aristotele

Annamaria Ventura[1]

**Sommario**

1. Il verbo 'essere' in greco in Aristotele e i problemi di traduzione in arabo
2. Il 'verbo' nel capitolo 3 del *De interpretatione* di Aristotele
   2.1. Versione italiana
   2.2. Versione araba
   2.3. Versione greca
3. Confronto tra il 'verbo' in Aristotele e il verbo in lingua araba
   3.1. Verbo al presente greco VS verbo al perfetto arabo
   3.2. 'Verbo' in greco VS 'parola' in arabo
   3.3. Verbo 'essere' al presente in greco VS assenza di verbo 'essere' al presente in arabo: copula
4. L'ontologia in lingua araba
5. Assenza in lingua araba del verbo 'essere' copula Ø
6. La molteplicità di 'essere' in lingua araba: termini arabi per la resa di 'essere'
7. Traduzione araba dal greco del versetto Cat., 3, 1 b 10-15 delle *Categorie* di Aristotele
   7.1. Versione italiana
   7.2. Versione greca
   7.3. Versione araba
8. Il verbo 'essere' in Cat., 3, 1 b 10-15
9. *De interpretatione:* analisi di 'essere'
10. Conclusione
Bibliografia

**Abstract:** L'assenza di un equivalente del verbo 'essere' indoeuropeo in lingua araba, in particolare della copula e di una corrispondenza completa delle flessioni temporali del verbo 'essere', pone problemi di ordine ontologico oltre che linguistico. La resa del verbo 'essere' nella traduzione di un testo indoeuropeo in lingua araba è dunque oggetto di numerose discrepanze. La lingua araba ricorre a sinonimi, equivalenti, perifrasi e traduzioni complesse per poter esprimere un equivalente di 'essere'. La traduzione di espressioni quali *è*, *non è*, *essere*, *c'è*, *essente*, etc., non si ottiene coniugando e flettendo un verbo 'essere' arabo, ma è necessario ricorrere a verbi diversi, particelle, pronomi ed elementi che nulla hanno a che vedere con un verbo 'essere' inteso in senso indoeuropeo. Le traduzioni in lingua araba degli scritti di Aristotele pongono dunque numerosi problemi traduttivi ed interpretativi che coinvolgono analisi linguistica e riflessione sulla reale equivalenza o meno dei discorsi ontologici. Per comprendere la resa del

1 Sapienza Università di Roma, Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali. Svolge attività di ricerca nel campo della Linguistica Araba e della Dialettologia Araba. Insegna Arabo Classico e Dialettologia Araba. Ha tenuto seminari di Studi Islamici presso Sapienza Università di Roma, oltre a conferenze in altre università. È autrice di pubblicazioni specialistiche tra cui *Grammatica di arabo mediorientale, Lingua šāmi*, Hoepli, Milano, 2017 con O. Durand, volume adottato in diverse università italiane.

verbo 'essere' nelle traduzioni arabe di Aristotele ed i problemi ontologici ad essa collegati, si analizza dapprima la definizione che Aristotele dà di verbo nel *De interpretatione*, per poi analizzare la traduzione in italiano, greco ed arabo del capitolo 3 (16b 6-25). Si affronta poi un secondo caso studio analizzando un passo delle *Categorie* (Cat., 3, 1 b 10-15). Si espone in particolare una raccolta di tutte le rese del verbo 'essere' in lingua araba con particolare riferimento a casi studio tratti dalle traduzioni arabe di Aristotele di Isḥāq ibn Ḥunayn.

**Keyword:** *Aristotele, lingua araba, essere, traduzione*

**Abstract:** The absence of an equivalent of the Indo-European verb 'to be' in Arabic, in particular the copula and a full correspondence of the tense inflections of the verb 'to be', raises ontological and linguistic problems. The rendering of the verb 'to be' in the translation of an Indo-European text into Arabic is therefore subject to many discrepancies. The Arabic language uses synonyms, equivalents, periphrasis, and complex translations to express an equivalent of the verb 'to be'. The translation of expressions such as *is*, *is not*, *being*, *there is*, etc., is not obtained with conjugations and inflections of a verb 'to be' in Arabic, but it is necessary to resort to different verbs, particles, pronouns and elements that do not correspond in any way to a verb 'to be' in the Indo-European meaning. The translations into Arabic of Aristotle's works raise many problems of interpretation, and involve linguistic analysis and reflection on the real equivalence, or the lack thereof, of the ontological topics. To understand how the verb 'to be' is rendered in the Arabic translations of Aristotle and the related ontological problems, it is first analyzed Aristotle's definition of verb in *De interpretatione*, and subsequently the translations into Italian, Greek, and Arabic of chapter 3 (16b 6-25). Following this there is a second case study, which analyzes a passage of the *Categorie* (Cat., 3, 1 b 10-15). In particular, there is a collection of all the renditions of the verb 'to be' in Arabic, with particular reference to case studies taken from the Arabic translations of Aristotle by Isḥāq ibn Ḥunayn.

**Keyword:** *Aristotle, Arabic language, being, to be, translation*

## 1. Il verbo 'essere' in greco in Aristotele e i problemi di traduzione in arabo

Nello studio condotto da CALVO 2014, egli parte dalle riflessioni di HINTIKKA 1999 sull'ambiguità del verbo 'essere' ed argomenta come il concetto di verbo 'essere' dipende dalla nozione stessa di verbo in Aristotele. Nello studio di VILIKKO & HINTIKKA 2006 è infatti esplicitato come il verbo 'essere' in lingue quali greco, inglese e tedesco assuma accezioni diverse e sia dunque una categoria ambigua:

> One more specific difference concerns the counterpart or counterparts in a logical notation to natural language verbs for being, such as the English *is*, the German *ist*, and the ancient Greek *estin*. With some exceptions, there has recently been a consensus to the effect that such verbs are multiply ambiguous between the *is* of predication, the *is* of existence, the *is* of identity, and the *is* of subsumption. The assumption of such an ambiguity will be called here the Frege-Russell ambiguity thesis, for indeed the currency of this assumption is due largely to these two logicians. VILIKKO & HINTIKKA 2006:360.

Quello che non è stato analizzato in questo contesto, tuttavia, è il fondamentale anello di trasmissione tra il verbo greco e quello inglese o tedesco o di altre lingue in cui si può leggere Aristotele. Tale anello di trasmissione è la traduzione araba di Aristotele nel corso del noto processo di recupero delle sue opere nell'occidente latino tra il XII ed il XIII secolo e dunque la nozione di verbo 'essere' in arabo.

Ora si propone qui che l'assenza del verbo 'essere', in particolare al tempo presente come copula, in arabo è un elemento che deve essere necessariamente oggetto di riflessione. Il solco che separa le modalità di espressione del verbo 'essere' in lingua araba e nelle lingue indoeuropee è tale da poter affermare che non esiste in arabo un vero e proprio equivalente del verbo 'essere' che abbia tutte le caratteristiche linguistiche del verbo 'essere' nelle lingue indoeuropee. La mancanza di tale equivalente è uno degli elementi caratterizzanti la differenza strutturale linguistica tra lingue indoeuropee e lingue semitiche. La lingua araba in quanto lingua semitica presenta infatti caratteristiche linguistiche notevolmente diverse in termini tipologici, sintattici, morfologici, fonetici, fonematici ed in generale strutturali rispetto alle lingue indoeuropee. Basti pensare, a titolo esemplificativo, che la lingua araba non è una lingua alfabetica bensì una lingua consonantica, ovvero una lingua nella quale nella scrittura non vengono scritte le vocali, le quali devono essere dedotte nel corso della lettura sulla base di forme linguistiche pre-acquisite.[2] Ulteriore esempio del grande solco linguistico tra indoeuropeo e semitico è la struttura linguistica flessiva nel primo caso ed introflessiva nel secondo caso: non sarà possibile dunque flettere i termini come nelle lingue indoeuropee tramite suffissi, bensì sarà necessario flettere i radicali tramite introduzione di prefissi, suffissi e soprattutto intrafissi all'interno della radice.[3] Tra le numerose differenze che intercorrono tra semitico ed indoeuropeo, c'è l'assenza di un equivalente del verbo 'essere' in lingua araba. La resa del verbo 'essere' nella traduzione di un testo indoeuropeo in lingua araba è dunque oggetto di numerose discrepanze ed è pertanto oggetto di sinonimi, equivalenti, perifrasi e traduzioni complesse per poter esprimere un equivalente di 'essere'. Quando dunque parliamo di *è*, *non è*, *essere*, *c'è*, *essente*, etc., non staremmo coniugando e flettendo un verbo 'essere' arabo, ma usiamo verbi diversi, particelle, pronomi ed elementi che nulla hanno a che vedere con un verbo 'essere'.[4] Come sono rese allora le flessioni di εἰμί in Aristotele nella sua traduzione in lingua araba?

Un caso studio utile è la traduzione in arabo di *Categorie* e *De interpretatione*. Tali opere infatti, tradotte dal greco in latino già nel IV secolo da Marius Victorinus, sono un *unicum* di opere aristoteliche che non sono state veicolate in prima istanza dall'arabo. Il *corpus* aristotelico, come è noto, è infatti in larga parte stato trasmesso all'occidente latino in epoca medioevale grazie alle traduzioni arabe. Le due opere *Categorie* e *De interpretatione* invece erano già state tradotte in latino. Risulta allora di particolare interesse lo studio delle traduzioni arabe proprio di queste due opere. Per tale ragione, nella vasta gamma di traduzioni arabe aristoteliche[5] si è scelto di analizzare il problema della traduzione del verbo 'essere' in arabo servendosi delle traduzioni arabe originali dal greco delle due opere aristoteliche. Questo permette di comprendere non

2 Alla scrittura <*ktb*> corrisponderà dunque la lettura *kataba* 'egli ha scritto' o la lettura *kutiba* 'esso è stato scritto' unicamente sulla base della deduzione che il lettore fa della notazione trilittera <*ktb*>, la quale è dunque sia attivo che passivo a seconda dell'interpretazione che ne viene data al momento della lettura in base al contesto della frase.

3 Non sarà possibile ad esempio la struttura sg.m. ***amic-o***, pl.m. ***amic-i*** tramite flessione finale ***-o***, ***-i***, bensì sarà necessaria la flessione interna a partire da una radice √ ***ṣdq*** ottenendo sg.m. *ṣadīq* 'amico' pl.m. *ʾaṣdiqāʾ* 'amici'.

4 Pur disponendo di una radice di 'essere' √ ***kwn*** come si analizzerà qui più avanti.

5 Non bisogna dimenticare che le traduzioni arabe sono state veicolate anche dalle traduzioni in aramaico siriaco, lingua che come l'arabo è semitica.

solo come l'arabo abbia recepito gli originali greci, ma anche quale ricezione ne è stata fatta nella cultura arabo-islamica, svincolata dal suo rapporto con le traduzioni latine.

## 2. Il 'verbo' nel capitolo 3 del *De interpretatione* di Aristotele

Nel capitolo 'verbo' del *De interpretatione* 3 (16b 6-25), Aristotele argomenta come il verbo sia caratterizzato, a differenza del nome, dalla categoria di tempo. Il verbo inoltre è caratterizzato dal fatto di predicare qualcosa che sia diversa dal sé. Il verbo inoltre appartiene ad una determinazione, ovvero in sostanza deve appartenere a qualcuno per poter esplicitare il suo significato.

Nel passo in esame, Aristotele sostiene in altri termini che il verbo è tale solo al presente, mentre il verbo nelle sue flessioni temporali non è tale e parimenti il verbo al negativo non è tale perché non corrisponde ad un sostantivo. Inoltre il verbo al negativo non è un verbo vero e proprio, ma un verbo indefinito, perché non corrisponde ad un nome, ma corrisponde a tutti i nomi o meglio determinazioni che sono nella medesima categoria del verbo negativo ma anche nelle altre categorie. L'unico verbo valido per Aristotele è il verbo al presente, essendo gli altri tempi verbali solo delle flessioni del verbo presente ed il verbo 'essere' serve da copula tra un soggetto ed un predicato.

### *2.1. Versione italiana*

ZANATTA 1996:224-225 riporta la versione italiana[6] di *De interpretatione* 3 (16b 6-25):

> III
> (Il verbo)
> Il verbo è ciò che in più significa il tempo; di esso nessuna parte è significante separatamente. Ed è segno delle cose che son dette di altro. Dico che in più significa il tempo: ad esempio *salute* (ὑγίεια) è un nome, *sta bene* (ὑγιαίνει) un verbo, giacché significa in più l'appartenere (della determinazione) ora. In più, è sempre segno delle cose che appartengono, per esempio delle cose (si dicono) di un soggetto.
> *Non sta bene* e *non è malato* dico che non sono verbi: infatti significano sì in più il tempo ed appartengono sempre a qualcosa, ma per la differenza (delle cose che essi significano) non si ha un nome. Ma siano un verbo indefinito, poiché appartengono ugualmente a qualunque cosa, sia essa esistente che non esistente.
> Similmente anche *stette bene* o *starà bene* non sono un verbo, bensì flessione di un verbo. Differiscono dal verbo perché questo significa in più il tempo presente, quelli invece gli altri tempi che non siano il presente.
> In se stessi, dunque, e detti per sé i verbi sono nomi e significano qualcosa - infatti chi parla ferma il pensiero e chi ascolta ha acquietato (il suo) -, ma non significano ancora se *è* o *non è*. Ché, **l'essere o il non essere non è un segno della cosa,** neppure se si dica *essente* senza aggiungere altro. Infatti per se stesso non è nulla, ma significa in più una certa congiunzione, che senza ciò che è composto non è possibile pensare.

### *2.2. Versione araba*

6 ZANATTA 1996:173 ricorda che la traduzione italiana che egli ha condotto è basata sul testo greco di MINIO-PALUELLO 1949.

Il testo arabo che riportiamo qui è estratto da POLLAK 1913:1-34, il quale riporta la traduzione originale di Isḥāq ibn Ḥunayn (911 d.C.). Il manoscritto originale corrisponde all'ar. 2346, fol. 179r - 191v della Bibliothèque Nationale di Parigi. Tale manoscritto corrisponde al testo greco *De interpretatione*, Bekker 16a - 24b. I numeri riportati tra quadre nel testo arabo qui di seguito corrispondono alla pagina del manoscritto originale 180 recto:[7]

**في الكلمة**

وأما الكلمة فهي ما يدل مع ما تدل عليه على زمان و**ليس** واحد
من أجزائه يدل على
[180r 2]
انفراده و**هي** أبدا دليل ما يقال على غيرها
ومعنى قولي أنه
[ تدل ]
مع ما تدل عليه يدل
[180r 3]
على زمان هذا المعنى الذي أنا واصفه
إما قولنا صحة فاسم وإما قولنا صح إذا
[180r 4]
عنينا الآن فكلمة وذلك أن هذه اللفظة تدل مع ما تدل عليه على
أن
[180r 5]
الصحة قد وجدت الذي قيل فيه أنه صح في الزمان الحاضر
والكلمة دائما
[180r 6]
دليل ما يقال على غيره كأنك قلت ما يقال على الموضوع أو ما
يقال
[180r 7]
في الموضوع
وأما قولنا لا صح أو قولنا لا مرض فلست أسميه كلمة
[180r 8]
فإنه وإن كان يدل مع ما يدل عليه على زمان فكان أيضا دائما
على شيء إلا أنه
[180r 9]
**ليس** لهذا الصنف اسم موضوع فلتسمّ كلمة غير محصلة وذلك
أنها
[180r 10]
يقال على شيء من الأشياء موجودا كان أو غير موجود على
مثال
[180r 11]
واحد
وعلى هذا المثال قولنا صح الذي يدل به على الزمان المضي أو
يصح
[180r 12]
الذي يدل به على الزمان المستأنف **ليس** بكلمة لكن تصريف
من تصاريف
[180r 13]
الكلمة والفرق بين هذين وبين الكلمة أن الكلمة تدل على الزمان
الحاضر وهذين
[180r 14]
وما أشبههما تدل على الزمان الذي حوله
وأقول إن الكلم إذا قيلت على
[180r 15]
انفرادها فهي تجري مجرى الأسماء فتدل على شيء وذلك أن
القائل لها يقف
[180r 16]
بذهنه عليه وإذا سمعه منه السامع قنع به إلا أنها لا تدل بعد
على أن الشيء [هو] أو **ليس** هو
[180r 17]
فإن ولا لو قلنا **كان** أو **يكون** دللنا على المعنى وكذلك قولنا **لم**
**يكن** أو **لا يكون** فلا لو قلنا
[180r 18]
أن مجردا على حياله دللنا عليه وذلك أنه في نفسه **ليس** هو شيئا لكنه
يدل مع ما يدل
[180r 19]
عليه على تركيب ما وهذا التركيب لا سبيل إلى فهمه دون
الأشياء المتركبة

7 È stata qui scelta la versione di Pollack che segnala anche le varianti di alcuni termini, qui non riportati, mentre la versione di Badawi (كتاب العبارة نقل إسحق بن حنين) opera una scelta senza riportare le varianti. Tali varianti sono in ogni caso trascurabili dal punto di vista del significato e sono, principalmente: **مع ما** riportato senza spazio **معما** in tre occorrenze; **إما** in luogo di **أما** ; **أن مجردا** in luogo di **إنه مجردا** ; **يقال على شيء** in luogo di **تقال على شيء** ; **قيل فيه أنه صح** in luogo di **قيل فيه إنه صح**.

*2.3. Versione greca*

Il testo greco è estratto da MINIO-PALUELLO 1949:50-51:

> Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς· ἔστι δὲ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον. λέγω δ' ὅτι προσσημαίνει χρόνον, οἷον ὑγίεια μὲν ὄνομα, τὸ δ' ὑγιαίνει ῥῆμα· προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν. καὶ ἀεὶ τῶν ὑπαρχόντων σημεῖόν ἐστιν, οἷον τῶν καθ' ὑποκειμένου. —τὸ δὲ οὐχ ὑγιαίνει καὶ τὸ οὐ κάμνει οὐ ῥῆμα λέγω· προσσημαίνει μὲν γὰρ χρόνον καὶ ἀεὶ κατά τινος ὑπάρχει, τῇ διαφορᾷ δὲ ὄνομα οὐ κεῖται· ἀλλ' ἔστω ἀόριστον ῥῆμα, ὅτι ὁμοίως ἐφ' ὁτουοῦν ὑπάρχει καὶ ὄντος καὶ μὴ ὄντος. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ οὐ ῥῆμα, ἀλλὰ πτῶσις ῥήματος· διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον, τὰ δὲ τὸν πέριξ.— αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ **λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά** ἐστι καὶ σημαίνει τι,—ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν,— ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ **σύνθεσίν** τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

## 3. Confronto tra il 'verbo' in Aristotele e il verbo in lingua araba

*3.1. Verbo al presente greco VS verbo al perfetto arabo*

Aristotele afferma che per 'verbo' si intende quello al presente, perché gli altri tempi sono considerati solo flessioni:

> Similmente anche *stette bene* o *starà bene* non sono un verbo, bensì flessione di un verbo. Differiscono dal verbo perché questo significa in più il tempo presente, quelli invece gli altri tempi che non siano il presente.

In lingua araba il verbo non si flette a partire dal presente, bensì si flette a partire dal perfetto, ovvero quello che corrisponde in italiano al passato o meglio a tutti i passati dell'italiano. Dunque in lingua araba dire che il verbo al presente è quello da cui si flettono gli altri verbi non corrisponde ad una realtà grammaticale. Il verbo si enuncia al perfetto: ad es. *kataba* 'egli ha scritto, scrisse' equivale all'enunciazione del verbo italiano 'scrivere'. È molto rilevante notare che la lingua araba presenta un sistema aspettuale in cui sono presenti di base solo due aspetti del verbo: perfetto ed imperfetto. Il perfetto corrisponde, come detto, a tutti i passati dell'italiano, ma l'imperfetto non corrisponde solo al presente, bensì corrisponde, sotto determinate condizioni, anche al futuro ed eventualmente all'imperfetto italiano, se la *consecutio* lo richiede. Inoltre a partire dall'imperfetto arabo è possibile derivare il congiuntivo e lo iussivo. In questo contesto ci troviamo di fronte al paradosso che gli esempi chiave forniti nel passo aristotelico *sta bene*, *stette bene* e *starà bene*, sono in realtà tradotti in arabo solo con un perfetto 'stette bene' ed un imperfetto arabo 'sta bene' anche traducibile 'starà bene', con il risultato che non si distingue, nella traduzione di Isḥāq ibn Ḥunayn, alcun futuro e le flessioni invece di essere tre sono solo le due flessioni aspettuali arabe.

*3.2. 'Verbo' in greco VS 'parola' in arabo*

Il termine stesso con cui il capitolo 3 del *De interpretatione* è nominato è:

- in italiano: *Il verbo*
- in arabo: في الكلمة *fī l-kalima*
- in greco: Ῥῆμα

Il termine arabo في الكلمة *fī l-kalima* letteralmente significa <nella parola> ovvero 'a proposito della parola' e non significa 'verbo', il quale è invece chiamato in arabo, senza ombra di dubbio, فعل *fiʿl*. Il termine con cui è designato il 'nome' è invece in arabo إسم *ʾism*, che effettivamente corrisponde al termine usato nella traduzione araba: nel capitolo 2 del *De interpretatione* il titolo in arabo è في الإسم *fī l-ʾism*, che corrisponde in italiano al capitolo *Il nome*, mentre il titolo del capitolo 4 è in arabo في القول *fī l-qawl*, che corrisponde in italiano al capitolo *Il discorso*. Tuttavia è necessario notare che in arabo il termine إسم *ʾism* 'nome' corrisponde in italiano sia al sostantivo che all'aggettivo.

Il termine stesso con cui si rende il concetto di Ῥῆμα nella traduzione araba di Isḥāq ibn Ḥunayn riportata da POLLAK 1913:1-34 non è pertanto il termine فعل *fiʿl* 'verbo', bensì il termine كلمة *kalima* 'parola'. Il senso complessivo che ne deriva leggendo la traduzione araba è dunque ben diverso da quello che ne deriva leggendo la versione greca o la versione italiana.

### *3.3. Verbo 'essere' al presente in greco VS assenza di verbo 'essere' al presente in arabo: copula*

Aristotele sottolinea che il verbo 'essere' è l'elemento che connette il soggetto al predicato:

> In se stessi, dunque, e detti per sé i verbi sono nomi e significano qualcosa - infatti chi parla ferma il pensiero e chi ascolta ha acquietato (il suo) -, ma non significano ancora se *è* o *non è*. Ché, **l'essere o il non essere non è un segno della cosa,** neppure se si dica *essente* senza aggiungere altro. Infatti per se stesso non è nulla, ma significa in più una certa congiunzione, che senza ciò che è composto non è possibile pensare.

Tuttavia in lingua araba il verbo 'essere' in particolare in funzione di copula non esiste. Per analizzare il problema della traduzione del verbo 'essere' in arabo è necessario passare in rassegna e raccogliere tutti i modi in cui la lingua araba ha reso il verbo 'essere' per comprenderne il ruolo nelle traduzioni arabe di Aristotele ed in generale è necessario raccogliere e passare in rassegna le modalità con cui la lingua araba traspone le riflessioni intorno all'essere a livello linguistico.

## 4. L'ontologia in lingua araba

L'ontologia, intesa nel suo significato etimologico ὄντος *òntos* e λόγος *lògos* è il 'discorso sull'essere', tuttavia la traduzione araba è علم الوجود *ʿilm l-wuǧūd* ovvero 'scienza dell'esistenza'. Mentre dunque l'oggetto dell'ontologia è in greco ὄντος *òntos* che è il genitivo singolare del participio presente del verbo εἶναι *èinai* 'essere', in arabo l'oggetto della scienza è وجود *wuǧūd* ovvero 'esistenza' che deriva dalla radice وجد *wǧd* che in prima forma semplice, وجد *waǧada*, significa 'trovare' e non 'essere'. Pertanto وجود *wuǧūd* somiglia più ad un iper-letterale 'il trovarsi' che non alla traduzione di 'essere' o di 'ente'.

La percezione stessa del concetto di ontologia in lingua araba non è pertanto linguisticamente identica, né la sua traduzione può essere considerata una mera trasposizione del termine 'essere': nelle lingue indoeuropee infatti il termine continua ad indicare l'ὄντος *òntos* greco, ad esempio in tedesco *Ontologie* (*Sein*), in francese *ontologie* (*être*), in inglese *Ontology* (*being*). La riflessione sull'essere è pertanto veicolata, nelle lingue indoeuropee, da una gamma di elementi linguistici il cui significante non è altro che la flessione di *essere*. È possibile allora pensare un *è* come 'essere ora' e un *non è* come 'negazione dell'essere'. L'arabo adotta invece tutt'altre strategie che privano

la frase di tali specifici elementi al punto di non poter affermare che *è* sia un 'essere ora' e un *non è* sia una 'negazione dell'essere'.

## 5. Assenza in lingua araba del verbo 'essere' copula Ø

Aristotele afferma nel passo citato del *De interpretatione*:

> Infatti per se stesso non è nulla, ma significa in più una certa **congiunzione**, che senza ciò che è composto non è possibile pensare.
>
> αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ **σύνθεσίν** τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.
>
> فلا لو قلنا أن مجردا على حياله دللنا عليه وذلك أنه في نفسه ليس هو شيئا لكنه يدل مع ما يدل عليه على **تركيب** ما وهذا التركيب لا سبيل إلى فهمه دون الأشياء المتركبة

Pertanto non è possibile pensare il verbo isolatamente senza una *congiunzione* ovvero senza che ci sia intorno al verbo una struttura di soggetto e predicato. In arabo il termine *tarkīb* corrisponde, nel passo citato, al greco σύνθεσίν, e corrisponde, nel passo citato, in italiano a *congiunzione*. Il termine *tarkīb* significa 'composizione, il costituire qc., il costruire qc., fabbricazione; il congegnare, il preparare qc. (con più parti o ingredienti); sintesi (chimica); montaggio, caricamento (meccanica); installazione, impianto di qc., allestimento; applicazione di qc. (*ʒala* su); montatura (di una pietra preziosa); costituzione (fisica, psichica), complessione; struttura' ma significa anche 'frase, locuzione, espressione; costruzione (grammaticale)'.

Il verbo 'essere' dunque, in quanto verbo, ha il ruolo di *congiunzione* e necessita un soggetto o un predicato. Ha dunque il ruolo di copula.

In *De interpretatione* 3 (16b 6-25) Aristotele inoltre distingue il 'verbo' dal 'nome'[8] in virtù del fatto che il 'verbo' ha la nozione di 'tempo'. Ma in arabo, a differenza del greco,[9] il verbo 'essere' al presente in funzione di copula non solo non ha la nozione di 'tempo' ma addirittura non esiste. La grammatica araba distingue infatti tre categorie: إسم *ʔism*, فعل *fiʒl* e حرف *ḥarf*. I termini إسم *ʔism*, فعل *fiʒl* e حرف *ḥarf* sono corrispondenti a 'nome', 'verbo' e 'particella'. Tuttavia il verbo 'essere' al presente non esiste e il concetto equivalente per le lingue indoeuropee rientra in un'altra categoria che è definita: جملة إسمية *ǧumla ʔismiyya*. Il termine *ǧumla ʔismiyya* ha il significato di 'frase nominale' e si oppone al concetto di *ǧumla fiʒliyya* ovvero di 'frase verbale'. La frase nominale in arabo è una frase senza verbo,[10] categoria che non è possibile nelle lingue indoeuropee dove la frase è caratterizzata dalla presenza di verbo e in cui eventualmente un insieme di termini connessi sintatticamente senza verbo possono solo essere un sintagma.

8 Aristotele distingue in *De interpretatione* il 'nome' dal 'verbo' con i termini: ὄνομα e ῥῆμα.

9 Il verbo 'essere' in greco εἰμί presenta i tempi: presente indicativo, congiuntivo, ottativo, imperativo, infinito e participio; imperfetto indicativo; futuro indicativo, ottativo, infinito, participio.

10 Si ricordi per inciso che, così come non esiste la copula in arabo, non esiste nemmeno il verbo 'avere'. Esso è reso tramite elementi sostituitivi ovvero tramite particelle. Con tali particelle è possibile rendere una gradazione di appartenenza: عند *ʒind-* 'presso' è un possesso generico, مع *maʒa* 'con' è un possesso concomitante ovvero in cui l'oggetto posseduto è fisicamente presente con il locutore, ل *li (la)* 'per, a' è un possesso metaforico, riferito non ad un possesso materiale come ad esempio nella frase 'ho un figlio'.

La trasposizione del *corpus* aristotelico in lingua araba si è trovata dunque non solo a tradurre, ma a parafrasare concetti indoeuropei in una lingua semitica nella quale tali concetti non hanno un corrispettivo che risponda alle stesse logiche prima linguistiche che contenutistiche.

## 6. La molteplicità di 'essere' in lingua araba: termini arabi per la resa di 'essere'

Si è operata qui una rassegna dettagliata dei termini impiegati in lingua araba nella traduzione della filosofia aristotelica per tradurre il termine 'essere'. Sono state raccolte le espressioni che equivalgono a tutte quelle che consideriamo nelle lingue indoeuropee flessioni di *essere*, da *essere* inteso come sostantivo, alla sua accezione di verbo nelle sue flessioni temporali, come *è* o *fu*, alla sua negazione, come *non è*, etc. Tali semplici flessioni grammaticali corrispondono nelle traduzioni arabe ad una vasta gamma di espressioni, locuzioni, particelle, pronomi ed elementi, tutti per tradurre *essere* e trasporne il significato in arabo. Sono stati identificati 34 modi per tradurre *essere,* fermo restando quanto esposto sopra sull'assenza di copula.

**(1) 'essere (sost.)' وجود *wu□□d***

Il termine وجود *wuǧūd* viene estensivamente impiegato in filosofia per tradurre 'essere', come addirittura nella traduzione del termine 'ontologia'. Tuttavia il termine, come sopra ricordato, viene dalla radice *wǧd* 'trovare' e non da 'essere'. Il termine وجود *wuǧūd* significa infatti 'il trovare, ritrovamento; scoperta; esistenza; presenza; entità, essere (sost.); soggiorno, permanenza'. Il concetto stesso di 'essere' non è dunque ciò che 'è' ma ciò che 'si trova'.

Per rendere il concetto di 'onnipresente' si ricorre all'espressione كليّ الوجود *kull-iyy l-wuǧūd* che richiama infatti il senso di 'trovarsi in tutto'. Tuttavia per rendere concetti relativi all'essere e all'esistenza si derivano proprio da questo termine espressioni quali وجوديّ *wuǧūd-iyy* 'esistenziale' e all'occorrenza anche 'esistenzialista', come anche si deriva وجودية *wuǧūd-iyya* 'esistenzialismo (filosofia)'.

**(2) 'essere (sost.)' موجود *maw□□d***

Il termine موجود *mawǧūd* in traduzione iper-letterale corrisponde a 'trovato' ed assume il senso di 'trovantesi' ma è impiegato per rendere il concetto di 'essere, essere vivente, creatura'(cfr. più avanti موجود *mawǧūd* in funzione di 'esserci' per una trattazione più estesa).

**(3) 'essere (sost.)' وجدان *wi□d□n***

Sempre derivato dalla radice *wǧd* 'trovare' è il termine وجدان *wiǧdān* che assume il significato di 'trovare, ritrovamento; scoperta; rinvenimento' come anche il significato di 'essere (sost.), entità; esistenza; presenza; emozione, emotività; passione; sentimento; intuizione' ma anche 'psiche; coscienza'.

**(4) 'essere (sost.)' كينونة *kayn□na***

Esiste ancora un altro termine che viene impiegato per tradurre 'essere' ed è كينونة *kaynūna* traducibile in maniera iper-letterale come 'esistenza' ed impiegato per rendere il concetto di ente, la cui traduzione è propriamente 'possibilità di esistere, esistenza'.

**(5) 'essere (sost.)' كيان *kiy□n***

Ulteriore termine per rendere il concetto di 'essere' come sostantivo è كيان *kiyān* che è traducibile con 'essere (sost.); esistenza, essenza, sostanza; natura' derivato dal radicale كون *kwn*.

**(6) 'essere (sost.)' كائن *k□ʔin***

Ancora un altro termine è كائن *kāʔin* la cui traduzione è 'essere (sost.), creatura, cosa, entità' ma che ha anche una seconda traduzione, maggiormente letterale, che è quella di 'esistente; che è; che si trova, situato, collocato'. Il termine in traduzione iper-letterale è di fatto 'essente' in quanto non è altro che un participio presente della radice di 'essere'. Tale termine lo ritroviamo nel sintagma *ʔal-kāʔin l-muṭlaq* con il significato di 'l'Essere assoluto, Dio'.

**(7) 'essere (sost.pl.f.)' الكائنات *ʔal-k□ʔin□t***

Il plurale del termine كائن *kāʔin* 'essente' è *ʔal-kāʔināt* che in traduzione iper-letterale potrebbe essere 'le essenti' ed assume il significato di 'le cose esistenti, la realtà, il mondo creato, l'universo'.

**(8) 'essere (sost.)' كون *kawn***

Il termine كون *kawn* è il radicale كون *kwn* in forma di sostantivo ed ha il senso generale di ciò che è esistente ed è traducibile con 'essere (sost.); esistenza; modo d'essere, condizione, stato; avvenimento, evento, fatto (sost.)'. Tale termine fornito di articolo الكون *ʔal-kawn* assume il significato di 'la realtà; il cosmo, l'universo; il mondo'. Interessante osservare che lo stesso termine che qui aveva il significato di 'universo', nell'espressione الكون الأعلى *ʔal-kawn l-ʔaʿlā* diviene invece 'l'Essere Supremo, Dio' dove la traduzione iper-letterale è 'l'essere (o ciò che è esistente) più alto'.

**(9) radice di 'essere' aggettivalizzata كونيّ *kawn-iyy***

Il radicale كون *kwn* nella sua forma aggettivalizzata diviene كونيّ *kawn-iyy* che assume il significato di 'universale, cosmico'.

**(10) 'far essere (sost.)' تكوين *takw□n***

Il termine تكوين *takwīn* è 'il far esistere, creazione, generazione; produzione; formazione; forma, figura, struttura; costituzione, corporatura'. Tecnicamente un *maṣdar* di II forma, è in sostanza un derivato sostantivato del verbo كوّن *kawwana*. È peraltro lo stesso termine che viene impiegato nella traduzione araba della Bibbia per rendere il concetto di Genesi nell'espressione سفر التكوين *sifr t-takwīn* 'la Genesi'.

**(11) 'far essere (verbo)' كوّن *kawwana***

Il verbo كوّن *kawwana* vuol dire 'far esistere, originare, provocare, creare, produrre qc.; formare, modellare qc.' ed è un intensivo o causativo del verbo 'essere (passato)' كان *kāna*, pertanto كوّن *kawwana* è una forma causativa dell'essere.

**(12) 'far essere (participio attivo)' مكوّن *mukawwin***

Il participio presente del verbo كوّن *kawwana* 'far essere' è in traduzione iper-letterale 'il facente essere' ed assume il significato di 'creatore'.

**(13) 'essere (passato)' كان *k□na***

Il verbo كان *kāna* di radice كون *kwn* è il verbo che rende il concetto di essere al passato, dunque è traducibile con 'essere; esistere; trovarsi, esservi; accadere, avvenire' ma ne è il tempo perfetto, pertanto letteralmente كان *kāna* è 'egli è stato, egli era, egli fu'.

**(14) 'essere (imperfetto arabo)' يكون *yak□n-u***

Il verbo يكون *yakūn-u* di radice كون *kwn* è l'imperfetto arabo di 'essere' ed è l'unico verbo che in specifici contesti può essere reso con 'è'. È la flessione di كان *kāna* ed è dunque traducibile parimenti con 'essere; esistere; trovarsi, esservi; accadere, avvenire'.

**(15) 'essere (imperfetto arabo)' sostantivato اليكون *ʔal-yak□n***

Il termine اليكون *ʔal-yakūn* che in traduzione iper-letterale si può rendere con 'il-è o il-sia', assume il significato di 'la somma, il totale', come se il fatto di essere comprenda in sé il concetto di totalità.

**(16) 'essere fatto essere' تكوّن *takawwana***

Il verbo تكوّن *takawwana*, tecnicamente una quinta forma derivata di 'essere', assume il senso di 'essere creato, prodotto, formato; formarsi, nascere; svilupparsi'.

**(17) 'essere fatto essere' sostantivato تكوّن *takawwun***

Il termine تكوّن *takawwun*, derivato dal verbo تكوّن *takawwana*, sarebbe in traduzione iper-letterale 'l'essere fatto essere' ed è traducibile con 'origine, nascita, genesi, formazione; sviluppo'.

**(18) 'essere (verbo, passivo di 'trovare')' وجد *wu□ida***

Per ottenere un verbo 'essere' vero e proprio è necessario ricorrere al verbo وجد يجد *wağada yağidu* che significa 'trovare qc.; scoprire qc.; trovare per caso qc., imbattersi in qc.; ritrovare, rinvenire qc.; raggiungere, conseguire, ottenere qc.; escogitare, ideare, inventare qc.'. Lo stesso verbo وجد *wağada* assume i significati di 'essere agitato, soffrire; provare (un sentimento), sentire (affetto, dolore); essere in collera con qn., adirarsi con qn.'. Sempre lo stesso verbo, tecnicamente di prima forma, diversamente vocalizzato, وجد *wağida* assume il significato di 'amare intensamente qn., essere innamorato di qn.; *bi-* essere rattristato, afflitto, addolorato da qc; rattristarsi, affliggersi per qc.; provare pena per qn., commiserare qn.'. Ebbene da tale verbo si parte per produrre un equivalente del concetto indoeuropeo di 'essere' come verbo vero e proprio.

Tale verbo وجد *wağada* viene messo alla forma passiva, ottenendo وجد *wuğida* che, infine, sarà possibile tradurre con 'essere trovato; trovarsi, esserci, esistere, essere (verbo)'.

**(19) 'esserci (verbo, imperfetto arabo passivo di 'trovare')' يوجد *y□□ad-u***

Per poter rendere il concetto di 'c'è, ci sono', assente in lingua araba, è necessario impiegare l'imperfetto arabo del verbo sopra menzionato وجد *wuğida*. In sostanza dunque si usa il verbo 'trovare' posto al passivo 'essere trovato, trovarsi' e poi posto all'imperfetto arabo, il quale assume il senso del presente italiano. Il risultato è يوجد *yūğad-u* un verbo che in traduzione iper-letterale ha il significato di 'si trova' e che quindi rende l'equivalente dell'italiano *c'è, ci sono* ed è usato per rendere *è*.

**(20) 'esserci (participio passivo di 'trovare')' موجود *maw□□d***

Parimenti per poter rendere il concetto di 'c'è, ci sono', si ricorre in lingua araba a موجود *mawğūd* che in traduzione iper-letterale corrisponde a 'trovato' e che assume il senso di 'trovantesi'. Il termine è tradotto con 'trovato; ritrovato, rinvenuto; esistente; presente; reale; disponibile; sost. essere vivente, creatura; riserva, provvista, scorta'. Tale termine è usato estensivamente per rendere il concetto di *c'è* e quindi anche il concetto di *è*.

**(21) 'esserci (participio passivo di 'trovare' pl.f.)' موجودات *maw□□d□t***

Lo stesso termine impiegato per esprimere *c'è*, *è*, quando è posto al plurale femminile assume in traduzione iper-letterale il senso di 'le-trovantisi' e significa 'realtà esistente, esseri creati, creazione'.

**(22) 'far essere (verbo, da 'trovare')' أوجد *ʔaw□ada***

Il verbo أوجد *ʔawǧada* è un derivato di 'trovare' ed è traducibile con 'far esistere, creare qc.; far accadere, causare, provocare, produrre, originare qc.; effettuare, compiere, eseguire qc.; inventare, scoprire, escogitare qc.; far trovare, far ottenere, procurare, provvedere, fornire qn. a qc.; indurre, spingere, costringere, obbligare qn. a qc.'.

**(23) 'far essere (participio attivo, da 'trovare')' موجد *m□□id***

Il termine موجد *mūǧid* deriva dal verbo أوجد *ʔawǧada* 'far essere' di cui ne è participio attivo. È dunque in traduzione iper-letterale 'colui che fa essere' ed assume il significato di 'creatore, fattore, autore, artefice, causa efficiente (in filosofia)'.

**(24) 'far essere le essenti' موجد الكائنات *m□□id ʔal-k□ʔin□t***

Di grande interesse è un sintagma in cui due diversi modi per esprimere il verbo 'essere' vengono combinati insieme: il termine موجد الكائنات *mūǧid ʔal-kāʔināt*. Tale sintagma è in traduzione iper-letterale 'colui che fa essere - le essenti' ed assume il significato di 'il Creatore' ovvero designa Dio nella sua accezione più ontologica. Per rendere questo concetto la lingua araba mette insieme il participio attivo del 'far essere' derivato da 'trovare' ed il participio attivo di 'essere' derivato da 'essere'.

**(25) il verbo 'non essere'**

La lingua araba, pur non avendo, come visto, un *è* come copula o un vero equivalente di 'essere' in tutte le sue flessioni indoeuropee, ha invece un verbo molto peculiare: il verbo 'non essere'. Il verbo 'non essere' ليس *laysa* si traduce con 'egli non è, egli non è stato'. La negazione del verbo 'essere' è pertanto in arabo inglobata già nel significato del verbo ليس *laysa*, il quale non ha la negazione, e significa già 'non essere'. Pur essendo un verbo passato è usato sia per rendere 'non era, non fu, non è stato' che per rendere 'non è'.

**(26) il verbo 'non essere'**

Per rendere 'non è' si ricorre anche al verbo con la negazione vera e propria لا يكون *lā yakūn* 'non è' come anche al verbo لم يكن *lam yakun* 'non fu', verbo iussivo, che possono tradurre entrambi l'espressione 'non è'. Sono possibili inoltre costruzioni quali لن يكون *lan yakūn* 'non-futuro sia' che rende 'non sarà' e ما كان *mā kāna* 'non fu' o 'non è stato'.

**(27) 'non esserci' ('diverso da' participio passivo di 'trovare')' غير موجود *ġayr maw□□d***

Un altro modo per rendere il concetto di 'non essere' o 'non esserci' è غير موجود *ġayr mawǧūd* 'non c'è' che in traduzione iper-letterale è 'diverso da trovantesi'. A fronte di una negazione di 'essere' in *non è*, troviamo invece in arabo l'assenza sia della negazione vera e propria sia del verbo essere. A loro posto *ġayr* 'diverso da' rende il senso di 'non' e *mawǧūd* 'trovato' con il senso di 'trovantesi' che assume il senso di *è*.

**(28) tempo dell'essere: futuro**

Il verbo 'essere' يكون *yakūn-u* all'imperfetto arabo non viene impiegato con l'accezione di presente 'è' né nel suo senso di copula, bensì viene ri-specializzato per indicare il futuro. Il verbo يكون *yakūn-u* assume la desinenza che è l'equivalente di <essere-nominativo> e si usa come 'egli sarà'.

**(29) tempo dell'essere: futuro**

Parimenti il futuro di 'essere' viene reso con specifiche particelle del futuro, non riscontrate tuttavia nelle traduzioni arabe di Aristotele. Si annoverano il verbo سيكون *sa-yakūnu* <futuro-essere> 'egli sarà' ed il verbo سوف يكون *sawfa yakūn-u* <futuro-essere> 'egli sarà'.

**(30) tempo dell'essere: futuro nella volontà di Dio nel passato**

L'espressione إن شاء الله *ʔin šāʔ ʔAḷḷāh* comunemente tradotta con 'se Dio vuole' o 'a Dio piacendo', è impiegata per rendere il concetto di futuro: يكون إن شاء الله *yakūn-u ʔin šāʔ ʔAḷḷāh* assume il senso di 'sarà'. In realtà in traduzione iper-letterale tale locuzione significa 'se ha voluto Dio' cioè con il verbo al passato. In lingua araba dunque si incontra l'apparente paradosso che per esprimere un futuro si ricorre ad un passato. In realtà 'ha voluto' richiama il concetto di مكتوب *maktūb* che iper-letterale significa 'scritto', ma che assume il senso di 'destino' ovvero ciò che è stato già scritto da Dio. Pertanto 'sarà' si renderà con un'espressione che ha il senso letterale di 'sia se ha voluto Dio'.

**(31) tempo dell'essere: congiuntivo**

Lo stesso verbo 'essere' يكون *yakūn-u* fornito di una desinenza non nominativa bensì accusativa, produce il verbo يكون *yakūn-a* <essere-accusativo> che traduce il senso di 'egli sia'.

**(32) tempo dell'essere: ipotesi**

Il verbo يكون *yakūn-u* con la particella قد يكون *qad yakūnu* assume il senso di 'può darsi che sia' dove in traduzione iper-letterale si intende 'già-è, forse-è, talora-è'.

**(33) particelle o pronomi sostitutivi di 'essere' copula**

In assenza della copula si impiegano diverse strategie tra cui alcune particelle che sostituiscono il concetto indoeuropeo di copula. Si annoverano هناك *hunāka* letteralmente 'lì', che assume il significato di 'c'è, ci sono', in alcuni casi specifici la particella في *fī* 'in' e la medesima particella فيه *fī-hi* 'in-esso'. In altri casi il pronome *huwa* 'lui, egli' assume la funzione di copula.

Tuttavia le particelle sono elementi più impiegati in arabo contemporaneo che non in arabo classico e non si è riscontrata la loro presenza nelle traduzioni arabe di Aristotele, presenza invece diffusa in testi arabi recenti o contemporanei.

**(34) 'essere (sost. da pronome)' هوية *huwwiya***

Di grande rilevanza infine il termine هوية *huwwiya*. Tale termine deriva da *huwa* 'egli', di cui ne è l'aggettivalizzazione femminile sostantivata. Il termine 'lui' o 'egli' è infatti considerato in arabo non solo il pronome di terza persona maschile, ma anche uno strumento copulativo che di fatto assume un senso di 'essere'. Il termine هوية *huwwiya* in traduzione iper-letterale potrebbe essere reso, forzando l'italiano per amor di chiarezza, con 'lui-enza'. Il termine quindi indica il concetto di 'lui' nella sua essenza e si traduce con 'essenza, natura; consustanzialità; identità' e in arabo contemporaneo assume il semplice senso di 'carta d'identità'.

Tale termine assume una particolare importanza nelle traduzioni arabe della filosofia aristotelica. Esso infatti è stato oggetto di importanti riflessioni da parte di Averroè.[11] Come osserva MARTIN 1984:

> Pour désigner l'être (τὸ ὄν), Averroès a hérité des traducteurs de deux termes de formation différente, mais de valeur identique: *mawǧūd* e *huwiyya*. [...] pour parler de *l'être en tant qu'être*, il dira presque toujour *al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*. [...] Mais Averroès fait aussi usage de *huwiyya* [...] et *l'être en tant qu'être* se dit *al-huwiyya bi-mā hiya huwiyya*. On lit, dans le Commentaire, des expressions telles que *al-huwiyya al-ūlà* (305,6), l'être premier, *al-huwiyya al-muṭlaqa* (717,3), l'être absolu, *al-huwiyya aṣ-ṣādiqa* (739,6), l'être véritable. [...] Dans le commentaire qu'il donne du chapitre 7 de Δ, consacré à la définition de l'être (*al-qawl fi'l-huwwiyya*) Averroès propose une explication de caractère philologique, où se trovent exposés le ses et la formation du mot *huwiyya*, et sa supériorité sur son équivalent sémantique *mawǧūd*.
> MARTIN 1984:27-28.

Nella *Metafisica* (Δ, 7), notoriamente dedicata all'*essere*, il termine impiegato per 'essere' nelle traduzioni arabe è *huwiyya*. Tale termine è commentato dallo stesso Averroè, che ne fa oggetto di ampia riflessione. MARTIN 1984:28 riporta una postilla di Averroè al *tafsīr* di *Metafisica* Δ 7, 1017ᵃ25, postilla che Martin afferma non essere riportata nelle traduzioni latine. La postilla recita:

> Ed è conveniente sapere che il nome *huwiyya* non è la forma di un nome fondamentalmente arabo. Tuttavia alcuni traduttori vi furono costretti. Questo nome deriva (*ištaqqa*) dalla particella copulativa (*ḥarf ar-ribāṭ*), cioè quella [particella] che presso gli Arabi significa il legame del predicato al soggetto nella sua sostanza (*yadullu ʒalā irtibāṭ l-maḥmūl bi l-mawḍūʒ fī ǧawaharihi*). Ed essa è la particella *huwa* nella loro espressione 'Zaid è (*huwa*) animale oppure uomo'. In altre parole l'espressione di chi dice che l'uomo è animale significa ciò che significa la nostra espressione: 'l'uomo è per sua sostanza e per sua essenza (*ǧawharahu wa ḏātahu*) animale'. Dato che hanno trovato questa particella con questa qualificazione (*ṣifa*) ne hanno derivato (*ištaqqū*) questo nome secondo la consuetudine degli arabi di derivare un nome da un nome (*ištiqāq ism min ism*). Ma in effetti non si deriva un nome da una particella. Questo nome dunque significa ciò che significa l'essenza della cosa (*fa dalla hāḏā l-ism ʒalā mā yadullu ʒalayhi ḏāt aš-šayʔ*). E vi furono costretti, come ho detto, alcuni traduttori, perché pensavano che nella traduzione esso [*huwiyya*] significhi ciò che significa il termine (*ʔal-lafẓ*) usato nella lingua greca, corrispondente a *mawǧūd* nella lingua araba [...] poiché [*mawǧūd*] è un nome derivato (*min al-asmāʔ muštaqqa*) ed i nomi derivati significano soltanto gli accidenti (*ʔal-aʒrāḍ*), dà l'impressione, se si significa con esso nelle scienze l'essenza nella cosa stessa, che significhi un accidente della cosa, come accade ad Ibn Sīnā. E alcuni traduttori hanno evitato questo termine a favore del termine *huwiyya* poiché in esso non appare (*lā yaʒriḍu*) l'idea di accidente. Ora se il nome *mawǧūd* significasse nel lessico arabo ciò che significa la cosa, allora significherebbe le dieci categorie (*maqūlāt*) in modo più vero (*ʔaḥaqq*) del nome *huwiyya*, poiché questo nome rientra nel lessico arabo, ma siccome il nome *mawǧūd* si trova ad avere (*ʒaraḍa*) questa accezione (*maʒnà*) alcuni traduttori hanno preferito ad esso il nome *huwiyya*. Ed ecco perché lo hanno usato qui. Ed è conveniente non intendere in esso nessuna accezione di derivazione (*maʒnā l-ištiqāq*), benché la sua forma sia la

11 Il cui nome arabo è أبو الوليد محمد ابن احمد ابن رشد *Abū al-Walīd Muḥammad ʔibn Aḥmad ʔIbn Rušd.*

forma di un nome derivato (*šakl ism muštaqq*), cioè come il nome *mawǧūd*.
AVERROÈ *tafsīr* di *Metafisica* Δ 7, 1017ª25. (termini arabi originali di Averroè) [termini sottointesi in arabo].

Il problema della resa di *essere* è dunque oggi per noi motivo di riflessione, ma molto più lo è già stato per i filosofi musulmani, i quali, come Averroè, si sono posti il problema della conciliazione del linguaggio filosofico trasmesso da una lingua indoeuropea ed importato in una lingua semitica, priva di elementi equivalenti e che presenta una concezione linguistica dell'*essere* totalmente differente.

## 7. Traduzione araba dal greco del versetto Cat., 3, 1 b 10-15 delle *Categorie* di Aristotele

Nelle Categorie Κατηγορίαι di Aristotele, nell'Organon Ὄργανον di Andronico di Rodi, si reperisce come è noto l'indagine dell'*essere*.

Nelle Categorie di Aristotele è possibile osservare come la traduzione araba dal greco, passata per il siriaco, abbia subìto modifiche necessarie dovute alla struttura linguistica delle lingue coinvolte. Un esempio interessante, citato da BAFFIONI 1991:73, ci offre l'occasione di analizzare un versetto estratto dalle Categorie di Aristotele, al fine di analizzare qui la resa del verbo 'essere'. In particolare in Cat., 3, 1 b 10-15.

A tal fine è necessario osservare il versetto in tre lingue: greco, italiano ed arabo. La versione greca è estratta da MINIO-PALUELLO 1949:4; la versione italiana è tratta da TRENDELENBURG 1833 (1994):257, versione tradotta da Vincenzo Cicero e commentata da Giovanni Reale; la versione araba è tratta da GEORR 1948.

### *7.1. Versione italiana*

Cat., 3, 1 b 10-15: «Quando un termine sia predicato di un altro termine, inteso come sostrato, allora tutto ciò che viene detto del predicato sarà detto altresì del sostrato; ad esempio, 'uomo' viene predicato di un determinato uomo, e d'altro canto la nozione di animale è predicata della nozione di uomo: di conseguenza, la nozione di animale *sarà* predicata altresì di un determinato uomo. In effetti, un determinato *uomo è* tanto uomo quanto animale»
TRENDELENBURG 1833 (1994):257. (corsivi ndr.).

È possibile peraltro confrontare la traduzione italiana effettuata a partire da TRENDELENBURG 1833 (1994):257[12] con la traduzione italiana fornita da ZANATTA 1996:182 Cat., 3, 1 b 10-15.:

III (Rapporti di predicazione)
Quando una cosa è predicata di un'altra come di un soggetto, tutte quelle cose che sono dette del predicato saranno dette anche del soggetto. Ad esempio, *uomo* è predicato di un certo uomo, *animale* è predicato di *uomo*; pertanto *animale* sarà predicato anche di un certo uomo. Infatti un certo uomo è sia *uomo* che *animale*.
ZANATTA 1996:182. (corsivi dell'autore).

12 La traduzione italiana è di Vincenzo Cicero, a cura di Giovanni Reale.

### *7.2. Versione greca*

La versione greca del testo Κατηγορίαι riportata da MINIO-PALUELLO 1949:4:

> 3 Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον.
> MINIO-PALUELLO 1949:4.

### *7.3. Versione araba*

Il testo di GEORR 1948 riporta la traduzione araba delle Categorie di Aristotele e la traduzione del versetto Cat., 3, 1 b 10-15 è la seguente:

> متى حمل شيء على شيء حمل المحمول على الموضوع قيل كل ما يقال على المحمول على الموضوع أيضا مثال ذلك أن الإنسان يحمل على إنسان ما ويحمل على الإنسان حيوان فيجب أن يكون الحيوان على إنسان ما أيضا محمولا فإن إنسانا ما هو إنسان وهو حيوان
>
> GEORR 1948:320.

Se si osserva il testo arabo di GEORR 1948 è possibile effettuarne la seguente trascrizione[13] semitistica:

> *matā ḥumila šayʔ$^{un}$ ʒalā šayʔ$^{in}$ ḥamla ʔl-maḥmūl ʒalā ʔl-mawḍūʒ qīla kull$^{u}$ mā yu-qāl-u ʒalā ʔl-maḥmūl ʒalā l-mawḍūʒ ayḍ$^{an}$ mi<u>t</u>āl <u>ḏ</u>ālika: ʔanna ʔl-insān yu-ḥmal-u ʒalā insān$^{in}$ mā wa yu-ḥmal-u ʒalā ʔl-insān$^{i}$ ʔl-ḥayawān. fa-ya-ǧib-u ʔan **ya-k□n-a** al-ḥayawān ʒalā insān$^{in}$ mā ayḍ$^{an}$ maḥmūl$^{an}$; fa-inna insān$^{an}$ mā **huwa** insān wa **huwa** ḥayawān.*

Riguardo la versione araba e siriaca delle Categorie di Aristotele edita da GEORR 1948 è possibile reperirne a sua volta le fonti, ben esplicitate in quanto riportato da VAGELPOHL 2008:

> Among other treasures, the manuscript ar. 2346 at the Bibliothèque Nationale in Paris contains the unique extant Arabic translation of Aristotle's *Rhetoric*. In spite of the importance of the manuscript, there is no comprehensive codicological description including information on its binding etc. With the exception of the *Rhetoric*, none of the individual texts contains any information that could help us date the manuscript. Of its history, next to nothing is known before the year 1738 when it was acquired by the French consul in Cairo, Benoît de Maillet. Somewhat later, we find it in the French royal library; it is sometimes still quoted with its old shelfmark (ancien fonds no. 882a).
> The Arabic *Rhetoric* in this manuscript forms part of a collection of Arabic translations of the entire Aristotelian corpus of logical writings, the *Organon*. It was compiled at the end of the tenth century by the philosopher Abū al-Ḫayr al-Ḥasan ibn Suwār, also known Ibn al-Ḫammār, a student of Yaḥyā ibn ʿAdī. […] The translations in this manuscript cover the entire period of Greek-Arabic and Syriac-Arabic translation

13 La versione araba riportata in BAFFIONI 1991:73-76 è in una versione trascritta da Riccardo Contini, tuttavia qui si è optato per una nuova trascrizione a partire da GEORR 1948.

activities: for the *Categories* and *De interpretatione*, the editor chose translations by Isḥāq ibn Ḥunayn (d. 910), the son of Ḥunayn ibn Isḥāq and a highly regarded member of his circle; […].
VAGELPOHL 2008:39-40.

Come afferma VAGELPOHL 2008:48, Georr deve aver visto il manoscritto prima della pubblicazione della sua monografia sulla versione araba e siriaca delle Categorie di Aristotele (GEORR 1948).

## 8. Il verbo 'essere' in Cat., 3, 1 b 10-15

(1) Presenza del verbo 'essere' in ar. e assenza in gr.

*fa-ya-ǧib-u ʾan* ***ya-k◻n-a*** *al-ḥayawān ʿalā insān*$^{in}$ *mā ayḍ*$^{an}$ *maḥmūl*$^{an}$*;*[14]
<si deve che **sia** (deve **essere**) l'animale su un uomo-qualunque anche predicato>

pertanto animale sarà predicato anche di un certo uomo.
ZANATTA 1996:182.

οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται·
MINIO-PALUELLO 1949:4.

(2) Assenza del verbo 'essere' in ar. e presenza in gr.

*fa-inna insān*$^{an}$ *mā* ***huwa*** *insān wa* ***huwa*** *ḥayawān*
<dunque-invero un uomo-qualunque **lui** uomo e **lui** animale>

Infatti un certo uomo **è** sia uomo che animale.
ZANATTA 1996:182.

ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός **ἐστι** καὶ ζον.
MINIO-PALUELLO 1949:4.

## 9. *De interpretatione:* analisi di 'essere'

Confrontiamo il passo già citato in precedenza di *De interpretatione*, con il passo in arabo:

ma non significano ancora **se *è* o *non è*. Ché, l'essere o il non essere non è un segno della cosa, neppure se si dica *essente*** senza aggiungere altro. Infatti per se stesso **non è nulla**, ma significa in più una certa congiunzione, che senza ciò che è composto non è possibile pensare.

14 *maḥmūl* 'portato; trasportato; portabile; sopportabile; sost. predicato, attributo (logica); portata, capacità, tonnellaggio, carico di una nave; *ʿalay-hi* soggetto (logica)'.

إلا أنها لا تدل بعد على أن **الشيء [هو] أو ليس هو** فإن ولا لو قلنا **كان أو يكون** دللنا على المعنى وكذلك قولنا **لم يكن أو لا يكون** فلا لو قلنا أن مجردا على حياله دللنا عليه وذلك أنه في نفسه **ليس هو شيئا** لكنه يدل مع ما يدل عليه على تركيب ما وهذا التركيب لا سبيل إلى فهمه دون الأشياء المتركبة

Creando una resa iper-letterale di 'essere' su base sinottica otteniamo:

(1)
ITA: se *è* o *non è*
AR.: **الشيء [هو] أو ليس هو**
<la cosa [egli] o non-essere lui>
= la cosa [è] o non è

(2)
ITA: Ché, l'essere o il non essere non è un segno della cosa
AR: فإن ولا لو قلنا **كان أو يكون** دللنا على المعنى
< dunque-invero e non se abbiamo-detto fu o sia abbiamo-provato su-il significato>
= e se diciamo (dicessimo) che era o è non abbiamo dimostrato (la prova) il significato

(3)
ITA: neppure se si dica *essente*
AR: وكذلك قولنا **لم يكن أو لا يكون**
<come-quello abbiamo-detto non fu o non sia (non è)>
= così come se dicessimo (il nostro dire) non era o non è

(4)
ITA: non è nulla
AR: **ليس هو شيئا**
<non-essere lui cosa-accusativo>
= non è una cosa (niente)

Nel caso (1) all'espressione *se è o non è* non corrisponde in arabo in alcun modo l'uso del verbo 'essere'. Tale verbo è infatti sostituito in arabo da una parte da *huwa* 'lui' che equivale in questo contesto all'italiano *è*, dall'altra da *laysa* 'non-essere' che equivale all'italiano *non è*, ovvero equivale in italiano ad 'essere' con la negazione laddove in arabo non è presente alcuna negazione di 'essere', bensì il verbo che per intero, senza negazione, significa già il 'non essere'.

Nel caso (2) all'espressione *l'essere o il non essere non è un segno* non corrispondono in arabo tre verbi 'essere' di cui due all'infinito ed uno al presente come in italiano. Abbiamo invece in arabo *kāna ʔaw yakūn dalal-nā* 'fu o sia abbiamo-provato' dove il primo *essere* è reso dal passato *kāna* 'fu', il secondo *essere* è reso dall'imperfetto arabo *yakūn* 'sia (è)' ed il terzo verbo non appare in quanto inglobato nel verbo *dallal-nā* 'abbiamo provato (abbiamo dimostrato)'.

Nel caso (3) all'espressione *neppure se si dica essente* non corrisponde in arabo un participio presente di 'essere' ovvero *essente*. In arabo troviamo infatti due verbi 'essere' di cui il primo è *lam yakun* 'non fu' ed il secondo è *lā yakūn* 'non è'. I verbi sono negati in quanto in italiano si ha

*neppure se si dica essente*, mentre in arabo si ha <abbiamo-detto non fu o non sia (non è)>.

Nel caso (4) all'espressione *non è nulla* non corrisponde in arabo un verbo 'essere' al presente negato *non è*. In arabo si trova invece *laysa huwa šayʔ^an^* con l'uso del verbo *laysa* 'non-essere' che si riferisce a *huwa* 'lui' e ciò che *non è* viene rappresentato da *šayʔ^an^* 'cosa' posto in accusativo, ottenendo così <non-essere lui cosa-accusativo>.

## 10. Conclusione

Il concetto di 'essere' dipende fortemente dal sistema linguistico di riferimento, non solo all'interno delle lingue indoeuropee come ricordava Calvo, ma soprattutto nelle lingue semitiche ed in particolare in arabo.

Il verbo 'essere' in lingua araba non risponde infatti agli stessi criteri indoeuropei. In particolare la presenza di un verbo 'non-essere' e l'assenza di *è* sono un elemento che non può essere sottovalutato nell'analisi delle traduzioni arabe di Aristotele.

L'assenza di copula crea un solco tra la concezione di verbo nel *De interpretatione* e la sua realtà in arabo dove la copula non esiste. Non è possibile ignorare le conseguenze ontologiche di questa assenza. Quando Aristotele afferma che l'uomo *è un animale*, la lingua araba non connette questi due elementi con *essere* ma si limita ad affermare 'lui-animale' *huwa ḥayawān* svincolandosi completamente dal rapporto ontologico di *essere*. Quando afferma che il verbo è un nome, in arabo il verbo è in realtà assente. Quando afferma che la negazione di un verbo non è un verbo in quanto non corrisponde ad un nome, in arabo non si ha alcuna negazione bensì un vero e proprio verbo 'non essere' *laysa*.

La raccolta delle decine di modi di esprimere *essere* in arabo operata in questa ricerca, vuole essere il punto di partenza per una riflessione sull'equivalenza dei concetti ontologici nelle traduzioni arabe del *corpus* di Aristotele. I casi studio di *Categorie* e *De interpretatione* sono stati analizzati con particolare riferimento a passi salienti in cui è percepibile in maniera chiara la discrepanza tra l'originale greco, la traduzione italiana e la traduzione araba. La ricerca ha fatto emergere la molteplicità dei modi impiegati in arabo per rendere il concetto di *essere*. Sarà necessario lo spoglio del *corpus* aristotelico in maniera più ampia per poter sistematizzare con sempre maggior precisione le rese in arabo di *essere*, sulla base del metodo sinottico e comparativo qui brevemente tracciato, così come sarà necessaria una sempre più stretta relazione interdisciplinare tra la linguistica, in particolare secondo i metodi della linguistica storica, e la filosofia, come *mater scientiarum*.

## Bibliografia

ABDEL-NOUR, Jabbour, معجَم عبد النّور المفصَّل، عَرَبي فَرَنسي ، الجزء الأول , 1983 , عَبْد النّور جَبُّور, *Dictionnaire Abdel-Nour al-Mufaṣṣal, arabe-français – I*, Dar el-Ilm lil-Malayin, بيروت ، دار العلم للملايين

ABDEL-NOUR, Jabbour, معجَم عبد النّور المفصَّل، عَرَبي فَرَنسي ، الجزء الثاني , 1983 , عَبْد النّور جَبُّور, *Dictionnaire Abdel-Nour al-Mufaṣṣal, arabe-français – II*, Dar el-Ilm lil-Malayin, بيروت ، دار العلم للملايين

BAFFIONI, C., 1991, *Storia della filosofia islamica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano

CALVO, Tomás, 2014, «The Verb 'Be' (εἶμί) and Aristotelian Ontology», *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 33, No. 2, Aspectos de la filosofía de Jaakko Hintikka/Aspects of Jaakko Hintikka's Philosophy, pp. 45-55.

DURAND, O. & VENTURA, A., 2017, *Grammatica di arabo mediorientale, Lingua šāmi*, Collana di Studi Orientali, Ulrico Hoepli Editore, Milano

GEORR, Khalil, 1948, *Les Catégories d'Aristote dans leur versions Syro-Arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Institut Français de Damas, Beirut

HINTIKKA, J., 1999, «On Aristotle's Notion of Existence», The Review of Metaphysics, vol. 52(4), pp. 779-805.

MARTIN, Aubert, 1984, *Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā Baʿd Aṭ-ṭabīʿat). Livre Làm-Lambda traduit de l'arabe et annoté*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Les Belles Lettres, Paris

MINIO-PALUELLO, L. (ed.), 1949, *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione*, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii

POLLAK, I., 1913, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XIII, 1, Leipzig.

SĪBAWAYHI, Abū Bišr ʿAmr Ibn ʿUṯmān, 1966-1977, *al-Kitāb*, Ed. by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (ed.). 5 vols. vol. I Dār al-Qalam; vol. II Dār al-Kātib al-ʿArabī li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr; vols. III-V al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb

TRAINI, Renato, 1966, *Vocabolario Arabo-Italiano,* Istituto per l'Oriente, Roma

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf, 1833 (1994), *La dottrina delle categorie in Aristotele, Con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, Vincenzo Cicero, Giovanni Reale (ed.), Vita e Pensiero, Milano.

VAGELPOHL, Uwe, 2008, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Brill, Leiden-Boston

VENTURA, A., 2016, «Studi etimologici sul termine madīna: la città nell'ʔIslām», *geografia*, n. 1-2 anno XXXIX, pp. 28-32, Edigeo, Roma

VILIKKO, R., & HINTIKKA, J., 2006, «Existence and Predication from Aristotle to Frege», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73(2), pp. 359-377.

WEHR, Hans, 1976, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edited by J Milton Cowan, third edition, Spoken Language Services, New York

ZANATTA, Marcello (ed.), 1996, *Organon di Aristotele, Volume primo Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*, Collana Classici della Filosofia, UTET, Torino

# La "responsabilità del pensare": filosofia ed impegno politico. Intervista al Prof. Augusto Illuminati

a cura di Tommaso Valentini[1] e Giuseppe Zazzara[2]

Presentiamo un'intervista inedita al Prof. Augusto Illuminati, realizzata dal Dott. Giuseppe Zazzara. Questa intervista è stata posta in Appendice della tesi di laurea di Zazzara dal titolo "*Il contributo di Augusto Illuminati alla storia del pensiero politico moderno*": relatore della dissertazione (discussa nell'anno accademico 2016/2017, presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi") è stato il Prof. Tommaso Valentini.

Augusto Illuminati, nato a Perugia nel 1937, ha insegnato "Storia della filosofia" presso l'Università di Urbino fino al 2009. Illuminati ha dato dei contributi fondamentali alla storiografia filosofica ed è certamente una delle voci più originali della filosofia italiana contemporanea. Il suo pensiero si caratterizza per un forte impegno etico-politico volto a ridefinire le fondamenta stesse della vita democratica. Tra i suoi volumi ci limitiamo a menzionare: *Sociologia e classi sociali* (Einaudi, Torino 1967; II edizione: 1973); *Kant politico* (La Nuova Italia, Firenze 1971); *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi* (Il Saggiatore, Milano 1977); *Gli inganni di Sarastro: ipotesi sul politico e sul potere* (Einaudi, Torino 1980); *La città e il desiderio: realtà e metafore della moderna cittadinanza* (Manifestolibri, Roma 1992); *Esercizi politici: quattro sguardi su Hannah Arendt* (Manifestolibri, Roma 1994); *Averroè e l'intelletto pubblico* (Manifestolibri, Roma 1996); *Il filosofo all'opera* (Manifestolibri, Roma 1999); *Completa beatitudo: l'intelletto felice in tre scritti averroisti* (L'orecchio di van Gogh, Chiaravalle 2000); *Rousseau, solitudine e comunità: una fondazione dei valori borghesi* (Manifestolibri, Roma 2002); *Spinoza atlantico* (Ghibli, Milano 2008), con Tania Rispoli, *Tumulti: Scene dal nuovo disordine planetario* (DeriveApprodi, Roma 2011); *Teologia dei quattro elementi: manifesto per un politeismo politico* (Mimesis, Milano 2012); *Racconti morali. Le trappole della soggettività* (Ipoc, Milano 2014); *Populisti e profeti: istruzioni per l'uso e la disattivazione* (Manifestolibri, Roma 2017).

## Egr. Prof. Augusto Illuminati, quali sono stati i suoi docenti di riferimento?

Ho avuto una formazione filosofica irregolare, nel senso che il mio maestro è stato Angelo Brelich (1913-1977) ma nel campo degli studi storico-religiosi. Ben presto ho abbandonato la frequentazione universitaria per dedicarmi a tempo pieno all'attività politica nel Pci e nella Fgci (1961-1966) e in quell'ambiente ho conosciuto e seguito Galvano della Volpe e Lucio Colletti. Ho lavorato anche con Raniero Panzieri, partecipando a un seminario dei "Quaderni Rossi" ad Agape. Agli studi filosofici sono approdato più tardi, una volta radiato dal Pci e costretto a cercare un impiego prima nella scuola secondaria poi nell'insegnamento universitario a Urbino.

I "maestri" in seguito acquisiti sono stati allora L. Althusser, É. Balibar e J. Rancière.

1 Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma)

2 Laureato in "Scienze politiche e delle relazioni internazionali" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma)

Inserendomi, a partire dagli anni '80, nel filone operaista e post-operaista, ho stretto un rapporto politico-intellettuale con Mario Tronti, Toni Negri, Giorgio Agamben e soprattutto Paolo Virno, con cui ho condiviso l'esperienza di "Luogo comune".

**Qual è l'impostazione dei suoi primi testi sull'illuminismo?**

La sollecitazione a occuparmi di Kant, dopo l'esordio sociologico (*Sociologia e classi sociali*, 1967) e i miei primi lavori filosofici sui fisiocratici, Sade e De Maistre, venne da Lucio Colletti, con cui avevo collaborato politicamente nella direzione di "La sinistra" (1966-67), mensile e poi settimanale di sostegno al movimento che sfocerà nel '68, finanziato da Giangiacomo Feltrinelli; poi Colletti prenderà tutt'altra strada. Il taglio del libro su Kant (*Kant politico*, 1971) risente ancora dell'influenza di Colletti, poggiando sulla valorizzazione dell'opposizione reale rispetto a quella dialettica hegeliana e su una lettura di quell'autore come compiuta espressione ideologica della borghesia in ascesa. Per quanto riguarda Rousseau, non ripresi affatto il *Rousseau e Marx* (1957) di Galvano della Volpe, che nello spirito della destalinizzazione e dell'VIII congresso del Pci gettava un ponte fra i due autori in nome della libertà egualitaria e del riconoscimento dei meriti, piuttosto mi volgevo all'anteriore *Libertà comunista* del 1946, dove era più accentuato l'esito borghese della protesta sociale russoiana. Mi interessava piuttosto la contraddizione insanabile nel Ginevrino fra interiorità individualistica e progettualità sociale, le figure ambigue e romanzesche del legislatore e della festa, cioè il ricorso all'illusionismo spettacolare per fondare o consolidare il vincolo politico (*J.-J- Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, 1977, ristampato con aggiornamenti in *Rousseau, solitudine e comunità*, 2002). Con lo stesso spirito, negli *Inganni di Sarastro* (1980, rist. 2013) rileggevo a partire dalla mozartiana *Zauberflöte* il carattere mitologico costituente delle società scaturite dalla rivolta anti-feudale. In questo interesse per il mito entrava la mia formazione storico-religiosa e anche un elemento "francofortese" (quello della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer). In generale, però, l'ascetismo francofortese e il suo naufragio davanti alla contestazione studentesca del 1968 non mi entusiasmava affatto. Il retaggio migliore, proprio per la capacità di innestarsi sulla nuova stagione dei movimenti e dei desideri, lo ritrovavo piuttosto nel Marcuse "californiano", che sarebbe ben presto diventato uno degli ispiratori del '68, malgrado il suo pessimismo. Quanto a Benjamin, che è stato un mio importante punto di riferimento, specialmente in *Winterreise* (1984) e in *La città e il desiderio* (1992), non lo considero affatto nell'ambito di quella Scuola, bensì all'incrocio fra il marxismo anomalo di Korsch e Brecht e la sociologia di Simmel.

Sempre a proposito dei testi sull'illuminismo, come si concilia l'attuale forma di capitalismo finanziario con la teorizzazione kantiana dei diritti individuali?

Beh, non si concilia affatto. Kant trasfigurava filosoficamente un modello capitalistico smithiano in cui l'individuo (almeno il borghese) aveva una sua autonomia e poteva far coincidere regola morale ed esercizio dei diritti civili. La finanziarizzazione dell'economia ha stravolto i termini del discorso, espropriando non solo i proletari e sempre di più il ceto medio ma anche, in certa misura, perfino gli attori del mercato capitalistico. Dire che l'uomo deve essere fine e non mezzo per l'altro uomo non è solo una contraddizione rispetto al sistema vigente, ma ha perso ogni senso, ogni pronunciabilità nel presente contesto. Il grado di partecipazione politica previsto dal liberale moderato Kant, pur entro stretti limiti di censo e di genere, era assai maggiore di quanto oggi consentito di fatto nella post-democrazia neoliberale.

**Gli anni '90.**

Dopo una lunga fase di decomposizione politica e ideologica della sinistra, ivi comprese le forze extra-parlamentari duramente colpite dalla repressione del 1977-1978 e dal ciclo negativo "reaganiano" degli anni '80, si manifestarono alcuni segnali di ripresa dei movimenti, soprattutto in quel ciclo di lotte nella scuola e nell'Università che prese il nome di "Pantera" (1989-1990), producendo una generazione di attivisti che saranno poi i protagonisti dei cicli di lotta successivi, soprattutto al volgere di secolo. La chiusura del "socialismo reale" con la caduta del Muro nel 1989 e la trasformazione del Pci toglievano di mezzo non tanto un avversario materiale dei movimenti, quanto un blocco mentale che impediva di pensare in modo innovativo le categorie dell'azione politica, della soggettivazione e del conflitto. Autori come Deleuze, Guattari, Foucault, ben presenti nel 1977, trovavano ora un terreno fertile e lo stesso operaismo si trasformava prendendo atto della compiuta trasformazione postfordista del lavoro e formulando ipotesi feconde sia sull'evoluzione oggettiva del capitale che sull'organizzazione della resistenza.

L'esperienza per me decisiva (e anche il ritorno personale a un impegno militante, sospeso dopo il 1978) fu la creazione di una rivista, "Luogo comune" (1990-1993), per impulso di Paolo Virno, in cui vennero elaborate le categorie interpretative dominanti nelle fasi successive, sottraendosi al dibattito a volte acrimonioso delle varie componenti della tradizione operaista – per non parlare di altri filoni residuali del precedente ciclo di lotte. Su questo sfondo va letta la mia produzione saggistica degli anni '90 (*Racconti morali*, 1989 rist. 2014, *La città e il desiderio*, 1992, *Esercizi politici*, 1994, *Il teatro dell'amicizia*, 1998) e la mia collaborazione un po' corsara al "manifesto" di quel periodo, da cui discendono anche molte delle divagazioni musicali contenute in *Il filosofo all'opera*, 1999. Detto altrimenti, quella rivista fu il laboratorio di quanto sarà poi chiamato post-operaismo e che costituisce l'unico materiale concreto di quella che un po' pomposamente verrà chiamata *Italian Theory* (che non è solo italiana e non esaurisce e frulla tutti i filosofi italiani nel tempo e nello spazio). Alla fase di "Luogo comune" corrisponde anche un libro-manifesto collettaneo, *Sentimenti dell'aldiquà* (1990), in cui cercavano di leggere le tonalità emotive degli anni '80 (opportunismo, paura e cinismo) nel loro risvolto positivo, insomma il "cattivo nuovo" di cui parlava Brecht, l'ambivalenza del disincanto. Un saldare i conti con il decennio alle spalle e che inaugurava le nuove pratiche tendenziali di movimento.

All'ilare e rassegnato culto post-moderno delle "differenze" si contrapponeva la possibilità di valorizzare in senso antagonistico la liberazione dalle rigidità fordiste industriali e di organizzare fuori dei consueti schemi sindacali le attitudini a cogliere le "occasioni", imposte dalla trasformazione del mercato occupazionale e dell'intreccio fra lavoro e non-lavoro che ormai avrebbe caratterizzato le nuove generazioni. Il mio contributo a quel libro si dirigeva simmetricamente contro il neo-illuminismo di Habermas e contro il pensiero debole e conversazionale di Rorty e Vattimo, una deriva etica che diluisce il nichilismo e la portata tragica del weberiano "politeismo dei valori". Vattimo ha condotto importanti battaglie politiche e per la tolleranza, ma è responsabile di quella promozione stucchevole dell'impolitico che ha segnato sin dalle origini la (presunta) *Italian Theory*.

**Gli anni '80 non ci furono soltanto per l'Italia. Molto più decisivi sono stati per la Cina, che ha conosciuto una radicale mutazione dopo la morte di Mao e la sconfitta della "banda dei Quattro" –con tutte le conseguenze sull'immaginario occidentale. Che cosa pensa dell'azione di Deng Xiao Ping: è stata un'attualizzazione del messaggio di Marx – come pensa il prof. Domenico Losurdo – o viceversa ha fatto della Cina una potenza nazionalista e fascista, come pensa la gran parte degli studiosi marxisti?**

Non sono d'accordo con Losurdo, di cui lamentiamo la recente scomparsa, e che vedeva nell'esperienza cinese uno sviluppo pragmatico del comunismo, in paradossale continuità con l'immagine della Cina nel marxismo-leninismo europeo degli anni '60 e '70. Ritengo che Deng abbia invertito la linea di Mao e abbia impostato la trasformazione della Cina, dopo gli sconquassi della Rivoluzione Culturale, in una grande potenza capitalistica che svolge un importante e positivo ruolo di contrappeso all'egemonia statunitense in un mondo multipolare. Si tratta di un regime decisamente nazionalistico (secondo un'ininterrotta tradizione "imperiale") e di certo autoritario (fascista non direi proprio), al cui interno esistono possibilità interessanti di dinamica politica e sociale. A mio parere, lo straordinario sviluppo imprenditoriale e finanziario è l'esito deviato del campo di forze sprigionato con la Rivoluzione Culturale, secondo un radicale cambiamento di segno – come lo fu il primo capitalismo europeo dopo la repressione dell'estremismo protestante egualitario in Germania e Inghilterra.

**Quali sono le sue nuove linee di ricerca?**

Fra Seattle 1999, Genova 2001, le grandi battaglie contro le guerre di Bush e l'Onda del 2010-2011 vi è stato un grande ciclo internazionale e italiano di lotte che hanno riconfigurato ideologia e pratiche dei movimenti. La mia riflessione filosofica e il mio impegno politico ne sono stati profondamente determinati, come risulta dalla mia attività di blogger sul web e dalla collaborazione organica al sito Dinamo Press, espressione di alcuni centri sociali romani. I testi che ho scritto in quegli anni o rivisitano quella storia, i suoi simboli e colonne sonore (*Bandiere. Dalla militanza all'attivismo*, 2003; *Revenge. Filosofia, cinema, rock*, 2005; *Percorsi del '68. Il lato oscuro della forza*, 2007; *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario* – in collaborazione con Tania Rispoli, 2011) o ne traggono conclusioni per l'eclisse delle antiche categorie politologiche (*Per farla finita con l'idea di sinistra*, 2009). Cade nello stesso periodo il mio più importante lavoro filosofico *Spinoza atlantico* (2008), che sintetizza gli studi compiuti a Urbino nell'ambito della scuola di ricerca fondata dalla compianta prof. Emilia Giancotti.

**Che cosa pensa del libro *Impero* di Michael Hardt e Toni Negri?**

Da quanto sopra accennato, è evidente la mia stretta relazione con la corrente operaista. Questo non significa una perfetta coincidenza di valutazioni: per esempio *Impero* mi ha lasciato spesso perplesso per l'accento posto sull'unificazione imperialistica sotto egemonia americana, che è venuta meno negli anni successivi e – mi sembra – anche corretta nei più convincenti libri successivi della trilogia e nel recentissimo *Assembly*. I libri sulla *Forma Stato* e sul *Potere costituente* sono però due capisaldi del pensiero politico contemporaneo, per non parlare (per uno spinozista) dell'*Anomalia selvaggia*.

**Qual è stata la genesi dei suoi studi sul tema dell'intelletto potenziale e agente in Averroè?**

Malgrado le apparenze ultra-filologiche e il lavoro puntuale sulle versioni latine di Ibn Rushd influenti in Occidente, i due testi dedicati all'argomento (*Averroè e l'intelletto pubblico*, 1996, *Completa Beatitudo*, 2000) e riepilogati di recente in un saggio per la rivista francese "Miroir" hanno una genesi tutta politica. Infatti cerco di tracciarvi una genealogia del *general intellect* o intelletto pubblico riesumando l'obliato dibattito arabo-cristiano medievale sull'unicità dell'intelletto potenziale degli uomini e argomentando contro il soggettivismo psicologico discendente dall'eternità dell'anima individuale propria delle religioni rivelate. La conseguente possibilità di una congiunzione con l'Intelligenza agente (versione laica e terrena dell'esperienza mistica e della visione di Dio nell'aldilà) è stata analizzata solo in funzione di quella paradossale unità del patrimonio intellettuale dell'umanità, che anticipa molte riflessioni contemporanee sulla noosfera e la rete. Il carattere meramente culturale di quel concetto averroista si arricchisce nei seguaci latini e in specie in Dante, che ha ben presente l'esperienza dei Comuni e delle Arti, di una dimensione pratica, inglobando le attività politiche e industriali e fornendo così – a quel livello di sviluppo delle forze produttive – l'equivalente di quanto farà Marx per il rapporto fra scienza e tecnica nella rivoluzione industriale o di quanto potremmo oggi elaborare per le nuove modalità cognitive del lavoro postfordista. Lo sviluppo esplicito di tali testi sta nel libro *Del Comune* (2003), che inaugura una nuova fase teorica, la cui premessa politica sono, come già ricordato, gli eventi di Seattle e di Genova e la ripresa dei movimenti di massa.

**Nel 2016, di fronte a questa instabilità mondiale sempre più minacciosa, alla crisi finanziaria, al nichilismo dei valori che ci interroga sulla nostra (presunta) identità europea, che cosa si può proporre?**

La risposta non può che essere politica o politico-filosofica, se si vuole, esposta a tutte le incertezze della congiuntura e di una scommessa sulle forze in gioco. Al rifiuto della teologia politica e non solo è dedicato il testo che considero terminale della mia produzione, *Teologia dei quattro elementi. Manifesto per un politeismo politico* (2012), per un pluralismo politico e istituzionale che si installi sulle rovine della sovranità classica e del suo aggiornamento neoliberale. Questo per il piano teorico e simbolico. Per l'aspetto politico mi interessa, nella duplice crisi del sovranismo nazionale e di una prospettiva europea divenuta sempre più una gabbia asfissiante e una cristallizzazione del comando neoliberale, il ruolo che potrebbe assumere una libera federazione delle città. Esse sono oggi snodi locali della governamentalità globale ma anche luoghi di resistenza e soggettivazione, dove si compie una stipulazione di interessi plurali volti alla tutela del comune – come fu un tempo la *coniuratio* dei Comuni medievali, non a caso considerati da Max Weber il prototipo di un "potere illegittimo" studiato proprio in presenza della loro rischiosa attualizzazione nel movimento consiliare del 1919-1920. In alternativa alle derive populiste, l'esperienza di un nuovo municipalismo in Italia e in Spagna si profila come un'occasione difficile e suggestiva per costruire un potere dal basso e scardinare un sistema asfittico. Ho trattato il tema anche nell'opuscolo, prima citato, *Populisti e profeti*, che nello scorso autunno interveniva sulla genealogia e gli esiti possibili del populismo. Le cose poi sono andate avanti e non proprio dal verso migliore, almeno in Italia. Il "vecchio" è crollato rovinosamente ma il "nuovo" non è molto promettente. Vale sempre però il motto di Machiavelli: «Non si abbandonare mai»…

# Recensioni

**Mayotte Bollack**, *Démons et dragons. Dix-neuf pièces d'Euripide racontées et interprétées*, Arthème Fayard (coll. « Ouvertures »), Paris 2017, p. 201.

Seule une érudite de haute volée telle que Mayotte Bollack aurait pu de manière aussi remarquable relever le défi : *raconter* –le verbe illustrant la transposition n'est pas choisi au hasard– dix-neuf pièces d'Euripide en recevant l'esprit de l'original dans une langue de l'extrême contemporain et en inscrivant le commentaire herméneutique dans la fluidité du récit.

La forme elle-même de l'ouvrage atteste le parti de raccorder les Anciens à l'avenir de leur réactualisation. Chacune des dix-neuf pièces –en suite alphabétique, comme dans le recueil antique qui nous les a léguées– s'inscrit dans un même canevas : titre français consacré/translittération ; bref sous-titre condensateur et parlant : *Iphigénie en Tauride*, qui suit *Iphigénie à Aulis*, a pour sous-titre « Vingt ans après » ; *Ion*, « Le droit du sang » ; Électre, un surprenant « Petits meurtres à la campagne » à la manière de l'auteur le plus traduit dans le monde ; *Les Héraclides*, « Le droit des réfugiés ». Puis viennent, honorés dans leur forme et langue originales, les trois ou quatre premiers vers du texte d'Euripide : l'*incipit* de la pièce, suivi de sa traduction française, nous font glisser du théâtre grec à sa paraphrase française. Enfin, à la manière des morales d'apologues, une laconique conclusion offre au lecteur la substantifique moelle : ici, ce seront des vers tirés de la pièce même ; là, une maxime épicurienne ou un proverbe devenu français ; ailleurs un vers de Kipling.

C'est que Mayotte Bollack, pour faire entendre aujourd'hui la « voix intérieure » d'Euripide (Préface, p. 8), puise en éclectique dans notre culture, qui est libre, et plurielle dans le temps et dans l'espace. Nul complexe franchouillard ne lui interdit d'expliciter la honte de Phèdre par un (« *shame* », p. 95) bien anglais, nul fétichisme de registre ne l'empêche de faire dire aux Satyres qu'Hélène est une « putain » (p. 47), ni de présenter Oreste comme un « ex » (p. 29) d'Hermione. Non que la science ne soit pas là, avec la maîtrise des textes en premier : elle est subtilement diluée dans le texte, avec ces fines évocations des étymologies des noms propres – vraies ou fausses, peu importe – si chères aux Grecs (Hippolyte « dont le nom disait qu'il déliait leurs liens », p. 99) ; Hélène la « tueuse d'hommes » dont le nom est « transcrit dans ses lettres fatales : 'celle qui prend' (*helein*) », p. 77) ; ou bien avec l'habile analogie entre l'autochtonie d'hier et celle d'aujourd'hui : « on était autochtone, c'est-à-dire 'né sur place', comme aujourd'hui on est du cru ou de souche » (p. 103) ; ou encore, plus techniquement, avec le maintien des deux obèles (†††) entourant une partie du texte grec d'*Ion* (p. 101) pour un passage incertain ou contesté, suivant l'usage de la critique textuelle, même si c'est surtout dans l'appareil de notes placé à la fin des textes que se déroule le dialogue scientifique. Outre la philologie (ou 'herméneutique critique' selon Jean Bollack), l'apport obligé de la psychanalyse alimente l'interprétation de ces fictions mythologiques, dont certaines expressions entrées dans la langue donnent quelque mesure : entre Agamemnon et Ménélas, « deux fois un désir s'est renversé » (p. 115) ; Andromaque pique Hermione au point sensible d'une « libido frustrée » (p. 27) ; et la Toison d'or? c'est un « objet fétiche » (p. 133). Enfin, le tour de force de Mayotte Bollack réside dans la richesse de la langue d'accueil, non dépouillée de la culture qu'elle a créée et qui l'a générée : c'est tacitement, bien sûr, qu'elle rend hommage –et on peut ignorer ou savourer l'intertexte imité ou parodié– à Paul Valéry (« L'intelligence n'est pas son fort », dit-elle pour décrire le roi Thoas, p. 127), ou à Montaigne et Rousseau lorsqu'elle décrit le mari d'Électre comme ayant « quelque chose du bon sauvage » (p. 54).

Des esprits chagrins, austères ou passéistes fronceront peut-être le sourcil devant les joyeux dyschronismes (« Le King Kong monstrueux à l'œil unique ») et la langue débridée de Mayotte Bollack (pour Héraclès, « le bonheur, bordel, il est dans l'instant »), mais pour l'immense majorité des lecteurs, lire Euripide en sa compagnie donnera une vie nouvelle à la visée ancienne. À lire, donc, et faire lire avec délectation, et à traduire, dans l'urgence.7

MAY CHEHAB

**Luca Cucurachi** (a cura di), *Il mercato giusto per umanizzare l'economia*, Viverein, Roma, 2016, pp. 269.

Il curatore del volume, nato a Lecce nel 1974, insegna *Storia della filosofia moderna e contemporanea* e *Teologia ed economia* presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Arcidiocesi di Lecce. Formatosi presso l'Università del Salento, si è laureato in Filosofia ed in Metodologia dell'intervento psicologico, completando la propria formazione accademica dapprima conseguendo il dottorato di ricerca in *Scienze bioetico-giuridiche* e, successivamente, ottenendo il dottorato di ricerca in *Etica e antropologia. Storia e fondazione*, entrambi presso l'Ateneo salentino. Luca Cucurachi collabora per diverse riviste scientifiche italiane, fra le quali ricordiamo innanzitutto *Idee - Rivista semestrale di Filosofia e Scienze Sociali ed Economia*, della quale è anche membro del comitato di redazione. Autore poliedrico e versatile, tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Natura umana e diritti tra bioetica e ingegneria genetica* (2006), *Momenti di riflessione tra fenomenologia e psicologia in E. Husserl e K. Jaspers* (2014), nonché le due curatele M. Signore-L. Cucurachi (a cura), *Libertà e laicità*, Padova, Cleup, 2011; M. Signore-L. Cucurachi (a cura), *Libertà democratiche e sviluppo*, Lecce, Pensa Multimedia Editore, 2012, entrambe pubblicate per iniziativa della Fondazione *Centro Studi Filosofici di Gallarate*.

Il testo raccoglie gli atti del Convegno nazionale *Il mercato giusto per umanizzare l'economia*, tenutosi a Lecce il 22 ed il 23 ottobre 2015, fortemente voluto dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'omonimo capoluogo di provincia, unitamente ad altre istituzioni universitarie, civili e religiose (Arcidiocesi di Lecce, Facoltà Teologica Pugliese, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Istituto Universitario Sophia, Facoltà di Economia dell'Università del Salento, Associazione Sumphilosophein). La finalità del convegno, ideato dal compianto prof. Mario Signore in stretta collaborazione con Luca Cucurachi, si intuisce sin dalle prime pagine del testo dal saluto di S.E. Rev.ma Domenico Umberto D'Ambrosio, oggi arcivescovo emerito di Lecce, che in apertura della prima giornata di lavori ricorda «la necessità di far sì che le leggi di mercato siano a servizio dell'uomo, non mortificando la sua dignità né ponendo nelle mani di pochi lo sviluppo e il benessere di tutti» (p. 6).

Il volume si apre ed è impreziosito dall'*Introduzione* di Luigi Manca, Direttore dell'Istituto di Scienze Religiose di Lecce, che chiarisce il filo conduttore degli interventi riportati nel testo ovvero «*coniugare insieme, l'*homo faber*, con l'*homo orans*, e questi con l'*homo oeconomicus» (p. 11) alla luce del Salmo 8, versetto 5, «che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» che egli considera «una sorta di "guida satellitare" nel viaggio di esplorazione di quelle che sono le potenzialità dell'essere umano, quale costruttore di comunità» (p. 11). Un momento chiave per la comprensione del volume è proprio la *Prefazione* di Luca Cucurachi, per il quale le «logiche del mercato e del profitto dimostrano la loro potenza negativa nella misura in cui massificano l'uomo e lo depauperano delle sue possibilità di umanizzare le dinamiche economiche nella costruzione di una 'casa comune', nel senso di un'ecologia che sia luogo di inclusione e di solidarietà a supporto di una cultura economica che rischia di diventare non più la "legge della casa" dell'uomo, ma il luogo di incontro e scontro di interessi chiari a pochi, i cui effetti sono resi disponibili per tutti» (p. 21).

È evidente, in tal senso, quanto il volume abbia tratto profitto dal magistero di Papa Francesco e, in particolare, dall'Enciclica *Laudato si'*, scritta nel terzo anno del pontificato, recante la data del 24 maggio 2015. Indubbiamente l'enciclica *Laudato si'* ha affrontato un problema quanto mai attuale: la cura della 'casa comune'. Se scorriamo le pagine del volume di Luca Cucurachi, ci si accorge subito quanto in esso aleggi proprio quell'interrogativo retorico, posto verso la fine del capitolo

IV dell'Enciclica e che è il cuore della *Laudato si'*: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?» (*Laudato si'*, n. 160). Frutto di una lunga meditazione elaborata nel corso degli anni, il testo presenta in forma omogenea una raccolta di saggi, attraverso i quali si intende introdurre il lettore all'esigenza di far comunicare fra loro religione ed economia (pp. 25-35), proponendo paradigmi di un nuovo pensare (pp. 37-57), nell'ottica di un *welfare* civile inteso come sviluppo delle *capabilities* (pp. 59-77), al fine di creare uno sviluppo economico e sociale per un'economia che crei anche valori (pp. 79-99): superando le sempre emergenti forme di utilitarismo capitalistico l'economia è chiamata ad essere una "economia del dono", incentrata sul valore fondamentale della giustizia sociale.

L'economia, derivando dall'unione delle parole greche οἶκος (oikos), "casa", e νόμος (nomos), "norma", affronta la complessità della "gestione della casa". Il volume curato da Luca Cucurachi intende realmente affrontare l'amministrazione della 'casa comune', quasi a voler essere un'ideale prosecuzione dell'Enciclica *Laudato si'* che, con una variante semantica significativa, volge invece la propria attenzione alla cura, e non alla gestione della casa comune.

VINCENZO FASANO

**Augusto Del Noce**, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia 2016.

Il confronto di Augusto Del Noce (1910 – 1989) con il pensiero di Rousseau è già presente nella sua prima grande opera – *Il problema dell'ateismo* del 1964 – e nel corso degli anni viene approfondito sia in relazione all'analisi critica dell'antropologia marxista sia in relazione ai suoi studi sullo spiritualismo francese dell'Ottocento e del primo Novecento. Il libro che sto presentando costituisce la dispensa di un corso monografico tenuto da Del Noce nel 1978-79, presso all'Università di Roma "La Sapienza": questa dispensa viene pubblicata da Salvatore Azzaro, unitamente agli *Appunti delle lezioni su Rousseau* redatti da Giuseppe Morabito. Questo corso è particolarmente importante poiché in esso Del Noce fa emergere tutta la complessità di un pensatore ambiguo e, sotto molti aspetti "contradditorio" come Rousseau. Il corso contiene delle riflessioni storico-politiche e teoretiche spesso originali e non presenti in altre opere del *corpus* delnociano.

Del Noce sottolinea come il pensiero di Rousseau sia, paradossalmente, alle origini del pensiero rivoluzionario giacobino (da Rousseau a Robespierre e a Marx) e, allo stesso tempo, alle origini del pensiero politico dell'ordine e della Restaurazione (da Rousseau a Chateaubriand e a Maine de Biran). C'è dunque un Rousseau "politico" che convive, quasi in intima lacerazione, con un "Rousseau romantico e spiritualista": un Rousseau rivoluzionario e uno contro-rivoluzionario: «Storicamente si dipartono dal pensiero del Ginevrino le due linee opposte del Terrore e della Restaurazione, Robespierre e Chateaubriand. Vi è una continuazione di Rousseau sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese» (p. 44). Come nel caso di Cartesio, siamo in presenza di un possibile duplice itinerario filosofico-politico aperto da un pensatore le cui riflessioni, non chiudendosi in un rigoroso sistema deduttivo, hanno dato adito ad un vero e proprio "conflitto delle interpretazioni". Del Noce ha cercato di attraversare la "selva selvaggia" dei commenti storiografici e delle differenti, e talvolta contraddittorie, interpretazioni[1].

Come è noto, nella storia della filosofia moderna Rousseau introduce, accanto al giudizio di conoscenza (la gnoseologia) e al giudizio di comportamento (la morale), il giudizio di stima, di apprezzamento, che fa coincidere con il sentimento, ciò che Kant nella *Critica del Giudizio* e i romantici tedeschi chiameranno *Gefühl*. Già in alcune precedenti prospettive filosofiche moderne si era riconosciuto il valore teoretico del sentimento (si pensi al "cuore" di Pascal o ai platonici di Cambridge): il contributo originale di Rousseau, sottolinea anche Del Noce, consiste nell'isolare il sentimento dal conoscere e dall'agire, ponendolo come un'attività indipendente e precedente ogni considerazione gnoseologica ed etica. È per questa rivalutazione del sentimento quale "organo cognitivo indipendente" che Rousseau viene visto, da numerosi interpreti e dallo stesso Del Noce, come un autore anti-illuminista e come il precursore della rivalutazione romantica del sentimento, rivalutazione che in Germania conosce ampi sviluppi soprattutto con Herder, Jacobi, Schleiermacher e Friedrich Schlegel, mentre in Francia trova i suoi epigoni in Chateaubriand[2] e in Maine de Biran: «Rousseau si colloca in questo modo all'origine della

1 In particolare, Del Noce ha cercato di mettere in guardia il lettore di Rousseau da «tutte le idee cattive […] presenti [nel Ginevrino] allo stato di germe, che permette vengano presentate in aspetto fascinoso: il primitivismo, lo spirito rivoluzionario, il totalitarismo, il modernismo religioso» (A. Del Noce, *Analisi e autopsia dell'«ultima rivoluzione»*, in «Prospettive nel mondo», IX, 83/84, (1983), p. 106) e lo stesso "permissivismo" che ha caratterizzato la rivoluzione del Sessantotto: si tratta di deformazioni suscitare da interpretazioni unilaterali di Rousseau.

2 Chateaubriand – osserva giustamente Del Noce – «combatte gli *idéologues* (la scuola materialistico-sensistica di Destutt de

corrente "spiritualistica" della filosofia francese, da Maine de Biran a Bergson»[3].

Il sentimento rousseauiano coincide con il puro sentire istintivo, primordiale, impulsivo, per cui il vero e il bene si risolvono nel sentimento soggettivo, e si considera vero e bene ciò che si sente, si apprezza, non ciò che è; siamo in presenza di un "soggettivismo etico" che diviene spesso sinonimo di spontaneismo e di relativismo. L'uomo rousseauiano si risolve quasi nei suoi stati d'animo, e la virtù, come controllo della propria natura, è considerata un vizio. Questa antropologia, rigorosamente individualista, – osserva Del Noce – presuppone che l'uomo sia buono per natura e che tutti i mali derivino dalla società.

In aperta critica agli illuministi, suoi contemporanei, Rousseau opera una rivalutazione del sentimento basata sul recupero della tematica pascaliana del "cuore": «per fondare e giustificare la propria posizione [egli] può ricorrere solo al "cuore", inteso come livello più profondo di razionalità rispetto alle "argomentazioni" fredde della ragione e come luogo di manifestazione della voce infallibile anche se discreta della "natura"»[4]. Del Noce sottolinea però accuratamente che tale recupero rousseauiano del *coeur* di Pascal avviene in un diverso clima spirituale, del tutto lontano dal giansenismo e dalla cupa visione dell'uomo segnato dal "peccato originale", da un male radicale che solo la grazia divina sarebbe in grado di redimere. Ecco le parole con le quali Del Noce esprime le differenze fondamentali tra Pascal e Rousseau: «Per Pascal, occorre che nasciamo colpevoli, o Dio sarebbe ingiusto. Senza il dogma del peccato originale il cristianesimo crollerebbe. Per Rousseau, al contrario, la suprema giustizia di Dio starebbe nell'innocenza originale: l'uomo esce buono dalle mani del Creatore, ed è la società a corromperlo. C'è un peccato della società e non un peccato dell'uomo»[5].

Con Rousseau siamo in presenza di un ottimismo antropologico fondato sul "dogma" della naturale bontà della natura umana, fondato cioè su uno *status naturae purae* che comporta la completa eliminazione del "peccato originale" quale *vulnus* inficiante tutte le facoltà umane. Con la sua tesi dell' "uomo buono per natura" il Ginevrino si pone in continuità con «la riabilitazione illuministica della natura umana»[6] e si allontana dall'antropologia cristiana dell'uomo che si libera dal male attraverso la grazia di Dio: come afferma anche Maritain, «[il] principio rousseauiano della Bontà naturale […] non è altro se non una *naturalizzazione* del dogma cristiano dell'innocenza adamitica»[7]; «Rousseau, negando il soprannaturale, elabora una *teologia umanistica assoluta*, la teologia della bontà naturale, secondo cui l'uomo non è soltanto indenne dal peccato originale e dalle ferite di natura, ma possiede per essenza la bontà pura, che lo rende partecipe della vita divina e che si manifesta in lui nello stato d'innocenza. Così la grazia è assorbita dalla natura. Il

---

Tracy e del medico-filosofo Cabanis) nel *Génie du Christianisme* ed è vicino a Rousseau per il carattere estetico che assume in lui l'apologia del cristianesimo» (A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit.,, p. 44 [in nota]).

3 *Ibidem*, p. 42. Ecco le parole con le quali Del Noce pone uno stretto rapporto tra Rousseau e Bergson, individuato particolarmente nel loro "cristianesimo senza peccato": «Il carattere tipico della religione bergsoniana è di essere un cristianesimo senza peccato; si intende da ciò la sua continuità con il biranismo, come svolgimento del momento religioso del pensiero di Rousseau, anche se in un senso diverso da quello kantiano, per l'assenza del presupposto razionalistico antisoprannaturalistico» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 50 [in nota]).

4 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 41.

5 *Ibidem*, p. 104.

6 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

7 J. Maritain, *Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses* métiers *inégalement actuelles*, Nouvelle Libraire Nationale, Paris 1921, in *Oeuvres Complètes*, a cura di J.-M. Allion et alii, Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, Fribourg (Suisse) – Paris 1986-2008, 17 voll., vol. II, p. 874. Di questo citato dialogo maritainiano si veda anche la traduzione italiana di L. Frattini, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di A. Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982.

vero senso della teoria di Rousseau è che l'uomo è naturalmente santo»[8].

Quello difeso da Rousseau è perciò un "un cristianesimo senza peccato", un cristianesimo fondato su uno *status naturae purae* che elimina dal suo orizzonte l'idea di Caduta originaria, di Incarnazione e perciò la necessità stessa della Redenzione. In Rousseau, nota Del Noce, siamo in presenza di «una particolare concezione del *peccato* a cui è tolto il carattere di ribellione [*aversio a Deo*, *conversio ad creaturam*]. La Caduta è concepita in maniera diversa sia nei riguardi del pensiero greco che di quello giudaico-cristiano: […] per Rousseau, il peccato sta [semplicemente] nell'aver scelto una falsa strada»[9], consiste in un errore di valutazione dovuto alla fallacia dei sensi o alla debolezza delle capacità intellettive. Si può dire che Rousseau "naturalizzi" il peccato, rendendolo un semplice errore di valutazione imputabile alla fallibilità delle capacità umane: siamo certamente lontani dal "cristianesimo tragico" di Pascal, dalla drammatica sensibilità luterana e giansenista dell'uomo peccatore che cerca la Redenzione divina *en gémissant*.

A partire da tale naturalizzazione dell' "innocenza adamitica" e dalla rivalutazione teoretica del sentimento Rousseau giunge ad elaborare un originale concetto di "religione naturale", definita chiaramente nella celebre *Professione di fede del Vicario savoiardo*, all'interno del IV libro dell'*Emilio*. La "religione naturale" è una sorta di "cristianesimo senza peccato", privo di mediazione cristica e di apparato ecclesiastico. Del Noce la definisce molto bene: «una religione senza templi né riti, interiore, la pura religione del Vangelo, cioè il cristianesimo portato allo stato puro»[10]. Rousseau riduce la religione a psicologia, cioè ad un puro sentimento spirituale che per esprimersi non ha più bisogno di Sacre Scritture, di elaborazioni teologiche e di strutture ecclesiastiche; nel *Contratto sociale* il Ginevrino torna a definire la "religione naturale", fondamento della "religione civile", come «limitata ad un culto puramente interiore di un Dio supremo e ai doveri eterni della morale»[11].

Del Noce sostiene giustamente che la nozione rousseauiana di "religione naturale" nasca come risposta alle sanguinose guerre di religione del Seicento, caratterizzandosi come una sorta di depurazione delle "religioni storiche" e dei loro condizionamenti confessionali: «Essa non

---

8 P. Viotto, *Jean-Jacques Rousseau: il santo della natura*, in Idem, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 217-227, p. 225. Secondo Rousseau – nota Maritain – «il male deriva dalle costrizioni dell'educazione e della civiltà […]. Si lasci agire la natura; apparirà la bontà pura, sarà *l'epifania dell'uomo*» (J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 321). Come sostiene anche Del Noce, il Ginevrino «non ha mai afferrato della fede e della vita cattolica che il gusto esteriore e le apparenze sensibili. […] Si accorse delle grandi verità cristiane, dimenticate dal suo secolo, e la sua forza fu di ricordarle; ma le snaturò. È il Vangelo, è il cristianesimo che egli manipola, corrompendoli» (J. Maritain, *Trois réformateurs*, cit., in *Oeuvres Complètes*, vol. III, pp. 572-574). Maritain e Del Noce sono concordi nell'affermare che Rousseau trasporta aspetti fondamentali del cristianesimo sul piano della semplice natura: tra questi aspetti vi è sicuramente il "mito della bontà originaria dell'uomo", interpretabile anche come una secolarizzazione della dottrina teologica dello *status naturae purae*.

9 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 100. Una diversa interpretazione del tema rousseauiano del male è stata data da Roberto Gatti: quest'ultimo ha sostenuto che Rousseau non sia *tout court* il filosofo dell'originaria bontà dell'uomo, bensì colui che si è focalizzato in maniera eminente sulla condizione umana colta nei suoi momenti di debolezza, di fragilità e di vulnerabilità. Secondo Gatti, tale «*ermeneutica della finitezza* permea e indirizza, secondo diverse modulazioni e certo non senza contraddizioni, l'indagine del filosofo ginevrino sia in campo etico che politico» (R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996, p. 15). Stando a questa interpretazione, in Rousseau il male sarebbe annidato nell'interiorità del soggetto e la società verrebbe intesa «non come *causa* ma come *occasione* di esso» (*ibidem*, p. 10).

10 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

11 J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e *Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 609.

ammette che *tre dogmi*: esistenza di Dio, libertà e responsabilità dell'uomo, immortalità dell'anima»[12]. È anche questa visione rousseauiana della "religione naturale" ad aver fatto scuola all'interno dello spiritualismo francese: anche per Biran (e i suoi epigoni) «non c'è nessuna esperienza di una caduta originaria e si può dubitare [che] ci sia posto nella sua filosofia per il peccato originale»[13].

Nei suoi commenti Del Noce sottolinea più volte che in Rousseau la natura prende il posto della Grazia, ovvero elimina la necessità stessa dell'intervento divino: l'idea di una natura umana originariamente buona, per Rousseau, «costituisce un'ipotesi di lavoro "sulla" storia»[14]. L'uomo è chiamato a ripristinare nella storia la sua bontà originaria che la società ha corrotto. Secondo Rousseau, proprio in virtù della sua primitiva bontà, l'uomo sarebbe in grado di salvarsi da solo, rendendo così del tutto inutile l'intervento redentore della Grazia ed eliminando la necessità stessa dell'Incarnazione, ovvero l'intervento di Dio nella storia umana. È quindi per questa possibile e totale auto-redenzione dell'uomo che Del Noce scorge in Rousseau quasi «la forma più rigorosa di pelagianesimo», essenzialmente dovuta al «mantenuto rifiuto illuministico del peccato originale»[15].

La dottrina della «bonté originelle»[16] può essere interpretata come una secolarizzazione della dottrina teologica dello *status naturae purae* ed è carica si importanti conseguenze anche sul piano etico-politico: il male non scaturisce dall'individuo ma dalla società, occorre quindi riformare completamente la società corrotta al fine di ripristinare il perduto *status perfectionis*. La tesi delnociana, da me condivisa, è che l'idea rousseauiana di rivoluzione, successivamente ripresa dai giacobini, abbia la sua origine nel mito della "bontà originaria dell'uomo".

In Rousseau, commenta Del Noce, «il problema del male viene trasposto dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica. […] Alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica»[17].

Del Noce concorda, quindi, con la proposta interpretativa di Ernst Cassirer per la quale

12 *Ibidem*, p. 47. Del Noce non manca di rilevare lo strettissimo rapporto che lega la "religione naturale" di Rousseau alla "religione morale" di Kant, cioè ai celebri postulati del *moralischer Glaube* già teorizzati nella parte finale della *Critica della ragion pura* e quindi nella *Critica della ragion pratica*: per Del Noce «non si insisterà mai abbastanza che egli [Rousseau] è *l'unico* maestro di Kant» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 17). Tuttavia occorre sempre tener presente che l'antropologia kantiana si differenzia notevolmente da quella rousseauiana: Kant non accetta l'ottimismo antropologico del Ginevrino, considera l'uomo come un "legno storto" (*ein krummes Holz*) e, in linea con il luteranesimo, rimarca l'ineludibile presenza di un "male radiale" nella natura umana. A tal riguardo si veda anche K. Jaspers, *Das radikale Böse bei Kant*, in Idem, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Pieper, München 1958, pp. 107-136, tr. it. di R. Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011. Sul rapporto Rousseau/Kant la letteratura secondaria è molto vasta, ci limitiamo ad indicare: I. Kajon, *Rousseau e Kant. Intorno ad alcune interpretazioni del '900*, in «Bollettino Bibliografico per le Scienze Morali e Sociali», 33-36, (1976), pp. 54-94.

13 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 366 [in nota]. Parlando dei rapporti tra Biran e Rousseau, Del Noce si richiama agli importanti lavori storiografici di Henri Gouhier. Quest'ultimo osserva che «per lontano che il filosofo [Biran] sia ormai da Rousseau, egli ignora la tragedia cristiana altrettanto che il Vicario savoiardo» (H. Gouhier, *Conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948, p. 387). Per il Gouhier, se il giovane Biran si sente «pienamente soddisfatto della religione naturale», una religione che «non incontra né peccato né grazia» (*ibidem*), anche il Biran maturo, seppur difensore della trascendenza religiosa, rimane però lontano dal "cristianesimo tragico" di un Pascal o di un Kierkegaard.

14 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 45.

15 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

16 J.-J. Rousseau, Émile *ou De l'éducation*, in *Oeuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin – M. Raymond, Gallimard, Paris 1959 – 1969, vol. IV, p. 936.

17 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

la novità radicale del pensiero di Rousseau è da individuare in rapporto al "problema della teodicea": il Ginevrino pone l'origine del male non più *in interiore homine* (come avviene nella tradizionale visione biblica), ma «in un punto dove mai prima di allora era stata cercata», cioè non nell'«uomo singolo» ma nella «società umana»[18]. Il male si può perciò estirpare cambiando la società, rivoluzionandola *ab imis fundamentis*: è questo elemento decisivo del pensiero di Rousseau – la visione del *malum in societate*[19] – che determina «un vero e proprio *primato della politica*» e, di conseguenza, la «sostituzione della politica alla religione»[20].

Del Noce sottolinea la fondamentale ambiguità del pensiero rousseauiano, l'ineludibile esito aporetico della sua prospettiva filosofico-politica. In particolare, egli scorge una dicotomia insanabile tra il momento religioso e il momento politico, il primo incentrato sulla romantica "religione naturale", il secondo sulla "religione civile", trattata nella parte finale del *Contratto sociale*. Rousseau si presenta, dunque, come una sorta di "Giano bifronte": abbiamo «il Rousseau romantico (il Rousseau dell'insufficienza della politica) e il Rousseau giacobino, con l'idea della religione civile. Sembra difficile poter conciliare questi due Rousseau»[21].

Del Noce osserva giustamente che «il rapporto tra politica e religione in Rousseau ci porta al confine di una contraddizione ineliminabile»[22].

Il Rousseau della "religione naturale" è l'iniziatore di quella che Del Noce individua come la "catena di pensiero" Rousseau–Maine de Biran–Lequier, caratterizzata da un esito religioso ed anti-rivoluzionario: se si accentua il tema rousseauiano del sentimento religioso, il Ginevrino può essere interpretato persino come il filosofo dell'ordine e della Restaurazione, ovvero come

---

18 E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XLI, (1932), pp. 177-213, pp. 479-513, tr. it. di M. Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, ora in E. Cassirer – R. Darnton – J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 41. La prospettiva rousseauiana può essere correttamente interpretata anche come una "secolarizzazione della teodicea": la realizzazione della Giustizia – la biblica *sedakà*/**הקדצ** – non è più demandata alla dimensione metastorica e all'intervento divino (i "cieli nuovi e terra nuova" della παρουσία), ma deve essere conseguita dall'uomo. La società è, al tempo stesso, «corruttrice» e «redentrice» (C. Vasale, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978): per questo motivo Rousseau è anche un autore di assoluto rilievo nella nascita e nello sviluppo del "messianesimo politico moderno", da intendere come «l'aspirazione a raggiungere la felicità [e la giustizia] sulla terra attraverso una trasformazione sociale» (J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 19). A tal riguardo si veda anche R. Gatti, *Il messianesimo politico: la lettura delnociana di Rousseau*, in F. Mercadante – V. Lattanzi (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 605-631.

19 Mi pare che l'idea che il male sia causato all'uomo dal suo ingresso in società possa trovare una conferma anche presso l'antropologo francese René Girard: quest'ultimo ha parlato di un carattere essenzialmente mimetico del desiderio. Per l'antropologo il desiderio non genera mai se stesso, non si origina *sua sponte* nell'interiorità umana, ma nasce sempre dal contatto con l'alterità: il desiderio e con esso tutte le passioni umane, comprese quelle negative come la *libido dominandi*, hanno sempre un'origine mimetica, cioè imitativa. Le passioni nascono nel rapporto intersoggettivo e di questo si sostanziano, nascono – direbbe Rousseau – nel momento dell'ingresso dell'uomo in società. Girard, seppur per tanti aspetti del suo pensiero è certamente lontano dal Ginevrino, si avvicina però a questi con la sua teoria mimetica del desiderio: a tal riguardo cfr. W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, Lit Verlag, Münster 2011, traduz. inglese di G. Borrud, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013.

20 S. Cotta, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», 19 (1964), 1-2, pp. 1-2.

21 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

22 *Ibidem*, p. 98. Su tale "contraddizione ineliminabile" presente nel Ginevrino si è soffermato anche Salvatore Azzaro nel saggio dal titolo *Populismo rivoluzionario e religione naturale*, in T. Serra (a cura di), *La filosofia italiana del ventesimo secolo. Atti del convegno «I filosofi della "Sapienza"»*, Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 329-348.

il teorico della «società ben ordinata (*société bien ordonnée*)»[23]. Se, invece, si accentua il tema della "religione civile", i cui articoli di fede sono fissati dallo stesso sovrano, Rousseau può essere visto come il precursore del giacobinismo, come il teorico *ante litteram* della Rivoluzione e, per molti aspetti, dello stesso totalitarismo. Quest'ultima è l'ipotesi interpretativa sostenuta, ad esempio, da Sergio Cotta e da Jacob L. Talmon, con i quali Del Noce entra in dialogo critico.

Del Noce non nega che in Rousseau «*esiste realmente un momento totalitario*»[24]; tuttavia il filosofo italiano rimarca che in Rousseau convivono due visioni della religione (quella tutta interiore e spirituale, cioè la "religione naturale", e quella pubblica che ha la funzione di collante sociale e valoriale, cioè la "religione civile"): «La dualità tra queste due religioni impedisce che si possa parlare [esclusivamente] di Rousseau come di un teorico della democrazia totalitaria».[25] In particolare, a suffragio della sua ipotesi interpretativa, Del Noce si sofferma ad analizzare il celebre Capitolo VII del Libro II del *Contratto sociale*, dedicato alla figura del Legislatore. Come è noto, Rousseau conferisce all'opera del Legislatore un carattere quasi sacrale: quest'ultimo è il concreto realizzatore della "volontà generale" dalla quale si genera la "legge giusta"[26]. Il Legislatore – sostiene il Ginevrino – «deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana (*en* état *de changer pour ainsi dire la nature humaine*), di trasformare ogni individuo che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto più grande da cui quest'individuo riceve in qualche modo la propria vita e il suo essere; di modificare il modo d'essere dell'uomo per rafforzarlo. […] Questa carica, che rappresenta la repubblica, non rientra nella costituzione; si tratta di una funzione particolare e superiore, che non ha niente di comune con l'autorità umana»[27]. Tuttavia – sottolinea Del Noce – tale "opera divina" del Legislatore trova un limite che costituisce anche il suo fondamento, la sua intima ragion d'essere: la "religione naturale": «Il Legislatore – nota Del Noce – *non crea*, né approfitta della religione, ma *la presuppone*. Come già per Vico, anche per Rousseau non può esistere Stato senza religione»[28]. Del Noce non nega che nel capitolo del *Contratto* sulla "religione civile" vi siano dei passi che si prestano ad essere interpretati in senso "totalitario": egli rimarca però che «il Legislatore non fissa gli articoli della religione civile e che non possa darsi quindi luogo ad una interpretazione "totalitaria" di Rousseau»[29].

Del Noce propende per la visione di un Rousseau quale "riformatore religioso": anche da

23 J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, in in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. III, p. 289. A questo proposito si veda anche M. Viroli, *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993.

24 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 101.

25 *Ibidem*.

26 Del Noce mette opportunamente in rilievo il platonismo presente nella definizione rousseauiana della "volontà generale". Quest'ultima non corrisponde alla "volontà di tutti": la volontà della maggioranza o persino la "volontà di tutti" può essere, infatti, anche in sé cattiva e non finalizzata al "bene comune" poiché espressione di un egoismo di massa. La volontà generale di Rousseau corrisponde piuttosto all'idee platoniche del Bene in sé e della Giustizia in sé, teorizzate dal filosofo greco nella Repubblica. In maniera simile a Del Noce, anche il filosofo tedesco Reinhard Lauth ha messo in evidenza i tratti platonici del pensiero rousseauiano, identificando la "volontà generale" del Ginevrino con il compito etico della società (sittliche Aufgabe der Gesellschaft), il bene ideale al quale tendere: secondo Lauth la "volontà generale" corrisponde al contenuto etico ed ideale della politica, identificandosi con il platonico-kantiano "dover essere" (Sollen). A tal riguardo si veda R. Lauth, Rousseaus leitender Gedanke, in Idem, *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 44-73.

27 J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e *Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 419.

28 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 47.

29 *Ibidem*, p. 49 [in nota].

alcuni elementi della sua biografia mi pare del tutto corretta la presentazione di Rousseau come un "nuovo Calvino", come un "riformatore della stessa Riforma", teso al ripristino di una originaria purezza evangelica, lontana ed avversa rispetto alle chiese tradizionali. La figura del politico in Rousseau si trova investita anche di una funzione religiosa: la promozione della "religione naturale" e della "religione civile", avente come fine quello di far amare al cittadino le virtù civili e i suoi doveri. In questo elemento, nota anche Del Noce, si può scorgere un notevole influsso di Rousseau sia su Robespierre (si pensi alla sua promozione del culto dell'Essere supremo) sia su Giuseppe Mazzini, laico difensore, quest'ultimo, di un Risorgimento sia politico che religioso (anche se avverso al cattolicesimo istituzionale). In Rousseau si ha, quindi, «la ricerca in qualche modo di uno Stato etico»[30], propositore di valori etici e spirituali.

La tesi interpretativa per la quale Del Noce critica la visione univoca di un Rousseau rivoluzionario, giacobino e totalitario si basa, dunque, sul complesso rapporto istituito dal Ginevrino tra "religione civile" e "religione naturale". Per il Ginevrino l'unica cosa che importa allo Stato è che «ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri»[31]. Fondandosi su questi passi del *Contratto sociale* Del Noce rileva che in Rousseau «la *religione non è* [compiutamente] *risolta nella politica*. Interessano allo Stato solo quei dogmi che si riferiscono alla morale. Lo Stato non può arrogarsi il criterio della verità religiosa»[32]. Rousseau – continua Del Noce – «pensa ad una democrazia fondata sulla preminenza dell'idea di dovere su quella di diritto. Il Legislatore *non crea*, ma presuppone la religione naturale (che poi coincide [per i suoi dogmi] con la civile)»[33]. Per il Ginevrino la "religione civile" si fonda sugli stessi dogmi laici della "religione naturale" e corrisponde ai necessari «sentimenti di socialità (*sentiments de sociabilité*)»[34] che garantiscono al sovrano la coesione del popolo: proprio per questo ruolo fondante del momento religioso anche nella vita politica Del Noce interpreta lo Stato teorizzato da Rousseau come una forma di "teocrazia laica e secolarizzata".

La "religione civile" di Rousseau – proprio per il suo essere fondata sulla "religione naturale" – ha dei caratteri essenzialmente diversi dalle moderne "religioni secolari", quali ad esempio il marxismo. In opposizione a tanti interpreti tesi ad individuare una sostanziale continuità tra Rousseau e Marx, Del Noce è perentorio nell'affermare che «Rousseau non è Marx»[35]: i due elementi per i quali viene visto in Rousseau un precursore di Marx sono essenzialmente l'egualitarismo dell'autore del *Contratto* e il suo distacco dal giusnaturalismo[36]. Tuttavia, commenta Del Noce, sebbene vi siano degli elementi che prefigurano il successivo marxismo, Rousseau – per la sua rivalutazione del sentimento religioso e per come configura la sua "religione naturale" – si pone in netta antitesi sia con il materialismo degli illuministi del Settecento che con Marx. Per la sua visione antropologica Rousseau è perciò profondamente diverso dal Marx materialista e il suo pensiero non si presta ad essere considerato una semplice preparazione del giacobinismo, della Rivoluzione francese e degli stessi totalitarismi del Novecento. Del Noce

30 *Ibidem*, p. 108.
31 J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 619.
32 *Ibidem*, p. 48.
33 *Ibidem*, p. 50.
34 J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 619.
35 A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 43.
36 Si vedano, ad esempio, G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1957, 1997[5], con Prefazione di N. Merker; L. Colletti, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, NLB, London 1972; I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, tr. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1972.

condivide quindi la prospettiva di Raymond Polin che cerca di salvaguardare Rousseau dalle varie accuse di totalitarismo: «Seguendo Benjamin Constant si è spesso accusato Rousseau di dispotismo; seguendo Hippolyte Taine lo si è accusato di collettivismo. Ai nostri giorni, a causa dello sviluppo dei regimi totalitari, si tende ad aggiungere l'accusa di totalitarismo. […] Bisogna riconoscere che Rousseau ha scritto le parole e le formule che hanno ispirato i filosofi totalitari […], Rousseau tuttavia non aveva previsto l'onnipresente oppressione dei totalitarismi moderni. Egli è stato il primo a chiedersi se sarà mai possibile istituire un popolo libero e fondare una democrazia. Il filosofo ha quindi indicato i possibili abusi, gli eccessi e le deviazioni del regime che considerava il più ragionevole di tutti. Senza immaginare gli orrori del totalitarismo, lo condannava per principio, condannando ogni forma di dispotismo»[37].

Concludendo si può dire che come nel caso di Cartesio anche in Rousseau si è in presenza di un pensiero complesso e che si presta facilmente a molteplici interpretazioni, spesso anche in contraddizione le une con le altre. Mi pare che Del Noce abbia saputo cogliere in profondità tutti gli esiti aporetici e contradditori dei due grandi "riformatori" del pensiero moderno: sia di Cartesio che di Rousseau ha cercato di far emergere sia il momento religioso–spiritualistico che quello laico e mondano, rendendoli irriducibili l'uno all'altro. Le analisi storiografiche delnociane si rivelano interessanti poiché aprono dei possibili ed ulteriori scenari di ricerca.

TOMMASO VALENTINI

37 R. Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 8.

**Adriano Fabris**, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 208.

La riflessione portata avanti in questi anni da Adriano Fabris trova in *RelAzione* la sua più compiuta elaborazione, attraverso la ripresa e il collegamento dei temi principali che lo hanno accompagnato nei suoi precedenti lavori. Già dal titolo si può cogliere la continuità rispetto al suo testo del 2010, *TeorEtica. Filosofia della relazione,* in cui si proponeva di ripensare una filosofia prima che permettesse di eliminare la contrapposizione tra *theoria* e *praxis* attraverso un principio relazionale. Riallacciandosi proprio a questi risultati, qui Fabris si propone di approfondire il concetto stesso di relazione, facendone emergere il carattere performativo.

La tesi di fondo che viene elaborata in questo libro e che guida buona parte del pensiero di Fabris può essere riassunta attraverso una famosa frase di Martin Buber, «In principio è la relazione». L'autore si preoccupa di scandagliare questa frase in tutta la sua profondità, e nella sua paradossalità. Se la relazione è principio, essa non deve mai fissarsi come tale, poiché facendolo perderebbe il suo carattere relazionale e si esaurirebbe in se stessa. Deve quindi essere un principio performativo che si espande aprendo sempre nuove e inaspettate possibilità. La relazione, quindi, in quanto principio, da un lato deve descrivere la struttura del reale, dall'altro deve essere il motore che avvia la dinamica dell'agire. La relazione quindi può *essere* principio solo nel suo *farsi* tale.

Questa impostazione comporta una profonda messa in discussione e un confronto serrato con la tradizione occidentale. Nel fare ciò, il discorso di Fabris è portato avanti proprio attraverso una ridefinizione dei grandi temi del pensiero filosofico, quali quelli di Io, Verità, Agire, Tempo.

La storia della filosofia è stata una storia di scelte, e queste scelte, che ormai noi percepiamo come necessarie, sono spesso arbitrarie o dettate da specifiche esigenze, privilegiando alcuni ambiti del pensiero e lasciandone però scivolare nell'ombra altrettanti.

La prima di queste scelte è quella, aristotelica, a favore del discorso apofantico. Il linguaggio assertivo, che «trasforma in cosa lo stesso atto del dire» (p.16), tende alla fissazione delle essenze col fine di controllare e definire uno spazio di conoscenza che possa sempre essere a portata di mano del soggetto conoscente. Direttamente collegata a questa scelta si colloca il primato attribuito a una determinata idea di verità, intesa come corrispondenza. Questo tipo di linguaggio, che, come già Heidegger e Levinas avevano messo in luce senza riuscire a trovare una via di uscita definitiva, sclerotizza la dinamicità della realtà senza coglierne la profondità.

Conformemente a questa scelta, il pensiero occidentale ha affrontato la questione della soggettività come questione di sostanza, facendo quindi del soggetto un'essenza statica, autocentrata e chiusa su se stessa. L'Io, anche dov'è il fondamento inconcusso della realtà e della verità come in Cartesio, è già sempre non più se stesso, ma coniugato alla terza persona. Fabris evidenzia in modo chiaro questa neutralizzazione dell'Io nel discorso filosofico, in cui l'Io si conosce sempre nel suo alterarsi, nel diventare altro da sé e quindi, in un certo senso, nel farsi cosa. La stessa azione umana, quindi, intesa in continuità con lo statuto dell'oggetto, è stata interpretata in senso causale. Ma se la stessa idea di causalità nella riflessione aristotelica veniva articolata in quattro diversi modi, tra questi uno in particolare ha prevalso, quello della causa efficiente, finendo per considerare l'agire come quello di un corpo in movimento che ne urta un altro, ovvero come produzione di effetti e rinunciando così alla ricchezza e alla pluralità che il termine "agire" esprime.

A ben vedere, tutte queste impostazioni dominanti nel pensiero filosofico hanno come

comune intento una volontà di controllo e di fissazione. Lo scopo della filosofia sembra essere stato quello di amministrare una realtà multiforme, sfuggente e dinamica per renderla stabile, circoscritta e statica. Questo è evidente nel modo in cui si è cercato d'intendere il tempo stesso, cercando di isolarne un'unità definita, l'istante. Fabris dedica il capitolo centrale del suo libro alla disamina delle varie impostazioni, da quella classica cosmologica a quella cristiana escatologica, che nella filosofia si sono susseguite riguardo al problema del tempo, mettendone in luce il carattere aporetico. Esse infatti non riescono a rendere conto della convivenza di separazione e continuità, di finitezza ed eternità privilegiando l'elemento misurabile nel caso dell'impostazione greca e quello dell'eternità distinta e ultraterrena nel caso dell'impostazione cristiana.

Sebbene questo insieme di scelte abbiano portato a innegabili sviluppi del pensiero e a evidenti vantaggi a di gestione della vita quotidiana, il prezzo da pagare è alto e, a ben vedere, anche l'obiettivo prefissato, ovvero quello di raggiungere conoscenza e verità, viene mancato.

L'operazione che Fabris ci propone in questo libro è quella di rileggere tutte queste categorie filosofiche alla luce del concetto di relazione performativa.

L'io, o, meglio, «Io», non possiedo uno statuto stabile e soggiacente alle mie variazioni, di cui per giunta pretendo di essere origine. La soggettività non deve essere intesa come una sostanza, ma come un crocevia di relazioni, un nodo di legami imprevedibili e sempre nuovi. Non tanto nel senso che il soggetto ponga in modo volontario e intenzionale queste relazioni stesse, come l'io che pone eroicamente il mondo fuori di sé, quanto come quel punto senza dimensioni in cui si intrecciano relazioni che nascono prima di lui e continuano dopo il suo passaggio. Per questo motivo, l'io deve dissolversi nel suo stesso agire, divenendo soggetto sottointeso. Ciò non significa privarlo della sua interiorità, ma considerarla nel suo carattere processuale e dinamico. Come l'autore mette chiaramente in evidenza nel secondo capitolo, tramite un'interessante fenomenologia dell'invecchiare, l'io, nella sua riflessività, non si ritrova mai come uguale a sé, ma sempre mutato, invecchiato. Sebbene questo termine abbia assunto nel linguaggio comune tinte grigie, legate all'idea di decadimento e di morte, (ed è forse un caso che la vecchiaia sia interpretata come apprendistato della morte, così come la filosofia occidentale è detta da uno dei suoi maestri fondatori, "preparazione alla morte"?) esso descrive in modo più ampio e pacifico il naturale e ininterrotto processo di cambiamento, legato al nostro essere sempre attraversati dal tempo. Non tanto, quindi, un'idea statica di vecchiaia, in cui l'uomo, come l'oggetto della società consumista, è considerato inutile e "da buttare", quanto un carattere estatico dell'invecchiare, dell'eccedere sempre se stessi in direzione di nuovi incontri, di nuove relazioni. L'interpretazione dell'invecchiare come modo dell'esistere sembra mettere tuttavia in secondo piano un aspetto più prettamente corporeo, ma non per questo meno reale dell'invecchiare, ovvero la difficoltà (dovuta anche alla consapevolezza) del perdere possibilità: perdita della memoria, diminuzione delle proprie capacità fisiche, questioni che forse non sono solo legate alla malattia ma alla vecchiaia stessa.

La riflessione sulla vecchiaia apre la strada a una nuova interpretazione del tempo, in un senso relazionale. Fabris ci descrive il reticolato temporale, «ambito multidimensionale, poliedrico e prismatico» (p.105) le cui tre dimensioni sono quella della *sfasatura*, della *discronia* e quella della *coincidenza*. L'io infatti, come si è visto, sperimenta nell'invecchiare una sfasatura temporale, una non-coincidenza con se stesso. Ma oltre al tempo proprio, l'io incontra il tempo dell'altro, la sfasatura di ciascuno, che non coincide con la propria. La discronia è proprio questo insieme di differenziazioni che permettono di riconoscere l'altro in quanto altro e che aprono la possibilità

di nuove relazioni. Infine, l'intrecciarsi di queste sue dimensioni nell'istante dell'evento è ciò che si chiama coincidenza, nell'ambiguità di questo termine: da un lato nel senso dell'incontro, dall'altro nel suo carattere imprevisto e aperto, di possibilità da realizzarsi o meno. La coincidenza è ciò che salva la relazione sia dalla fusione tra Io e Altro che dalla loro indifferenza. La relazione, quindi, è sempre temporale, così come il tempo è relazionale. Entrambi inoltre sono performativi, ovvero non si esauriscono in se stessi, ma si riproducono, attraverso l'apertura di possibilità. Relazionarsi è una dinamica espansiva e diffusiva, struttura ultima della realtà.

Ciò però non significa che la relazione sia un dato di fatto. La relazione infatti è caratterizzata da un'intrinseca ambiguità, poiché, aprendo lo spazio del possibile, implica anche la possibilità della negazione della relazione stessa. A questo punto il discorso di Fabris diventa sempre più marcatamente etico. L'agire, il quale è sempre relazionale e sempre ambiguo, ha bisogno di un'etica della relazione che permetta di orientarsi in questa stessa ambiguità. È così che Fabris affronta il tema del male, anch'esso considerato non tanto nel suo carattere sostanziale, quanto piuttosto come possibilità della negazione della relazione. Percorse tutte queste tappe è possibile a questo punto affermare la relazionalità come principio dinamico: è *performativa*, in quanto crea partendo da sé qualcosa di nuovo, *auto-affermativa*, in quanto nel creare altro conferma se stessa, *universalizzabile*, in quanto potenzialmente estesa e diffusiva. È, in una parola, *senso* in atto, che permette di sfuggire all'indifferenza che pervade l'epoca odierna, in cui tutto è sostituibile, isolato e autoreferenziale.

Un'ultima considerazione riguardo alla forma. Tutto questo percorso è affrontato dall'autore cercando di trovare una forma espressiva che superi il linguaggio apofantico e la sua volontà reificante a favore di un linguaggio dinamico che esprima la relazionalità della realtà che descrive. Egli lo fa non tanto recuperando linguaggi differenti, quali poesia o preghiera, né tramite un atto decostruttivo. Sostiene, piuttosto, che il discorso apofantico appartenga alla logica relazionale, ma sia una sua semplificazione, e che quindi, se utilizzato nel modo giusto, possa risvegliare a questa sua origine. Per questo il libro è scritto in prima persona, rivolgendosi al lettore (che sia io, tu, o lo stesso autore nell'atto di rileggersi successivamente, quindi invecchiato) e aprendo con esso un rapporto che non si limiti alla conoscenza, alla comunicazione di nozioni, ma che sia un vero e proprio legame coinvolgente. L'autore, con questo testo, si propone quindi di *fare* filosofia nel vero senso della parola, ovvero di promuovere relazioni tramite l'atto (performativo) dello scrivere. Il libro quindi porta avanti una riflessione e la accompagna, riflette su se stesso e rende conto del cambiamento, continuo e imprevedibile, di cui noi, nel nostro relazionarci, sempre facciamo esperienza.

SILVIA DADÀ

**Marco Ivaldo**, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2016, pp. 304.

Nel volume l'autore ripercorre la filosofia di Fichte a partire da due orizzonti: l'idea della religione e il pensiero di Dio che vengono analizzati attraverso l'elaborazione di una «dottrina trascendentale della religione». La filosofia fichtiana è analizzata come una comprensione della religione, o forse più propriamente del "religioso", condotta dal profilo di un pensiero trascendentale, ossia realizzata in maniera da tener fermo il punto di vista dello spirito finito. La religione è una struttura della coscienza: è una dimensione costitutiva dello spirito umano. Filosofia e religione sono comprese e correlate come due distinti approcci all'originario, abitate da quel «desiderio dell'eterno» che costituisce la struttura fondante dello spirito finito: questa struttura dello spirito finito è in se stessa aperta all'accadere «concretamente concreto» della libertà divina e umana, ossia alla possibilità di una storica rivelazione, nella sua storicità indeducibile.

In questa prospettiva di ricerca, nel descrivere la filosofia della religione di Fichte nel suo sviluppo storico, si profila nel volume una riconsiderazione radicale del filosofo della Wissenschaftslehre come pensatore religioso. Fichte considera la filosofia della religione, definita anche «Dottrina della religione» (*Religionslehre*), come una parte integrante e una «disciplina particolare» del sistema della Dottrina della scienza. Tuttavia il filosofo tedesco non è pervenuto a fornire una esposizione scientifica compiuta, analoga a quelle avanzate per altre discipline particolari, quali la dottrina del diritto e della morale. Il tratto fondamentale del fenomeno religioso non può non richiamare ad una figura chiave del pensiero fichtiano, quella che in altri contesti appare ora come *Anstoß* ora come *Aufforderung*, per limitarsi a due delle occorrenze più note. Essa si manifesta come una sollecitazione, come una richiesta, come un richiamo, che si fonda sull'incondizionata libertà di colui il quale ascolta la parola. La rivelazione accade «nell'Io e per l'Io», potremmo dire mutuando una formula della *Grundlage*, ma come qualcosa che non è prodotto dell'Io. Così, l'idea di Dio come promulgatore della stessa legge morale non va a detrimento dell'autonomia di quella, ma è precisamente il modo in cui la validità incondizionata della legge si rappresenta nei riguardi della ragione finita.

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale la distinzione semantica tra la manifestazione di Dio come legislatore morale «attraverso il soprannaturale che è in noi» nella coscienza della legge morale (manifestazione che Fichte chiama «religione naturale») e la manifestazione di Dio attraverso il soprannaturale che è in noi ovvero il mondo sensibile. Quest'ultima è la religione rivelata. La rivelazione è annuncio, comunicazione: è la percezione (la coscienza di un fatto storico) che Dio realizza in noi con l'intenzione di comunicarci il suo volere, o meglio di comunicare se stesso come legislatore morale. Mentre la religione naturale presuppone una certa consapevolezza del sentimento morale, è invece pensabile *a priori* una situazione di completo oscuramento morale, nel quale la pressione e l'urgenza dei bisogni sensibili renderebbe impossibile lo sviluppo del sentimento morale stesso (cfr. GA I 1, 56-57). In questa situazione sarebbe allora richiesto di fondare il sentimento morale. Ora proprio questo è lo scopo di una rivelazione: suscitare attenzione per la legge morale in un uomo nel quale il sentimento morale sia muto o radicalmente indebolito: una situazione, per altro, che «l'esperienza quasi universale in noi e negli altri ci insegna quasi quotidianamente» (GA I 1, 69;73). Come osserva Ivaldo: «questo risveglio dell'attenzione può avvenire se Dio stesso si rivela come signore che promulga e fa valere la legge morale con autorità.

Decisivo è che una tale rivelazione di Dio non toglie la *libertà*, ma la chiama a essere, la evoca a essere se stessa» (p.65). L'attenzione è infatti una «determinazione empirica della nostra anima» che apre alla auto-determinazione: questo appello è fondato sì sulla autorità di Dio, ma è finalizzato a suscitare una libera obbedienza alla sua volontà puramente morale, e questa richiesta di obbedienza si fonda come tale non sulla autorità, ma sulla santità di Dio.

Nella seconda esposizione della *Dottrina della Scienza 1804* Fichte osserva che la religione è uno specifico punto di vista della coscienza, ossia di quello che egli denomina l'«effetto della ragione» (*Vernunft-Effekt*). Sostenere che la religione è una struttura della coscienza significa sottolineare che per Fichte la religione, intesa primariamente come uno specifico rapporto con la realtà ultima, ovvero con l'«oggetto assoluto» è una dimensione costitutiva dello spirito umano. Qualunque sia la concreta e storica declinazione che questo rapporto assume nell'individuo, qualunque siano la sua religione o fede (storiche), resta tuttavia che «il rapporto ontologico che chiamiamo religione (*re-ligare*, e *re-legere*) si dischiude e agisce necessariamente – osserva Ivaldo – nella coscienza umana, se questa si solleva, per libertà, al punto di vista o all'esperienza vissuta corrispondente. I due aspetti, anche se ciò suona di primo acchito paradossale, si richiamano: la religione è un punto di vista sulla realtà del mondo essente, che si instaura necessariamente, se la coscienza lo assume liberamente» (p. 26).

In questa prospettiva, l'intento principale della filosofia fichtiana è quello di edificare un «sistema della libertà», fondato sul primato del pratico (*das Praktische*) e dei costitutivi pratici della coscienza umana: l'intuizione intellettuale, l'immaginazione produttiva, lo *Streben* ed *in primis* il volere. In Fichte la libertà interiore della determinabilità dell'Io passa all'attuazione (libertà esteriore) mediante la determinazione dell'Io rispetto al Non-Io. La libertà è il *prius* assoluto della coscienza ch'è prima di ogni intuizione e la condizione di ogni coscienza e pertanto la libertà conserva la sua assolutezza: con questo noi abbiamo qualcosa di originario e la libertà si presenta allora come «la capacità di cominciare assolutamente una serie». «Io agisco liberamente significa io mi progetto in modo autonomo un concetto del mio agire. […] il concetto di un fine». Fichte chiude pertanto in senso quasi tomistico il circolo: «senza intelligenza cioè senza qualcosa, senza un concetto, senza una coscienza della propria attività, non c'è quindi nessuna libertà. Dire coscienza e dire libertà è la stessa e medesima cosa». La coscienza della libertà si fonda anzitutto sulla coscienza che l'Io ha del «concetto del fine» (*Zweckbegriff*) del nostro agire.

Sullo sfondo di queste riflessioni, uno dei punti centrali della filosofia di Fichte è rappresentato dal concetto di "volere puro" che costituisce il fondamento del conoscere e dell'agire, determinando la natura stessa dell'uomo e dell'assoluto, nella correlazione semantica tra l'idea della religione e il pensiero di Dio. Secondo Fichte, il volere puro è ciò che rende possibile il volere empirico ed è pertanto la condizione di possibilità di ogni attività (*Tätigkeit*) conoscitiva della *coscienza*. La deduzione del volere puro può essere raggiunta tramite un atto di riflessione e di rigorosa astrazione da ogni atto empirico di conoscenza e di deliberazione. Con il termine "deliberazione" Fichte non intende definire l'atto della scelta morale, ma un atto di pensiero, cioè un atto dal valore propriamente gnoseologico: «La deliberazione e il volere non sono altro che il pensiero: il deliberare è un pensiero problematico, mentre il volere è un pensiero categorico». Il metodo utilizzato da Fichte per giungere alla deduzione del volere puro è di tipo genetico: si tratta di un regredire all'originario. Dai singoli atti empirici si arriva a dedurre la loro condizione prima e assoluta di possibilità, la facoltà originaria che sta a loro fondamento: «Deve esserci qualcosa che è oggetto della conoscenza e causalità.

Queste caratteristiche sono unificate in volere puro, da presupporre ad ogni volere empirico e ad ogni conoscenza empirica. Questo volere puro è un qualcosa di puramente intelligibile». Il volere puro è pertanto ciò che determina «il principio della coscienza» ed è ciò che pone in essa un primato nel pratico. In questo volere originario, precedente ogni volere empirico, Fichte individua l'origine dell'io (*Ursprung des Ich*), la sua radice profonda e autentica. «Questo volere puro è il mio essere ed il mio essere è il mio volere: entrambi sono una cosa sola e si costituiscono a vicenda. Non si può aggiungere nulla di più. Ciò l'abbiamo chiamata la realtà (la radice) originaria dell'io: poiché solo un volere e il puro volere sono capaci di divenire oggetto immediato della *coscienza*. Questo puro volere deve avere pertanto una realtà originaria».

ANDREA GENTILE

**Salvatore Natoli**, *L'arte di meditare. Parole della filosofia*, Feltrinelli Editore, Milano 2016, pp. 174.

Il volume rappresenta un vero e proprio manuale di teoria filosofica che l'autore Salvatore Natoli, uno dei maggiori filosofi italiani contemporanei, intende mettere a disposizione del lettore affinché quest'ultimo possa meditare sulle grandi parole e sui concetti più importanti della tradizione filosofica. Una vera e propria introduzione alla filosofia che vale la pena consigliare a coloro che intendano avvicinarvisi, insegnando a pensare autonomamente, attraverso alcune riflessioni classiche.

Già nella prefazione, Natoli spiega come le parole siano davvero rilevanti, in quanto sopravvivono a tutto, sono *fuochi di memoria*, punti fermi nel passaggio tra passato e presente, fondamenti sicuri nel mare aperto della realtà e della verità. Avere a disposizione le parole, per il lettore o per il filosofo, è allo stesso tempo un dono ed una gratifica, in quanto possiedono saggezza e profonde cognizioni e si arricchiscono grazie alla tradizione e agli eventi passati, pur rimanendo condizionate dalle circostanze e dal contesto. Affinché si possa filosofare nel modo migliore quindi, è necessario saper meditare bene sulle parole, e prestare loro la massima attenzione prima di proferirle, valutandone il senso profondo. Spesso infatti in pochi sanno veramente pesare le parole e lavorare su di esse: ciò significa che occorre scomporle, destrutturarle, liberandole così dalle possibili ambiguità.

«Il linguaggio si ammala, e la filosofia dovrebbe esserne la terapia» (*Prefazione*, p.8).

Ecco che Natoli in questo volume propone al lettore-filosofo coppie di parole, e utilizza tale metodologia affinché dall'antinomia affiorino difformità e dissonanze. Tuttavia, è proprio dagli opposti che nascono le sovrapposizioni, catene di parole che si intersecano tra loro dando vita ad un gioco prezioso che porti ognuno di noi a filosofare da sé. Vocaboli complementari, che si combinano insieme dando vita a punti di vista diversi, come una sorta di arcobaleno in cui sono presenti molti colori, ma che tuttavia non riusciamo a distinguere l'uno dall'altro.

Partendo dalla nozione di *Thauma,*- o *meraviglia* -, che già Platone trattò nel *Teeto* come *archè* o principio primo, l'autore afferma che la filosofia nasce dal sentimento, dal pathos, da un turbamento che sconvolge e che allo stesso tempo ci provoca stupore e meraviglia verso qualcosa di affascinante, un'emozione che ci attrae proprio perché improvvisa e inattesa. Anche Aristotele, nella *Metafisica*, scrive: «Gli uomini furono mossi a filosofare dal *Thaumazein*». Attraverso gli undici capitoli del volume, Natoli ripercorre gli assunti fondamentali del sapere, mettendoli a confronto e cercando di coglierne le sfumature per l'acquisizione del sapere in quanto tale.

Termini fondamentali sono "Apparenza" e "Realtà", pensati come *essere* e *non essere*, falsità e verità, dove per verità si intende un concetto sotto condizione, ragion per cui senza verità non si può vivere e al contempo, per vivere è necessario supporre delle verità.

Nei secoli si è sempre parlato di verità, seppur con accezioni diverse, ma mentre la filosofia antica la pensava in termini di *essere* e *divenire*, la filosofia moderna le attribuisce i concetti di *essere* e *apparire*. *Essere* è termine filosofico in assoluto, che designa ogni cosa esistente, ossia l'essere in quanto essere, che non ha inizio né fine, ma prevede un mutamento. Ricordiamo Agostino: «Ecce *sunt coelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur*» (Conf., XI, 4.6): le cose sono state fatte, e sono sottoposte a continuo cambiamento.

L'apparenza in qualche modo inganna la realtà, in quanto presenta come vero un qualcosa che vero non è, ma ciò è possibile solo in quanto la realtà è già di per sé nota, o comunque notificabile (p. 30); se la realtà è quindi manifesta, chi fabbrica parvenza dice il falso.

Tuttavia apparire non coincide con il falso, in quanto ciò che appare non è neppure irreale, pertanto l'apparenza non coincide in assoluto con la falsità, e di conseguenza, la verità non coincide in assoluto con la realtà (p.31). Da qui il paradosso: la realtà è in qualche modo falsificata, e l'apparenza è in qualche modo reale.

Filosofare significa "educare a pensare", e il pensiero è luogo di relazioni, poiché mette in collegamento degli oggetti. Come diceva Cartesio «Cogito ergo sum», "io sono perché penso", quindi il pensiero rivela il mondo e la sua esistenza; esso è *odos*, è un cammino e una via della quale non si troverà mai fine.

Pensare implica intuire, immaginare, evocare mondi e situazioni, ma anche argomentare e comunicare, sebbene per comunicare sia fondamentale anche il silenzio: se vi è silenzio, allora la parola comunica e risuona.

È fondamentale inoltre la contrapposizione tra *finito* e *infinito*, tra *misura* e *dismisura*, la prima considerata come ordine indipendente dall'uomo, al quale egli può obbedire o disobbedire, ma che tuttavia non può modificare. Avere misura significa pertanto vincolarsi a qualcosa, conformarsi a ciò che può essere definito "legge di natura". Dio è invece incommensurabile, non c'è alcun Dio al di fuori di lui, un *Tu* che rappresenta tutto, ma che al contempo è anche l'*Altro*.

La *Voluntas Dei* è pertanto incondizionata ed è proprio essa a dare misura all'uomo, e a far sì che esso rappresenti il finito nell'infinito, il nulla difronte al tutto, l'effimero nell'Eterno.

In sostanza la filosofia ha a che fare con la luce, poiché il suo compito è quello di mettere in luce, porre degli interrogativi affinché emergano delle verità; la luce illumina, ci fa vedere, e apre la nostra mente: è trasparenza ed è manifestazione di Dio stesso (p. 149). Di conseguenza l'ombra è prodotto della luce stessa, e l'uomo deve accettare la sua natura d'ombra per poter dominare la luce. Possiamo citare il mito della caverna di Platone: il filosofo è l'uomo liberato, ossia colui che riesce a svincolarsi dalle catene e dalle proprie ombre, per raggiungere il sole, la vera fonte della conoscenza.

SILVIA PROCACCINI