

*A cura di  
Giorgio Borrelli e  
Francesca R. Recchia Luciani*

**ONTOLOGIE DEL  
PRESENTE PANDEMICO**

**ONTOLOGIES OF THE  
PANDEMIC PRESENT**

**n. 13 | Anno 2020**



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO**

**DIPARTIMENTO DI  
STUDI UMANISTICI - DISUM**

*post-filosofie*

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE



Post-filosofie

#13



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO**

**DIPARTIMENTO STUDI UMANISTICI**

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 13. Anno 2020

ONTOLOGIE DEL PRESENTE PANDEMICO

ONTOLOGIES OF THE PANDEMIC PRESENT

ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Fondatore e direttore responsabile: Francesco Fistetti (già Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Direttrice scientifica ed editoriale: Francesca R. Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Comitato scientifico: Bethania Assy (Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro), Cristiano Maria Bellei (Università degli Studi di Urbino), Lorenzo Bernini (Università degli Studi di Verona), Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada), Giuseppe Cacciatore (già Università degli Studi di Napoli Federico II), Alain Caillé (già Université La Défense Paris Ouest Nanterre), Marina Calloni (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Clementina Cantillo (Università degli Studi di Salerno), Philippe Chanial (Université de Caen Normandie), Giulia Colaizzi (Universitat de València), Roberto Finelli (già Università degli Studi Roma Tre), Marcel Hénaff (University of California San Diego) †, Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia), Edoardo Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II), Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata), Stefano Petrucciani (Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Iulia Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Paolo Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Elena Pulcini (Università degli Studi di Firenze) †, Federica Timeto (Università degli Studi Ca' Foscari Venezia)

Comitato editoriale: Johannes Beetz (Università di Warwick – Gran Bretagna), Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Serena Delle Donne (Universitat de València – Spagna), Grazia Dicanio (Università di Oslo – Norvegia), Elio Di Muccio (Università di Birmingham – Gran Bretagna), Anne Dymek (Harvard University – USA), Jens Maeße (Justus-Liebig-Universität di Gießen – Germania), Arianna Porrone (Università degli Studi di Macerata – Italia), Tommaso Sgarro (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Valeria Stabile (Alma Mater Studiorum-Università degli Studi di Bologna –

Italia), Florian Villain (Université de Caen Normandie - Francia), Massimo Villani (Università degli Studi di Salerno - Italia), Alexandra Zierold (Università di Treviri – Germania)

Segreteria di redazione: Floriana Chicco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Alessia Franco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Raffaele Pellegrino (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Editing: Giorgio Borrelli

Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero, curato da Francesca R. Recchia Luciani e Giorgio Borrelli, è pubblicato con risorse provenienti da Fondo ordinario Ricerca scientifica (ex 60%) - assegnazione contributo anni 2017 e 2018 dell'Università degli Studi di Bari A. Moro.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Discipline Umanistiche [DISUM] Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it



## Indice

- 9        Introduzione  
          GIORGIO BORRELLI E FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
- SAGGI
- 15        Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid  
          CRISTIANO MARIA BELLEI
- 35        Ontologie del presente, analitiche della verità, progettazioni sociali.  
          Prospettive critiche per l'attualità pandemica  
          GIORGIO BORRELLI
- 69        Nelle ferite del reale. Attività filosofica e riflessione estetica al tempo  
          della pandemia  
          GIACOMO FRONZI
- 100       Proxemics and “neo-proxemics”: the new meaning of space in the  
          time COVID-19 pandemic  
          REMO GRAMIGNA
- 119       Post-neoliberalism in Europe? How economic discourses have  
          changed through COVID-19 pandemic  
          JENS MAESSE
- 146       Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione  
          NATASCIA MATTUCCI
- 167       Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire  
          dalla crisi pandemica  
          MASSIMO VILLANI

## PARAGGI

- 183 Per una ontologia cognitiva pragmatista. Il contributo di G.H. Mead  
GUIDO BAGGIO
- 205 Filosofia e vita in Lessing  
MARIANNINA FAILLA
- 225 La tradizione in disputa. L'eredità filosofica nelle e delle pensatrici  
del Novecento  
ELENA LAURENZI
- 247 Decostruzione, psicanalisi e politica: uno sguardo alle implicazioni  
etico-politiche delle riflessioni derridiane sulla psicanalisi  
CLAUDIA LUMIERI
- 263 Femminismo ieri e oggi  
LEA MELANDRI
- 277 Sessistenza come resistenza: la trans-ontologia di Jean-Luc Nancy in  
dialogo con il trans-femminismo  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
- 305 Filosofia moderna, corpo e malattia nello *Zibaldone* di Leopardi  
TOMMASO SGARRO

## FORUM

- 329 Tra Heidegger, Husserl e Hegel. Il corpo a corpo di Derrida con la filosofia della storia tedesca  
Recensione a *Heidegger: la questione dell'Essere e la Storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965* di Jacques Derrida  
VITO CAMPOBASSO
- 336 Una violenza pandemica: letture *femministe* sull'identità maschile violenta  
Recensione a *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità* di Cristina Oddone  
FLORIANA CHICCO
- 344 Nemiche del Capitale. Silvia Federici e la caccia alle streghe come condizione dell'accumulazione originaria  
Recensione a *Caccia alle streghe, guerra alle donne* di Silvia Federici  
ALESSIA FRANCO
- 354 Per strada con Sartre  
Recensione a *Parigi occupata* di Jean-Paul Sartre  
BRUNO OSELLA
- 358 Respiro, dunque penso, perciò sono  
Recensione a *La palestra di Platone* di Simone Regazzoni  
RAFFAELE PELLEGRINO



## INTRODUZIONE

GIORGIO BORRELLI\* E FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI\*\*

<https://doi.org/10.15162/1827-5133/1262>

Il numero 13 di «Post-filosofie» (2020) è dedicato alle “Ontologie del presente pandemico”. Un titolo fortemente connotato che manifesta la volontà della nostra rivista di raccogliere la sfida che Michel Foucault ha lanciato all’indagine filosofica contemporanea: partire dal concetto kantiano di “critica” nelle sue diverse – possibili – accezioni, per arrivare alle domande fondamentali riguardanti il momento storico che stiamo attraversando: cosa ha rappresentato la recente esperienza traumatica vissuta da un’ampia parte dell’umanità a causa della pandemia? Che cosa accade ora? Cos’è questo *ora* che ci accomuna e che fa, o almeno dovrebbe far *sentire* l’umanità solidale nello stesso *tempo presente*?

La pandemia di COVID-19 ha indubbiamente imposto un *comune sentire*, ricordando quanto le nostre fragilità di esseri umani dipendano dal nostro *ancoraggio corporeo all’essere naturale*. Ignorando questo presupposto ontologico-esistenziale, il perpetuarsi del nostro stesso *essere sociale* non sarà più possibile. Queste considerazioni fanno sorgere, da un lato, la necessità di una *critica* dei saperi e dei poteri che hanno condotto l’umanità nel presente pandemico; dall’altro, il bisogno di delineare le condizioni di possibilità di un nuovo orizzonte teleologico-valoriale, l’urgenza di tornare a riflettere sui diritti e i doveri che potranno costituire lo spazio politico di un *nuovo presente*.

I contributi raccolti nel numero 13 di «Post-filosofie» (2020) si pongono in questa prospettiva di indagine. La sezione Saggi si apre con “Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid” di C. M. Bellei; l’autore rilegge il fondamentale testo canettiano *Massa e potere* per mostrare come la pandemia abbia messo in luce le debolezze tipiche dell’essere umano, nonché l’importanza del suo legame con la natura. Quest’ultimo tema ritorna nel contributo di G. Borrelli: “Ontologie del presente, analitiche della verità, progettazioni sociali. Prospettive critiche per l’attualità pandemica”. Borrelli

---

\* Giorgio Borrelli è ricercatore in Filosofia e teoria dei linguaggi presso l’Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

\*\* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l’Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

include nell'opposizione foucaultiana tra "analitica della verità" e "ontologia del presente" il concetto rossi-landiano di "progettazione sociale", arrivando ad analizzare la narrazione razzista della pandemia nel continente africano da una prospettiva semiotico-critica. L'articolo di G. Fronzi, "Nelle ferite del reale. Attività filosofica e riflessione estetica al tempo della pandemia", pone la necessità di una riflessione filosofico-estetica che abbracci tanto un'indagine delle restrizioni imposte, quanto un'indagine delle *possibilità* delineate dall'attualità pandemica. Il tema delle restrizioni viene approfondito anche da R. Gramigna, in "Proxemics and 'neo-proxemics': The new meaning of space in the time of COVID-19 pandemic". Adottando uno sguardo semiotico, Gramigna analizza come il COVID-19 abbia portato a una rimodellazione senza precedenti degli spazi pubblici, sociali e privati. La pandemia ha però imposto anche una rimodulazione delle politiche economiche e della loro messa in discorso. In particolare, partendo dal concetto foucaultiano di "dispositivo", l'articolo di J. Maesse, "Post-neoliberalism in Europe? How economic discourses have changed through COVID-19 pandemic", si sofferma sul ritorno del discorso neo-liberista nelle politiche economiche dell'UE. L'attenzione alla dimensione discorsivo-narrativa caratterizza anche il saggio di N. Mattucci, "Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione", in cui l'autrice analizza l'uso delle metafore "guerresche" nei discorsi politici e mediatici, funzionali alla costituzione di un immaginario sessuato ed escludente. E proprio lo spazio della politica è al centro della riflessione che M. Villani conduce nel suo saggio "Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire dalla crisi pandemica", nel quale, partendo dai tratti salienti dell'ontologia nancyana, l'autore mostra come l'emergenza COVID abbia posto la necessità di considerare la democrazia non come un regime politico, ma come un atto di fede radicalmente laico.

La sezione Paraggi si apre con l'articolo di G. Baggio "Per una ontologia cognitiva pragmatista. Il contributo di G.H. Mead". Confrontando le teorie filosofiche e psicologiche di Mead con le differenti versioni dell'enattivismo, Baggio mostra come la dimensione corporeo-sociale costituisca il punto di partenza per delineare un approccio pragmatista all'ontologia cognitiva. Una riflessione storico-filosofica è invece centrale nel testo di M. Failla, "Filosofia e vita in Lessing", che si concentra su alcune inclinazioni delle riflessioni di Lessing attraverso le quali, come evidenzia l'autrice, l'esercizio teoretico viene a palesarsi come una pratica che culmina nell'unione di pensiero e azione. Ne

“La tradizione in disputa. L’eredità filosofica nelle e delle pensatrici del Novecento”, E. Laurenzi critica i dispositivi operativi che hanno sminuito la presenza femminile negli studi filosofici, rivalutando l’apporto teorico originale delle donne alla storia del pensiero. In “Decostruzione, psicanalisi e politica: uno sguardo alle implicazioni etico-politiche delle riflessioni derridiane sulla psicanalisi”, C. Lumieri analizza la visione del filosofo franco-algerino in merito alla psicanalisi: il suo rapporto con le altre scienze, il suo carattere rivoluzionario e decostruttivo, i suoi fallimenti e le sue promesse a-venire. “Femminismo ieri e oggi” raccoglie tre testi in cui L. Melandri mostra come la pratica e la teoria femminista si siano sviluppate su due livelli fondamentali: la battaglia per i diritti e l’elaborazione collettiva di un pensiero che includa nuovi linguaggi e nuovi spazi politici. L’analisi del pensiero femminista riceve un inquadramento specifico nel saggio “Sessistenza come resistenza: la transontologia di Jean-Luc Nancy in dialogo con il trans-femminismo”, in cui F. R. Recchia Luciani sottolinea come il tema fondamentale della *sessistenza* – centrale nella riflessione filosofica di Nancy – possa coincidere con il rifiuto dell’omologazione dei corpi condiviso dal *trans-femminismo*. Il contributo di T. Sgarro, “Filosofia moderna, corpo e malattia nello *Zibaldone* di Leopardi”, chiude idealmente il cerchio tra Saggi e Paraggi: la pandemia presente – così come l’epidemia di colera vissuta da Leopardi – ha posto la necessità di una riflessione filosofica sul rapporto tra il corpo, il dolore e la malattia.

La sezione Forum raccoglie, infine, cinque recensioni: la prima di V. Campobasso alla recente traduzione italiana di Jacques Derrida, *Heidegger: la questione dell’Essere e la Storia. Corso dell’ENS-ULM 1964-1965*; poi quella di F. Chicco al saggio *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità* di Cristina Oddone; inoltre, quella di A. Franco al libro di Silvia Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, di seguito quella di B. Osella a *Parigi occupata* di Jean-Paul Sartre e, infine, quella di R. Pellegrino a *La palestra di Platone* di Simone Regazzoni.



SAGGI



Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid  
CRISTIANO MARIA BELLEI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1263>

Per il momento egli voleva fare come tutti  
coloro che avevano l'aria di credere, intorno a lui,  
che la peste può venire e andarsene senza che  
il cuore dell'uomo ne sia modificato<sup>1</sup>

*ABSTRACT*

Questo saggio non ha la pretesa di fornire una chiave di lettura esaustiva di un fenomeno complesso come l'epidemia da Covid-Sars 19, ma vuole contribuire ad una riflessione su come la convivenza con il virus abbia modificato il modo di percepire noi stessi e gli altri. Credere che gli esseri umani siano immuni ai cambiamenti di questi mesi è una stupidaggine, aggravata dal fatto che viviamo inseriti nel mito dell'individuo bastevole a se stesso. Più la malattia ed il dolore vengono rimossi dalla coscienza collettiva, meno le persone saranno in grado di affrontare situazioni in cui lo schema delle abitudini venga stravolto. La negazione della fragilità ci porta a sopravvalutare noi stessi, aprendo così la porta ad una perdita della capacità di resistere alle pressioni esterne. Per muoversi in questo labirinto di paure, stereotipi e speranze, si è deciso di utilizzare *Massa e Potere* di Elias Canetti, un'opera che procede per sottrazioni: dalla massa sino alla dissoluzione del potente, tutto è finalizzato a vivisezionare l'umano mettendone in luce le caratteristiche mimetiche ed il legame inscindibile con la natura.

This essay does not pretend to provide an exhaustive interpretation of a complex phenomenon such as the Covid-Sars 19 epidemic, but it does want to

---

\* Cristiano Maria Bellei è professore associato di Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

<sup>1</sup> A. Camus, *La peste*, trad. B. Dal Fabbro, Bollati Boringhieri, Milano 1999, p. 225.

contribute to a reflection on how living with the virus has changed the way we perceive ourselves and others. To believe that human beings are immune to the changes of these months is nonsense, compounded by the fact that we live in the myth of the self-sufficient individual. The more illness and pain are removed from the collective consciousness, the less people will be able to cope with situations in which the pattern of habits is disrupted. The denial of fragility leads us to overestimate ourselves, thus opening the door to a loss of the ability to resist external pressures. In order to move through this labyrinth of fears, stereotypes and hopes, it was decided to use Elias Canetti's *Mass and Power*, a work that proceeds by subtraction: from the mass to the dissolution of the powerful, everything is aimed at vivisectioning the human being, highlighting its mimetic characteristics and inseparable bond with nature.

Nel primo capitolo de *La Peste*, Albert Camus scrive: "I flagelli sono una cosa comune, ma si crede difficilmente ai flagelli quando ti piombano sulla testa. Nel mondo ci sono state, in egual numero, pestilenze e guerre; e tuttavia pestilenze e guerre colgono gli uomini sempre impreparati"<sup>2</sup>.

Questo lavoro non ha la pretesa di fornire una chiave di lettura esaustiva di un fenomeno tragico e complesso come l'epidemia da Covid-Sars 19, ma vuole contribuire ad una riflessione su come la convivenza prolungata con il virus abbia modificato il modo di percepire noi stessi e gli altri. Credere che gli esseri umani siano immuni ai drastici cambiamenti che si sono verificati in questi mesi, è una pericolosa stupidaggine, aggravata dal fatto che viviamo inseriti nel mito dell'individuo bastevole a se stesso. Questa narrazione ha trasformato la fragilità in qualcosa di cui provare vergogna, facendo sì che il tema della cura svanisse dalle agende politiche dei governi. Più la malattia ed il dolore vengono rimossi dalla coscienza collettiva, per essere relegati nel sottoscala dei rifiuti privati, meno le persone saranno in grado di affrontare situazioni in cui la morte si presenti come una costante ineliminabile.

La psicologia sociale ci ricorda che l'essere umano non è abituato a prevedere quali saranno i suoi comportamenti di fronte all'inatteso, in ambiti diver-

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 30.

si da quelli in cui siamo solitamente inseriti. Questo errore di attribuzione ci porta a sopravvalutare le nostre capacità, aprendo così la porta ad una perdita progressiva della capacità di resistere alle pressioni sociali. “La maggior parte di noi conosce se stesso soltanto in base alle proprie limitate esperienze in situazioni abituali che implicano regole, leggi, linee di condotta cogenti (...) Ma cosa accade quando siamo esposti a contesti totalmente nuovi ed insoliti, dove le nostre abitudini si rivelano insufficienti?”<sup>3</sup>

Per rispondere a questa domanda c'è bisogno di lasciarsi *guidare* da qualcuno in grado di muoversi dentro un labirinto in cui timori e speranze si sovrappongono sino a confondersi. *Massa e Potere*<sup>4</sup> è un'opera che procede per sottrazioni, dalla massa sino alla dissoluzione del potente, tutto è finalizzato a vivisezionare l'umano mettendone in luce le caratteristiche mimetiche ed il legame inscindibile con la natura. Come in un gioco ad incastri, il libro acquista nel tempo la forma di scatola magica, e non per mancanza di rigore metodologico, ma perché Canetti concepì volutamente un testo che non avrebbe avuto *mai fine*.

### *Il timore di essere toccati*

In *Massa e Potere* Canetti scrive che: “tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati”, e non si tratta di una reazione legata alle circostanze, ma di una condizione esistenziale. La coscienza di morte ci spinge a classificare ciò che ci circonda, questa ossessione per il controllo non si limita alle situazioni contingenti, ma amplia il suo raggio di azione in ottica preventiva. Per quanto ci si chiuda in casa, per quanto ci si blindi dietro porte o sistemi d'allarme, esiste sempre un angolo in ombra in cui si annida la possibilità del pericolo, che si tratti di un ladro o di un'entità malvagia poco cambia. Come un vestito di cui non possiamo liberarci, questa paranoia ci accompagna, si muove con noi, influenza le nostre deci-

---

<sup>3</sup> P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 5.

<sup>4</sup> E. Canetti, *Massa e Potere*, trad. F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.

sioni. Il contatto innocuo e l'aggressione pericolosa sono facce della stessa medaglia, Canetti ci ricorda che questa ambivalenza è ben descritta dal termine *angreifen*, che nella sua valenza positiva può essere tradotto con *proten-dersi per prendere o toccare*, ma che nel sostantivo *Angriff* mantiene il significato negativo di *aggressione*. L'immagine di una mano che ci afferra dal buio, così come l'impressione di essere braccati, sono capitoli di un incubo che è parte costitutiva della nostra psiche. Dai vampiri ai serial killer, passando per mostri di varia specie e natura, cinema, televisione e letteratura ci offrono un panorama che non lascia spazio a dubbi. Siamo animali che amano farsi paura da soli, e non a causa di qualche forma di masochismo, ma perché la fruizione di queste rappresentazioni garantisce la possibilità di calarsi in situazioni estreme in sicurezza. Il punto è che se queste esperienze virtuali non avessero un impatto emotivo rilevante, non avremmo alcun interesse nel farci impressionare da improbabili creature posticce.

Nel suo libro *Le vie dei canti*<sup>5</sup>, Bruce Chatwin si chiede se questa ossessione non sia il risultato di un meccanismo evolutivo, la conseguenza di una catena alimentare che ci vedeva come prede specifiche di alcuni grandi felini. Chatwin, rifacendosi alle ricerche di Bob Brain, ipotizza l'esistenza di un predatore specializzato nella caccia ai primati, un vero e proprio uccisore di omi-nidi: "Il *Dinofelis* era un felino meno agile di un leopardo o di un ghepardo, ma di una corporatura molto più robusta. Aveva denti diritti, micidiali come pugnali (...) La mandibola si chiudeva con uno scatto possente. Data la sua mole, doveva probabilmente andare a caccia di soppiatto, e quindi di notte (...) Le sue ossa sono state rinvenute dal Transvaal all'Etiopia: cioè l'ambiente originario dell'uomo"<sup>6</sup> La domanda che si pone Brain è se il *Dinofelis* possa essere stato *la nostra Bestia*, l'origine animale delle proiezioni infernali che popolano il mondo umano. Del resto basta leggere le ricerche dell'archeologo sudafricano per capire quanto questa ipotesi sia verosimile, e non solo per la mole di dati raccolti, ma per l'ambientazione in cui i nostri progenitori furono costretti ad un'intimità forzata con il loro assassino. Nel Transvaal, durante la prima glaciazione, le notti erano così gelide da spingere i mammiferi a rinta-

---

<sup>5</sup> B. Chatwin, *Le vie dei canti*, trad. S. Gariglio, Adelphi, Milano 1988.

<sup>6</sup> Ivi, p. 335.

narsi in cunicoli e caverne. “Senza fuoco; senza calore fuorché quello dei corpi stretti gli uni agli altri; incapaci di vedere al buio e costretti tuttavia a dividere l'alloggio con un felino dagli occhi scintillanti che di tanto in tanto veniva e ghermire una preda isolata”<sup>7</sup>. Ed eccolo qui il labirinto con il suo Minotauro, l'origine di uno spazio domestico mai abbastanza sicuro, la molla scatenante di doni e sacrifici nati con lo scopo di controllare la voracità di chi aveva nelle proprie mascelle il nostro destino. “La stretta gola attraverso la quale deve passare ogni preda, costituisce l'ultimo dei terrori per quei pochi che sopravvivono abbastanza a lungo da rendersene conto. La fantasia umana è sempre stata sollecitata da queste fasi dell'incorporare. Le fauci spalancate delle grandi fiere minacciose hanno perseguitato l'uomo nei sogni e nei miti”<sup>8</sup>.

La verità è che non esiste film o racconto che non sia in debito con questi ominidi, con l'orrore che balenava nei loro occhi ad ogni piccolo rumore. Per quanto possa sembrare assurdo, non siamo mai del tutto usciti da quel dedalo oscuro, ancorati alle nostre certezze continuiamo a guardarci in giro con sospetto, a cercare incarnazioni di quel demoniaco di cui non abbiamo più saputo fare a meno.

Il mercato dell'intrattenimento non è che l'ultimo anello di una catena che si perde nella notte dei tempi, in uno spazio che sconfinava nel mito e nella religione. Il timore di essere osservati, spiati, è il riflesso di un antichissimo programma biologico: “la natura ha inventato l'occhio per la ricerca del cibo, e il *cibo* potenziale, vivo ed egoista, ha imparato a guardarsi dall'occhio”<sup>9</sup>. La realtà fattuale della minaccia rappresentata dai predatori non solo è parte integrante della religione, ma ne è in qualche modo la pietra angolare. La serietà del fenomeno religioso deriva dalla necessità che l'ansia ed il terrore smettano di essere emozioni fuori controllo per diventare funzioni biologiche a tutela della vita. La paura ritualizzata, la paura che struttura gerarchie come in una muta di caccia, costruisce cerimonie che servono a dare senso alla paura stessa. Il cerchio si chiude: per sfuggire alla morte si mette al centro la morte, una morte compren-

---

<sup>7</sup> Ivi, 336.

<sup>8</sup> E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 251.

<sup>9</sup> W. Burkert, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza del sacro*, trad. F. Salvatorelli, Adelphi, Milano 2003, p. 64.

sibile, che agisce secondo ragione, che invece di uccidere punisce.

Ma c'è un problema: "l'uomo è destinato a fallire nel tentativo di eliminare dal mondo tutti i pericoli ansiogeni, tanto più in quanto la sua violenza si scontra con la violenza di altri uomini"<sup>10</sup>. E allora come è possibile sopportare uno stato mentale così opprimente? Depressione e malinconia sono forze che vanno contrastate non solo con l'ottimismo della fede, ma con strategie che mettano al centro dell'esperienza l'emozione, che facciano intravedere una via d'uscita, la possibilità di lasciare i confini di una corporeità fragile ed esposta a rischi. Partendo da questo presupposto è semplice comprendere l'ossessione umana per l'*accrescimento*. La *massa*<sup>11</sup>, come antidoto contro la morte, nasce dall'imitazione di comportamenti e fenomeni ritenuti vincenti. È chiaro che nella massa si muore lo stesso, il vantaggio è che annullando la singolarità se ne nasconde l'intrinseca debolezza. La massa delle gazzelle è sempre lì, predazione dopo predazione, il suo numero sembra non diminuire mai, come fosse cristallizzato. Il predatore per quanto uccida non riesce ad avere ragione di tale moltitudine. Persino l'ambiente, nella sua granitica persistenza, viene percepito nello stesso modo: la densità delle foreste, l'irruenza dei fiumi, la vastità del mare, l'uniformità della pioggia che avvolge ogni cosa, tutto questo stimola nell'uomo emozioni legate all'accrescimento. Esserci per sopravvivere significa moltiplicarsi affinché la morte non riesca ad ucciderci tutti. È qui che possiamo capire il senso di ciò che Canetti definisce il *capovolgimento del timore di essere toccati*<sup>12</sup>: nella massa l'annullamento dei confini fisici e psicologici del singolo, ed il contemporaneo traslare della corporeità in una dimensione sovra-individuale, permettono il superamento della paura di essere afferrati. Nella massa i corpi che ci premono addosso non sono lì per minacciarci, ma per proteggere il *noi* che ci ingloba. L'ossessione di questo *noi* totalizzante è la proiezione di un desiderio di immortalità che si manifesta nella volontà di essere in ogni cosa, di annullare ogni variabile all'interno di un'uniformità in grado di assorbire persino la morte. Se immaginassimo lo svolgimento di un'epica del genere umano, essa non sarebbe altro che la nar-

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 53.

<sup>11</sup> Cfr, Ivi, pp. 17-19.

<sup>12</sup> Ivi, p. 18.

razione di questo tendere verso l'accrescimento. Danze, ritmi percussivi, urla e canti: piedi che battono la terra nel tentativo, mai sufficiente, di far tremare il suolo come se stesse cedendo sotto il peso della moltitudine più eterna che sia mai stato possibile immaginare.

*Così vicini, così lontani*

L'esperienza di massa è una vera e propria *vacanza* dalla morte, uno spazio che non ha nulla a che fare con la razionalità, ma che si alimenta dell'attesa della fine di ogni dolore. Canetti la chiama *scarica*<sup>13</sup>, definendola come il principale avvenimento all'interno della massa: le distanze crollano, le gerarchie crollano, e con loro ogni singola umiliazione subita. Ogni delusione si dissolve convertendosi in un senso di potenza proporzionale al livello di frustrazione accumulata. Il *sollievo*<sup>14</sup> che si prova in questo contesto è però effimero, perché se è vero che ci si sente tutti uguali, questa uguaglianza non è sostanziale, ma emotiva, e la scarica non può durare in eterno, arriva sempre il momento in cui il sipario cala e ci si riappropria dell'identità con il carico di ansie che comporta. Più la società è competitiva, e più la spinta a vivere esperienze di questo tipo diventa cogente, così forte da declinarsi in due forme principali, una ludica ed una politica. Il mercato dell'intrattenimento sfrutta da sempre la necessità di essere proiettati al di fuori del contesto opprimente in cui viviamo, così come la politica ha imparato a speculare sul desiderio di rovesciamento per convertirlo in consenso.

Quello descritto è un bisogno il cui soddisfacimento svolge anche una funzione compensativa, una valvola di sfogo utile al mantenimento del conflitto dentro livelli accettabili. Ma cosa accade nel momento in cui, per rispettare i divieti imposti dalla pandemia, la dimensione collettiva dell'esistenza viene privata del contatto con l'altro? Cosa accade se il *timore dell'essere toccati* non ha più la possibilità di essere *rovesciato* nel proprio contrario?

Per rispondere a queste domande dobbiamo fare un passo indietro. Canetti

---

<sup>13</sup> Cfr. E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 20.

<sup>14</sup> Ivi, p. 22.

scrive che la massa non è un semplice agglomerato di persone, ma un fenomeno con caratteristiche e qualità ben determinate. La prima di queste è che *la massa vuole sempre crescere*, la seconda che all'interno della massa vige l'uguaglianza: "La sua importanza è talmente fondamentale che lo stato della massa potrebbe essere addirittura definito uno stato di assoluta eguaglianza"<sup>15</sup>. L'uguaglianza ha qui un'accezione radicale che comporta la perdita del sé in favore di un noi che lo trascenda. La terza caratteristica è la *concentrazione*, la sensazione che nulla possa ostacolare lo stringersi degli uni contro gli altri. La massa non è mai abbastanza *concentrata*, per questo odia i confini che si frappongono al compiersi di un abbraccio totalizzante. La quarta qualità è la *direzione*, l'idea che ci sia una meta condivisa che spinga tutti nella medesima direzione.

A prima vista sembrerebbe che almeno due di queste caratteristiche, l'accrescimento e la concentrazione, non possano essere soddisfatte a causa delle norme che vietano gli assembramenti, ma è davvero così? In realtà sia la concentrazione che l'accrescimento non hanno bisogno della fisicità per svolgere la loro funzione, ma possono essere sublimite attraverso l'utilizzo di simboli, come avviene nel caso delle nazioni. Per nessuna nazione sarebbe infatti possibile trovare uno spazio in cui concentrare fisicamente milioni di cittadini, allo stesso modo la crescita non è mai un dato avvertibile nell'immediato, ma il risultato di calcoli e statistiche demografiche. Eppure le nazioni sono masse che esistono e resistono nel tempo, così forti da dover "essere considerate come se fossero *religioni*. Esse hanno la tendenza ad acquistare veramente, di tempo in tempo, quella condizione. Un'attitudine in questo senso è sempre latente; in tempo di guerra le religioni nazionali si acutizzano in modo particolare. Ci si aspetta, fin da principio, che gli appartenenti ad una nazione non si considerino *soli*"<sup>16</sup>. Per Canetti il simbolo è un cristallo pronto ad aprirsi per permettere una fruizione delle emozioni che custodisce, ed è per questo che concentrazione e crescita sono sentimenti che è possibile provare anche in perfetta solitudine. Se ci si sente uguali, se si ha la sensazione di star condividendo una meta, allora bastano una bandiera, un inno o un luogo considerati sacri.

Ed è stato grazie ai simboli che abbiamo affrontato le paure della prima

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 35.

<sup>16</sup> Ivi, p. 202.

ondata della pandemia: proprio nei momenti in cui il terrore era più palpabile, in cui i media ci raccontavano di un virus letale che si diffondeva attraverso l'aria e l'acqua, finestre, terrazze e balconi si sono riempiti del tricolore. E mentre i governi alzavano barriere e chiudevano confini, le persone si davano appuntamento via web per accendere candele e cantare canzoni, per rendere evidente il loro *esserci* come comunità, come massa. Nel nord Italia il primo lockdown è stato il più duro in termini di divieti e controlli: per strada non circolavano né mezzi, né persone, procurarsi beni di prima necessità comportava attese anche di ore, spesso al freddo o sotto la pioggia, il tutto intermezato dal rumore incessante delle ambulanze. Eppure in quel periodo le limitazioni non erano viste come un'imposizione, ma come un dovere.

In *Massa e Potere* Canetti suddivide le masse in base a quelle che chiama *dominanti affettive*<sup>17</sup>, forme di affettività così antiche da essere tutt'uno con l'origine dell'umanità. Scorrendo questa classificazione troviamo la *massa del divieto*, una forma particolare di massa che si forma in vista di una proibizione: "Molte persone riunite insieme vogliono *non* fare più ciò che fino a quel momento avevano fatto come singoli. Il divieto è improvviso (...) esso incide con la massima forza. È categorico come un ordine; per esso è tuttavia decisivo il carattere negativo. Non giunge mai veramente dall'esterno (...) esso deriva da un bisogno di coloro che lo subiscono. Appena il divieto è stato espresso la massa comincia a formarsi"<sup>18</sup>. La descrizione di questo particolare tipo di massa coincide perfettamente con quanto osservato nei paragrafi precedenti, dimostrando come l'assenza della prossimità corporea non solo non sia una discriminante, ma possa anche diventare il motore per la costituzione di masse che si riconoscono proprio nel vietarsi di stare insieme. *Noi siamo quelli che non escono, io resto a casa*, questi imperativi sono diventati il mantra condiviso da una intera nazione. Tutti uguali nel voler vincere il conflitto contro un nemico subdolo ed invisibile, tutti determinati ad accrescere le fila di un esercito senza gerarchie, tutti stretti gli uni agli altri in una miriade di riti che non ci lasciavano mai soli.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 57.

<sup>18</sup> Ivi, p. 66.

## Capri espiatori

La massa si crede felice, ma non è né un luogo *perfetto*, né un *paradiso senza gli orchii*: la massa ha paura, essa sa che la beatitudine conquistata è solo il riflesso di una completezza impossibile da mantenere. La massa e l'individuo sono due poli di un contrasto in cui nessuno riesce a prevalere sull'altro. L'*Io* spaventato cerca l'esperienza di massa, mentre il *Noi* pacificato tende a scindersi in unità autonome in cerca di una realizzazione egoistica. Questa tensione irrisolta si manifesta nella figura del *piccolo traditore interno*: "L'aggressione *esterna* alla massa può solo renderla più forte [...]. L'aggressione dall'*interno*, invece, è veramente pericolosa. L'aggressione dall'interno si appella a voglie individuali [...]. Chiunque appartiene alla massa porta in sé un piccolo traditore, che vuole mangiare, bere, amare e starsene tranquillo"<sup>19</sup>. È da qui che nasce la necessità di individuare qualcuno su cui scaricare paure e tensioni, un colpevole che liberi tutti dal male. L'ossessione per il riemergere di forme di individualismo è il motore di una caccia alle streghe, la ricerca dei segni del male, la propensione a farsi delatori di chi si mostri diverso rispetto all'uniforme armonia del tutto. Il *piccolo traditore* interno è qualcuno che vive con noi, ma lavora contro di noi, ed è questa caratteristica a renderlo un capro espiatorio perfetto. René Girard<sup>20</sup> è chiaro su questo punto: la vittima deve essere contemporaneamente interna ed esterna alla comunità. Questo abitare uno spazio che oscilla tra l'appartenere e l'essere esclusi, da un lato garantisce che si possa creare un nesso causale tra il pericolo che si sta vivendo e la presenza del colpevole, e dall'altro che l'omicidio possa essere collettivo, evitando così divisioni che invece di polarizzare la violenza la moltiplicherebbero sotto forma di vendetta. "C'è un denominatore comune dell'efficacia sacrificale (...) Tale denominatore è la violenza intestina; sono i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra vicini che il sacrificio pretende innanzi tutto di eliminare, è l'armonia della comunità che esso restaura,

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 27, 28.

<sup>20</sup> Cfr R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. O. Fatica E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

è l'unità sociale che esso rafforza"<sup>21</sup>.

Come ci raccontano miti e tragedie, le epidemie sono situazioni che generano capri espiatori, affinché si scateni l'odio di tutti contro uno bisogna infatti che ci sia una crisi che scuota dalle fondamenta le gerarchie sociali, una crisi indifferenziatoria che faccia apparire inutili le regole e le limitazioni che accettiamo in cambio di un minimo di sicurezza. La peste è uno dei simboli più potenti di tutto ciò, la fotografia di una comunità che si disgrega dopo aver smarrito la distinzione tra il bene ed il male, una comunità senza un dio, un re o uno scienziato che sappiano dare una risposta a chi chiede *più vita* nel momento in cui si sente assediato dalla morte. Il motore sacrificale si alimenta di una paura che sfocia nel terrore, che vuole a tutti i costi rispondere ad una sola domanda: *per colpa di chi?* L'epidemia da Covid 19 non sfugge a questa regola, e non per sue caratteristiche peculiari, ma per il fatto che più gli esseri umani si sentono a rischio, più cercano risposte accessibili.

Nello specifico, la prima cosa che si è notata è stata il tentativo da parte di certa politica di indirizzare l'attenzione verso obiettivi funzionali alla creazione di un dentro e di un fuori. Dalla stigmatizzazione dei cinesi, definiti *mangiatori di topi*, alla criminalizzazione sanitaria dei migranti, il passo è stato breve, ma non sufficiente: la tragedia che si stava abbattendo sul mondo era troppo vasta perché certa retorica razzista non risultasse posticcia. Il paradosso con cui hanno dovuto fare i conti i partiti di destra, è stato che le persone hanno capito che l'infezione era così *democratica* da non discriminare, da rendere gli esseri umani uguali nel loro essere esposti al rischio. Se gli stranieri non erano adatti a svolgere la funzione di capri espiatori, l'attenzione andava rivolta altrove. Una volta compreso che religione, gusti sessuali e colore della pelle non avevano nulla a che fare con la diffusione del male, ci si è concentrati sui comportamenti. Solo dopo che la *massa del divieto* ha definito le regole e vincoli del suo spazio di cittadinanza, è cominciata la caccia al trasgressore.

Il primo bersaglio sono stati i cosiddetti *runners*. Nel giro di pochi giorni i social si sono riempiti di *meme* in cui si invitavano i cittadini a sparare dalle finestre a chiunque somigliasse ad un podista. La nuova delazione si è avvalsa

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 22.

degli strumenti informatici per correre di schermo in schermo: gli smartphone non usano proiettili, ma scattano fotografie che feriscono come armi. Persino i giornali non sono stati da meno, ovunque era possibile trovare tutorial in cui si dimostrava la pericolosità delle scie d'alito lasciate da chi correva. E più la stampa alimentava le paure per guadagnare click e contratti pubblicitari, più c'era bisogno di forme di compensazione dell'ansia. Il popolo di chi stava a casa ormai vedeva nemici ovunque: in chi portava a spasso il cane, negli adolescenti e persino nei bambini. Lentamente il mantra *andrà tutto bene*, venne sostituito dal meno rassicurante *non ne usciremo per colpa di...*

### *Staticità, festa e panico*

Quella che abbiamo descritto è al tempo stesso una *massa del divieto* ed una *massa statica*. “Questo tipo di concentrazione prende tempo: la sua efficacia per una certa durata è costante; essa è amorfa, non soggetta ad alcun ritmo conosciuto e praticato. Per molto tempo non accade nulla, ma la voglia di agire si accumula e cresce per scoppiare”<sup>22</sup>. Aspettare in casa è un atteggiamento passivo che baratta la libertà con il raggiungimento dell'obiettivo. Ma cosa accade se lo spazio dell'attesa si prolunga senza risultati, o se, peggio ancora, la meta si presenta come un miraggio di breve durata? La pazienza non è una caratteristica intrinseca alla massa, il raggiungimento della scarica è una necessità derogabile solo in determinate condizioni. La massa *lenta* infatti accetta di rinunciare al soddisfacimento delle proprie spinte emotive, solo perché ha ben chiaro il posizionamento dell'obiettivo che vuole raggiungere. Per quanto il cammino appaia difficoltoso, la terra promessa esiste e si trova in un luogo ben preciso. Al contrario, la massa statica, privata troppo a lungo di una densità che ne impedisca il movimento, finisce per perdere i confini di sé, mentre i riti che la alimentano si svuotano di senso per diventare noiose abitudini.

Canetti scrive che il tempo della staticità è un tempo di accumulo<sup>23</sup>, e l'arrivo dell'estate è stato l'attimo in cui questo accumulo è esploso. Nessuno

---

<sup>22</sup> E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 41.

<sup>23</sup> Ivi, p. 42.

voleva più stare rinchiuso, nessuno voleva più avere paura, il timore si è trasformato in sottovalutazione del rischio. L'esercito dei reclusi ha visto disfarsi la propria compattezza: tradimento dopo tradimento sono rimasti in pochi a gridare che il male non era scomparso, ma nessuno ascoltava, perché adesso la massa voleva danzare, perché adesso la massa era *festiva*<sup>24</sup>. La massa in festa si caratterizza per la propensione al piacere: si è tutti uguali nell'uguale obiettivo di lasciarsi andare ad un godimento che non ha confini, l'individualismo riemerge sotto forma di edonismo, accettato ed apprezzato finché ci sia da mangiare e bere per tutti.

Nel giro di poche settimane i simboli identitari del lockdown sono stati spazzati via da una consapevolezza collettiva totalmente differente, persino la politica, spaventata dal rischio della perdita di consensi, si è adeguata imponendo un linguaggio post bellico che richiamava gli anni del boom economico. La nuova parola d'ordine era *ripartenza*: non era più tempo di piangere i caduti, quello era il tempo dell'ottimismo e della stigmatizzazione di chiunque non si adegua al clima di gioia e rinascita. "Le feste si *chiamano* l'un l'altra, e attraverso la concentrazione di cose e persone si moltiplica la vita"<sup>25</sup>. In questo clima di rigenerazione cosmica, ha fatto irruzione sulla scena pubblica una figura tanto tragica quanto archetipica: quella di Cassandra. Come troiani sfiniti dall'assedio, gli italiani avevano aperto le porte della *città*. Troppo forti erano i richiami del mare e del sole, troppo allettanti le parole di Anchise che, per zittire la sacerdotessa che implorava prudenza, evocava scene di banchetti e danze. Chiunque provasse a contraddire la retorica della rinascita veniva tacciato di essere un traditore, una persona triste che voleva imporre a tutti la propria miseria. Poi il risveglio. Circondati da Troia in fiamme.

La rincorsa isterica ai tamponi post vacanzieri ha segnato la fine della massa festiva. Se, scrive Canetti: "il panico come disgregazione si può prevenire soltanto prolungando lo stato originario di unitario timore di massa"<sup>26</sup>, quella che scappava dai litorali non era una moltitudine che fosse possibile tramutare

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 72.

<sup>25</sup> Ivi, p. 74.

<sup>26</sup> Ivi, p. 33.

in una *massa in fuga*<sup>27</sup>. Le persone ammassate sui traghetti, stipate in aerei ed autostrade, non avevano più alcuna voglia di stringersi o essere di più. Come un pubblico costretto dentro ad un teatro che brucia<sup>28</sup>, ci si è resi conto che le uscite di sicurezza non avrebbero permesso a tutti di salvarsi, il panico è diventato così distruttivo, trasformando lo stare insieme da elemento salvifico in condizione di pericolo.

### *Comando, metamorfosi e negazione*

Ma cosa accade a chi, dopo essersi rifugiato nella massa, si trova nuovamente faccia a faccia con la propria solitudine? La morte si riappropria dell'individuo con il corredo di immagini e paure che essa comporta. Dalle stratificazioni emotive profonde emerge nuovamente l'ossessione di essere predati, e con essa la voglia insopprimibile di scappare. Il virus non è una metafora attraverso cui riflettere sulla condizione umana, ma una presenza che ci assedia in ogni luogo e in ogni dove. Per Canetti la minaccia è il prodotto di un comando che giunge dall'*esterno*<sup>29</sup>, l'origine di questo comando è sempre riconducibile ad una entità estranea così forte da imporre un'ubbidienza che non ammette deroghe. La forma più arcaica di comando è la *fuga*: "nella sua forma originaria, esso ha luogo fra due animali di diversa specie, l'uno dei quali minaccia l'altro (...) Il comando costringe l'animale più debole a muoversi, non importa che esso sia poi effettivamente inseguito oppure no. Dipende solamente dalla forza della minaccia"<sup>30</sup>. La riconoscibilità del predatore, la distinzione in momenti ben definiti tra caccia e sazietà, ha permesso all'essere umano non solo di razionalizzare il pericolo a cui era sottoposto, ma di organizzarlo in modo che diventasse uno strumento attraverso cui dare senso al mondo. Il dono, come rito sacrificale, è una delle liturgie più antiche

---

<sup>27</sup> "La *massa in fuga* è determinata dalla *minaccia*. È sua caratteristica che tutto fugga; tutto è trascinato insieme. Il pericolo da cui si è minacciati è per tutti il medesimo; si concentra in un determinato luogo e non fa alcuna distinzione". Ivi, p. 62.

<sup>28</sup> Canetti usa questa immagine a pag. 32 di *Massa e Potere*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 367.

<sup>30</sup> Ivi, p. 366.

che si possano immaginare, la sua origine è strettamente legata alle prime mute di caccia<sup>31</sup>, quelle in cui gli esseri umani mettevano in pratica proprio ciò che avevano subito a causa della loro posizione nella catena alimentare. Alla fine di ogni uccisione, prima della ripartizione della preda, la parte più prelibata andava lasciata al *padre* di quella aggregazione artificiale, l'animale totemico. Rinunciare ad una parte per lasciar sopravvivere il tutto, è diventata così una strategia diffusa, il primo esempio di domesticazione. Si tratta di una corruzione in grado di depotenziare la minaccia, una strategia finalizzata a prevenire la casualità della morte. Rovesciando i ruoli specifici si riesce a scardinare ciò che in natura è immutabile: l'essere umano diventa egli stesso un predatore, rimanendo però psicologicamente sottomesso al modello da cui ha subito violenza. La gerarchia cruenta che deriva da questi rituali trasla col tempo dal mondo animale a quello sociale, diventando una matrice in grado di strutturare differenze all'interno della specie umana: "Il signore dà da mangiare al cane o allo schiavo, la madre nutre il bambino. La creatura che si trova in stato di sudditanza viene quindi abituata a ricevere il nutrimento solo da una determinata mano. Lo schiavo o il cane prendono il cibo soltanto dal padrone (...) il rapporto di proprietà consiste in parte nel fatto che essi prendono tutto il loro cibo unicamente dalla mano del padrone"<sup>32</sup>.

A differenza del leone però, un microorganismo è invisibile e muto, non ruggisce, non lascia tracce, non è possibile prevedere il momento in cui sfergerà il suo attacco. Sia la metamorfosi che la domesticazione non hanno alcun modo di svolgere la propria funzione ordinatrice in queste condizioni. Il virus non può essere tramutato in un modello, non solo non ha volto o nome, ma è lui stesso a mutare per impossessarsi delle sembianze dei nostri cari, trasformando così lo spazio domestico in un luogo infido e pericoloso. L'epidemia rappresenta la fine di ogni possibile rapporto di senso con la morte, i comandi non arrivano direttamente da chi ci minaccia, ma dalla politica che vorrebbe

---

<sup>31</sup> "La muta di caccia muove con ogni mezzo contro qualcosa di vivo che vuole abbattere per incorporarlo. La sua meta più immediata è dunque sempre l'uccisione. *Raggiungere e circondare* sono le sue tecniche principali. Essa è rivolta contro un singolo, grande animale, oppure contro molti animali che in massa le fuggono dinanzi. La preda è sempre in movimento, sempre la si insegue". Ivi, p. 116.

<sup>32</sup> Ivi, p. 371.

proteggerci. Questo paradosso crea una sovrapposizione dei ruoli, spingendo i cittadini ad identificare l'autorità con il male stesso. L'inutilità dell'ubbidienza è un cambio di paradigma che sul lungo periodo può risultare distruttivo: nel momento in cui né la massa, né la sottomissione garantiscono più alcuno spazio di securizzazione, non resta che la negazione come strumento di sopravvivenza. Chinare la testa ha sempre una contropartita, l'ammissione della propria vulnerabilità rispetto a chi ci minaccia. Questa consapevolezza si manifesta nella formazione della *spina del comando*<sup>33</sup>, un cristallo di rancore che rimane dentro di noi ad imperitura memoria della nostra sottomissione. In un gioco di relazione tra costi e benefici, diventa difficilmente tollerabile una situazione in cui il peso delle limitazioni non sia controbilanciato da un alleggerimento della paura. Quando si è così pieni di spine da non poter più pensare ad altro, trovare spazio in cui accumularne altre diventa impossibile. "Per chi si trova in tale situazione, difendersi da nuovi ordini è una questione vitale. Egli cercherà di non udirli, per non doverli ricevere; se li dovrà udire, non li capirà; se dovrà capirli, vi sfuggirà in modo vistoso, facendo esattamente il contrario di ciò che gli ordinano"<sup>34</sup>. Canetti scrive che la psichiatria chiama questo atteggiamento *negativismo*<sup>35</sup>, nel caso specifico la negazione comporta anch'essa una fuga, ma dalla realtà, il bisogno di abbracciare teorie del complotto che rendano inverosimile una minaccia insopportabile. Arriva qui a compimento la sovrapposizione di ruoli e responsabilità a cui si accennava qualche riga sopra: il virus non esiste, gli ospedali sono pieni di figuranti e la pandemia è un complotto ordito proprio da chi ci ordina di stare chiusi in casa. Bisogna però evitare di commettere l'errore di credere che il negazionismo si presenti sempre in forme estreme, o che si tratti di un fenomeno ascrivibile unicamente all'ignoranza o al fanatismo. Quello che bisogna capire è che gli esseri umani non sono oggetti inanimati, ma creature che reagiscono al muta-

---

<sup>33</sup> "La spina (...) penetra profondamente nell'intimo dell'uomo che ha eseguito un comando e vi dura inalterabile. Non vi è nulla di più inalterabile fra gli elementi dell'animo. Il contenuto del comando resta contenuto nella spina: la sua forza, la sua portata, la sua delimitazione, si definiscono per sempre nell'istante in cui il comando viene impartito (...) Nessun comando va mai perduto: nessun comando trova fine nella sua esecuzione, bensì è immagazzinato per sempre". Ivi, p. 368.

<sup>34</sup> Ivi, p. 389.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

re delle condizioni in cui sono inserite. La pandemia non attecchisce solo sui corpi, ma sullo spazio sociale in cui i corpi entrano in relazione tra loro. Chi arriva a dubitare dell'ovvio non lo fa per disposizione naturale o congenita stupidità, ma perché influenzato da sistemi e situazioni che non sembrano lasciare altra via di scampo che barattare l'evidenza con fantasie salvifiche facilmente accessibili.

### *I vivi e i morti*

L'utilizzo del linguaggio bellico è la testimonianza del bisogno di creare immagini del nemico utili a ricondurre la paura dentro confini accettabili. Nulla infatti terrorizza l'uomo più di un male che non possa essere riconosciuto. Trasformare gli ospedali in trincee, e il personale sanitario in eroici combattenti, è servito a dare il senso di una mobilitazione che necessitava di differenze per potersi strutturare. Il problema è che "in guerra si tratta di uccidere"<sup>36</sup>, di abbattere il maggior numero di nemici, di visualizzare un mucchio di cadaveri avversari così numeroso da sovrastare il nostro. Canetti definisce la guerra come una *massa doppia*<sup>37</sup>, un'entità collettiva che, a dispetto del nome, è unica. La percezione di questa duplicità assume un contorno competitivo nel confronto tra caduti e sopravvissuti: ognuno degli schieramenti vuole sovravanzare l'altro presentando tra le sue fila un numero maggiore di vivi rispetto ai morti. Ma come è possibile affrontare psicologicamente un conflitto in cui gli unici a perdere la vita sul campo di battaglia sono i propri compagni? Le immagini delle bare di Bergamo hanno colpito l'immaginario collettivo non solo per la loro drammaticità, ma perché in quei camion militari c'erano i cadaveri di una sola parte, la *nostra*. Quello cui abbiamo assistito in questi mesi non è un semplice fenomeno di assuefazione al dolore, perché il numero dei morti non è progressivamente diventato qualcosa da ignorare, ma un dato verso il quale provare fastidio. La categorizzazione dei deceduti all'interno di classi demografiche ben precise, non è avvenuta in un'ottica di protezione, ma

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 80.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

di colpevolizzazione. La guerra al virus si è trasformata così in una stucchevole competizione tra nazioni in cui a vincere è chi subisce meno perdite. In una sorta di classifica degli sconfitti, il numero dei cadaveri è diventato lo stigma della vergogna.

Quella descritta è una frattura che rischia di cambiare profondamente i termini della relazione emotiva tra i vivi ed i morti. L'aldilà è sempre stato percepito come un'entità potente verso la quale muoversi con estremo rispetto, Robert Pogue Harrison, nel suo libro *Il dominio dei morti*, scrive che: "Le specie non umane obbediscono solo alla legge della vitalità, ma l'umanità, nei suoi tratti distintivi, è assolutamente necrocratica"<sup>38</sup>. I morti sono il motore delle nostre ideologie, l'origine di riti e superstizioni, il motivo scatenante di guerre, vendette e persino la ragione del compimento di utopie. I riti funerari non sono altro che uno strumento per immagazzinare il passato, per metterlo *in attesa*, "gli umani seppelliscono non solo per ottenere una separazione dai morti, ma anche e soprattutto per umanizzare il terreno su cui costruiscono i loro mondi e fondano la loro storia"<sup>39</sup>.

Il Covid 19 rischia di scavare una trincea là dove c'è sempre stato un confine. I morti finiscono così per divenire i responsabili della negazione della vita, *vecchi* la cui scomparsa era ineluttabile, esseri umani non degni di tutela. Quella che Canetti definisce la ritrosia del *regno dei vivi* nel lasciar andare volentieri chi gli appartiene<sup>40</sup>, sta cedendo sotto il peso di una condizione esistenziale insopportabile. La retorica familistica dei *nonni* si sta trasformando in assenza di empatia, in un conflitto generazionale che ha assunto il ghigno di una lotta per la sopravvivenza. Se il principio della cura lascia il posto a quello dell'igiene, esiste la possibilità che sul palcoscenico dell'Europa si riaffaccino ideologie immunitarie che hanno avuto il loro apice nella creazione

---

<sup>38</sup> R.P. Harrison, *Il dominio dei morti*, trad. P. Meneghelli, Fazi Editore, Roma 2004, p. VIII.

<sup>39</sup> Ivi, p. IX.

<sup>40</sup> "Il regno dei vivi", "non cede volentieri chi gli appartiene. Quella perdita lo indebolisce; e se si tratta di un uomo nel vigore degli anni, la perdita è sentita in modo particolarmente doloroso dalla sua gente. Essi si difendono contro tale sottrazione per quanto possono, ma sanno che la loro difesa non servirà a molto. La massa nell'aldilà è più grande e più forte, e l'uomo viene tratto ad essa. Qualunque cosa si intraprenda, si resta sempre coscienti di quello strapotere presente nell'aldilà. Ogni cosa che possa offenderlo è da evitarsi". E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 79.

del concetto di *vite non degne di essere vissute*. L'eugenetica in fondo è la versione scientificamente accettabile di un desiderio antico: eliminare la debolezza per rendere la comunità invulnerabile.

Scrivere di una pandemia dopo mesi che la si vive sulla propria pelle è difficile, forse impossibile: il lutto per chi non c'è più toglie lucidità, e il timore per le persone care ti secca lingua e cervello. Mentre concludo questo lavoro leggo che in alcuni ospedali del Brasile si intubano le persone senza anestesia per mancanza di farmaci: l'immagine di esseri umani legati ad una branda che implorano di non essere lasciati soli, mi porta a credere che oggi più che mai abbiamo bisogno di rinsaldare il legame coi morti, di non *cedere* nessuno di loro senza aver dato il meglio di noi, di riannodare i fili lacerati di una massa doppia che sopravvive solo se si riconosce come unica ed indivisibile.

Harrison ci ricorda che i morti rappresentano la nostra fonte di legittimazione nel mondo, "lasciati a noi stessi siamo tutti bastardi"<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> R.P. Harrison, *Il dominio dei morti*, cit., p. VIII.

## BIBLIOGRAFIA

- BURKERT W., *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza del sacro*, trad. F. Salvatorelli, Adelphi, Milano 2003.
- CAMUS A., *La peste*, trad. B. Dal Fabbro, Bollati Boringhieri, Milano 1999.
- CANETTI E., *Massa e Potere*, trad. F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- CHATWIN B., *Le vie dei canti*, trad. S. Gariglio, Adelphi, Milano 1988.
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, trad. O. Fatica E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.
- HARRISON R. P., *Il dominio dei morti*, trad. P. Meneghelli, Fazi Editore, Roma 2004.
- ZIMBARDO P., *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

# Ontologie del presente, analitiche della verità, progettazioni sociali. Prospettive critiche per l'attualità pandemica

GIORGIO BORRELLI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1264>

## ABSTRACT

Secondo Michel Foucault, la filosofia moderna si divide in due tradizioni critiche opposte: l'analitica della verità e l'ontologia del presente. Questo articolo vuole dimostrare che è possibile una convergenza tra queste diverse prospettive. Questa ipotesi sarà sviluppata esaminando l'ontologia dell'essere sociale di György Lukács e la semiotica dell'ideologia di Ferruccio Rossi-Landi.

Partendo dall'analisi foucaultiana del rapporto tra "ontologia del presente" e "analitica della verità", la parte finale dell'articolo si sofferma sulle operazioni semiotiche poste in essere dal discorso ideologico razzista nella narrazione dell'andamento della pandemia di COVID-19 in Africa.

Una critica del presente pandemico può essere condotta solo da un approccio teorico che abbracci entrambe le tradizioni individuate da Foucault.

According to Michel Foucault, the modern philosophy is divided in two opposite critical traditions: the *analytic of truth* and the *ontology of the present*. This paper aims to demonstrate that a convergence between these different philosophical perspectives is possible. This hypothesis will be developed by examining György Lukács' *ontology of social being* and Ferruccio Rossi-Landi's *semiotics of ideology*.

Starting from the Foucauldian analysis of the relationship between "ontology of the present" and "analytics of truth", the final part of the article analyse the semiotic operations structured by the racist ideological discourse in the narration of the COVID-19 pandemic in Africa

A critique of the *pandemic present* can be given only by a theoretical ap-

---

\* Giorgio Borrelli è ricercatore in Filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

proach which embraces both the traditions identified by Foucault.

*Ontologia del presente e analitica della verità: Foucault e le due facce della Kritik*

Come è noto, Michel Foucault ricorre alla formula “ontologia del presente” per definire il campo d’indagine emerso dalla sua rilettura dei testi kantiani; i risultati di questa rilettura sono efficacemente riassunti da Jürgen Habermas: “Foucault scopre in Kant il primo filosofo che, come un arciere, scaglia il dardo al cuore del presente condensato nell’attualità e, in tal modo, inaugura il discorso del Moderno”<sup>1</sup>. In questa prospettiva, leggere la pandemia di COVID 19 attraverso una *ontologia del presente* – o dell’*attualità* – significa leggere questo momento storico ricorrendo alla pratica filosofica che mira a comprendere la *modernità*: questa pratica filosofica è la *critica*.

“Che cosa accade oggi? Che succede ora? E che cos’è questo ‘ora’, al cui interno siamo gli Uni e gli Altri? E chi definisce il momento in cui scrive? [...] Cos’è dunque questo presente a cui io appartengo?”<sup>2</sup> Sono questi per Foucault gli interrogativi intorno a cui Immanuel Kant fa ruotare le tesi della sua *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* [*Beantwortung zu Frage: “Was ist Aufklärung?”*] (1784). Una domanda posta provocatoriamente dal predicatore Johann Friedrich Zöllner in un articolo a difesa del vincolo religioso dei matrimoni – articolo pubblicato sulla «*Berlinische Monatsschrift*» nel novembre 1783.

Prima di soffermarsi sulle argomentazioni kantiane, è opportuno partire da una questione terminologica, tanto dirimente da essere una questione teorica. Secondo Umberto Curi, è inesatto attribuire ad “*Aufklärung*” il significato di “Illuminismo”. L’oggetto della risposta di Kant – e della domanda di Zöllner –

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su Was ist Aufklärung? di Kant*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 120.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo? Che cos’è la rivoluzione?*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 96.

è costituito da “una ‘postura del pensiero’ – per usare una felice espressione di Foucault”<sup>3</sup>; è solo di riflesso che “*Aufklärung*” designa il “movimento filosofico-culturale dominante in Europa nella seconda metà del Settecento”<sup>4</sup>. Dunque, una traduzione più idonea del termine potrebbe essere “rischiaramento”<sup>5</sup>.

Quindi, la disputa tra Zöllner e Kant non si limita a una mera questione di nomenclatura. Piuttosto, sullo sfondo del dibattito – e in particolare nel testo di Kant – vi è la necessità di rispondere a una “domanda squisitamente filosofica, relativa alle modalità mediante le quali è possibile realizzare il rischiaramento delle proprie idee”<sup>6</sup>. Questo dibattito offre a Kant “l’occasione per riformulare, in un’altra forma, un interrogativo analogo a quello posto alla base della prima edizione della *Critica della ragion pura*, vale a dire ‘che cosa posso conoscere?’”<sup>7</sup>

È in questa prospettiva che la *Beantwortung* trova il suo inquadramento: l’*Aufklärung* – il *rischiaramento* – è una *Ausgang*, una *fuoriuscita* da uno stato di minorità, di *assoggettamento*; uno stato causato dalla scelta di rinunciare – per pigrizia [*Faulheit*] o per viltà [*Feigheit*] – alle proprie *capacità critiche* e, di conseguenza, alla propria *libertà*. Qual è lo spazio politico-filosofico in cui può concretizzarsi questa rinuncia? Per Kant è lo spazio circoscritto dalla dialettica tra *uso privato* e *uso pubblico* della ragione; dice Kant: “intendo per uso pubblico della propria ragione l’uso che uno ne fa in quanto studioso davanti all’intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito esercitare in un certo ufficio o funzione civile a lui affidato”<sup>8</sup>.

Nello svolgimento delle sue funzioni, in quanto parte della “macchina”<sup>9</sup> dello Stato, il cittadino non può rifiutarsi di ottemperare ai propri doveri – per

---

<sup>3</sup> U. Curi, Sapere Aude. *Filosofia come fuoriuscita*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ivi, p. 17, nota 5.

<sup>6</sup> Ivi, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 82-83.

<sup>9</sup> Ivi, p. 83.

esempio, non può rifiutarsi di pagare le tasse, o, nel caso sia un pubblico ufficiale, non può rifiutarsi di ubbidire agli ordini di un superiore. Tuttavia, questo uso privato della ragione non deve impedire al cittadino di “[manifestare] pubblicamente il suo pensiero sull’inadeguatezza e persino sull’ingiustizia di simili imposizioni”<sup>10</sup>. Il cittadino può esercitare questa facoltà *come studioso*, cioè come persona che *osa sapere*: “*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza”<sup>11</sup>. È applicando questo celebre motto oraziano che si può “progredire nel rischiaramento”<sup>12</sup>. Impedire ai cittadini l’esercizio di questa libertà sarebbe “un crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progredire”<sup>13</sup>. Uno Stato che – nella figura del monarca – ostacoli l’uso pubblico della ragione, non può che compromettersi con le forze dispotiche a detrimento del proprio interesse reale: mantenere “la pace pubblica e la concordia della cosa comune”<sup>14</sup>.

Un monarca realmente illuminato – Kant, come è noto, si sta rivolgendo a Federico II di Prussia – deve garantire ai propri sudditi il diritto di “fare uso pubblico della loro ragione e di esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, perfino *criticando* apertamente quella esistente”<sup>15</sup>. Questa conclusione consente di introdurre il nodo teorico fondamentale a cui ho fatto riferimento all’inizio di questo paragrafo: la *critica* [*Kritik*] intesa come pratica filosofica che mira a comprendere la *modernità*.

Secondo Curi, Foucault è uno dei pochi autori ad aver compreso che il concetto di *Aufklärung* non può essere circoscritto all’Illuminismo come movimento culturale storicamente determinato; piuttosto, l’*Aufklärung* deve essere inteso come una “postura del pensare”<sup>16</sup>: “una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l’esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri”<sup>17</sup>;

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 84.

<sup>11</sup> Ivi, p. 79.

<sup>12</sup> Ivi, p. 86.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Ivi, p. 90.

<sup>15</sup> Ivi, p. 91, corsivo mio.

<sup>16</sup> U. Curi, *Sapere Aude*, trad. it. cit., p. 42.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 34.

questa *maniera* o *postura* è – appunto – “l’atteggiamento critico”<sup>18</sup>. Un atteggiamento che, a un primo sguardo, “non ha nulla a che vedere con la definizione di critica elaborata da Kant nelle tre *Critiche*”<sup>19</sup> – cioè, con l’idea di *critica* come indagine sulle condizioni di possibilità del sapere; tuttavia, lo stesso Foucault riconduce questo *atteggiamento* a quelle tre opere, mostrando come le due diverse accezioni della di *Kritik* “finiscano per assomigliarsi, fino a quasi coincidere”<sup>20</sup>. Questa sovrapposizione sembra delinearci nella lezione *Qu’est-ce que la critique?* (1978).

Dice Foucault: “la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità”<sup>21</sup>. In particolare, l’interrogazione del *potere* riguardo alle sue modalità di controllo del *sapere*<sup>22</sup> pone l’*Aufklärung* “come un problema politico”<sup>23</sup>; in questa prospettiva, la *critica* può forse essere definita come il metodo – o, meglio, l’*attitudine* – che interroga il sapere stesso circa i propri *limiti*: “rispetto all’*Aufklärung* la critica sarà, agli occhi di Kant, quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei grado di sapere? Ragiona fin che vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo?”<sup>24</sup>. Dunque, rispetto all’*Aufklärung* come problema politico, la critica si configurerà come “arte della disobbedienza volontaria, dell’indocilità ragionata”<sup>25</sup>, un’arte la cui *funzione* fondamentale sarà “il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità”<sup>26</sup>.

In *Qu’est-ce que les Lumières ?* (1984), i due possibili significati della *Kritik* sembrano invece separarsi nettamente, ponendo una scelta obbligata all’indagine dei rapporti tra *potere* e *sapere*. Questo punto merita una partico-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> U. Curi, *Sapere Aude*, trad. it. cit., p. 45.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 40.

<sup>22</sup> Cfr., Ivi, *passim*.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo?*, I. Kant, M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 17.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 42.

<sup>25</sup> Ivi, p. 40.

<sup>26</sup> *Ibid.*

lare attenzione; dice Foucault:

Kant mi sembra collocarsi all'origine delle due grandi tradizioni critiche in cui si è divisa la filosofia moderna. Con la sua opera critica egli ha fondato quella tradizione che muove dalla domanda di quali siano le condizioni che consentono una vera conoscenza. A partire da qui [...] si è sviluppato un intero campo della filosofia moderna: quel campo che definirei analitica della verità.

Ma nella filosofia della moderna e contemporanea esiste anche un altro genere di domanda, un altro tipo di interrogazione critica [...]. Quest'altra tradizione critica pone la domanda: che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle possibili esperienze?<sup>27</sup>

Il campo di ricerca delimitato da questi interrogativi costituisce l'ontologia del presente, "un'ontologia di noi stessi"<sup>28</sup>. A questo punto Foucault conclude il suo discorso con un *aut aut*: "a me pare che nella nostra epoca ci si trovi di fronte proprio alla seguente scelta: o si opta per una filosofia critica che si presenti come filosofia analitica della verità in generale, oppure una ontologia di noi stessi, una ontologia dell'attualità"<sup>29</sup>. Qual è il fondamento di questa opposizione? E perché questa scelta è davvero necessaria? Questi interrogativi – almeno in *Che cos'è l'Illuminismo?* – sembrano destinati a non avere soluzione. Non a caso Habermas conclude il suo commento a *Qu'est-ce que les Lumières?* individuando in questa opposizione proprio la contraddizione in cui resta *impigliato* Foucault; più specificamente, Foucault finisce in un vicolo cieco ponendo "la sua critica del potere in [...] contraddizione con l'analitica della verità"<sup>30</sup>; il risultato è che la prima "si vede sfuggire quei parametri normativi che dovrebbe mutuare"<sup>31</sup> dalla seconda.

Di fatto, la contraddizione di cui parla Habermas sembra essere presente – ma con una differente sfumatura – già in *Qu'est ce que la critique?*, come si evince, ad esempio, dal botta e risposta tra Foucault e Noël Mouloud.

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. cit., p. 111.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit. p. 126.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Quest'ultimo – in linea con le tesi di Karl Popper – rivendica la necessità di riconoscere al sapere una sfera di autonomia: il *vero* sapere è indipendente da *paradigmi* e *ricette*; l'attività del sapere consiste esattamente nel “rimettere in questione le proprie sicurezze, la propria autorità, [nel] ‘polemizzare con se stessa’”<sup>32</sup>. Non sono “le condizioni del sapere come tale”<sup>33</sup> ma “le condizioni tecniche di utilizzazione del sapere”<sup>34</sup> a comprometersi con il *potere*. Foucault accoglie con perplessità questa distinzione: “sarei entusiasta se si potesse [...] affermare: c'è la scienza buona, quella vera e non compromessa con lo spregevole potere; ma ci sono anche, evidentemente, gli usi cattivi della scienza, con gli errori e le applicazioni interessate”<sup>35</sup>.

Mouloud ribatte osservando che “le nuove ricerche scientifiche (quelle della biologia, delle scienze umane) ricollocano l'uomo e la società in una situazione di indeterminatezza, gli schiudono vie di libertà costringendolo [...] a prendere di nuovo delle decisioni”<sup>36</sup>. Il potere – specialmente nelle sue manifestazioni più oppressive – difficilmente si appoggia sul sapere scientifico; piuttosto, preferisce “un non sapere, [...] una scienza ridotta innanzitutto a ‘un mito’”<sup>37</sup>. Gli esempi ricordati da Mouloud sono due: la pseudo-genetica su cui si sono fondati – e continuano a fondarsi – tutti i razzismi e il lamarckismo mascherato da pragmatismo politico. Due voci che sembrano riecheggiare nel nostro presente pandemico: basti pensare alle *fake news* che – nei primi mesi di diffusione dell'infezione – volevano le persone di origine africana immuni dal SARS-CoV-2; o alle dichiarazioni politiche sull'inutilità produttiva degli anziani; o ancora al perdurare di tutte le diverse narrazioni complottiste e negazioniste.

La conclusione di Mouloud è che “una critica umanista ispirata a criteri culturali e assiologici non possa svilupparsi interamente né andare a buon fine se non con l'appoggio della stessa conoscenza, attraverso la critica delle sue basi, dei suoi presupposti, dei suoi antecedenti”<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 67.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Ivi, p. 68.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ivi, pp. 68-69.

La risposta di Foucault è laconica: “io penso che sia proprio questo il vantaggio [*avantage*] della critica!” Un’affermazione netta, ma non priva di ambiguità. A quale vantaggio si sta riferendo? Il vantaggio di “appoggiarsi” alla conoscenza per discuterne le condizioni e – di riflesso – rafforzare i propri fondamenti? E se questo *appoggio* [*appui*] – utile tanto alla critica quanto al sapere – è riconosciuto come valido nel testo del 1978, perché viene messo in discussione nel 1984 ponendo la necessità di scegliere tra analitica della verità e ontologia del presente? Dunque, neanche la lettura di *Qu’est ce que la critique?* consente di individuare il fondamento della contrapposizione tra le due tradizioni critiche. Probabilmente, per individuare questo fondamento sarebbe necessaria un’indagine approfondita dell’intera ricerca foucaultiana; un’indagine che, chiaramente, non può essere condotta in questa sede.

Di fatto, non è nemmeno chiaro se Foucault ci stia realmente invitando a prendere una posizione, o se voglia – piuttosto – sfruttare il *movimento* della contraddizione che lui stesso ha prodotto; magari, per meglio illustrare la dialettica tra sapere e potere. Come uscire quindi da questa *impasse*? Probabilmente la strada da seguire è indicata dalla stessa irrisolutezza delle argomentazioni di Foucault: anziché scegliere tra ontologia del presente e analitica della verità, è possibile seguire un approccio che includa entrambe? Per rispondere a questo interrogativo penso sia necessario tracciare questa traiettoria: partire da una contestazione aperta dell’analitica della verità e arrivare all’atteggiamento critico caratterizzante l’ontologia del presente così come delineato da Foucault: *l’interrogazione della verità nei suoi effetti di potere e del potere nei suoi discorsi di verità*; senza tuttavia ignorare – come dice Mouloud – quell’*invito a prendere decisioni* che il sapere scientifico continua a porre.

Questa traiettoria potrebbe partire dalla ricerca *ontologica* di György Lukács e arrivare al concetto di *ideologia come progettazione sociale* strutturato dalla semiotica di Ferruccio Rossi-Landi. Ovviamente, vista la complessità del problema, è bene sottolineare che questo percorso costituisce unicamente un’ipotesi da approfondire attraverso studi futuri.

*Lukács: ontologia dell’essere sociale come critica dell’analitica della verità?*

Per iniziare a delineare questa ipotesi è necessario partire dall’ultimo, im-

ponente, lavoro di Lukács: l'*Ontologia dell'essere sociale* [*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*] (1972). Non è un segreto che la filosofia ontologica di Nicolai Hartmann abbia svolto un ruolo fondamentale nella scrittura di quest'opera; in particolare, Lukács ha ammirato "l'energia con cui Hartmann ha sottolineato la sovrana autonomia dell'esistenza rispetto all'attività del soggetto conoscente e la sua insistenza sulla neutralità della prima nei confronti della seconda"<sup>39</sup>.

In linea con le tesi di Hartmann, Lukács polemizza con l'approccio neokantiano alla *teoria della conoscenza* [*Bewusstseinstheorie*]. Per il filosofo ungherese, le diverse declinazioni del neokantismo – il positivismo, la fenomenologia husserliana, il neopositivismo – hanno espunto dalle proprie elaborazioni teoriche l'elemento che designa "l'esistenza indipendente dalla coscienza"<sup>40</sup>: la *cosa in sé*. Se è vero che la filosofia di Kant ha rappresentato la fine dell'indagine ontologica – cioè, della *domanda sull'essere* – e l'inizio della "gnoseologia fondata su se stessa"<sup>41</sup>, il neokantismo è andato ben oltre: in particolare, partendo dall'assunto kantiano della *cosa in sé* come soglia dell'*inconoscibile*, il neopositivismo ha messo in discussione uno dei cardini stessi della teoria della conoscenza: "la concordanza con l'oggetto"<sup>42</sup> intesa come "criterio di correttezza dell'enunciato"<sup>43</sup>. Dice Lukács:

Da quando l'in-sé è stato dichiarato non afferrabile teoricamente la gnoseologia è divenuta autonoma e deve classificare gli enunciati come corretti o falsi indipendentemente da tale concordanza con l'oggetto; essa si fonda unilateralmente sulla forma dell'enunciato e sul ruolo produttivo del soggetto in essa, per trovare dei criteri di vero e falso che siano autonomi, immanenti alla coscienza [...]. L'intera gnoseologia si trasforma in una tecnica di regolazione del 'linguaggio', di

---

<sup>39</sup> N. Tertulian, Lukács. *La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986, p.13. Tuttavia, è lo stesso Tertulian a ricordare che "sarebbe non di meno un errore credere Lukács nutrisse un'ammirazione incondizionata per il pensiero di Hartmann", *ivi*, p. 32.

<sup>40</sup> *Ivi*, p.16.

<sup>41</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale I. Lo stato attuale del problema*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

trasformazione dei segni semantici e matematici, di traduzione da un 'linguaggio' a un altro<sup>44</sup>.

Tuttavia, l'approccio neopositivista finisce col mostrare la corda; i suoi limiti sono infatti evidenti nelle argomentazioni di Rudolph Carnap, il bersaglio principale di queste critiche: "Carnap, all'improvviso e inaspettatamente, dice che la cosa fisica esiste indipendentemente dalla percezione e che nella percezione di cui essa è oggetto intenzionale viene soltanto conosciuta"<sup>45</sup>. E una simile ammissione si può ritrovare – con toni ben più drammatici – nelle proposizioni finali del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); secondo Lukács, questo scritto fondamentale di Ludwig Wittgenstein contiene una scorata ammissione: la soluzione dei problemi gnoseologici attraverso la *regolazione del linguaggio* non può in alcun modo eliminare la *domanda sull'essere* – se non a rischio di una totale perdita di senso.

6.52. Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

6.521. La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?) [...].

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.<sup>46</sup>

Lukács legge questo "orgoglioso silenzio"<sup>47</sup> di Wittgenstein come un *gesto filosofico* che rivela un "profondo nonconformismo"<sup>48</sup>: la pretesa di eliminare i *problemi vitali* attraverso la statuizione di un linguaggio protocollare "viene dichiarata nulla, antiumana, avvilente per il pensiero autenticamente uma-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 175.

<sup>47</sup> G. Lukács, *Ontologia I*, trad. it. cit. p. 60.

<sup>48</sup> *Ibid.*

no”<sup>49</sup>. La denuncia di Wittgenstein “esprime qualcosa di estremamente importante e contraddittorio nell’attuale condizione della società; il pensiero (e anzitutto il sentimento) di coloro che non vedono via d’uscita dalla manipolazione universale della vita nell’ambito del capitalismo contemporaneo, ma che sono capaci di contrapporvi solo una protesta a priori impotente”<sup>50</sup>.

Quello di Wittgenstein è un silenzio “davanti al baratro, davanti al vicolo cieco del suo proprio pensiero”<sup>51</sup>; eppure quel silenzio è anche il punto di arrivo del *modus pensandi* – il neopositivismo – che “ha portato avanti l’atteggiamento esclusivamente gnoseologico e logico verso la realtà con più coerenza di qualsiasi altra corrente lo abbia preceduto”<sup>52</sup>.

Che fare dunque? Espungere l’indagine gnoseologica così come quest’ultima ha provato a espungere la questione ontologica? Al netto di tutte le critiche rivolte alla *Bewusstseinstheorie*, la soluzione prospettata da Lukács non è questa. Piuttosto, la sua proposta consiste nel reinquadrare la teoria della conoscenza e le sue problematiche in una totalità più vasta: *l’ontologia dell’essere sociale* – appunto; per comprendere i tratti salienti di questa operazione è necessario mettere a fuoco alcune considerazioni che Lukács svolge a proposito di Kant. Queste considerazioni possono porsi in continuità con quella dialettica tra analitica della verità e ontologia del presente posta – come dice Habermas<sup>53</sup> – dall’*istruttiva* contraddizione di Foucault.

In primo luogo, occorre comprendere come Lukács inquadrò il tema dell’ontologia e cosa intenda con “ontologia dell’essere sociale”. La dialettica marxiana costituisce il fondamento teorico di questa indagine, perché – sostiene Lukács – “nessuno si è occupato quanto Marx dell’ontologia dell’essere sociale”<sup>54</sup>; addirittura, il problema generale dell’ontologia “riceve il suo giusto profilo soltanto in Marx”<sup>55</sup>.

Innanzitutto, Marx mostra con chiarezza che “l’ontologia dell’essere socia-

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Ivi, p. 41.

<sup>53</sup> Cfr. J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit., p. 126.

<sup>54</sup> G. Lukács, *Ontologia I*, trad. it. cit., p. 4.

<sup>55</sup> *Ibid.*

le presuppone [...] un'ontologia generale"<sup>56</sup>; più specificamente, "la domanda marxiana circa l'essenza e la costituzione dell'essere sociale può [...] essere posta razionalmente solo sulla base di una [...] fondazione a gradi". Dunque, l'interrogativo sui "problemi generali dell'essere"<sup>57</sup> può essere affrontato solo istituendo un'ontologia che si basi sulla "connessione e la diversità fra le tre grandi specie d'essere (natura inorganica, natura organica, società)"<sup>58</sup>; di conseguenza, per strutturare un'ontologia dell'essere sociale è necessario indagare anche le relazioni tra questa sfera e le altre due. È chiaro infatti che l'essere umano "appartiene direttamente e – in definitiva – insopprimibilmente anche alla sfera del biologico"<sup>59</sup> e che tale appartenenza è fondata sul ciclo vitale dello stesso *corpo umano*; tuttavia, le relazioni tra l'essere sociale – prettamente umano – e la natura organica non possono che presupporre a propria volta la "coesistenza con la natura inorganica"<sup>60</sup>.

Secondo Lukács, questo complesso sistema di relazioni è sintetizzato dalla nozione marxiana di *lavoro*, posta nel *Libro primo* del *Capitale*: il lavoro è, in primo luogo, "un processo in cui, per mezzo della propria azione, [l'essere umano] media, regola e controlla il proprio ricambio materiale organico con la natura"<sup>61</sup>. Inoltre, il processo lavorativo è definito attraverso l'elenco dei suoi *momenti semplici*: "i momenti semplici del processo lavorativo sono l'*attività conforme a scopo* [*zweckmäßige Tätigkeit*], ovvero *il lavoro stesso* [*Arbeit selbst*], il suo *oggetto* [*Gegenstand*] ed il suo *mezzo* [*Mittel*]"<sup>62</sup>; il *prodotto* [*Produkt*] si configura come elemento finale del processo: "nel processo lavorativo, [...] attraverso il mezzo di lavoro l'attività dell'uomo provoca una modificazione dell'oggetto di lavoro, scopo a cui si mirava sin dall'inizio. Il

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 5.

<sup>57</sup> G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, p.4.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, trad. di D. Cantimori, R. Fineschi, G. Sgro'. 2 volumi, La Città del Sole, Napoli 2011, p. 197.

<sup>62</sup> Ivi, p. 198.

processo si estingue nel prodotto”<sup>63</sup>.

Queste definizioni marxiane consentono a Lukács di porre il lavoro come “categoria ontologica fondamentale”<sup>64</sup>. L’*essenza* del lavoro è il suo “carattere intermedio”<sup>65</sup>: il lavoro “è per sua essenza una interrelazione fra uomo (società) e natura, sia inorganica (arnese, materia prima, oggetto del lavoro, ecc.) che organica”<sup>66</sup>; un’interrelazione che “contrassegna il passaggio nell’uomo che lavora dall’essere meramente biologico a quello sociale”<sup>67</sup>. Più specificamente, la categoria di “lavoro” può entrare nell’indagine sull’*essere* grazie al suo carattere *teleologico*, al suo essere *zweckmäßige Tätigkeit*: tramite il lavoro, “una posizione teleologica si realizza nell’ambito dell’essere materiale come nascita di una nuova oggettività”<sup>68</sup>.

Si arriva così a un punto nodale: l’indagine sulla dimensione teleologica del lavoro – e dunque sul fondamento stesso dell’essere sociale – deve necessariamente includere l’indagine sulla *causalità*, cioè sulla relazione fondamentale della sfera dell’essere naturale (organico e inorganico). Per sviluppare questa argomentazione Lukács prende le mosse dalla *Critica del Giudizio* (1790), l’opera in cui Kant “circoscrive genialmente l’essenza ontologica della sfera organica dell’essere definendo la vita una ‘finalità senza scopo’”<sup>69</sup>. Attraverso questa definizione, Kant “apre la strada alla corretta conoscenza di questa sfera dell’essere, in quanto appare possibile che connessioni necessarie solo in termini causali (e quindi accidentali) diano luogo a strutture dell’essere nella cui mobilità interna (adattamento, riproduzione dell’individuo e della specie) operino legalità che possono a ragione essere dette oggettivamente finalistiche per i complessi in questione”<sup>70</sup>.

Attraverso l’idea di *finalità senza scopo* Kant sottopone al vaglio della cri-

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 200.

<sup>64</sup> G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale. Per l’ontologia dell’essere sociale II. I complessi più problematici*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 19.

<sup>65</sup> Ivi, p. 14.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Ivi, p. 19.

<sup>69</sup> Ivi, p. 21.

<sup>70</sup> *Ibid.*

tica la teleologia tipica delle teodicee: non è possibile conoscere se le leggi operanti nella materia organica e inorganica seguano uno scopo posto da qualche volontà di ordine superiore; di conseguenza, non è possibile affermare che in tali leggi operi un qualche principio di *utilità*. Tuttavia, insieme a questo risultato emerge – per Lukács – il limite fondamentale della critica kantiana: la sua tendenza a “risolvere in termini gnoseologici questioni che sono ontologiche”<sup>71</sup>. Sapere se nelle catene causali operanti nel mondo naturale sia al lavoro una volontà in grado di porre determinati effetti come *scopi*, non è un problema relativo alla nostra conoscenza di quel mondo; specialmente perché questo problema si presenta, in ultima istanza, “nella forma della inconoscibile – per noi – cosa in sé”<sup>72</sup>.

Tuttavia, affermando “che nella scienza della natura le spiegazioni causali e teleologiche si escludono a vicenda”<sup>73</sup>, la critica kantiana ha il merito di circoscrivere la sfera della vita naturale e la sfera della vita sociale; per Lukács, “la prima è dominata dalla causalità spontanea, non teleologica per definizione, mentre la seconda è costituita a opera degli atti finalistici degli individui”<sup>74</sup>. È a questo punto che emerge il tratto distintivo della teoria marxiana dell’essere: ponendo il lavoro – l’*attività conforme a scopo* – come categoria ontologica fondamentale, Marx delinea una ontologia fondata sull’interazione tra vita naturale e vita sociale, sulla “concreta esistenza reale e necessaria fra causalità e teleologia”<sup>75</sup>. Nella dimensione teleologica del lavoro si manifesta la volontà dell’essere umano di controllare le catene causali e di porre *come fini* determinati effetti, di trasformare le *cause efficienti* in *cause finali*. Essere naturale ed essere sociale restano in contrapposizione “ma soltanto entro un processo reale unitario, la cui mobilità è fondata sulla interazione di questi opposti e che, per tradurre in realtà tale interazione, fa sì che la causalità, senza per altro toccarne l’essenza, divenga anch’essa posta”<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Ivi, p. 22.

<sup>73</sup> Ivi, p. 23.

<sup>74</sup> N. Tertulian, Introduzione, *Prolegomeni all’ontologia dell’essere sociale. Questioni di principio di un’ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, p. xx.

<sup>75</sup> G. Lukács, *Ontologia I*, cit., p. 24.

<sup>76</sup> *Ibid.*

La dimensione teleologica non si esaurisce nel ricambio organico materiale tra essere umano e natura; né la relazione tra essere umano e natura si esaurisce nel processo produttivo di valori d'uso. La dimensione finalistica dell'essere sociale si configura anche come *posizione di valori*, assumendo un'ulteriore caratteristica distintiva. La posizione teleologica dei valori ha come proprio campo di azione il complesso delle relazioni che gli esseri umani stabiliscono tra di loro: è un agire che ha “come oggetto la coscienza degli altri”<sup>77</sup> e che intende “influenzarne e [...] modellarne il comportamento”. In sintesi – dice Tertulian – la posizione dei valori corrisponde alla “zona dei rapporti intersoggettivi per eccellenza, la quale trova il proprio culmine nell'etica”.

Dunque, nell'ontologia dell'essere sociale Lukács individua “sia il carattere di irriducibilità del mondo dei valori, che è un prodotto della ‘coscienza positiva’ (i fini non sono mai semplici epifenomeni della causalità naturale), sia il necessario radicarsi dei valori nella rete delle catene causali, oggettive e soggettive. La sua ontologia dell'essere sociale ha quindi come fondamento una teoria dialettica della genesi dei valori”<sup>78</sup>.

Quest'ultimo assunto permette di ritornare al tema foucaultiano dell'ontologia dell'attualità e, in particolar modo, alla sua declinazione nel presente pandemico: “la posizione dei fini, la cui origine si trova nei bisogni incessantemente rinnovati ed estremamente diversificati degli individui, può venir dissociata dalla presa d'atto delle determinazioni del reale (incluse le possibilità e le latenze) solamente ‘pena la rovina’ (una espressione di Marx – *bei Strafe des Untergangs* – che torna di continuo, come un leitmotiv, sotto la penna di Lukács)”<sup>79</sup>.

*Pena la rovina*. Cosa sta dicendo Lukács attraverso le parole di Marx? Sta dicendo che l'essere sociale – così come il discorso su quell'essere – non può ignorare le legalità (i nessi causa-effetto) operanti nell'essere naturale (organi-

---

<sup>77</sup> N. Tertulian, Introduzione, cit., p. xx.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

co e inorganico), né avere la pretesa di piegarle incondizionatamente ai propri fini. Dunque, l'ontologia dell'essere sociale non può ignorare i risultati del sapere scientifico; d'altro canto, non può permettere che l'ontologia dell'essere naturale venga lasciata a una gnoseologia che – una volta sancita l'inconoscibilità della cosa in sé – scelga di concentrarsi unicamente sulla creazione di un *linguaggio regolato*, costituito da enunciati indipendenti da qualsiasi norma di concordanza con l'oggetto. È questa la deriva a cui si abbandona il neopositivismo nel momento in cui riduce l'indagine filosofica ad una *ancilla scientiae*, affidandole unicamente il compito di “commentare nel linguaggio della logica, della teoria della conoscenza, della psicologia i rispettivi risultati ultimi – spesso estremamente problematici”<sup>80</sup>.

Come già detto, l'*Ontologia dell'essere sociale* è un'opera imponente e una sua analisi approfondita non può certamente essere sviluppata in unico articolo. Tuttavia, mi sembra che le tesi esposte fino a questo momento permettano di ritornare a Foucault e di definire l'indagine condotta da Lukács come una *critica dell'analitica della verità*. Lukács delinea un percorso che parte dall'interrogazione kantiana su i limiti e le possibilità del conoscere, arrivando alla gnoseologia neopositivista; una gnoseologia il cui unico scopo è stabilire quali criteri logico-linguistici debbano essere posti per poter *dire il vero*, a prescindere dell'esistenza o non esistenza della realtà a cui un determinato enunciato fa riferimento – *realtà che resta inconoscibile*.

Con queste argomentazioni Lukács può dare l'impressione di voler limitare il ruolo del soggetto nel processo conoscitivo, ritornando a una “ontologia precritica e predialettica”<sup>81</sup>. Tuttavia, lo scopo delle sue critiche – sottolinea Tertulian – è un altro: ricordare che la ricchezza e la complessità dell'essere naturale non possono essere rinchiuse “nello schema delle categorie puramente riflessive, logiche o cognitive”<sup>82</sup> prodotto dal soggetto; specialmente se questa produzione non ha altro scopo che *misurare* l'essere naturale in vista della sua *manipolazione*; secondo Lukács, uno scopo verso cui tendono indifferentemente sia il capitalismo occidentale che il socialismo reale.

---

<sup>80</sup> Cfr. G. Lukács, *Ontologia I*, p. 121.

<sup>81</sup> N. Tertulian, Introduzione, trad. it. cit., p. xxvi.

<sup>82</sup> *Ibid.*

Affermando che la manipolazione dell'essere naturale debba avvenire tenendo conto delle sue *possibilità* e delle sue *latenze*, Lukács sta affermando che il *rispetto* di ciò che è possibile e latente nell'essere naturale deve necessariamente rientrare nei *fini* e nei *valori* che l'essere umano – appartenente tanto all'essere sociale che all'essere naturale – pone per avviare continuamente il processo di ricambio organico con il mondo in cui vive. Eliminando questo *atteggiamento rispettoso* dal proprio agire in base ai valori, la pena dell'essere umano sarà la rovina. Eppure il presente pandemico è qui a dimostrare quanto questo atteggiamento sia distante dal nostro agire etico-teleologico.

Concludendo, penso che si possa affermare che l'ontologia dell'essere sociale proposta da Lukács, fondandosi su una critica dell'analitica della verità, mostri delle affinità con l'altro campo filosofico individuato da Foucault: l'ontologia del presente. Del resto, è allo spazio dei rapporti intersoggettivi che ambedue gli autori fanno riferimento: per Foucault – come già detto –, l'*esistente* in cui l'*Aufklärung* dispiega il suo potenziale critico coincide con il “rapporto con la società, con la cultura, con gli altri”<sup>83</sup>. Omologamente, per Lukács l'ontologia dell'essere sociale trova le sue massime realizzazioni nell'*etica* intesa come spazio in cui vengono posti i valori e nella *politica* intesa come spazio in cui si esercita il confronto – e lo scontro – con “la coscienza degli altri”<sup>84</sup>, mirando – come visto – a “influenzarne e [...] modellarne il comportamento”.

Tuttavia, questa convergenza non elimina il problema. In Lukács come in Foucault persistono due visioni opposte della ricerca filosofica: da un lato un'ontologia della società, dall'altro l'indagine gnoseologica. Riprendendo il giudizio di Habermas, anche nella teoria di Lukács emerge “la contraddizione in cui s'impiglia Foucault, quando pone la sua critica del potere in tale contraddizione con l'analitica della verità”<sup>85</sup>. Nel prossimo paragrafo analizzerò la semiotica di Ferruccio Rossi-Landi, un approccio teorico che ha provato a inquadrare questa contraddizione in una prospettiva diversa.

---

<sup>83</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 34.

<sup>84</sup> N. Tertulian, *Introduzione*, trad. it. cit., p. xx.

<sup>85</sup> J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit., p. 126.

In *Ideologia* (1978), Rossi-Landi delinea un excursus che pone in continuità la *teoria della conoscenza* e la *critica della società*<sup>86</sup>; la convergenza tra queste due prospettive filosofiche prende l'avvio dalla *Critica della ragion pura*. Secondo Rossi-Landi, uno dei risultati fondamentali delle indagini kantiane consiste nell'aver mostrato che il concetto di "cosa" [*Sache*] – "cosa come oggetto fisico che ci sta di fronte, una cosa qualsiasi o la cosa in generale"<sup>87</sup> – non si ottiene "ricevendo passivamente un messaggio preformato che ci viene dal mondo esterno"<sup>88</sup>; piuttosto, esso deriva da un "complicato procedimento che si suppone essere comune a tutti gli uomini, nel quale sono entrate in gioco le strutture della nostra conformazione umana"<sup>89</sup>. Partendo da questi risultati della gnoseologia di Kant, la dialettica marxiana ha mostrato il carattere storico-sociale dei procedimenti attraverso cui "si giunge a costruire la cosa"<sup>90</sup>: la *cosa in sé* non è più intesa come "l'opera di un Io astrattamente inteso e considerato"<sup>91</sup>, ma come l'"opera storica dell'uomo sociale"<sup>92</sup>.

In particolare, il rapporto tra *cosa* ed *essere umano operatore* trova la propria radice marxiana nella prima (I) *Tesi su Feuerbach* (1845). Rossi-Landi riprende questo scritto sostenendo che l'*attività umana sensibile* [*sinnlich-menschliche Tätigkeit*] – o *Praxis* – di cui parla Marx debba includere necessariamente la capacità di *suscitare* determinate proprietà degli *oggetti* [*Gegenstände*]: "in sé un oggetto è qualcosa di morto. Suscitatore delle proprietà dell'oggetto è l'uomo col suo 'lavoro vivente', in quanto con quell'oggetto entra in rapporto: a cominciare dal fatto di determinarlo come

---

<sup>86</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma, 2005, p. 151.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.* Queste argomentazioni di Rossi-Landi presentano un'interessante convergenza con l'interpretazione gnoseologica della Prima Tesi su Feuerbach condotta da Ernst Bloch nel *Principio speranza* (1959); a questo proposito, cfr. G. Borrelli, *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari 2020.

<sup>89</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 151

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

oggetto e come quell'oggetto per mezzo della propria 'attività umana sensibile'<sup>93</sup>. Questa capacità di suscitare determinate proprietà degli oggetti – cioè, di attribuire loro determinate *qualità* – deve essere intesa come una *semiosi*. Per spiegare questo concetto è necessario analizzare brevemente uno dei fondamenti teorici delle tesi di Rossi-Landi: la semiotica di Charles Morris.

### *Il modello semiotico di Morris*

Rielaborando la teoria di Charles S. Peirce, nei *Foundations of a Theory of Signs* (1938) Morris definisce la *semiosi* come “il processo in cui qualcosa funziona come segno”<sup>94</sup>. Per descrivere questo processo Morris pone una serie di termini *tecnici*: *veicolo segnico* [*sign vehicle*], *designatum* (o *significatum*), *denotatum*, *interprete* [*interpreter*] e *interpretante* [*interpretant*]. Ognuno di questi termini esprime una *proprietà relazionale* “che le cose assumono col partecipare al processo funzionale di semiosi”<sup>95</sup>. La semiosi è un processo *interpretativo* che avviene ogni qualvolta un soggetto – l'interprete, appunto – si rende conto che un certo oggetto (un *veicolo segnico*) è in relazione, sotto un certo aspetto (ad esempio, sulla base di un rapporto di causalità), con qualcos'altro (un *designatum*). In questo modo, è possibile affermare che il primo oggetto è un *segno* dell'altro oggetto; in particolare, la relazione tra il veicolo segnico e il designatum definisce la dimensione *semantica* della semiosi. *Rendendosi conto* [*taking account of*] della relazione tra il veicolo segnico e il designatum, l'*interprete* genera un *interpretante* – cioè, un altro segno. La relazione tra il veicolo segnico e l'interprete – che genera un segno interpretante – definisce la dimensione *pragmatica*. Infine, la dimensione *sintattica* coincide con la struttura dei rapporti formali tra i diversi veicoli segnici<sup>96</sup>.

Queste tre dimensioni sono presenti in ogni processo semiosico, cioè ogni

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 142.

<sup>94</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, p. 83.

<sup>95</sup> Ivi, p. 85.

<sup>96</sup> Cfr., ivi, pp. 101-103.

volta che un segno viene generato, comunicato e interpretato. Il significato [*Meaning*] del segno coincide con il sistema di relazioni tra le tre dimensioni e può emergere attraverso il seguente processo interpretativo: rendendosi conto della connessione tra il veicolo segnico e il designatum, l'interprete *si aspetta* che la presenza di un certo veicolo *designi* una determinata *classe* di oggetti o eventi (tale classe coincide appunto con il designatum)<sup>97</sup>. Se l'interprete rileva *almeno un membro* della classe, il veicolo segnico – oltre al suo designatum – ha anche il suo *denotatum*. Come dice Morris, “nella misura in cui ciò che ci si aspettava è proprio come lo si aspettava, il segno è confermato”<sup>98</sup>. In questa prospettiva, si può affermare che “i segni sono ‘veri’ nella misura in cui determinano correttamente le aspettative [*expectations*]”<sup>99</sup> dei loro interpreti.

Un esempio proposto da Rossi-Landi in una nota della traduzione italiana (1954) dei *Foundations* può chiarire queste argomentazioni<sup>100</sup>. Immaginiamo due persone. Una dice all'altra (l'interprete): “c'è un gatto in cucina”. L'enunciato “c'è un gatto in cucina” può essere considerato il *veicolo segnico* di questo esempio. Assumiamo che questo enunciato sia costruito correttamente dal punto di vista *sintattico*: i veicoli segnici che lo compongono sono connessi rispettando le *regole formali* di una determinata *struttura linguistica* – in questo caso, la sintassi e la grammatica della lingua italiana. La *possibilità* che un gatto sia effettivamente in cucina costituisce il *designatum* dell'enunciato. Collegando quell'enunciato (veicolo-segnico) con quella possibilità (designatum), l'interprete *si aspetta* che in cucina possa davvero esserci un gatto; questa *aspettazione* coincide con l'*interpretante*. Se l'interprete trova un gatto in cucina, allora la sua aspettazione sarà soddisfatta e ci sarà un *denotatum* per la *possibilità designata dal veicolo segnico*. L'enunciato potrà quindi essere considerato *vero*.

Secondo Rossi-Landi, queste argomentazioni di Morris hanno il merito di sottolineare che “la verità è denotazione, e che non c'è verità al di fuori del linguaggio”<sup>101</sup>. Inoltre, da queste argomentazioni si può evincere come Morris

---

<sup>97</sup> Cfr., *ivi*, p. 135.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Cfr., *ivi*, p. 137, n. 99.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 122, n.71.

– in linea con la semiotica di Peirce – supponga che ogni processo interpretativo si basi su *inferenze*<sup>102</sup>, e, di conseguenza, che ogni *relazione segnica* – cioè, il sistema di rapporti tra veicoli segnici, designata-denotata e interpretanti – sia sempre soggetta a *possibilità e incertezza*.

È noto che queste tesi di Morris si inquadrino nel dialogo che si è sviluppato negli anni '30 del Novecento tra il positivismo logico europeo e l'empirismo scientifico americano<sup>103</sup>, un dialogo culminato nella *International Encyclopedia of United Science*. I *Foundations* costituiscono la seconda monografia del I Volume di questa enciclopedia, curata dallo stesso Morris, da Otto von Neurath e da Rudolph Carnap. Non è quindi una forzatura contestualizzare le tesi di Morris in quella temperie filosofica neopositivistica verso cui Lukács ha rivolto buona parte delle sue critiche; a questo proposito, è bene ricordare che uno dei bersagli principali dell'*Ontologia* è Carnap – appunto, uno dei curatori dell'*Encyclopedia*. Dunque, non sarebbe nemmeno forzato inquadrare le argomentazioni dei *Foundations* nella gnoseologia criticata da Lukács o nella *analitica della verità* di cui parla Foucault.

Tuttavia, se è vero che l'analitica della verità ha come proprio obiettivo “la separazione del vero dal falso”<sup>104</sup>, la semiotica di Morris sembra concepire questa separazione nel rispetto del *principio di concordanza tra enunciato e oggetto* di cui parla Lukács: certamente la verità di un segno – cioè, di un enunciato/veicolo segnico – è legata alla sua denotazione; dunque a una procedura *inerente* al linguaggio – o, se si preferisce, alla semiosi – di cui quel segno fa parte. Tuttavia, per Morris, un enunciato può essere considerato *vero* solo se soddisfa l'aspettazione relativa a un determinato piano di realtà – cioè, solo se *concorda* con quel piano di realtà.

Fatte queste precisazioni, penso sia arrivato il momento di mostrare come Rossi-Landi integri la semiotica di Morris – cioè, una forma di analitica della verità – nella sua *critica sociale*: l'indagine sull'*ideologia*. Tuttavia, prima di

---

<sup>102</sup> Cfr., U. Eco, *Segno e inferenza*, Einaudi, Torino 1984, p. 4.

<sup>103</sup> Cfr., F. Rossi-Landi, Introduzione, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 61-62.

<sup>104</sup> P. Napoli, *Il 'governo' e la 'critica'*, introduzione a M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 18.

approfondire questo aspetto è opportuno soffermarsi brevemente sul significato che il concetto di “ideologia” assume nell’opera del semiotico italiano.

*L’ideologia come progettazione sociale.*

Innanzitutto, l’ideologia per Rossi-Landi è un fenomeno *linguistico-verbale e discorsivo*; l’ideologia è *discorso* e non si esaurisce in un puro atteggiamento contemplativo o speculativo: piuttosto, il discorso ideologico è una *pratica progettante*, una “progettazione sociale che investe la società nel suo complesso”<sup>105</sup>. L’ideologia è la pratica discorsiva attraverso cui una società progetta e giustifica la propria forma di riproduzione.

Partendo da questo assunto, Rossi-Landi individua due progettazioni sociali fondamentali: quella *conservatrice* o *reazionaria* e quella *innovatrice* o *rivoluzionaria*. Ciascuna delle due mira a dotare il proprio discorso di un carattere *metalinguistico* e *auto-riferentesi*: per poter *fondare* il proprio discorso, per poterlo dichiarare “più obiettivo, più rappresentativo di tutti gli altri discorsi”<sup>106</sup>, ogni progettazione deve in primo luogo istituire “un rapporto del discorso *con la realtà* (una qualche realtà)”<sup>107</sup>. In particolare, ciò che distingue le due progettazioni è il *rapporto* che istituiscono tra *discorso* e *processo storico*: tale rapporto deve essere “affermato o con una sua sottrazione al condizionamento storico-sociale o con un rimando a qualcosa di non ancora esistente, che si potrà conseguire in futuro”<sup>108</sup>.

Le progettazioni sociali conservatrici privilegiano – ovviamente – una visione *statica* del tempo storico, fondando il proprio discorso sulla conservazione – appunto – del passato: *viene progettata una società da sottrarre al processo storico* e “per giustificare o occultare questa operazione le ideologie conservatrici sono costrette a farsi passare come parzialmente non-ideologiche”<sup>109</sup>. La società viene immaginata come un *oggetto ultimo* dotato di leggi proprie, un oggetto che – in

---

<sup>105</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, p. 330.

<sup>106</sup> Ivi, p. 344.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

realtà – non avrebbe bisogno di alcuna forma di progettazione per realizzarsi e per continuare a esistere. La progettazione conservatrice finisce così per fondare il proprio discorso su ragioni *extra-storiche* e costruisce degli enunciati – degli assunti, delle affermazioni – coerenti con queste ragioni.

Al contrario, le progettazioni *innovatrici* ritengono impossibile che una qualsiasi forma sociale possa realizzarsi e procedere indipendentemente da specifiche programmazioni. Al discorso progettante fondato su ragioni extra-storiche si contrappone l'idea che una *società diversa* possa fondarsi solo *in-fra-storicamente*, cioè fondarsi “non su ciò che è stato ma su ciò che potrà essere se riusciremo a pensare una nuova progettazione sociale e a realizzarla per mezzo di programmazioni appropriate”<sup>110</sup>.

In questa prospettiva, la semiotica di Morris consente a Rossi-Landi di mostrare come le progettazioni ideologiche conservatrici e rivoluzionarie, istituendo *un rapporto tra discorso e realtà*, operino in maniera diversa sulla dimensione *semantico-denotativa* dei processi semiotici e costruiscano strategie differenti per presentare come “veri” gli oggetti del proprio discorso. In particolare, il rapporto tra discorsi e realtà si stabilisce attraverso determinate operazioni semiotiche di *sottrazione al condizionamento storico-sociale* o di *rimando al futuro*<sup>111</sup>.

Ricorrendo all'apparato concettuale di Morris, Rossi-Landi spiega infatti che una determinata progettazione sociale può effettuare queste *sottrazioni* o questi *rimandi* operando sulla *dimensione semantica* del discorso, cioè “operando sui rapporti fra veicoli segnici e ‘significati’ [...], fra veicoli segnici e ‘denotati’, e inoltre fra i segni e le loro connotazioni”<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 315.

<sup>111</sup> Queste considerazioni potrebbero porre le basi per un dialogo tra Rossi-Landi e Foucault. L'analisi semiotica dell'ideologia sembra infatti delinearsi come una critica in senso foucaultiano, cioè come un'indagine delle *strutture razionali* che il potere pone in essere per fondare i suoi *discorsi di verità* e come un'indagine degli *effetti coercitivi* raggiunti grazie alla struttura di quei discorsi. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 49.

<sup>112</sup> Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 345.

Da un punto di vista generale, operare sulla dimensione semantica significa fondare “le *condizioni di esistenza* degli oggetti nominati e descritti”<sup>113</sup> ottenendo “l’effetto di presentare gli oggetti stessi del discorso che si sta tenendo quali oggetti *sottratti al condizionamento storico-sociale*”<sup>114</sup>. Dunque, la *sottrazione semantica* degli oggetti costitutivi del discorso al condizionamento storico sociale è un passaggio obbligato per ogni tipo di progettazione. Il punto è comprendere come il discorso proceda a partire da quella sottrazione: può *arrestarsi*, oppure può *compensarla*. È questo diverso operare sul livello semantico a distinguere la progettazione conservatrice da quella rivoluzionaria. Cerco di spiegare questo punto.

La progettazione conservatrice sottrae semanticamente gli oggetti del suo discorso per affermarne i fondamenti *extra-storici*, cioè *soltanto-naturali* o *sovra-storici* (metafisici o religiosi); l’ideologia conservatrice vuole affermare “che ci siano significati denotativi raggiunti una volta per tutte e per sempre validi”<sup>115</sup>; insieme a questi significati vengono, *ipso iure*, sottratti al condizionamento storico sociale “anche gli oggetti ‘realmente esistenti’ dei quali si offre la denotazione”<sup>116</sup>. La progettazione sociale conservatrice, quindi, non si limita a “individuare stabilmente degli oggetti nell’ambito di un universo di discorso ben delimitato per mezzo di una lingua speciale con operazioni rigorose e ripetibili”<sup>117</sup>, bensì pone quegli stessi oggetti come “degli oggetti *ultimi*, dei fondamenti della realtà, [indipendenti] dagli universi del discorso e dalle lingue speciali”<sup>118</sup>. In questo modo, l’ideologia conservatrice *elimina l’interprete dal processo di semiosi*.

Non c’è bisogno di un interprete che *si renda conto* del – cioè, che *interpreti* il – rapporto tra *veicoli segnici* e *designata*, perché non c’è bisogno di verificare la possibilità di una certa *denotazione*: la denotazione è sempre assi-

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, corsivo mio.

<sup>114</sup> *Ibid.*, corsivo mio.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*

curata, perché l'ideologia conservatrice pone i suoi segni come auto-denotativi. Gli enunciati dell'ideologia conservatrice non si riferiscono a qualcosa di *possibile* – cioè di *potenziale* – ma a qualcosa di trascendente, cioè qualcosa di *vero* indipendentemente da ciò che l'interprete può *verificare*; questi enunciati derivano la loro validità direttamente da questa trascendenza; quindi, le affermazioni del discorso conservatore non sono soggette a possibilità o incertezza.

La progettazione rivoluzionaria, invece, intende la sottrazione semantica come una sottrazione del proprio discorso “ai *condizionamenti del passato*”<sup>119</sup>; la verità del discorso è *proiettata verso* e “*appartiene al futuro*”<sup>120</sup>. Il discorso “*non è ancora condizionato*”<sup>121</sup> da segni auto-denotativi e oggetti ultimi. La sottrazione semantica costituisce in questo caso solo un'operazione preliminare: il discorso potrà trovare il proprio fondamento, il proprio *completamento*, in un “rimando a ciò che dovrà essere fatto”<sup>122</sup> – oppure, verificato. Rossi-Landi definisce questo tipo di privilegiamento “*infra-storico* perché esente da ogni tentativo di fuga verso il soltanto-naturale o verso il sovra-storico. Qui non ci sono oggetti ultimi da sottrarre. Ovvero: l'oggetto ultimo è solo provvisoriamente tale, nel futuro”<sup>123</sup>.

Degli esempi possono chiarire i diversi procedimenti posti in essere dalle due forme di progettazione.

Pensiamo a un enunciato elementare tipico del discorso dell'ideologia conservatrice: “le razze umane esistono, perché esistono diversi colori di pelle”. In questo caso, i “*diversi colori di pelle*” costituiscono il denotato delle “*razze*” – costituenti il veicolo segnico, designante una determinata classe di possibilità. Un'ideologia conservatrice può affermare che il termine “*razza*” ha il suo significato auto-denotativo in questa “incontestabile” *differenza*. Più specificamente, questa denotazione si pone come un *dato di fatto*, un oggetto ultimo derivante da una evidente differenza stabilita *in natura*, o da una *volontà di*

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>123</sup> *Ibid.*

*vina*: insomma, da una dimensione *extrastorica*.

Pensiamo adesso a un enunciato elementare che la pandemia di COVID 19 ha aggiunto, almeno nella sue fase iniziale, al repertorio tipico delle *teorie del complotto*; delle forme narrative con cui – è utile ricordarlo – le ideologie conservatrici hanno sempre avuto una certa affinità. L'enunciato è “le persone nere sono immuni dal virus”. In questo caso, “immuni dal virus” costituisce il denotato del termine “persone nere” (il veicolo segnico designante una determinata classe di possibilità). Un'ideologia conservatrice può affermare che l'enunciato “le persone nere sono immuni dal virus” ha il suo significato auto-denotativo nella “incontestabile” assenza di infezione da SARS-CoV-2 nelle popolazioni africane. Anche in questo caso, la denotazione è posta come un *dato di fatto* – riposante a sua volta sulla “evidente” differenza extrastorica e “naturale” data dal “diverso colore della pelle”.

Ovviamente, sappiamo bene che non esiste un collegamento *naturale* – né tantomeno *divino* – tra *razza* e *pelle* e, di conseguenza, che l'intera concezione delle *razze umane* (al plurale) deriva da un'associazione puramente arbitraria, stabilita da soggetti storici in specifiche circostanze storiche: una concezione che è il prodotto di specifici processi storico-interpretativi. Allo stesso modo, non può essere posto alcun collegamento *naturale* – né tantomeno *divino* – tra *immunità* e *persone africane* (o di origine africana); di conseguenza, anche il nesso tra “immunità” e “persone nere” deriva dallo stesso tipo di associazione arbitraria.

In sintesi, anche nel presente pandemico, le ideologie conservatrici – nelle loro differenti manifestazioni – rifiutano di riconoscere che l'unico vero dato di fatto è il carattere storico – e reazionario – delle loro concezioni.

Consideriamo nuovamente i due enunciati. Grazie agli sviluppi della genetica, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità e la certezza di ciò che – storicamente – *sembrava* un dato di fatto: la connessione tra *pelle* e *razza*; nonché il concetto stesso di *razza*. Il fatto che la *razza* di un soggetto non sia determinata neanche da uno specifico patrimonio genetico, implica che l'idea di *razze* umane diverse non possa avere una base biologica e che, di conseguenza, questa *differenza* non sia in alcun modo determinata *in natura*. Pertanto, stabilendo un nuovo processo inferenziale, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità di un'ipotesi extrastorica, mostrando che esiste una sola “razza”: il genere umano.

Omologamente, le diverse indagini condotte sotto l'egida dell'Organizzazione Mondiale della Sanità hanno mostrato come le popolazioni del continente africano non siano immuni in alcun modo. La diffusione della SARS-CoV-2, al contrario, ha assunto proporzioni drammatiche in alcuni Stati africani: basti pensare al caso esemplare del Sudafrica o alla crescita esponenziale dei casi registrata in Kenya, Tanzania<sup>124</sup> e Somalia<sup>125</sup> durante le diverse “ondate” della malattia.

Il fatto che nei primi mesi della pandemia sia stato registrato un numero di casi limitato è dipeso – con tutta probabilità – dalle difficoltà nel condurre test di massa per reperire informazioni sull'andamento della malattia e per garantire il tracciamento dei contagi<sup>126</sup>; difficoltà acuite da strutturali del sistema sanitario di numerosi Paesi africani; basti pensare alla differenza tecnologica e organizzativa tra gli ospedali dei centri rurali e gli ospedali dei grandi centri urbani – differenza acuita dalle concomitanti carenze infrastrutturali<sup>127</sup>.

A ulteriore conferma dell'infondatezza del nesso tra “immunità” e “colore della pelle” vanno aggiunti i dati sulla crescita repentina del contagio tra le popolazioni afro-americane. Dati – questi sì – disponibili sin dall'inizio della pandemia.

Partendo da queste considerazioni, si possono individuare due operazioni semantiche di auto-denotazione poste in essere dal discorso ideologico razzista per “raccontare” il continente africano; per evidenziarle possiamo pendere come riferimento le analisi di Oiza Q. Obasui. In primo luogo, la narrazione

---

<sup>124</sup> Per un approfondimento si veda l'articolo del «The Guardian» disponibile all'indirizzo <https://www.theguardian.com/global-development/2021/mar/26/covid-third-wave-threatens-african-healthcare-who>.

<sup>125</sup> Per un approfondimento si veda <https://www.thenewhumanitarian.org/analysis/2021/5/5/whos-afraid-of-covid-19-somalias-battle-with-virus>.

<sup>126</sup> Queste ipotesi sembrano essere confermate dallo studio *Seroprevalence of anti-SARS-CoV-2 IgG antibodies in Kenyan blood donors*, condotto da un'equipe di ricerca in Kenya pubblicato su «Science» nel gennaio 2021, reperibile sul sito della rivista all'indirizzo <https://science.sciencemag.org/content/371/6524/79>. L'ipotesi di una sottostima dei casi sembra essere confermata dallo studio *Covid-19 deaths in Africa: prospective systematic postmortem surveillance study*, condotto da un'altra equipe di ricerca in Zambia e pubblicato sul «British Medical Journal» nel febbraio 2021, anch'esso reperibile sul sito della rivista all'indirizzo <https://www.bmj.com/content/372/bmj.n334>.

<sup>127</sup> Per un approfondimento si veda l'articolo del «New York Times» disponibile all'indirizzo <https://www.nytimes.com/2020/12/26/world/africa/africa-coronavirus-pandemic.html>.

dominante parla di “Africa” e molto difficilmente considera gli *Stati africani* con le loro specificità politiche, economiche, culturali, ecc.<sup>128</sup>; dunque, il segno “Africa” ottiene l’effetto di designare un “Paese” e non un continente. In secondo luogo, questo continente privo di entità statali sarebbe perennemente bisognoso del “White Saviour”<sup>129</sup>; il segno “Africa” finisce così per designare un intero continente incapace di badare a se stesso.

Ma la *realtà denotativa* non si lascia sussumere da questa narrazione monologica; difatti, ponendo un’auto-denotazione del rapporto tra “immunità” e “colore della pelle” la “narrazione stereotipata”<sup>130</sup> del discorso razzista ha lasciato un dato di realtà fondamentale: e cioè il fatto che gli Stati africani possano essere in grado di fronteggiare la pandemia grazie all’efficienza e alla preparazione dei propri sistemi sanitari – come dimostra il caso del Senegal<sup>131</sup>.

*Conclusioni: “tornare alla normalità” / “niente dovrà essere come prima”*

Le argomentazioni di Rossi-Landi sembrano suggerire questa conclusione: teorie e metodi di indagine rientranti nell’alveo dell’*analitica della verità* possono costituire un supporto per la pratica di un’*ontologia del presente*. Includendo gli strumenti dell’analisi semiotica nel suo quadro teorico, la progettazione rivoluzionaria o innovativa può – secondo Rossi-Landi – diventare consapevole del processo inferenziale che determina la denotazione di qualsiasi enunciato; e quindi essere consapevole del fatto che le *pretese di validità* dei suoi *discorsi* sono comunque soggette a determinate *condizioni potenziali*. Questo tipo di progettazione sociale deve riconoscere che la “verità” di una certa affermazione è una proprietà relazionale: la *verità* coincide con il risultato – o il prodotto – di certe relazioni interpretative tra segni, soggetti sociali (interpreti) e piani di realtà. In sintesi, facendo propria la critica semiotica dell’ideologia, la progettazione trasformatrice deve conoscere ed esplicitare i

---

<sup>128</sup> Cfr. O . Q. Obasuyi, *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*, People, Gallarate (VA) 2020, p. 52.

<sup>129</sup> Cfr., Ivi, p. 47.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Cfr., Ivi, pp. 55-56.

processi interpretativi attraverso cui si strutturano le sue argomentazioni. Tale approccio coincide – o dovrebbe coincidere – con l’approccio distintivo dell’indagine scientifica.

L’excursus dalla *teoria della conoscenza* alla *critica sociale* proposto da Rossi-Landi può forse costituire un modo per sottrarsi alla contraddizione in cui, secondo Habermas, rimane impigliato Foucault: la contraddizione derivante dall’*aut aut* tra analitica della verità e ontologia del presente. Con le argomentazioni riportate in questo lavoro ho provato a mostrare perché le due accezioni della *Kritik* non possano fare a meno l’una dell’altra. Un’inseparabilità di cui lo stesso Foucault – in fondo – sembra essere consapevole.

Leggendo Lukács si è visto perché l’ontologia del presente non possa che essere un’ontologia dell’essere sociale. Quest’ultima non può ignorare l’esistenza di un’ontologia dell’essere naturale, né può rinunciare a indagarne la struttura con le sue latenze e possibilità. Leggendo Foucault si è visto che l’ontologia del presente è un’ontologia dell’essere sociale perché non può che essere *sociale* quella “partecipazione emotiva”<sup>132</sup> che costituisce il *sensu* di un determinato *evento* storico; la partecipazione emotiva è il tratto distintivo che ci fa identificare quell’evento con il *nostro presente*, con il *presente che stiamo vivendo*; un *sentire comune* che è il *segno* della continuità e discontinuità di quell’evento col passato, nonché il segno della sua proiezione nel futuro<sup>133</sup>. Non è quindi esagerato considerare la pandemia di COVID 19 come l’evento che – più recentemente – ha imposto alla società globale una comune partecipazione emotiva: un comune timore e con esso la comune consapevolezza di vivere lo stesso presente, nello stesso pianeta.

Come se tutto ciò non bastasse, la pandemia di COVID 19 ci ha ricordato che la cerniera tra le due dimensioni dell’essere (naturale e sociale) è la nostra *ontologia corporea*: siamo “esseri ‘inchiodati’ al nostro corpo e al contempo ‘gettati’ nel mondo, e paradossalmente proprio in virtù dell’ancoraggio ‘carnale’ del nostro organismo alla biosfera, al pianeta, al ‘vivente’ tutto, possiamo e dobbiamo ripensare diritti e doveri”<sup>134</sup>. Queste osservazioni di Francesca Romana Recchia Luciani

---

<sup>132</sup> M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?*, cit., p. 106.

<sup>133</sup> Ivi, pp. 102-107, passim.

<sup>134</sup> F.R. Recchia Luciani, *‘Dare corpo’ ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olistica come paradigma*

permettono di ribadire che gli spazi dell'ontologia dell'essere sociale coincidenti con l'etica e la politica non possono e non devono ignorare "l'*ontologia corporea* che costituisce la nostra natura primaria"<sup>135</sup>. Riprendendo le parole di Marx, se ignoreremo questo *ancoraggio carnale*, allora *la pena sarà la rovina*; non solo nostra, ma anche delle altre articolazioni dell'essere organico e inorganico. Dunque, è nel – e per il – rispetto della totalità di cui siamo parte che dobbiamo praticare un'ontologia del presente.

Tuttavia, questa pratica non deve necessariamente escludere l'analitica della verità: piuttosto deve integrarla in una *critica sociale*. In questa prospettiva, penso che le analisi di Rossi-Landi possano costituire un valido strumento d'indagine. La sua analisi parte con l'individuazione del procedimento semiotico attraverso cui la *verità* viene posta; questo procedimento – individuato utilizzando il *modello semiotico* di Morris – mostra innanzitutto come ogni processo di costruzione della verità – o, se si preferisce, di *veridizione*<sup>136</sup> – non possa prescindere dalla presenza di un *interprete* indissolubilmente legato a un contesto storico-sociale. Fatto questo primo passo, diventa possibile analizzare come differenti ideologie operino sulla dimensione *semantico-denotativa* dei processi semiotici e costruiscano determinate strategie per presentare come "veri" gli oggetti del proprio discorso. Partendo da questi presupposti, si può affermare che il processo di statuizione del "*discorso vero*"<sup>137</sup> – come dice Foucault – avvenga sempre nel quadro di una determinata ideologia – sia essa conservatrice o rivoluzionaria – e, dunque, nell'ambito di un certo complesso di valori collegati alla costruzione e alla perpetuazione di una determinata forma sociale. Come accennato, queste considerazioni delineano la possibilità di una convergenza tra Rossi-Landi e Foucault. L'analisi semiotica dell'ideologia può infatti essere intesa come una *critica* in senso foucaultiano, cioè come un'indagine delle *strutture razionali* a cui il potere ricorre per fondare i propri *discorsi di verità* e porre in essere determinati *effetti di assoggettamento*.

Il presente pandemico è indubitabilmente il prodotto di una progettazione

---

per la salvaguardia del 'vivente', in «Filosofi(e)Semiotiche» Vol. 7, N. 2, 2020, p. 54.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> Cfr. P. Napoli, *Il 'governo' e la 'critica'*, cit., p. 20.

<sup>137</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 49, corsivo mio.

sociale conservatrice e le parole di Rossi-Landi suonano oggi quanto mai profetiche: “l’inquinamento del pianeta Terra e i tremendi problemi del cibo e dell’acqua per l’umanità futura sono precise conseguenze di un enorme accumulo di progettazioni sociali sbagliate o almeno gravemente inadeguate e irresponsabili”<sup>138</sup>. E forse non è un’esagerazione intravedere un conflitto ideologico – cioè, tra progettazioni contrapposte – in due enunciati che stanno circoscrivendo il nostro comune sentire: dobbiamo conservare, recuperare quello che abbiamo perso, dobbiamo “tornare alla normalità”; oppure, dobbiamo cambiare radicalmente, rivoluzionare, perché la pandemia ha mostrato l’insostenibilità del modo in cui abbiamo vissuto e “niente dovrà essere come prima”.

Se è vero che questa pandemia non sarà l’ultima, non ci resta che costruire un discorso di verità che provi ad anticipare il futuro e a invertire la rotta; non ci resta che praticare un’ontologia del presente basata su una nuova statuizione di diritti e doveri: non ci resta che formulare – come direbbe Rossi-Landi<sup>139</sup> – una programmazione sociale nuova e più umana.

Certamente la scienza ha indicato le possibili cause della pandemia e ha già posto in essere degli strumenti per arginarla. Tuttavia, per chiunque intenda praticare un’ontologia del presente, la scienza ha un altro merito fondamentale: come ha detto Mouloud nel suo dialogo con Foucault, il sapere scientifico ci sta *invitando a prendere decisioni* e a prenderle – come direbbe il Kant della *Beantwortung* – comportandoci *come studiosi*. Tuttavia, il sapere scientifico deve spiegare in base a quali *motivi ragionevoli* dovremmo prendere quelle decisioni; sottraendosi a questo dialogo, il sapere rischia di trasformarsi in una di quelle figure che Kant indica come esempi di limitazione della nostra libertà: il “medico che *valuta* [*beurteilt*] la dieta per me”<sup>140</sup>. In sostanza, è solo attraverso il dibattito pubblico che la scienza può mostrarci il carattere ragionevole delle sue *valutazioni* e spingerci a seguire i comportamenti più opportuni per la nostra salute.

In questa prospettiva, l’azione congiunta delle due facce della *Kritik* può

---

<sup>138</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 320.

<sup>139</sup> F. Rossi-Landi, *Linguistica ed Economia*, a cura di C. Zorzella-Cappi, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 269.

<sup>140</sup> I. Kant, *Risposta*, trad. it. cit., p. 79, corsivo mio.

tracciare la strada per delineare un nuova visione etico-politica, costruendo una nuova sfera dei diritti e dei doveri e *disassoggettandoci* dalla progettazione sociale che ha condotto l'umanità nel presente pandemico.

## BIBLIOGRAFIA

- BORRELLI G., *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari 2020.
- CURI U., *Sapere Aude. Filosofia come fuoriuscita, Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 7-74.
- ECO U., *Segno e inferenza*, Einaudi, Torino 1984.
- FOUCAULT M., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- , *Che cos'è l'Illuminismo?*, I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- , *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?, Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- HABERMAS J., *Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su Was ist Aufklärung? di Kant, Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- KANT I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- LUKÁCS G., *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale I. Lo stato attuale del problema*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976.
- , *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale II. I complessi più problematici*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 19.
- , *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990.
- MARX K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, trad. di D. Cantimori, R. Fineschi, G. Sgro'. 2 volumi, La Città del Sole, Napoli 2011.
- MORRIS C., *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999.
- NAPOLI P., Il 'governo' e la 'critica', introduzione a M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 7-30.
- OBASUYI O. Q., *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*, People, Gallarate (VA) 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *'Dare corpo' ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olisti-*

- ca come paradigma per la salvaguardia del 'vivente'*, in «Filosofi(e)Semiotiche», Vol. 7, N. 2, 2020, pp. 47-55.
- ROSSI-LANDI F., *Introduzione*, C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 61-62.
- , *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma 2005, p. 151.
- , *Linguistica ed economia*, a cura di C. Zorzella-Cappi, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- TERTULIAN N., *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986.
- , *Introduzione*, G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, pp. ix-xvii.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

# Nelle ferite del reale. Attività filosofica e riflessione estetica al tempo della pandemia

GIACOMO FRONZI \*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1265>

## *ABSTRACT*

La crisi pandemica, nella sua sconvolgente imprevedibilità, non ha solo modificato il ritmo della nostra vita e di gran parte delle attività umane, ma ha anche condizionato e sollecitato l'attività filosofica e quella, più specifica, di carattere estetico. È progressivamente cresciuta l'esigenza di riflettere filosoficamente sui vari aspetti della crisi, sulle sue implicazioni, ma anche sull'opportunità che essa può rappresentare. In quest'articolo concentrerò l'attenzione *a)* sul ruolo che la filosofia può avere nella contemporaneità, come strumento di lettura e d'analisi del reale, e *b)* sulla centralità della dimensione estetica nella prassi quotidiana, necessariamente condizionata dalle restrizioni legate al contenimento della pandemia.

The coronavirus pandemic, in its shocking unpredictability, has not only changed the rhythm of our lives and affected most human activities, but has also conditioned and stimulated philosophical and, more specifically, aesthetic activity. There is a growing need to reflect philosophically on the various aspects of the crisis, its implications, but also the opportunity it may represent. In this paper, I will focus on *a)* the role that philosophy can play in the contemporary world, as a means of reading and analysing reality, and *b)* the centrality of the aesthetic dimension in everyday practice, necessarily conditioned by the restrictions tied to the control of the pandemic.

Ecco, quindi, perché filosofare: perché c'è il desiderio, perché c'è dell'assenza nella presenza, del morto nel vivente; e perché è in nostro potere il fatto che esso non sia ancora tale; e anche perché esiste l'alienazione, la perdita

---

\* Giacomo Fronzi svolge attività di ricerca in Estetica presso l'Università degli Studi di Messina.

di ciò che si credeva acquisito e la scissione tra il fatto e il fare, tra il detto e il dire; infine, perché non possiamo sfuggire a questo: testimoniare la presenza di una mancanza attraverso la nostra parola.

In realtà, come *non* filosofare?

J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*<sup>1</sup>.

### *Premessa*

La pandemia ha prepotentemente sconvolto gli ordinari ritmi della nostra esistenza, scombinando i suoi elementi di base, ma, allo stesso tempo, creando le condizioni per una generale riconsiderazione dell'umano e della qualità delle sue interazioni con l'ambiente. In quest'articolo cercherò di porre le basi per un lavoro che necessita maggiore spazio e approfondimento, provando ora a focalizzare l'attenzione su due aspetti che oggi appaiono rilevanti: uno più generale, che attiene alla pratica filosofica, e uno più circoscritto, che riguarda una parte specifica di essa, l'estetica. Affronterò, quindi, due questioni principali, a partire da altrettante premesse: *a)* la filosofia sembra vivere un momento di rinascita, anche in virtù dell'ampliamento del dibattito pubblico nel quale è stata coinvolta (e che essa stessa ha alimentato), ma questo induce a soffermarsi, con un approccio non ingenuo, sul rapporto tra filosofia e realtà e su come la prima può incidere/riflettere sulla seconda; *b)* la pandemia ha condizionato fin nel profondo la quotidianità e le nostre relazioni con il mondo, facendo emergere in tutta la sua centralità, proprio per via della sua erosione, il profilo 'estetico' di tali relazioni. L'estetico, inteso come il complesso relazionale nel quale siamo costantemente immersi, va ben oltre l'esperienza dell'arte e chiama in causa i tratti essenziali della natura umana. Esso appare allora tanto centrale e originario quanto, oggi, indebolito nelle sue qualità dal venir meno di quei caratteri che lo rendono significativo per la nostra vita e che hanno a che fare con il corpo, il quotidiano, l'ambiente, la casa, la città, il paesaggio, l'arte. Questi ultimi aspetti, a cui occorrerebbe dedicare una trattazione più ampia, mi limiterò qui a collocarli all'interno di una cornice teorica specifica, di matrice italiana, che ha come proprio asse portante il paradigma dell'«esperienza-con'» (in alternativa al tradizionale paradigma estetico

dell'«esperienza-*di*»), elaborato di recente da Giovanni Matteucci.

### *Filosofia e realtà ai tempi della pandemia*

Nella sua *Terminologia filosofica*, Theodor W. Adorno attribuisce alla filosofia un compito assai impegnativo: “guarire le ferite che il concetto necessariamente produce”<sup>2</sup>. Ancora più impegnativo e arduo potrebbe essere considerato lo sforzo che la filosofia dovrebbe fare per guarire le ferite prodotte dalla realtà, soprattutto quando emergono in tutta la loro improvvisa e impreveduta potenza.

L'esistenza, nelle varie forme relazionali in cui trova espressione, nel suo accadere ci pone di fronte a incroci e a incroci di incroci, assegnando un peso sempre più gravoso (quindi, un rilievo e una pregnanza sempre maggiori) alle domande sull'essere del mondo, della realtà, delle relazioni, della vita emotiva e di quella della mente. In quella che resterà alla storia come l'epoca della grande epidemia da Covid-19, la filosofia, da subito e ancora una volta, si è interrogata sul significato esistenziale e culturale, oltre che sanitario ed economico, della crisi, sulle implicazioni della gestione (bio)politica della pandemia, sui contorni della libertà individuale, sull'equilibrio tra diritti (alla salute e al lavoro) e tra diritti e doveri (salvaguardia della salute pubblica), sulla relazione sempre necessariamente asimmetrica tra Stato e cittadino, sui limiti della democrazia, sullo stato d'eccezione, sulle responsabilità del capitalismo avanzato, sulle possibilità di un nuovo e più armonico rapporto tra i Paesi.

Potremmo allora considerare la pandemia un'occasione di rinascita della filosofia intesa come discussione pubblica su ciò che attraversa, anche in modo traumatico, la nostra vita? O forse i filosofi, in questa circostanza, hanno ripreso coscienza di sé, cercando di *salvare*, direbbe Adorno, ciò che il loro

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria* (2012), trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 77.

<sup>2</sup> Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica* (1973), trad. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 50.

ingegno sente svanire e dileguarsi<sup>3</sup>? Comunque stiano le cose, la pandemia ha rimescolato le carte, restituendo centralità alle domande più profonde e inquietanti. Inevitabile, allora, che la filosofia abbia provato a incaricarsi di formularle e riformularle, cercando di superare la stucchevole e grossolana diffidenza che spesso l'ha caratterizzata agli occhi dell'opinione pubblica. La filosofia, sfiancata da un secolo di attacchi da parte, soprattutto, di quelle frange scienziaste, matematiche ed economiche che vedono in essa una scarsa capacità di aggredire analiticamente il reale (quale, poi?), ma anche vittima delle proprie debolezze, cerca e trova ora la propria rivincita.

Già nel 1953, Maurice Merleau-Ponty scriveva che il suo tempo rifiutava la filosofia perché veniva concepita come null'altro che *nuvole*, come un tentativo, per di più dotato di poco senso, di cercare e ammettere che ci sono cose da vedere e da dire. È evidente come la filosofia perda di significato e portata in un contesto nel quale gli interrogativi tendono a scarseggiare. Se rispetto ai fenomeni ci si pone domande quasi esclusivamente di tipo scientifico, negando che si possa “vedere” al di là di ciò che si rende visibile e che si possa “dire” qualcosa di più rispetto a ciò che è empiricamente verificabile, la pratica filosofica declina inesorabilmente verso la futilità. Negli anni Cinquanta, come oggi, non si cercava più molto, perché il pensiero era un pensiero in ritirata o in ripiegamento: “oltrepassato un certo punto di tensione, le idee cessano di proliferare e di vivere, scadono al rango di giustificazioni e di pretesti, sono reliquie, punti d'onore, e ciò che si chiama pomposamente il movimento delle idee si riduce alla somma delle nostre nostalgie, dei nostri rancori, delle nostre timidezze, delle nostre fobie”<sup>4</sup>.

L'espressione decisiva che può in parte spiegare quella che appare una vera *renaissance* del dibattito filosofico – che si fa più presente e più impellente proprio quando c'è in ballo la questione delle questioni, vale a dire la vita e il perenne conflitto tra uomo e natura (in questo caso, rappresentata dal virus) – è, io credo, “punto di tensione” [*point de tension*]. Non è semplice attribuire la

---

<sup>3</sup> Th.W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi* (1965), trad. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006, p. 24.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia* (1953), trad. it. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1999<sup>3</sup>, pp. 48-49.

giusta collocazione a questo “punto” che apparirebbe una sorta di *limen* oltrepassato il quale le idee cessano di proliferare. O forse, al di sotto del quale le idee si irrigidiscono, perdono pregnanza. La pandemia apparirebbe, da questa prospettiva, un punto di tensione utile alla (ri)generazione e diffusione di pensiero. Ma, sollecitata e interrogata ferocemente dalla realtà, la filosofia che postura dovrebbe assumere di fronte a tale realtà? Dentro la cosa o fuori di essa?

Per Adorno, ad esempio, la filosofia deve mantenere una certa distanza dall'esistente perché solo così può resistere e sfuggire al processo di parcellizzazione e di reificazione che coinvolge *in primis* proprio l'esistente a cui s'interessa e a cui prende parte. Ciononostante, emerge in tutta la sua intensità la difficoltà di liberarsi dalla sensazione che proprio quella distanza se, da una parte, garantisce ancora la possibilità di sfuggire all'apparenza e all'illusione prodotte dalla coscienza reificata, dall'altra, allontana la filosofia dalla “cosa” e, quindi, dalla verità.

La profondità della filosofia, secondo Adorno, non deve offrire, a ogni costo, un senso che potrebbe anche risultare illusorio. Anzi, pur elevandosi al di sopra di ciò che semplicemente è, non può esimersi dall'includere e accogliere “il *common sense*, la banale ragione umana”<sup>5</sup>. Tenere presente il ‘senso comune’ costituisce la necessaria compromissione della filosofia con il mondo della vita, inducendo il pensiero filosofico (che, in fondo, è sempre metafisico) a scivolare nell'esistenza materiale. Ad esso, prosegue Adorno, si dovrà richiedere di non degenerare in chiacchiere come la ‘nuova sicurezza’ e sciocchezze simili, “di non essere apologetico e di non rinviare a un qualcosa come un possesso imperituro – ma di pensare contro sé stesso; e ciò significa che si deve misurare con l'estremo, con l'assolutamente impensabile, per avere in genere ancora un diritto in quanto pensiero”<sup>6</sup>.

La posizione adorniana sembra offrire un orientamento al pensiero filosofico contemporaneo, dal quale è legittimo pretendere che intrattenga una relazione negativa, drastica, sofferta con l'estremo reale, una relazione caratterizzata al contempo da una maggiore vicinanza e da una maggiore lontananza dalla realtà. La prima assicurerà l'aderenza e lo stazionamento; la seconda ga-

---

<sup>5</sup> Th.W. Adorno, *Metafisica*, trad. it. cit., p. 138.

<sup>6</sup> Ivi, p. 139.

rantirà invece profondità e lucidità d'analisi. In questo modo, la filosofia perderà il carattere quasi religioso di cui si è ammantata, un carattere falsamente e inutilmente consolatorio e, per ciò stesso, ideologico. Soltanto così, rendendosi negativa e critica, essa potrà aiutare a “prendere coscienza del momento di falsità proprio là dove questa falsità si fraintende come verità, dove lo spirito maligno si fraintende come spirito”<sup>7</sup>. La filosofia dovrà trasformarsi in *esperienza della cosa* con il suo carico di volontà, nostalgie, desideri e fallimenti.

La necessità di approfondire, quasi meta-filosoficamente, il ruolo della filosofia in epoca di crisi, nel corso del tempo si è fatta sempre più pressante. Nel caso di Adorno, si tratta di guardare in faccia la Gorgone, cercando di sfuggire alla sua potenza pietrificante. Una Gorgone che ha le fattezze della società del capitalismo avanzato, le cui manifestazioni storico-sociali risultano inevitabilmente mosse dalle logiche del dominio e dai processi di reificazione, massificazione e standardizzazione dell'umano.

Quest'approccio, tuttavia, pur nella sua affascinante e tragica tensione, può essere efficacemente 'combinato' con altre direttrici di pensiero, riconducibili a costellazioni filosofiche diverse da quella adorniana, ma ugualmente utili per il tempo presente e sulle quali torneremo in riferimento all'estetica. La prima rinvia alla questione della processualità della nostra relazione con il mondo e con la storia, ribadendo e sottolineando la necessità di una nuova alleanza tra pensiero e prassi. La seconda, invece, ci consente di valutare se l'interrogazione filosofica emersa negli ultimi mesi può trovare una sua giustificazione tanto nella realtà quanto nel nuovo rapporto tra queste due dimensioni (filosofia e reale) e, quindi, in un ripensamento che il mondo filosofico starebbe facendo di sé, sollecitato dall'attuale crisi.

Per quel che riguarda la prima questione, possiamo utilmente rivolgerci al pensiero di John Dewey, secondo il quale la filosofia non va intesa come ambito della pura contemplazione, dell'astrazione senza radici, ma come quello dell'azione, come il mondo della *praxis*. La filosofia, come anche la scienza, va considerata un percorso privilegiato che può consentire all'uomo di migliorarsi e di trovare soluzioni ai problemi posti dalla vita. Filosofia e scienza hanno un'importante funzione sociale: esse ci indicano gli obiettivi da perseguire, lo

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 143.

scopo delle nostre azioni, le possibili vie da percorrere per migliorare ogni singolo uomo, sempre pensato all'interno del tessuto sociale. La filosofia diventa così *strumento* attraverso il cui utilizzo l'uomo ha la possibilità di fare fronte al disordine e agli squilibri caratteristici di ogni processo (storico o sociale), alla ricerca di equilibri sempre nuovi. Per il filosofo americano, la realtà è un processo, né indolore né lineare, nel quale gli eventi si sviluppano (nel tempo) in continua relazione. Essere nella storia, essere nel processo "vuol dire muoversi nel tempo, poiché non si può non muoversi e non mutare; vuol dire sviluppare, avere dei bisogni, correre dei rischi, non essere sicuri del presente e tanto meno dell'avvenire; vuol dire, in poche parole, essere in una *situazione* che esige di essere risolta e che ci costringe a nostro rischio e pericolo, a cercare i mezzi adatti per risolverla"<sup>8</sup>. La filosofia, dunque, rappresenta uno strumento decisivo e insostituibile (insieme alla scienza) per vincere la problematicità dell'esistenza e le criticità da essa poste.

Ma – e siamo alla seconda questione – che veste deve avere una filosofia di questo tipo? Forse, come ha scritto Maurizio Ferraris, occorrerebbe sfuggire all'alternativa "filosofia pura"/"filosofia impura". L'ideale sarebbe che la filosofia fosse "capace di ricoprire tutti i ruoli, dalla filosofia pura alla filosofia pop, senza dimenticare l'importanza della conoscenza storica, e della cultura in generale"<sup>9</sup>. Tutto ciò, dal punto di vista di Ferraris, va inserito nel quadro concettuale di quello che lo stesso filosofo torinese ha definito un "nuovo realismo ontologico", che trova la sua giustificazione in sette motivi principali: 1) un motivo storico, legato al fatto che il secolo scorso è stato in gran parte anti-realista, sull'onda di Kant e Descartes. Questo ha prodotto l'affermazione dell'idea per cui il mondo è costruito dai nostri schemi concettuali o rappresentazionali; 2) un motivo ontologico, per il quale si è pervenuti a una confusione tra piano ontologico e piano epistemologico<sup>10</sup>. Il nuovo realismo punta alla riaffermazione di tale distinzione; 3) un motivo epistemologico, sulla base

---

<sup>8</sup> E. Paci, *Dewey e l'interrelazione universale*, in Id., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, p. 165; corsivo nel testo.

<sup>9</sup> M. Ferraris, *Filosofia globalizzata*, in Id., *Filosofia globalizzata*, a cura di L. Caffo, Mimesis, Milano 2013, p. 19.

<sup>10</sup> A questa distinzione consegue quella "tra mondo esterno e mondo interno, e tra scienza ed esperienza" (M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 78).

del quale si critica la tesi kantiana per cui “le intuizioni senza concetto sono cieche” e si sostiene quella per cui si possono fare esperienze di oggetti senza averne i corrispondenti concetti; 4) un motivo ermeneutico, che orienta il nuovo realismo verso una forma specifica di indagine, direzionata verso l’applicazione dell’ermeneutica *in primis* agli oggetti sociali<sup>11</sup>; 5) un motivo morale, sulla base del quale è possibile tentare di affermare l’oggettività di fatti, eventi e cose in funzione di un progresso etico e conoscitivo; 6) un motivo politico, per il quale il nuovo realismo, a differenza dell’antirealismo, può contribuire a rafforzare un processo di emancipazione sociale e può tentare di salvare la società dalle ideologie e dai populismi; 7) un motivo psicoanalitico che – per come autoironicamente il filosofo stesso dichiara – lo avrebbe condotto verso la svolta realista, la quale potrebbe essere stata propiziata anche da “motivi più o meno edipici”<sup>12</sup>.

Per come scrive Ferraris, il “nuovo realismo”, che non è empirico in senso stretto, dal momento che considera ad esempio anche i numeri oggetto d’esperienza, non aspira a essere né una teoria né un indirizzo filosofico né una *koïnè* di pensiero, ma l’istantanea di uno stato di cose, la presa d’atto delle condizioni di sviluppo e dell’orientamento del dibattito. Ma è anche la presa di coscienza di un salto di qualità legato agli avvenimenti dei primi vent’anni del XXI secolo (i populismi mediatici, l’attacco alle Twin Towers e i conflitti che ne sono seguiti, la crisi economica del 2008 e, aggiungiamo noi, la pandemia del 2020), che hanno radicalmente smentito due pilastri del postmoderno:

che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività. Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l’idea che il realismo (così come il suo contrario) possieda delle implicazioni non semplicemente conoscitive,

---

<sup>11</sup> Per “oggetti sociali” Ferraris intende ciò che esiste “nello spazio e nel tempo dipendentemente da soggetti” e che esiste “solo se ci sono degli uomini provvisti di certi schemi concettuali” (ivi, pp. 71 e 74).

<sup>12</sup> M. Ferraris, *Perché un nuovo realismo ontologico?*, in Id. *Filosofia globalizzata*, cit., pp. 23-28.

ma etiche e politiche<sup>13</sup>.

La proposta di Ferraris, quindi, non si limita ovviamente alla pura attestazione dell'esistenza della realtà né suggerisce di rinunciare a ogni tentativo di intervento su di essa. L'approccio neorealista, tra i vari aspetti, pone l'accento su ciò che i costruzionisti negano, vale a dire che essere (l'ontologia e ciò che è) e sapere (l'epistemologia e ciò che sappiamo) si equivalgano o, addirittura, che tendano a coincidere<sup>14</sup>. Il nuovo realismo rileva, invece, la netta distinzione tra i due piani perché, se è vero che è necessario essere dotati di alcuni schemi concettuali per interagire e comprendere il mondo, è anche vero che quest'ultimo (non nelle sue articolazioni 'sociali', ma in quelle naturali) continua a essere ciò che è, indipendentemente dal soggetto.

Questo non significa, come si diceva, chiedere la resa e rinunciare a ogni intento trasformativo ed emancipativo. Il nuovo realismo – contro quella che Ferraris definisce “fallacia dell'accertare-accettare”, per la quale accertare la realtà significa accettarla così com'è – si presenta come una dottrina critica in un doppio senso: in senso kantiano, distinguendo ciò che è reale da ciò che non lo è, e in senso marxiano, puntando a trasformare ciò che si rivela ingiusto<sup>15</sup>. Gli sviluppi storico-politici degli ultimi vent'anni ci dimostrano l'inefficacia del paradigma postmoderno e la necessità di considerare la realtà sociale come un “terreno concreto di analisi e di trasformazione”<sup>16</sup>.

Nella fase storica che stiamo vivendo, il grado di problematicità dell'esistenza, l'imprevista e drammatica nuova combinazione, per dirla ancora con Ferraris, tra oggetti naturali e oggetti sociali, così come la pervasività di una sorta di 'logica del sovvertimento' (dei valori, delle priorità, dei diritti, dei doveri ecc.) innescata dalla pandemia, appaiono come un'ulteriore e pressante sfida anche e soprattutto per il pensiero. La nostra attuale condizione, a partire da una generale condizione di spaesamento, offre alla riflessione filosofica, in tutte le sue diverse articolazioni, la possibilità di (ri)considerare le condi-

---

<sup>13</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. XI.

<sup>14</sup> Ivi, p. 45.

<sup>15</sup> Ivi, p. 61.

<sup>16</sup> Ivi, p. 79.

zioni d'esistenza e la centralità che alcune dimensioni (come quella estetica) hanno nell'ordinario (ma anche nell'extra-ordinario) flusso esperienziale di relazioni tra soggetto e ambiente. Ecco allora che, inevitabilmente,

il cerchio si spezza e rinascono gli interrogativi. E non rinascono per forza di analisi – questa è la svolta culturale – se è vero che molte volte il surplus di analisi rischia paradossalmente di mettere a tacere le domande più importanti e di mancare il punto decisivo della situazione. Perché il punto siamo noi stessi e gli interrogativi rinascono come la “forma” propria del nostro essere al mondo<sup>17</sup>.

È tuttavia possibile evitare che il surplus di analisi finisca con il silenziare le domande più importanti? Forse è proprio nel tentativo di rispondere a questa domanda che si annidano le possibilità di riscatto anche della filosofia, oltre che dell'umano.

Con queste ultime considerazioni possiamo dire di essere all'interno di una cornice concettuale e speculativamente esplorativa analoga a quella di Julian Carrón, dalle cui più recenti pagine emerge un richiamo forte: l'impatto con la realtà va accolto. Solo questa condizione di accettazione potrà “spalancare nuovamente la ragione”: “quanto più una realtà ci colpisce e ci interessa, tanto più lo sguardo della ragione si schiude, si protende, si acuisce, non si accontenta di soluzioni a buon mercato”<sup>18</sup>. Il filosofo e teologo spagnolo chiarisce più volte come una tale condizione di dischiusura della ragione è possibile solo in presenza di una precondizione, quella di accettare fino in fondo la provocazione del reale e degli avvenimenti o, come la definisce Ferraris, “l'attrito del reale”<sup>19</sup>. A una tale accettazione si accompagna la piena consapevolezza di una vulnerabilità che la tecnologizzazione del mondo e della vita ci ha indotto in qualche modo a dimenticare. Riscoprirsi fragili è il passo necessario per poter accorgersi del suo contrario, vale a dire della grandezza dell'umano. Proprio nel momento in cui tutto è messo in discussione, nel momento in cui “le

---

<sup>17</sup> C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 45.

<sup>18</sup> J. Carrón, *Il risveglio dell'umano. Riflessioni da un tempo vertiginoso*, Rizzoli “Bur”, Milano 2020, p. 13.

<sup>19</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 66.

nostre piccole o grandi ideologie, le nostre convinzioni, perfino quelle religiose, sono messe alla prova”<sup>20</sup>, si risveglia l’umano in tutta la sua potenza. È qui che, probabilmente, l’esperienza dell’‘umano’, la coscienza della crisi e il gesto analitico del pensiero trovano un punto (o più punti) di convergenza.

Appena cinque anni fa, quando ancora eravamo storditi dagli effetti delle ‘crisi’ (economica, culturale, sociale, geopolitica e democratica) che hanno investito l’uomo del terzo millennio fin dall’attacco alle Twin Towers, Elio Franzini ha riflettuto filosoficamente sui caratteri di fondo di questa parola. Nel volume *Filosofia della crisi*, infatti, propone una rigorosa analisi delle linee di sviluppo del concetto di ‘crisi’, nel suo rapporto con la verità, ma anche con alcune articolazioni del pensiero, restituendogli un senso più profondo. Per sviluppare le sue considerazioni, Franzini parte però da un punto d’avvio, in relazione all’esercizio del pensiero, che pare molto pertinente anche nell’attuale momento storico. Secondo Franzini, la sovrabbondanza di produzione filosofica, che risulta dalla combinazione di letteratura scientifica e divulgazione, segnala una crisi dell’orizzonte di ricerca, che non va né sottovalutata né enfatizzata. Essa

incarna, molto semplicemente, un’esigenza sempre più forte di divulgazione, che a volte sfiora la banalizzazione, l’eccitazione per il “nuovo”, sia esso un paradigma, un “ismo”, un metodo, un nesso con altre discipline, un prefisso, un suffisso e via dicendo. Un’esigenza generata certo dalla diffusione della comunicazione e dei mezzi di trasmissione del sapere, ma che, tuttavia, non muta i termini generali in cui si muove la disciplina<sup>21</sup>.

La situazione attuale appare una versione ulteriormente complicata rispetto a quanto descritto qualche anno fa, nella misura in cui la riflessione filosofica ha travalicato i confini dell’accademia, dei circuiti specialistici, aprendosi a un dibattito pubblico che, pur non riuscendo a sfuggire del tutto a certe forme di banalizzazione, cerca di disarticolare un fenomeno, la pandemia, che ha letteralmente scompaginato i tasselli delle nostre esistenze e ferito il reale.

---

<sup>20</sup> J. Carrón, *Il risveglio dell’umano*, cit., p. 28.

<sup>21</sup> E. Franzini, *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015, p. 10.

Ma, proprio per questo, ora più che mai ragione e filosofia palesano la loro funzione storica, quella di “affrontare la crisi, descrivendone non gli aspetti contingenti, bensì le linee essenziali, le condizioni di possibilità”<sup>22</sup>. In tal modo, cercando di recuperare un altro senso della crisi si può giungere a formulare nuove domande “che, pur originando risposte diverse, rivendicano ancora l’esigenza di un’interrogazione radicale, esigenza che sembra ormai cancellata”<sup>23</sup>. La premessa a tutto questo risiede, quindi, nella necessità di porre la questione della ‘crisi’ sotto una luce diversa, restituendo a essa un “significato dialogico”, così come anche “la sua capacità di essere fonte di giudizio, di consapevolezza”, “esercitando la pluralità dei modi della ragione”<sup>24</sup>.

In questo quadro, trova un suo spazio specifico la riflessione estetica che senza dubbio possiamo considerare come uno dei “modi della ragione” e che, anzi, rappresenta oggi una delle forme di indagine speculativa più utili alla comprensione tanto della natura umana (in un’accezione strutturale) quanto del contemporaneo. Per come si cercherà di dimostrare più avanti, l’estetica costituisce un osservatorio privilegiato dal quale interpretare ciò che accade, fornendo modelli teorici paradigmatici per la comprensione del reale e dell’umano.

### *Estetica ed esperienza estetica*

“Di fatto [...] ciò che va dileguando dev’essere considerato esso stesso come essenziale”<sup>25</sup>. Questo celebre passo hegeliano conferma la sua perenne attualità anche nel tempo presente e in rapporto alle condizioni dell’“estetico” oggi o, meglio ancora, alla qualità, ai caratteri e alla struttura dell’esperienza. La crisi pandemica e le restrizioni alle quali l’umanità ha fatto ricorso hanno messo in evidenza i nervi scoperti della nostra società, ma anche la natura più essenziale del nostro essere-umani, ricollocando al centro della scena, in tutta

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 11.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ivi, p. 12.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 105.

la sua portata, la natura dell'uomo inteso come 'animale sociale' e 'animale politico'. Questa centralità ha contribuito a metterne in chiara evidenza un'altra: quella della categoria della relazione, insieme alla sua fondamentale caratterizzazione 'estetica'.

La nostra relazione con gli altri e con l'ambiente, da intendere come relazione antepredicativa e precognitiva, è preliminarmente e primariamente estetica. Come ha scritto Ferraris, "la realtà possiede un nesso strutturale (e strutturato) che non solo resiste agli schemi concettuali e agli apparati percettivi (e in questa resistenza consiste l'inemendabilità), ma li precede. Proprio per questo, il concetto di 'mondo esterno' va inteso primariamente nel senso di 'esterno ai nostri schemi concettuali e ai nostri apparati percettivi'"<sup>26</sup>. E appunto la questione dell'articolazione dei processi esperienziali all'interno di una compaginazione sensibile<sup>27</sup> è al cuore della recentissima proposta teorica di Giovanni Matteucci, alla quale però è bene arrivare dopo aver richiamato alcuni elementi.

Intanto, vale la pena sempre ricordare che la dottrina del bello con cui nasce e si afferma l'estetica – il cui "battesimo" risale alla pubblicazione delle *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) e dell'*Aesthetica* (1750) di Alexander G. Baumgarten<sup>28</sup> – è quella che lo identifica con la *perfezione sensibile*. Tale nozione si riferisce, per un verso, al carattere di perfezione che è proprio della *rappresentazione* sensibile in quanto rappresentazione artistica, per altro verso, al particolare carattere che contraddistingue il sentimento di *piacere* che accompagna l'esperienza estetica.

Per quanto possa apparire problematico sostenere che l'estetica sia stata battezzata da Baumgarten, cresimata da Kant e perfezionata così bene da Hegel da riceverne l'estrema unzione<sup>29</sup>, essa – che nasce come *scientia cognitio-*

---

<sup>26</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 54.

<sup>27</sup> Matteucci utilizza il termine "compaginazione" per indicare "i processi di articolazione immanenti all'ordine del sensibile" (G. Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019, p. 16).

<sup>28</sup> A.G. Baumgarten, *Riflessioni sulla poesia*, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 1999; *Estetica*, trad. it. e cura di S. Tedesco, revisione di A. Nannini, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

<sup>29</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 2011 (nuova ed.), p. 3.

*nis sensitivae* ma che, attraverso diverse ‘mutazioni’ e aggiustamenti, finisce per coincidere prima con la teoria del puro sentire (Kant) e poi con la filosofia dell’arte (Hegel) – successivamente, tra Otto e Novecento, assume nuove sembianze in connessione con l’esplosione dell’arte e della bellezza al di fuori dei loro tradizionali confini<sup>30</sup>. Come scrive Paolo D’Angelo, arriva un momento in cui l’idea di estetica come filosofia dell’arte sembra aver fatto il suo tempo: “tramontate le avanguardie, pare destinato al tramonto anche l’ideale della grande arte, dell’arte che trasforma la vita, mentre sempre più spazio sembra prendere un’arte che non si propone come foriera di grandi rivolgimenti”<sup>31</sup>. Sbiaditasi l’idea di arte che era al contempo “religione dell’arte”, anche l’estetica inizia a separarsi dall’arte o, quanto meno, quest’ultima non è più il campo d’azione privilegiato della prima. Accade così che l’estetica pare ritornare, seppur con abiti più moderni, al suo luogo natio, recuperando la prospettiva baumgarteniana di filosofia del senso o di filosofia della sensibilità<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Eppure, l’estetica non può comunque disinteressarsi della bellezza. E, di fatto, non lo fa. Così come non lo fa la riflessione teorica, che, nelle sue varie tradizioni ed espressioni, continua a interrogarsi su questa categoria e sulle sue connessioni con la realtà, la verità, l’etica, la conoscenza e l’evoluzione delle specie. Su questo, cfr. D. Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2009; H. Gardner, *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo* (2011), trad. it. di V.B. Sala, Feltrinelli, Milano 2011; S. Chiodo, *La bellezza. Un’introduzione al suo passato e una proposta per il suo futuro*, Bruno Mondadori, Milano 2015; M. Portera, *L’evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2015; C. Ciancio (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017; J.-P. Changeux, *Neuroscienze della bellezza* (2016), trad. it. di F. Ortu, Carocci, Roma 2018; S. Achella e F. Miano (a cura di), *Etica e bellezza*, Orthotes, Salerno 2019; C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio e M. Savini, *Bellezza e realtà. Letture di filosofia*, Edizioni di pagina, Bari 2019 (I rist.); B.-Ch. Han, *La salvezza del bello* (2015), trad. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2019; Ch. Nüsslein Volhard, *L’incanto degli animali. Bellezza ed evoluzione* (2017), trad. it. di L. Nera, Il Saggiatore, Milano 2020; R. Prum, *L’evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin* (2017), trad. it. di V. Marconi, Adelphi, Milano 2020.

<sup>31</sup> P. D’Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 15.

<sup>32</sup> Possiamo ricondurre a questa tendenza le proposte teoriche di Emilio Garroni (*Senso e paradosso. L’estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986), Maurizio Ferraris (*Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 1997; nuova ed. 2011), Gernot Böhme (*Asthetik. Vorlesungen über Aesthetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001; trad. it. e cura di T. Griffero, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L’estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano 2010) o Martin Seel (*Aesthetik des Erscheinens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003).

Il superamento dell'identificazione tra estetica e filosofia dell'arte ha comportato il movimento della disciplina verso direzione inattese. Una tale apertura ha come inevitabili snodi sia, da una prospettiva 'interna', la capacità dell'estetica di reggere e di leggere le trasformazioni della contemporaneità, sia, da una prospettiva 'esterna', la possibilità di verificare come e in quali modalità si possa parlare oggi di esperienza estetica.

Poco meno di un secolo fa, Dewey, con il suo fondamentale *Arte come esperienza*, ha dato avvio a un dibattito che spesso in lui ha trovato la propria fonte originaria. A partire da Dewey, infatti, si è ampliato e rafforzato il fronte di coloro che, in relazione all'esperienza estetica, sostengono che essa a) abbia un rapporto inestricabile con l'esperienza 'comune', b) non si possa limitare alla sola contemplazione delle opere d'arte (quest'esperienza finisce allora con l'occupare solo una porzione, seppur rilevante o, se si vuole, eminente, nel più ampio orizzonte di ciò che può essere considerato produttore di un'esperienza estetica), c) si attivi ogni volta che si verifica un'interazione riuscita tra uomo e ambiente.

L'esperienza, nella misura in cui è esperienza, è vitalità elevata a un alto livello. Invece di significare un esser chiuso dentro i propri privati sentimenti e sensazioni, significa un attivo e alacre commercio con il mondo; a quel livello significa una completa compenetrazione di sé con il mondo degli oggetti e degli eventi. [...] Poiché l'esperienza è il completamento di un organismo nelle sue lotte e nei suoi successi in un mondo di oggetti, è arte in germe. Anche nelle sue forme rudimentali contiene la promessa di quella piacevole percezione che è l'esperienza estetica<sup>33</sup>.

L'esperienza estetica che si origina dall'arte costituisce per Dewey il momento di equilibrio tra le diverse sfere dell'attività umana. Ma il lavoro di Dewey pone numerosi interrogativi, a partire da due dei suoi lasciti più rilevanti: a) aver sottratto l'estetica agli stretti vincoli legati alla sua definizione come 'filosofia dell'arte', contribuendo ad aprirla a una più ampia definizione

---

<sup>33</sup> J. Dewey, *L'arte come esperienza* (1934), trad. it. di C. Maltese, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 26; corsivo nel testo.

di 'filosofia dell'esperienza' (come scrive Giovanni Matteucci, per Dewey, la filosofia, quando si occupa dell'arte, si occupa di strutture generali dell'esperienza<sup>34</sup>); b) aver rilanciato "la nozione antica di 'arte' come *techne*. Mettendo in primissimo piano il rapporto di 'esperienza' e 'natura', Dewey riscopre infatti il nesso greco di *techne* e *physis*"<sup>35</sup>.

L'esperienza estetica per come la intende Dewey è qualcosa nella quale vi è un perfetto equilibrio tra agire e patire, tra fare e recepire. L'assenza di questa armonia, inscritta in una relazione perfetta e perdurante, implica una perdita di contatto con la realtà e, quindi, un venir meno delle possibilità dell'esperienza<sup>36</sup>. Questa impostazione rischia, però, di tenere fuori una notevole quantità di esperienze che diremmo chiaramente estetiche, a partire da quella dell'arte, ma alla quale si potrebbe aggiungere ogni relazione tra noi e quelli che consideriamo oggetti estetici. Aggirare lo squilibrio, il disordine e la disarmonia tra agire e patire, tra fare e recepire è forse un orizzonte regolativo, un ideale utopico, che spesso si scontra con condizioni 'patiche' tutt'altro che rassicuranti, sia nel mondo dell'arte (e della musica) sia in quello esterno all'arte. Giustamente, Stefano Velotti sottolinea come

La profondità e l'ampiezza dell'esperienza dipendono [...] dal livello di maturità (e dunque di esperienza) raggiunto dalla persona che esperisce. L'esperienza non è esauribile, non è un oggetto, e dunque non può essere interamente dominata e controllata: il suo "contenuto significativo" [...] dipende invece dalla capacità del soggetto che esperisce di cogliere, per quanto è possibile, le relazioni tra azione e passione che la costituiscono. Ogni interferenza nella percezione di queste relazioni limita l'esperienza, al punto che, come si è accennato, l'eccesso di uno solo dei due poli – l'attivo o il passivo – la snatura e la rende infine impossibile<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. G. Matteucci, *Presentazione* in J. Dewey, *Arte come esperienza*, nuova ed., a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

<sup>35</sup> L. Amoroso, *L'estetica come filosofia dell'esperienza. Rileggendo Dewey con Garroni*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Aesthetica Preprint. Supplementa, Palermo 2007, pp. 99-109: 107.

<sup>36</sup> S. Velotti, *È ancora possibile un'esperienza estetica?*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 61-70: 65.

<sup>37</sup> Ivi, p. 63.

Queste precisazioni rendono problematica la definizione dei confini entro i quali parlare di esperienza estetica, a meno di immaginare una sorta di progressione, di gradualità, in termini qualitativi, di ogni esperienza che possiamo inizialmente già considerare come estetica e che non coincide con l'esperienza dell'arte ("la fenomenologia dell'estetico appare irriducibile a un'ontologia dell'artistico"<sup>38</sup>). Se è complesso tracciare i confini dell'esperienza estetica, lo è di meno tracciare la chiarezza concettuale del suo schema:

possiede una struttura percettiva, una concettualizzazione rappresentazionale, una organica mobilità corporea, che diviene espressività e sentimento quando un oggetto estetico denso di "profondità" – che la tradizione chiama "opera d'arte" – sollecita una percezione a sua volta più "profonda", una tipologia di esperienza che è antropologica, organica, fors'anche ontologica, una percezione che non può rimanere rinchiusa in una 'istituzionalizzazione' dell'artistico<sup>39</sup>.

Nella sua lettura fenomenologica del pensiero di Dewey, Franzini sottolinea come la sua teoria dell'esperienza manifesta un interesse in chiave appunto fenomenologica nella misura in cui fa emergere lo iato tra pensiero e prassi, tentando di ricostruire una loro continuità. Questo tentativo poggia sull'idea di esperienza come complesso organizzazionale che non necessita di una sintesi sovraempirica. Ciò, prosegue Franzini, dimostra l'eccentricità di Dewey "rispetto alla tradizione cartesiano-kantiana", ma "è anche il segnale di una comune eccentricità, che proprio in un'idea di autorganizzazione dell'esperienza e del suo senso intrinseco, vede operante, negli stessi decenni, la tradizione dell'estetica fenomenologica"<sup>40</sup>. Tuttavia, nonostante la volontà di mettere in connessione l'idea di esperienza con l'interazione tra organismo e ambiente sia utile per rimarcare il valore sociale dell'estetico e dell'artistico, allo stesso tempo Dewey "enfattizza una visione priva di quei connotati 'conoscitivi' che sono invece un caposaldo del descrittivismo fenomenologico, e che

---

<sup>38</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 23.

<sup>39</sup> E. Franzini, *Fenomenologia ed esperienza estetica*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 85-97: 90-91.

<sup>40</sup> Ivi, p. 87.

[...] vedono l'esperienza solo come 'modo operativo', rifuggendo da una sua 'naturalizzazione', che è solo l'aspetto uguale e contrario di un'altrettanto equivoca sua psicologizzazione"<sup>41</sup>.

Seguire Franzini lungo il suo percorso teorico ci colloca all'interno di un quadro di matrice fenomenologica che, seppure con delle differenze, è condiviso anche da Matteucci, al quale arriveremo tra poco. Ripartire da Husserl significherebbe concentrarsi "sul piano di un'esperienza trascendentale, che non è ricerca dei modi per costituire un'esperienza possibile, bensì il tentativo di coglierne le condizioni di possibilità"<sup>42</sup>. È possibile, tuttavia, spostare ulteriormente l'asse sul piano operativo-processuale, ricostruendo la recente proposta teorica di Matteucci. Quest'ultima, pur essendo stata formulata prima della pandemia, ci consente di porre l'accento su questioni che una pratica filosofica (di carattere estetico) che intenda confrontarsi con gli effetti e le conseguenze della terribile epidemia dovrebbe porsi. Tali considerazioni – che, come detto in premessa, hanno a che fare con l'esperienza corporea e tattile dell'altro<sup>43</sup>, l'occultamento del volto, la componente patica nella relazione con gli oggetti estetici o l'interazione parziale e controllata con l'ambiente – possono essere qui soltanto collocate all'interno di un quadro teorico-concettuale che assegna all' 'estetico' confini e connotazioni che vanno ben oltre quelli dell' 'artistico' e che colloca i caratteri e la struttura dell'esperienza estetica al di là di "obsolete, patetiche e imbarazzanti (aporetiche) partizioni"<sup>44</sup>.

### *L'estetico in cui siamo. Dal depotenziamento alla compensazione*

Ripercorrendo alcuni momenti del suo periodo trascorso a Trieste, Mauri-

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Ivi, p. 85.

<sup>43</sup> Su questo secondo aspetto, cfr. F.R. Recchia Luciani, *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», a. XII, n. 12 (2019) numero monografico "Le rivoluzioni dell'alterità", pp. 11-39, qui: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1172>.

<sup>44</sup> F. Desideri, *All'origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma 2018, p. 15.

zio Ferraris ripensa alla lettura di un libro dell'amico Paolo Bozzi, intitolato *Fisica ingenua*<sup>45</sup>, dalla quale prende avvio la sua riflessione sul mondo della vita quotidiana e su quanto esso sia sostanzialmente impenetrabile dagli schemi concettuali:

C'è un mondo intero che non dipende da quello che sappiamo, e non è affatto un mondo laterale o occasionale: è il mondo in cui viviamo e che condividiamo con altri esseri viventi i quali non condividono i nostri schemi concettuali. La chiave di accesso a questo mondo non può essere, per ovvi motivi, il pensiero. È la percezione, il mondo del vedere, del sentire, del gustare, del toccare, dell'annusare: ossia, per l'appunto, il mondo dell'*aisthesis*<sup>46</sup>.

Ed è proprio questo, ancora una volta, il punto: la chiave d'accesso al mondo quotidiano, al mondo della vita. In altre parole, la quasi-coincidenza tra esperienza del mondo ed estetico, tra esperienza quotidiana ed esperienza estetica. Si tratta però, intanto, di provare a delineare i caratteri dell'estetico e dell'esperienza estetica. Vorrei allora soffermarmi, come detto in premessa, su come queste questioni siano state recentemente affrontate in ambito italiano.

Secondo Fabrizio Desideri, per 'estetico' dobbiamo intendere un'"esperienza con i caratteri di una sintesi densa, memorabile e tale da rallegrare", un'esperienza che nasce dalla fusione di 'percipiente' e 'percepito' e che si sviluppa al di qua della loro distinzione. È un'esperienza priva sia di soggetto che di oggetto, che anticipa tanto la formulazione del giudizio estetico (che è qualcosa di più della semplice definizione di 'bello', 'brutto', 'piacevole' o 'spiacevole') quanto lo stesso utilizzo del linguaggio per nominare ciò che ricade nel campo dell'estetica<sup>47</sup>. Lungo una parabola che va dalle emozioni (nelle quali si realizza la sintesi tra l'archeologico e la sua emergenza attuale) al giudizio (con il quale l'estetico viene al linguaggio in forma di predicati), passando attraverso le immagini, gli schemi estetici, il piacere, il meccanismo estetico e il rapporto tra mente estetica e mente simbolica, la ricerca di Desi-

---

<sup>45</sup> P. Bozzi, *Fisica ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990.

<sup>46</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit., p. 581.

<sup>47</sup> F. Desideri, *All'origine dell'estetico*, cit., p. 13.

deri presentata nel volume *All'origine dell'estetico* intende dimostrare come il *passaggio estetico*<sup>48</sup> si contraddistingua per due specificità essenziali: 1) ha il carattere di preludio, di significativa anticipazione rispetto ad altre dimensioni dell'umano; 2) esprime l'identità umana nella sua costitutiva indefinitezza e indeterminazione. Nella prospettiva di Desideri, il passaggio estetico si presenta quindi come una sintesi che coinvolge elementi di discriminazione aspettuale (che rinviano alla differenza tra ciò che 'appare' e ciò che 'è in realtà') e orientamenti tipici dell'esercizio di facoltà cognitive superiori, ma che non è sufficiente per rispondere a una domanda centrale: "come emerge e diviene significativa un'esperienza umana del mondo specificamente estetica? [...] Se emozione e cognizione si accordano nel passaggio estetico – ecco la nostra tesi –, ciò può avvenire solo contestualmente allo sviluppo dell'abilità di cogliere, riconoscere e ritenere immagini"<sup>49</sup>.

Pertanto, il rapporto con l'immagine ("vedere immagini" non è sovrapponibile al "vedere semplice") costituisce una delle questioni centrali nella proposta teorica di Desideri, dal momento che esso ha una relazione diretta con l'esperienza estetica. Quest'ultima, al di là dell'essere ordinaria o particolarmente elevata, chiama in causa l'immagine e la sua attualità. Pur ammettendo la distinzione tra "immagine esterna" e "immagine interna" (o tra immagine-presenza e immagine-rappresentazione), è sulla prima che Desideri concentra la propria attenzione, nella convinzione che attorno all'immagine si giochino questioni filosofiche decisive, a partire dalla difficoltà di penetrare qualcosa che si coglie intuitivamente, senza mediazione linguistica e (o) concettuale. Pur essendo sostanzialmente mute, le immagini non sono per nulla indifferenti rispetto allo sviluppo della nostra sensibilità, al nostro sentire, alla nostra quotidiana vita emotiva. E l'immagine, essendo semanticamente densa e cognitivamente indeterminata, può essere considerata come essenziale e preliminare al costituirsi di schemi estetici, che, nella combinazione con l'unità d'immagine, finiscono col presentarsi come intermedi rispetto agli schemi soggettivi (*embodied*) e quelli oggettivi (cognitivi). La conclusione alla quale

---

<sup>48</sup> Per "passaggio estetico" Desideri intende "un significativo accordo o un motivato contrasto tra elementi emotivo-affettivi ed aspetti cognitivo-valutativi rispetto a un qualsiasi oggetto" (ivi, p. 32).

<sup>49</sup> Ivi, p. 38.

perviene Desideri è, allora, che “muovendo da esperienze prototipiche (ad esempio, quella del volto della madre o il giocattolo in una scena d’attenzione congiunta), lo schema estetico si forma, dunque, dal sentimento-scoperta di determinate proprietà oggettuali ovvero da *felt qualities* [...] che a buon diritto possono dirsi estetiche”<sup>50</sup>.

Nelle argomentazioni a cui qui faccio riferimento, risultano centrali le relazioni interno-esterno, mente-mondo, organismo-ambiente, che sono alla base del meccanismo estetico, che, secondo Desideri, non può essere considerato né esclusivamente innato o geneticamente predisposto né esclusivamente un prodotto socio-storico e culturale. Piuttosto, il meccanismo estetico, in forza del suo fungere da passaggio tra disposizioni genetiche ed epigenesi, funziona “come una substruttura operativa capace di produrre schemi (pattern) che non hanno né la fluidità degli schemi emozional-affettivi né l’articolazione in specifici domini categoriali propria degli schemi cognitivi [...]. Confrontati con gli schemi affettivi e con quelli cognitivi, gli schemi estetici sono elastici, multimodali e privi di uno specifico dominio”<sup>51</sup>. Dalla mobilità e flessibilità di questa substruttura consegue una pluralità di funzioni e di conseguenze sulla rete esperienziale dell’uomo e anche sui passaggi che la mente attraversa durante il suo sviluppo: dalla mente emozionale a quella cognitiva, prima, e dalla mente estetica a quella simbolica, dopo.

Tralasciando ora alcuni temi affatto essenziali nella ricerca di Desideri, come l’emozione, il linguaggio e il giudizio estetico, è possibile ora legare queste argomentazioni (riconducibili a quello che più avanti verrà presentato come il “paradigma dell’esperienza-di”) alle tesi di Matteucci, per il quale l’‘estetico’ va inteso come una “modalità di relazione” e, simmetricamente, la relazione va intesa come “dimensione peculiare dell’estetico”<sup>52</sup>. Le nuove condizioni di vita per come si sono necessariamente imposte in epoca di restrizioni hanno posto un forte accento sull’essenziale ‘esteticità’ del nostro stare al mondo, l’ampiezza del campo estetico, la multipolarità dei meccanismi estetici che strutturano la nostra esistenza. Il fatto che sia essenziale, al giorno d’oggi e in piena pandemia,

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 75-76.

<sup>51</sup> Ivi, p. 112.

<sup>52</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., pp. 28 e 39.

ridefinire il campo dell'estetica (come disciplina filosofica o, per dirla con Matteucci, come “*fenomenologia analitico-materiale* della compaginazione sensibile”<sup>53</sup>) e dell'estetico (come modalità relazionale) risiede allora proprio nel fatto che quest'ultimo non riguarda soltanto il mondo dell'arte, ma “qualunque aspetto esperienziale, ogni sorta di percezione, credenza, ricordo, conoscenza, emozione, immaginazione ecc. In base a ciò è stato proposto di considerarlo come supplemento e potenziale raddoppiamento dell'esperienza in genere o come vera e propria trasfigurazione ontologica di essa”<sup>54</sup>.

L'estetico, che appare condizionato e vincolato dalle conseguenze pratiche e relazionali della pandemia, è allora inteso come una specifica interazione tra organismo e ambiente che dà luogo a una loro “*collusione*”, a un loro efficace abbinamento all'interno di processi di compaginazione interni all'*aisthesis*. Secondo Matteucci, analizzare l'estetico in questa prospettiva significa assegnargli il “ruolo di garante di quell'inscindibilità performativa tra organismo e ambiente che giustifica la co-evoluzione e la co-determinazione di biologia e cultura che contraddistinguono la natura umana”<sup>55</sup>.

In questa sede, oltre ai riferimenti già fatti rapsodicamente, sarà sufficiente ricostruire gli elementi essenziali della proposta teorica di Matteucci, che si presenta come un approccio nuovo al tema dello statuto dell'esperienza estetica (e che ha già dato avvio a un dibattito internazionale<sup>56</sup>), affrontato anche alla luce delle più recenti acquisizioni riconducibili a settori scientifici diversi dall'estetica e che fanno capo a due ambiti tematici specifici: la teoria della mente e gli studi sull'evoluzionismo. Le tesi proposte nella ricerca di Matteucci si fondano su un approccio all'estetico definito dall'autore “*analitico-*

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 112.

<sup>54</sup> Ivi, p. 40. Potenziale, ma non necessariamente effettivo. Dirà più avanti: “in quanto peculiare modalità di relazione, l'estetico è dunque pervasivo (almeno potenzialmente), senza raddoppiare l'esperienza. Esso la modifica immanentemente, materialmente, dando risalto a componenti che, malgrado la inabitino attivamente, sarebbero altrimenti destinate a rimanere tacite. In particolare, l'estetico altera la struttura della tematizzazione cognitiva” (ivi, p. 48).

<sup>55</sup> Ivi, p. 42.

<sup>56</sup> Cfr. G.L. Iannilli e S. Marino (a cura di), *Book Forum on Estetica e natura umana: Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard Shusterman: Replies by Giovanni Matteucci*, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XII, 2 (2020), pp. 593-639.

*materiale*”, sulla base del quale viene costruita

un’indagine sui processi operativi che costituiscono immanentemente la prassi dell’*aisthesis* per così dire orizzontalmente, senza presumere strati o livelli disposti gerarchicamente su un asse verticale, tanto top-down quanto bottom-up. Un modo per caratterizzare questo approccio è dire che esso è tendenzialmente fenomenologico, e dunque alternativo in egual misura a forme di trascendentalismo criticista e a forme oggi prevalenti di empirismo<sup>57</sup>.

Uno dei tratti caratterizzanti l’analisi di Matteucci, e che ne segna l’originalità e la programmatica differenza rispetto a prospettive più tradizionali, è la distinzione tra due paradigmi: quello dell’“esperienza-di” e quello dell’“esperienza-con”. Nelle pagine di *Estetica e natura umana* si propone il superamento del modello tradizionale sulla base del quale l’esperienza umana va ricondotta a un rapporto contrappositivo – che fondamentalmente è quello cartesiano – tra i due orizzonti della soggettività e dell’oggettività. È questo il paradigma dell’“esperienza-di”, che si caratterizza per il fatto di assimilare “ogni interazione esperienziale, anche quella estetica, a un rapporto cognitivo in senso stretto tra agente, titolare dell’esperienza, e un contenuto che gli è esterno ed estraneo”<sup>58</sup>.

Prendendo le distanze da questa prospettiva, Matteucci elabora il modello dell’“esperienza-con”, intendendo con questa formula il carattere relazionale dell’esperienza. Essa è anzitutto un’interazione tra organismo e ambiente circostante che, sul piano sensibile, di per sé è già dotata di strutture e modalità proprie. Solo assumendo questo punto di vista si potranno intendere i processi estetici come “pratiche immersive che prioritariamente non hanno funzioni di concettualizzazione, bensì di *percettualizzazione*”<sup>59</sup>: servono anzitutto non a definire concetti ma a percepire e sentire, non a elaborare teorie sul mondo

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 15.

<sup>58</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 12.

<sup>59</sup> Con il termine “percettualizzazione” Matteucci intende indicare “la prassi dell’*aisthesis* relativa al rendere percepibile, al far percepire” (ivi, p. 16).

ma a sviluppare l'interazione ambientale"<sup>60</sup>. Detto altrimenti, "l'estetico profila di per sé un ordine, è [...] una *compaginazione sensibile*: per suo tramite il sensibile si compagina mostrando materialmente le energie operative che lo innervano analiticamente nel progredire della relazione esperienziale. Esso si articola non (solo) in virtù di atti di percezione tematici, ma (anche) sollecitando pratiche di *percettualizzazione*"<sup>61</sup>. O, detto in altro modo ancora, l'estetico "è inteso come quella dimensione particolare nella quale l'essere umano si addestra a fare esperienza *con* il mondo prima che *di* esso"<sup>62</sup>.

Occorre però precisare che il paradigma dell'esperienza-con acquisisce un valore concettuale e un'ulteriore capacità euristica perché correlato a due altri elementi essenziali della proposta teorica di Matteucci: il modello della 'mente estesa' e una certa definizione di 'natura umana'. Sulla base della sua formulazione originaria<sup>63</sup>, il paradigma della mente estesa viene inteso sostanzialmente come un modello che cerca di dimostrare come l'ambiente esterno (in tutte le sue forme, dagli oggetti al linguaggio, dalle tecnologie alla società) giochi un ruolo decisivo nello strutturare e orientare i processi cognitivi che, quindi, non restano circoscritti al corporeo e al mentale. A questo modello (dotato di una connotazione funzionalista), il piano estetico offre un valido sostegno, presentandosi come una sorta di garanzia dell'indistinguibilità radicale tra soggetto e oggetto, mente e ambiente. Sotto questo angolo visuale, la mente umana allora risulterà "*enattiva* (anziché contemplativa), *incarnata* (anziché spiritualizzata), *situata* (anziché astratta) e dunque *estesa* (anziché intracraniale)"<sup>64</sup>. Pertanto, "l'ipotesi è che esperienzialmente la radice dell'estensione della mente abbia (almeno: anche) un carattere primitivamente estetico. [...] nell'estetico – e nelle relative prassi percettive, emotive ed espressive che ne implementano la creatività – la natura umana si rivela a sé stessa mente estesa"<sup>65</sup>.

Il secondo elemento, come si diceva, è la definizione di 'natura umana' che può derivare da un'impostazione come quella finora rapidamente sintetizzata.

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 12.

<sup>61</sup> Ivi, p. 46.

<sup>62</sup> Ivi, p. 13.

<sup>63</sup> Cfr. A. Clark e D. Chalmers, *The extended mind*, in "Analysis", vol. 58, 1 (1998), pp. 7-19.

<sup>64</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 13.

<sup>65</sup> Ivi, p. 14.

La prospettiva proposta da Matteucci conduce a una conclusione che rinvia all'essenza stessa di *Homo sapiens*. Per natura umana, secondo Matteucci, non dobbiamo intendere “il corredo essenziale di un ente particolare”, ma

la maniera in cui un organismo come *Homo sapiens* plasma sé stesso nella relazione con il proprio mondo in maniera da tradurre in qualcosa di estensivamente proprio l'arredo ambientale con cui interagisce. Umana è la natura che si integra nella mente estesa in quanto a essa appartengono a egual titolo l'organismo e l'intorno circostante che emergono immanentemente dalla loro correlazione<sup>66</sup>.

È importante sottolineare come queste tesi abbiano particolare rilevanza rispetto all'incidenza delle ‘mancate esperienze’ in tempo di pandemia. Come ho più volte ricordato, non è possibile qui affrontare analiticamente i vari aspetti dell'esperienza quotidiana (nella forma dell'esperienza estetica) che risultano in qualche modo modificati o stravolti dalle conseguenze della pandemia. Tuttavia, la direttrice indicata da Matteucci credo che possa proficuamente costituire la base teorico-metodologica per un'ulteriore successiva analisi. Se ci fermassimo qui, però, potrei dare l'impressione di una sorta di resa, di rassegnazione rispetto a uno *status quo* che poco spazio lascia alla speranza che le cose possano stare (o andare) in altro modo. Per evitare questo rischio, un ultimo passaggio vorrei dedicarlo a una possibile via di fuga, delineata, seppure in un contesto diverso, da Odo Marquard in merito alla “crisi dell'attesa” e all’“ora dell'esperienza”.

La ‘crisi dell'esperienza’ *tout court* legata alla pandemia è, al contempo, una crisi dell'estetico e una crisi dell'esperienza estetica. Ma, forse, proprio ancora all'interno di questa dimensione è possibile trovare un'eventuale via d'uscita. È indubbio come il superamento delle conseguenze della crisi pandemica risieda, alla radice, nella ricostituzione di un tessuto relazionale qualitativamente denso, quantitativamente non limitato, temporalmente autodeterminantesi. Tuttavia, allo stato attuale, occorre individuare delle possibili soluzioni che, comunque, manifestano la propria validità anche in condizioni

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 17.

di vita, per così dire, ordinarie.

Se è vero che quella che potremmo definire *esperienza estetica primaria* (o primitiva), rappresentata dalle modalità di relazione ordinaria e non-ordinaria che coinvolge il soggetto in tutte le possibili forme dell'“esperienza-con”, risulta oggi indebolita, limitata e circoscritta nelle sue potenzialità espressive, quella che potremmo chiamare *esperienza estetica secondaria* (o specifica) sembrerebbe poter fungere da elemento compensativo. Questo particolare tipo di esperienza estetica è quella che, nella prospettiva di Marquard, può contribuire a compensare “la crisi dell’attesa attraverso la perdita dell’esperienza”<sup>67</sup>. Secondo il filosofo tedesco, invitato nel 1981 al giubileo di Hans Robert Jauss, il mondo contemporaneo è caratterizzato da una profonda crisi dell’attesa, che trova la sua principale causa nel deficit di esperienza che si dà all’uomo contemporaneo. Richiamandosi anche a Reinhart Koselleck, Hermann Lübbe e Jacob Burckhardt, Marquard chiarisce come la perdita di esperienza derivi “dall’accelerazione dei processi di trasformazione della realtà che hanno luogo nel mondo moderno e contemporaneo. Si riduce, cioè, la validità dell’esperienza della vita, e questo perché nel nostro mondo sono destinate a invecchiare sempre più rapidamente le situazioni nelle quali e in virtù delle quali si acquisì quell’esperienza vitale”<sup>68</sup>. Il nesso tra attesa e crisi dell’esperienza acquista poi tratti drammatici nel momento in cui il soggetto, senza esperienza, carica l’attesa di un carattere illusorio: non più orientate e ‘regolate’ dall’esperienza, le attese abbandonano il presente e si proiettano verso un futuro sempre più lontano e sempre più distante da una possibile realizzazione, scolorendo nella chimera.

Sebbene Marquard riconduca quest’invecchiamento alla rapidità del ritmo con il quale muta la realtà e alla velocità d’innovazione del mondo moderno, non ci si può sottrarre alla tentazione di applicare le considerazioni del filosofo tedesco alla situazione attuale. Se già l’esperienza era in crisi nel tempo pre-pandemico, oggi lo è ancora di più perché alla velocità del cambiamento si è

---

<sup>67</sup> O. Marquard, *Crisi dell’attesa – Ora dell’esperienza. Sulla compensazione estetica della perdita moderna dell’esperienza* (1981), in Id., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, trad. it. e cura di T. Griffero, Armando, Roma 2007, p. 118.

<sup>68</sup> Ivi, p. 120.

sostituito, paradossalmente, il suo opposto: l'immobilismo del quotidiano. Il deficit d'esperienza oggi è causato dalla paralisi del mondo e dal congelamento delle possibilità d'esperienza (che, come abbiamo detto, sono primariamente di tipo estetico). Nonostante la diffusa possibilità di disporre di nuove tecnologie – che, come ci ha insegnato McLuhan, riducono il globo a un villaggio –, non si può negare come, allo stesso tempo, il *digital divide* e la difficoltà di accedere a tali tecnologie abbiano trasformato quella che in epoca pre-pandemica era una mancata opportunità pratica (dall'indubbia gravità e potenzialmente premessa per discriminazioni economiche, sociali e culturali) in un vero e proprio tema esistenziale. Le forme di interazione di tipo neotecnologico rendono possibile la proiezione di sé all'esterno, seppur incidendo sensibilmente sulla percezione dello scambio esterno-interno, dotando anche la relazione di una certa significatività. Tuttavia, il venir meno della prossimità corporeo-materiale colloca l'esperienza in un orizzonte di senso più instabile, meno gratificante e, se vogliamo, emotivamente e cognitivamente meno impegnativo. Il rinvio della prassi materiale e la reiterazione di una virtualità offrono l'illusione di muoversi in un territorio potenzialmente senza limiti e, quindi, altrettanto potenzialmente produttore di esperienze continue. Questo stato di cose, però, non riguarda più il piano delle 'positive opportunità', ma si colloca su quello delle 'mancate condivisioni'. Una tale condizione, protratta nel tempo, intensifica il rischio, ventilato da Marquard, di abitare "un'unica e immane super-attesa [...] di un mondo imminente che sia del tutto diverso da quello presente e finalmente risanato". Si tratta di un'attesa assoluta e totale "che trascende ogni appagamento particolare e, così, al tempo stesso anche ogni reale possibilità di delusione, perché essa è, per così dire, delusa a priori da ciò che è presente, tanto che nello stato di rivolta permanente speranza e delusione finiscono per identificarsi"<sup>69</sup>.

In questo quadro desolante, però, secondo Marquard l'esperienza estetica (che qui abbiamo definito *secondaria*, non in un senso gerarchico o cronologico, ma soltanto 'tipologico') si rivela particolarmente importante. La crisi dell'esperienza e il carattere illusorio dell'attesa vengono compensati dall'esperienza estetica attivata dalla relazione con l'arte, in particolare quella

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 125.

moderna. Andando controcorrente, l'arte e la sua ricezione, secondo il filosofo tedesco, tendono a passare dal piano dell'attesa a quello dell'esperienza, finendo con il "salvare l'esperienza nella sfera dell'estetico"<sup>70</sup>. Abbandonando definizioni di arte legate a concetti come utopia, critica, rivolta o pre-apparenza, occorre abbracciarne di più misurate e sobrie, riconducibili a categorie come esperienza, piacere, molteplicità, memoria, catarsi, identificazione. Nel collocarsi all'interno del solco tracciato da Jauss e dalla Scuola di Costanza (pur non facendone manifestamente parte), Marquard disegna la sua parabola invitando a considerare l'ipotesi che l'arte possa compensare

la nostra estraneità al mondo, la moderna perdita di realtà: proprio quando la realtà rende la cosa progressivamente più ardua, l'arte ci permette di fare un'esperienza compensativa; nell'epoca moderna caratterizzata dai processi di infantilizzazione, perciò, l'esperienza estetica [...] è una strada ancora percorribile per diventare adulti: la capacità, cioè, di essere vecchi prima di esserlo di fatto<sup>71</sup>.

Certo, per poter accedere a quest'esperienza in senso pieno, dovremmo prima garantire l'apertura dei teatri e dei musei, tuttavia, l'arte, nelle sue varie forme ed espressioni, consente diverse modalità di fruizione (a seconda che si tratti di letteratura, musica o arti figurative), comprese quelle tecnologicamente mediate. Questo è il tempo ferito che ci è dato di vivere e, proprio per non soccombere al rischio di coltivare super-attese illusorie e in definitiva distruttive, è necessario ricorrere alle migliori soluzioni a disposizione, cercando di percorrere le vie, impervie e misteriose, dell'*estetico possibile*.

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 127.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 130-31. Nella proposta di Marquard, sembrano riecheggiare le tesi di Nietzsche sull'arte come giustificazione (estetica, appunto) dell'esistenza: "La verità è brutta: abbiamo l'arte per non perire a causa della verità" (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, trad. it. di S. Giametta, ed. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/III, Adelphi, Milano 1986, 16 [40] 6, p. 289).

## BIBLIOGRAFIA

- ACHELLA S. e MIANO F. (a cura di), *Etica e bellezza*, Orthotes, Salerno 2019.
- ADORNO TH. W., *Terminologia filosofica* (1973), trad. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. I.
- , *Metafisica. Concetto e problemi* (1965), trad. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006.
- AMOROSO L., *L'estetica come filosofia dell'esperienza. Rileggendo Dewey con Garroni*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 99-109.
- BAUMGARTEN A. G., *Riflessioni sulla poesia*, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 1999.
- , *Estetica*, trad. it. e cura di S. Tedesco, revisione di A. Nannini, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.
- BÖHME G., *Asthetik. Vorlesungen über Aesthetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001; trad. it. e cura di T. Griffero, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano 2010.
- BOZZI P., *Fisica ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990.
- CARRÓN J., *Il risveglio dell'umano. Riflessioni da un tempo vertiginoso*, Rizzoli "Bur", Milano 2020.
- CHANGEUX J.-P., *Neuroscienze della bellezza* (2016), trad. it. di F. Ortu, Carocci, Roma 2018.
- CHIODO S., *La bellezza. Un'introduzione al suo passato e una proposta per il suo futuro*, Bruno Mondadori, Milano 2015.
- CIANCIO C. (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017.
- CLARK A. e CHALMERS D., *The extended mind*, in "Analysis", vol. 58, 1 (1998), pp. 7-19.
- D'ANGELO P., *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- DESIDERI F., *All'origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma 2018.
- DEWEY J., *L'arte come esperienza* (1934), trad. it. di C. Maltese, La Nuova Italia, Firenze 1967 (nuova ed. a cura di G. Matteucci, cit.).
- DUTTON D., *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford

- University Press, Oxford 2009.
- ESPOSITO C., *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021.
- ESPOSITO C., MADDALENA G., PONZIO P. e SAVINI M., *Bellezza e realtà. Letture di filosofia*, Edizioni di pagina, Bari 2019 (I rist.).
- FERRARIS M., *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 2011.
- , *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- , *Filosofia globalizzata*, a cura di L. Caffo, Mimesis, Milano 2013.
- FRANZINI E., *Fenomenologia ed esperienza estetica*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 85-97: 90-1.
- , *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015.
- GARDNER H., *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo* (2011), trad. it. di V.B. Sala, Feltrinelli, Milano 2011.
- GARRONI E., *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- HAN B.-CH., *La salvezza del bello* (2015), trad. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2019.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- IANNILLI G.L. e MARINO S. (a cura di), *Book Forum on Estetica e natura umana: Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard Shusterman: Replies by Giovanni Matteucci*, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XII, 2 (2020), pp. 593-639.
- LYOTARD J.-F., *Perché la filosofia è necessaria* (2012), trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2013.
- MARQUARD O., *Crisi dell'attesa – Ora dell'esperienza. Sulla compensazione estetica della perdita moderna dell'esperienza* (1981), in Id., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, trad. it. e cura di T. Griffero, Armando, Roma 2007.
- MATTEUCCI G., *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019.
- , *Presentazione* in J. Dewey, *Arte come esperienza*, nuova ed., a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

- MERLEAU-PONTY M., *Elogio della filosofia* (1953), trad. it. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1999<sup>3</sup>.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/III, Adelphi, Milano 1986.
- NÜSSLEIN VOLHARD CH., *L'incanto degli animali. Bellezza ed evoluzione* (2017), trad. it. di L. Nera, Il Saggiatore, Milano 2020.
- PACI E., *Dewey e l'interrelazione universale*, in Id., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954.
- PORTERA M., *L'evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2015.
- PRUM R., *L'evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin* (2017), trad. it. di V. Marconi, Adelphi, Milano 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», a. XII, n. 12 (2019) numero monografico “Le rivoluzioni dell'alterità”, pp. 11-39, qui: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1172>.
- RUSSO L. (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Aesthetica Preprint. Supplementa, Palermo 2007.
- SEEL M., *Asthetik des Erscheinens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.
- VELOTTI S., *È ancora possibile un'esperienza estetica?*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 61-70: 65.

# Proxemics and “neo-proxemics”: The new meaning of space in the time of COVID-19 pandemic<sup>1</sup>

REMO GRAMIGNA\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1266>

## *ABSTRACT*

Il presente lavoro si prefigge di rivisitare, dal punto di vista della semiotica, la categoria dello spazio nel contesto dell’attuale crisi sanitaria globale. La pandemia COVID-19 ha cambiato radicalmente il modo in cui l’umanità si relaziona allo spazio. L’organizzazione dell’ambiente materiale come mezzo di controllo sociale è evidente nelle misure di emergenza imposte da molti governi europei. Di conseguenza, gli spazi pubblici, sociali e privati sono stati rimodellati e hanno subito trasformazioni senza precedenti. Come conseguenza dell’impatto della pandemia sull’uso dello spazio sta emergendo una nuova comprensione del significato sociale dello spazio, che chiameremo “neo-prossemica”. Mentre la prossemica sin dai suoi albori all’inizio negli anni 50 e 60 si è occupata del significato dello spazio e delle distanze tra gli esseri umani in diverse culture, la “neo-prossemica” ha bisogno di interpretare le trasformazioni nell’uso dello spazio durante l’attuale periodo di crisi sanitaria durante il XXI secolo.

This paper revisits, from the perspective of semiotics, the category of space in the context of the current global health crisis. The COVID-19 pandemic has radically altered the way in which humankind relates to space. The organization of the material environment as a means of social control is apparent in the emergency measures imposed by many European governments. As a consequence of this, public, social, and private spaces have been reshaped and have undergone unheard of transformations. This study argues for a new un-

---

<sup>1</sup> This result is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (Grant agreement No. 819649 – FACETS).

\* Remo Gramigna è assegnista di ricerca in Filosofia e teoria dei linguaggi presso l’Università degli Studi di Torino.

derstanding of space—which I term as ‘neo-proxemics’—that is resurfacing as a result of the impact of the pandemic on the social significance of space. Whilst ‘proxemics’ from its inception in the 1950s and 1960s dealt with the meaning of space and distances between men cross-culturally, ‘neo-proxemics’ needs to attend to the transformations in the use of space in the current time of health crisis of the 21<sup>st</sup> century.

*Introduction: rethinking the category of space in the age of pandemic*

The aim of the present paper is to revisit the concept of *proxemics*, a branch of semiotics that is concerned with the perception, organization and use of space that stands in between people who enter in a social interaction. The rules governing spacing behavior depend upon variables linked to the different cultures to which social actors belong to. Each culture follows its own rules. Thus, proxemics can be studied cross-culturally. As we shall be seeing in what follows, the COVID-19 pandemic has had a tremendous impact on the use and perception of public, social, and private space not only in Europe, but also worldwide.

The changes in the use and perception of space in human interactions are apparent when one considers the numerous restrictions put in place by the new regulations imposed by the vast majority of European governments – as well as by other governments around the world – after the outbreak of COVID-19 in February 2020 and still in place in 2021. Such measures regulate, control, and guide a large part of social and economic activities in public spaces as well as some key aspects of private life. The impact of the COVID-19 emergency measures is evident for all the hundreds of millions of people who have experienced and still experience such critical circumstances. Indeed, the coronavirus pandemic has altered almost all compartments of life, from economy to education to the very core of social and private life. In a nutshell, COVID-19 has reshaped our lives in many important respects.

The thrust of the present investigation is, thus, to shed light on the resurgence of a phenomenon that was almost completely forgotten up until recent times: the study of space in human relations as a significant social phenomenon. For obvious reasons – the management of public health crisis – some important restrictions on

human freedom and population movement have been implemented since the winter of 2020. Yet the question remains as to what is the social price that people pay for it. How has the COVID-19 pandemic, and the global crisis it turned into, upended the social significance of space in human relations?

In what follows I argue that, as a result of the impact of the pandemic on social life in regard to the regulation and control of space, a new understanding of space is resurfacing. I will refer to the resurgence and the new emphasis of the meaning of space in the age of global health crisis as *neo-proxemics*. I use this word to contrast it with the term originally coined by E.T. Hall, *proxemics*, who was the founder of this field of study in the 1960s<sup>3</sup>. Whilst proxemics dealt with the significance of space and the distances between men in different cultures in relatively stable moments in history, *neo-proxemics* needs to account for the transformations of the use of space in the time of health crisis, and in particular, after the outbreak of COVID-19. As we will see in what follows, the concept of space not only entails a consideration of the distances between people in human encounters, but also the actions that can occur within a given radius or distance zone as well as the human senses involved in the interaction.

### *The speed of change: historical crisis and the “future shock” effect*

Today, the study of the meaning of space in human relations and the new measures around this compartment of life – the do’s and don’ts of social interaction during the pandemic – is a much-debated question. Thus, an enquiry into this issue – the organization of the material environment as a means of social control – not only is of utmost importance, but is also very topical. The outbreak of the coronavirus COVID-19 in Wuhan, central China, was a game changer in this respect. Since the official declaration of the World Health Organization in 2020 of COVID-19 as a global pandemic, life has never been the same.

Due to the coronavirus outbreak, millions of people have been confined

---

<sup>3</sup> I do not envisage an opposition between the two terms. Hall did not think of his theory in light of a global pandemic, although his ideas are insightful for anyone who intends to think of the use of space at this current time.

into their homes. The restrictions were particularly severe in many countries, with extended periods of lockdowns, limitations to people's movements, economic and social activities. Knowledge workers, employees, teachers and students left universities, schools, and office buildings and started to work remotely from home. Places and spaces that were originally designed for meeting people – what Humphry Osmond has called “sociopetal spaces”<sup>4</sup>, namely, spaces designed for social encounters – turned into the exact opposite, that is, places where it is required to avoid engaging with others. This has been an issue at the forefront of discussions because, despite the new rules anti-virus, a large part of people could not cope with it. In other words, there is an apparent mismatch between the measures put in place in response to the COVID-19 pandemic and the ways in which people acted them out. Many “sociopetal spaces” were suddenly emptied or closed down, either temporarily or permanently. Perhaps, the word that best epitomizes the feelings of many European citizens that were in lockdown for several weeks during 2020 and 2021 is *emptiness*: empty squares, empty streets, empty cafés and restaurants, empty theaters and cinemas, empty schools. No one would have expected to face such a scenario.

If this is not enough to contend with, one need also to take into account the rapidity with which such changes occurred in many European countries and all over the world. Adaptive demands placed on people by the new environment occurred very quickly. Undoubtedly, humankind lives and experiences an epoch of tremendous uncertainty and unpredictability, of “explosive” developments in culture and history<sup>5</sup>. It is a time of fast and dramatic social and economic changes. The speed of such changes is a good indicator of how rapidly people's daily habits, customs, and routines are asked to adapt to novelty and change.

The COVID-19 pandemic, a remarkable and unprecedented event that can be thought of as a moment of historical crisis or, as poignantly expressed by

---

<sup>4</sup> H. Osmond, *Function as the basis of psychiatric ward design*, in «Mental Hospitals. Architectural Supplement» April 1957, pp. 23–27.

<sup>5</sup> Cfr. J. Lotman, *Culture and Explosion*, Mouton de Gruyter, Berlin 2009.

Tyhurst, as “transition states”<sup>6</sup>, brought in sudden and radical changes that disoriented the vast majority of people. Indeed, there is a large proportion of the world population that is still catching up and adjusting to the rapid change brought in by the pandemic, let alone the stress and social anxiety associated with such moments of catastrophes and havoc. Alvin Toffler reports numerous studies that lay out a correlation between high degree of life changes and illness<sup>7</sup>. Humankind has entered a phase of *interegnum*, a limbo where the present has lost grip on reality and the future is yet to come, a profound historical crisis that is best described by the words of the philosopher Ortega Y Gasset<sup>8</sup>.

The current situation of fast and unprecedented changes has led to a “future shock” effect, so to speak. People are not yet accustomed to the new reality, which emerged very quickly. Such new reality is pushing people to change rapidly by overwriting the old way of life and introducing new ways and rules of acting in the world. As the futurologist Alvin Toffler pointed out:

There are discoverable limits to the amount of change that the human organism can absorb, and that by endlessly accelerating change without first determining these limits, we may submit masses of men to demands they simply cannot tolerate. We run the high risk of throwing them into that peculiar state that I have called future shock. We may define future shock as the distress, both physical and psychological, that arises from an overload of the human organism’s physical adaptive systems and its decision-making processes. Put more simply, future shock is the human response to overstimulation<sup>9</sup>.

Some people claim that the moment of historical crisis we are all witnessing will become the “new normal”. We are far from it at the current stage, however. Nonetheless, this does not provide us with the lucid and rational lenses needed in order to be able to grapple with the deep transformations

---

<sup>6</sup> Cfr. J. S. Tyhurst, *The role of transition states – including disasters – in mental illness*, in «Symposium on Preventive and Social Psychiatry», 15-17 April 1957, Walter Reed Army Institute of Research, Washington D.C. 1958, pp. 149–167.

<sup>7</sup> Cfr. A. Toffler, *Future Shock*, Random House, New York 1984, p. 169.

<sup>8</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Schema della crisi e altri saggi*, Bompiani, Milano, 1946.

<sup>9</sup> A. Toffler, *Future Shock*, cit., p. 168.

that are unfolding before our eyes. The “new normal” is by no means a sufficient explanatory framework for making sense of reality. Some of the radical and fast changes occurred during the COVID-19 pandemic altered the use and perception of space in human relations. This alone provides sufficient grounds as to why the present study dwells on this subject. Undoubtedly, this issue has many ramifications and is relevant for a wide range of social actors: urban designers, city planners, architects, doctors, politicians and public safety officers will all have to deal with this problem in the near future. Thus, not only this subject has theoretical implications but it also shows practical significance in everyday life.

### *Semiotic approaches to pandemic*

The study of the semiotic dimension of disease and contagion in contemporary societies would constitute a compelling object of study in and of itself. Semiotic approaches to pandemic are manifold. This is a very large subject for it encompasses a host of different elements: the language of pandemic and the communication of this issue in science and mass media, the epistemic role of science and scientific evidence, the legislative aspect of the measures set up by the various governments, the way in which such set of rules are acted out by people, respected or violated, the dialectics between human face and the mask and the issue of mandatory wearing of surgical masks and other accessories of face protection, the dematerialization of experience and the rise of digital interactions over a computer screen (Zoom meetings and videoconferencing as teaching platforms), as well as the social and cultural representations of diseases, viruses and epidemics, the semiotics of fear and danger, to mention but a few examples. The list is by no means exhaustive.

Uncertainty, unpredictability, fear and contagion are interwoven. As the Russian cultural historian and semiotician, Juri Lotman pointed out, the mechanism of fear is an important phenomenon that can be studied from both the historical and the semiotic perspectives<sup>10</sup>. For Lotman, the semiotics

---

<sup>10</sup> Cfr. J. Lotman, *Semiotica dei concetti di “vergogna” e “paura”*, J. Lotman e B. Uspenskij, *Tipo-*

of fear generally deals with two types of threats: (i) fear elicited by a “real” threat, such as the occurrence of a pandemic as the “black death”; (ii) or, conversely, when society is gripped with fear due to unknown reason or circumstances, in which case fear itself creates the threat<sup>11</sup>. The latter is an interesting circuit where fear creates threats in a vicious circles that feeds itself.

In the collective imaginary of the West, viruses are often represented as entities endowed with agency, unpredictable, invisible, and insidious threats. Viruses and diseases spread, propagate, and infect, indeed. Viruses and diseases come from afar, belong to the chaotic element of the world and are often identified with the absolute otherness, the foreigner, the stranger, the alien. Viruses and diseases embody the other *par excellence*. We are all accustomed with the irrational fear of China and Chinese people associated with the spread of coronavirus. In February 2020, Italian newspapers reported several cases of stigmatization and fear-based responses against Chinese citizens, that blasted in the country at the inception of the circulation of the virus in Rome and in other Italian cities<sup>12</sup>.

From the vantagepoint of semiotics, pandemic can be framed from different perspectives. Undoubtedly, there is an element of communication, narration, and discourse of the virus and contagion. This has to do with the information element which is a key function of the uses of signs<sup>13</sup> and that plays a pivotal role also in times of crisis. Information is coupled with the issues of the handling of communication from mainstream media, the issue of disinformation, fake news, political propaganda and manipulation, a phenomenon that during the last few years, has dramatically increased. In fact, in times of crisis, one important aspect concerns the information overload. As Toffler pointed out,

---

*logia della cultura*, Bompiani, Milano 1975, pp. 271-275.

<sup>11</sup> J. Lotman, *La caccia alle streghe. Semiotica della paura*, a cura di T. Migliore, *Incidenti ed esplosioni*. A. J. Greimas, J. M. Lotman per una semiotica della cultura, Aracne, Roma 1998, pp. 241-264.

<sup>12</sup> Cfr. *Coronavirus. Quando la paura del contagio serve solo a mascherare il razzismo* (La Stampa, 02/02/2020): <https://www.lastampa.it/cronaca/2020/02/02/news/coronavirus-da-casapound-ai-campi-di-calcio-il-razzismo-e-di-casa-in-italia-1.38415778>.

<sup>13</sup> Cfr. C. W. Morris, *Sign, Language and Behavior*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1946.

When the individual is plunged into a fast and irregularly changing situation, or a novelty-loaded context, however, his predictive accuracy plummets. He can no longer make the reasonably correct assessments on which rational behavior is dependent. To compensate for this, to bring his accuracy up to the normal level again, he must scoop up and process far more information than before. And he must do this at extremely high rates of speed. In short, the more rapidly changing and novel the environment, the more information the individual needs to process in order to make effective, rational decisions<sup>14</sup>.

Yet another point that is worth pondering is the raise of false discourses that proliferate in period of historical crises. There is a host of various kinds of discourse regarding the COVID-19: scientific, journalistic, satiric, conspiracy, or simply false discourses. These discourses often tend to contradict each other, yielding to a clash of narratives between mainstream media and alternative media as well as within other groups in society around very controversial aspects of the pandemic (the compulsory use of surgical masks in public places, the origin of the COVID-19 virus, the anti-vaccination movement, and so forth).

Last but not least, there is also a behavioral dimension that involves how people act out the altered life styles and the new survival strategies that emerge as a side-effect of the coercive measures adopted by the governments. Such strategies can take on an artistic and theatrical element, as for instance the spontaneous “flash mobs” that occurred everywhere in Italy as a protest to the lockdowns. Impromptu performances popped up in many Italian cities, with people singing together and playing musical instruments from the balconies and windows of their homes. We have also witnessed to irrational forms of behaviors, such as the rush to supermarkets, or various forms of economic speculation as a consequence of the massive demand for masks. Many transgressive behaviors, such as improvised raves, parties and gatherings in public and private places that violate one of the new mottos at the time of COVID-19 – “Stay at home” – also fall within the same basket.

*The study of the spacing mechanisms in cultures: proxemics in the work*

---

<sup>14</sup> A. Toffler, *Future Shock*, Random House, New York 1984, p. 180.

The study of the category of space within the confines of semiotics has a quite long pedigree, although one may perhaps argue that research conducted in this field was fragmentary and unsystematic. However, important and meaningful contributions were made in connection with the study of architecture, the study of material culture<sup>15</sup> as well as within the frames of research conducted on the semiotics of objects<sup>16</sup>.

Didaskalou<sup>17</sup>, Logopulus<sup>18</sup> and Randviir<sup>19</sup> have dealt with the significance of space from a sociosemiotics point of view. Moreover, it will not elude the attention of the experts in the field, that topological categories have played a prominent role in the semiotics of culture rooted in the tradition of the Tartu-Moscow school – see Juri Lotman's well-known essay *The semiosphere*<sup>20</sup>. Moreover, it should be remembered that spatiality and topological signification finds a particular place also in the textual and generative semiotics of Greimasian matrix<sup>21</sup>.

When discussing space in interpersonal relations and the meaning that

---

<sup>15</sup> Cfr. C. Brandi, *Stuttura e architettura*, Einaudi, Torino 1968; U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968; G. K. Koenig, *Analisi del linguaggio architettonico*, Lef, Firenze 1964; G. K. Koenig, *Architettura e comunicazione*, Lef, Firenze 1974; K. Lynch, *The image of the city*, MIT Press, Cambridge MA 1960; J. M Rodriguez, S. Salgarelli e G. Zimbone, *Architettura come semiotica*, Tamburini, Milano 1968; M. L. Scalvini, *L'architettura come semiotica connotativa*, Bompiani, Milano 1975.

<sup>16</sup> Cfr. C. Maltese, *Semiologia del messaggio oggettuale*, Mursia, Milano 1970.

<sup>17</sup> Cfr. T. Didaskalou, *Space as a System of Social Signification. A Discussion of the Nature of Social Meaning of Space and Problems of its Interpretations*, MSc Thesis, University College London, London 1976.

<sup>18</sup> Cfr. A. Lagopulous, *Semiological urbanism: An analysis of the traditional Western Sudanese Settlement*, M. Gottdiener and A. P. Lagopoulos (eds.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 259–287; A. Lagopulous, *From stick to region: Space as a social instrument of semiosis*, in «Semiotica» 96 (1/2), 1993, pp. 87–138.

<sup>19</sup> Cfr. Randviir A., *Mapping the World. Towards a Sociosemiotic Approach to Culture*, Lambert Academic Publishing, Riga 2009.

<sup>20</sup> Cfr. J. Lotman, *On the semiosphere*, trans. W. Clark, in «Sign Systems Studies» 33 (1), 2005, pp. 215–239.

<sup>21</sup> For a more recent introduction on the semiotics of space see, A. Giannitrapani, *Introduzione alla semiotica dello spazio*, Carocci, Roma 2013.

space assumes in various cultures, one cannot fail to mention the pioneering work of the American scholar Edward T. Hall<sup>22</sup>, who was the first who introduced the concept of “proxemics” in the anthropological debate of the late 1950s and 1960s. Last but not least, it is worth mentioning the volume published by Sebeok, Hayes and Bateson<sup>23</sup> which, although somewhat dated, offers important research material to the Italian reader and extensive bibliographical resources. Likewise, the works of Watson<sup>24</sup>, Hinde<sup>25</sup> as well as those of Ruesch and Kees<sup>26</sup> on non-verbal communication, and Birdwhistell<sup>27</sup> on kinetics, are all relevant to the subject discussed. In what follows, I will draw on the study of Hall in the first place, although I have benefit from all the above-mentioned studies<sup>28</sup>.

The distance that separates human beings from each other is the subject of “proxemics”, a branch of knowledge that deals with the “interrelated observations and theories on man’s use of space as a specialized elaboration of culture”<sup>29</sup>. As we have already seen, the term “proxemics” was coined by the American anthropologist Edward T. Hall in a seminal study entitled *The Hidden Dimension* and published in 1966<sup>30</sup>. Drawing on the insights stemming

---

<sup>22</sup> Cfr. E. T. Hall, A system for the notation of proxemic behavior, «*American Anthropologist*» Vol. 65 (5), 1963, pp. 1103–1026; E. T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday & Company, Garden City-New York, 1959.

<sup>23</sup> Cfr. T. A. Sebeok, A. S. Hayes e M. C. Bateson, *Paralinguistica e cinesica*, Bompiani, Milano 1971.

<sup>24</sup> Cfr. O. M. Watson, *Comportamento prossemico*, Bompiani, Milano 1972.

<sup>25</sup> Cfr. R. D. Hinde (ed.), *La comunicazione non-verbale*, Laterza, Bari 1974.

<sup>26</sup> Cfr. J. Ruesch And W. Kees, *Nonverbal communication. Notes on the Visual Perception of Human Relations*, Cambridge University Press, Berkley-Los Angeles 1956.

<sup>27</sup> Cfr. R. L. Birdwhistell, *Kinesics and Context. Essays on Body-Motion Communication*, Allen Lane Penguin Press, London 1971.

<sup>28</sup> For what concerns the study of the phenomenon of contagion, see the special issue edited by the *Rivista di Estetica* of the Department of Philosophy of the University of Turin (numero speciale 15, 3/2000, anno XL, edizioni Rosenberg & Sellier). In relation to the concept of *proxemics*, see U. Eco’s introduction to the Italian translation of Hall’s work as well as P. Fabbri, *Considérations sur la proxémique*, in «Langages», volume 3: *Pratiques et langages gestuels*, n° 10, année 1968, pp. 65-75. Cfr. U. Eco, *Introduzione*, E. T. Hall, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano 1968.

<sup>29</sup> E. T. Hall, *The hidden dimension*, Anchor Book, New York 1966, p. 1 (italics in original).

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*

from Franz Boas, Edward Sapir and Benjamin Lee Whorf that language models thoughts and the perception of the world, Hall applies this principle to the whole spectrum of human behavior and culture. Hall's main thesis is as follows:

People from different cultures not only speak different languages but, what is possibly more important, *inhabit different sensory worlds*. Selective screening of sensory data admits some things while filtering out others, so that *experience as it is perceived* through one set of culturally patterned sensory screens is quite different from experience perceived through another. The architectural and urban environment that people create are expressions of this filtering-screening process. In fact, from these man-altered environments, it is possible to learn how different people use their senses<sup>31</sup>.

Hall's account on proxemics is a fruitful example of crosspollination between different disciplines. In fact, it is in ethology and the study of the relation between organisms and environment that Hall finds a fertile ground for his research. Indeed, Heini Hediger's ethological studies on animal behavior is pivotal to the framework of proxemics Hall developed. Hall extends the principles observed by ethologists of the spacing mechanisms in non-human animals to the study of the use of space in human encounters in different cultures.

According to Hediger, "each animal is surrounded by a series of bubbles or irregularly shaped balloons that serve to maintain proper spacing between individuals"<sup>32</sup>. This space, thus, could be imagined as a sphere or a "bubble" that incorporates an organism and separates it from the others. Hediger identifies four types of distances between non-human animals, depending on whether they are encounters between animals of the same species or of different species. Hediger singled out a "fight distance" and a "critical distance" within inter-specific encounters, and a "personal" and "social distance" within intra-specific interactions<sup>33</sup>. With the term "personal distance" Hediger designates the distance that separates the members of two species that are not in contact

---

<sup>31</sup> Ivi., p. 2.

<sup>32</sup> Ivi., p. 10.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*

and “this distance acts as a an invisible bubble that surrounds the organism”<sup>34</sup>. Hall, therefore, encapsulates and re-elaborates the insights provided by Hediger in the ethological study of space behavior in animals and extends it for understanding how the concept of space in relationships between men is rooted in biology and explain how it works.

Hall wonders how many types of distances can be identified in human encounters and how such distances can be identified and distinguished. In this regard, he proposes a real typology of distances maintained in encounters with others. In *The Silent Language*<sup>35</sup>, Hall originally identified eight distances, that in a subsequent phase of his research, were reduced to four: “intimate”, “personal”, “social” and “public” distance. This four-fold distinction ranges from the closest distance – “intimate distance” – to the furthest – “public distance”. We could represent the difference between these types of distance in human encounters as a series of concentric circles or spheres ranging from a very close distance, the intimate distance, to the less close distance, the public distance: “a series of expanding and contracting fields which provide information of many kinds”.<sup>36</sup> The distance zones Hall identified not only account for the extent to which the human senses are involved, but also for the actions that can occur within each distance.

For Hall, *intimate distance* (less than 1,5 feet) is the distance of “love-making and wrestling”<sup>37</sup>. In this zone, “sight (often distorted), olfaction, heat from other’s persons body, sound, smell, and feel of the breath all combine to signal unmistakable involvement with another body”<sup>38</sup>. *Personal distance*, a term which Hall borrowed from Hediger, is thought of as a “protective sphere or bubble that an organism maintains between itself and others”<sup>39</sup>. In this zone (from 1 to 4 feet) people can touch each other and the field of vision is very sharp. At the close phase of personal distance, the face of the other is very visible: “the planes and roundness of the face are accentuated; the nose

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. E. T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday and Co. Inc., New York 1959.

<sup>36</sup> Ivi, p. 115.

<sup>37</sup> Ivi, p. 117.

<sup>38</sup> Ivi, p. 116.

<sup>39</sup> Ivi, p. 119.

projects and the ears recede; the hair of the face, eyelashes, and pores are very visible”<sup>40</sup>. The next zone Hall identified is the *social distance*. The close phase of social distance marks the threshold of physical control over others in the same environment.

*The emergence of neo-proxemics: face masks, lockdowns, social distancing, and sensory deprivation*

As Hall pointed out in his book *The hidden dimension*, “in time of disaster, the need to avoid physical contact can be crucial”<sup>41</sup>, and rightly so. As we have already seen, the emergency measures introduced in response to the coronavirus crisis, is a rupture in interpersonal relationships and an alteration of people’s lifestyle.

Restrictions of physical contacts, avoiding crowded places, practicing “social distancing” (the 1.5 meters rule), specific face masks requirements, staying at home as much as possible, working from home when this is feasible, and following the rules of hygiene, are some of the guidelines given in the time of COVID-19 pandemic. This is only a very rough summary of the exceptional measures introduced during the COVID-19 crisis, which are much more detailed and nuanced. Indeed, each aspect regulated by these measures contains various sub-sections and additional rules, as well as exceptions to the rules. Moreover, some of the restrictions vary cross-culturally according to the measures put in place by each European governments. For instance, whilst in Italy the “social distance” or “safety distance” is of at least 1 meter<sup>42</sup>, in Estonia is of 2 meters<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 119.

<sup>41</sup> E. T. Hall, *The hidden dimension*, cit., p. 61.

<sup>42</sup> For the guidelines and rule of behavior adopted in Italy, see the website of the Italian Government: <http://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/dettaglioFaqNuovoCoronavirus.jsp?lingua=italiano&id=237#11>.

<sup>43</sup> <https://www.kriis.ee/en/news/strict-restrictions-are-force-all-over-estonia-march-11>. From the 11/03/2021 Estonia has adopted more strict rules, as for instance the 2+2 rule: “No more than two people can move around in a public outdoor space together, keeping a distance of at least 2 me-

All these measures have an effect on isolating people for the environment. The first point I ought to make clear is that face masks have the function of sealing off the individual from its surrounding environment. Restricting the sensory world starts with the compulsory wearing of face masks, which is mandatory in all public places. If one takes into account the main function of masking, prescindendo from the type of masks, one can understand the link between masking and the function of self-isolating. This point is well expressed by Boris Ogibenin:

Among the diverse functions of masks in different cultures, one clearly manifests itself as the principal function, which is valid for any mask: masks serve the purpose of and are used for the isolation (self-isolation) of the wearer from the external social and cultural environment — for purposes which will be discussed below. The mask becomes the instrument of the opposition between the wearer and the local surroundings, simultaneously pointing to his role in relationship to that environment and to the elements of the 'environment' which the mask signals, i.e. which is introduced by the wearing of the mask<sup>44</sup>.

This function of the mask goes hand in hand with its protective function, which is another pivotal function of masks. Self-isolation is implemented also through lockdowns and social distancing. As it appears, "lockdown" is amongst the most severe measures anti-COVID 19 and consists of "an emergency measure or condition in which people are temporally prevented from entering or leaving a restricted area or building (such as a school) during a threat of danger"<sup>45</sup>. During 2020 as well as in March 2021 Italy has undergone a series of prolonged lockdowns in which people have been confined to their

---

tres from others. The restriction does not extend to families moving around together or situations where it cannot be reasonably adhered to. The 2+2 rule must be followed everywhere in public spaces, on streets, playgrounds, in parks and parking lots, but also when moving around in nature, for instance when you meet other people on a bog hike. The 2+2 has already been in force in all public indoor spaces."

<sup>44</sup> B. Ogibenin, *Mask in the light of semiotics – A functional approach*, in «Semiotica» 13, 1975, pp. 1–9.

<sup>45</sup> The Webster Online Dictionary: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/lockdown>.

homes and the social contacts were limited to contacts with family members or very close friends.

The Italian government has adopted a system of classification that maps out the country in different “zones”. The color of each zone —white, yellow, orange, dark orange or red—is an indicator of how tight or loose are the measures in place. The color of the zone is calculated following a complex set of 21 parameters. Whilst the so-called “red zone” is the area with the most draconian restrictions – non-essential stores and schools are closed, restaurants and bars cannot serve customers in their premises but only get takeaway orders, movements of people is forbidden with rare exceptions – and the “white zone” is the area without restrictions, there are a host of different gradients of measures in the middle (yellow, orange and dark orange zones).

Despite the emergency measures put in place by the Italian governments, however, the architecture and urban design of many public places has not changed. This has led to the superimposition of new signs to the existing environment, in order to control, bar, or filter the number of people present. The distinction between “sociofugal” and “sociopetal spaces”, originally drew by Humphry Osmond and subsequently taken up by Hall, is useful in this discussion. As pointed out before, “sociopetal places” are designed for meeting people and are not built for avoiding meetings. A good example, is the introduction in many public places (restaurants, bars, supermarkets, public transports) of signs that regulate the distance between people.

An important corollary of the current public health crisis, is the quest for the human race to alter an aspect of social life that was taken unquestioned up to now, namely, the management of space, the organization of the material environment, and the regulation of “social distancing”. The phrase “social distancing”, also called “physical distancing”, coupled with a plethora of new terms and idioms related to the coronavirus and the pandemic,<sup>46</sup> has become one of the new buzzwords as well as a new code of conduct. According to the Merriam-Webster online dictionary, “social distancing” is defined as:

---

<sup>46</sup> On this point see Leone, Massimo “The new words of Covid” (2020): <https://frias.hypotheses.org/248>. (Last access 01/03/2021).

the practice of maintaining a greater than usual physical distance (such as six feet or more) from other people or of avoiding direct contact with people or objects in public places during the outbreak of a contagious disease in order to minimize exposure and reduce the transmission of infection<sup>47</sup>.

It is worth mentioning that much of such new lexicon of COVID-19 has a topological dimension embedded in the use of language. It suffices to think of expressions such as “self-quarantine”, “self-isolating”, “lockdown”, “red zone” to mention but a few remarkable examples that emphasize spatial implications. This point is worth pondering because it clearly points out how the issues of space and the problem of pandemic are interwoven. It also shows how language and discourse mirror social reality. In a nutshell, the idea of public, social, and private space has been substantially altered after the emergence of the COVID-19 pandemic. We should see how this has upended the meaning of space shortly.

One of the most debated and controversial issue stemming from the COVID-19 regulation has been the so-called “social distancing”, which in the context of Italy is termed as the “safety distance” (*distanza di sicurezza*). This term refers to the space that separates one person from another and its function is to be a preventive measure to limit the spreading of coronavirus. As pointed out before, “social distancing” has become one of the keywords that has now become part of the everyday vocabulary. Experts, scientists and virologist argue about the optimal distance that is needed in order to limit the propagation of the virus. There does not seem to be a unanimous agreement about such matters. Indeed, according to some the social distance should not be less than one meter, while for others it is 1.82 centimeters or perhaps more. However, there is unanimous agreement about the rule that “social distancing” is an obligation to be always observed, especially in public places.

The restrictions introduced as a consequence of the extraordinary measures instituted by the Italian government for containing the spread of

---

<sup>47</sup> The Merriam-Webster Dictionary online: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/social%20distancing>. (Last access 01/03/2021).

the virus COVID-19 constitutes a new set of codes of behavior that overlap, overwrite and modify the already existing cultural codes, that are calcified in Italian culture. The dialectic between the old and the new codes represents relevant and interesting reason for clash of narratives as well as a source of misunderstandings. As said before, the changes were brought in so rapidly that people are still struggling to cope with such a new way of behaving, and to adhere by the word to this new way of life.

The new anti-virus rules and legislations have altered the social and cultural rituals of Italians as well as other people all over the world. Because touch is discouraged unless it occurs within members of the same family, the semiotics of touch has to be reinvented. The restrictions imposed by governments have a profound impact on how individual conduct daily life, from mere greeting gestures – which should avoid kisses, hugs, handshakes, and any other physical contact – to the ban on gathering in squares – an icon for social encounters in Italy as well as other European countries – on bars, restaurants, cinemas, museums, and other places public. Therefore, it seems clear that in a moment of epidemiological emergency in which the need to limit physical contact is essential, the theme of the use and perception of man's social and personal space re-emerges with great relevance. These changes translate into the adoption of a new lifestyle and new social practices that transform the relationship between man and the environment and interpersonal relations.

## BIBLIOGRAPHY

- BIRDWHISTELL R. L., *Kinesics and Context. Essays on Body-Motion Communication*, Allen Lane Penguin Press, London 1971.
- BRANDI C., *Stuttura e architettura*, Einaudi, Torino 1968.
- DIDASKALOU T., *Space as a System of Social Signification. A Discussion of the Nature of Social Meaning of Space and Problems of its Interpretations*, MSc Thesis, University College London, London 1976.
- ECO U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.
- , *Introduzione*, E. T. Hall, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano 1968.
- FABBRI P., *Considérations sur la proxémique*, in «Langages», volume 3: *Pratiques et langages gestuels*, n° 10, année 1968, pp. 65-75.
- GIANNITRAPANI A., *Introduzione alla semiotica dello spazio*, Carocci, Roma 2013.
- HALL E. T., *The Silent Language*, Doubleday & Company, Garden City-New York 1959.
- , *A system for the notation of proxemic behavior*, in «American Anthropologist» Vol. 65 (5), 1963, pp.1003–1026.
- , *The Hidden Dimension*, New York, Anchor Book, 1966.
- HINDE R. D. (ed.), *La comunicazione non-verbale*, Laterza, Bari 1974.
- KOENIG G. K., *Analisi del linguaggio architettonico*, Lef, Firenze 1964.
- , *Architettura e comunicazione*, Lef, Firenze 1974.
- LAGOPULOUS A., *Semiological urbanism: An analysis of the traditional Western Sudanese Settlement*, M. Gottdiener and A. P. Lagopoulos (eds.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 259–287.
- , *From stick to region: Space as a social instrument of semiosis*, in «Semiotica» 96 (1/2), 1993, pp. 87–138.
- LOTMAN J., *Semiotica dei concetti di “vergogna” e “paura”*, J. Lotman e B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1975, pp. 271-275.
- , *La caccia alle streghe. Semiotica della paura*, a cura di Tiziana Migliore, *Incidenti ed esplosioni. A. J. Greimas, J. M. Lotman per una semiotica della cultura*, Aracne, Roma 1998, pp. 241–264.
- , *Culture and Explosion* (Clark, Wilma, trans; Grishakova, Marina, ed.), Berlin: Mouton de Gruyter, 2009.

- , *On the semiosphere*, W. Clark (trans.), in «Sign Systems Studies» 33 (1), 2005, pp. 215–239.
- LYNCH K., *The image of the city*, MIT Press, Cambridge MA 1960.
- MALTESE C., *Semiologia del messaggio oggettuale*, Mursia, Milano 1970.
- MORRIS C. W., *Sign, Language and Behavior*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1946.
- ORTEGA Y GASSET J., *Schema della crisi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1946.
- OSMOND H., *Function as the basis of psychiatric ward design*, in «Mental Hospitals. Architectural Supplement», April 1957, pp. 23–27.
- RANDVIIR A., *Mapping the World. Towards a Sociosemiotic Approach to Culture*, Lambert Academic Publishing, Riga 2009.
- RODRIGUEZ J. M., SALGARELLI S. AND G. ZIMBONE, *Architettura come semiotica*, Tamburini, Milano 1968.
- RUESCH J. AND KEES W., *Nonverbal communication. Notes on the Visual Perception of Human Relations*, Cambridge University Press, Berkley-Los Angeles 1956.
- SCALVINI M. L., *L'architettura come semiotica connotativa*, Bompiani, Milano 1975.
- TYHURST J. S., *The role of transition states – including disasters – in mental illness*, in «Symposium on Preventive and Social Psychiatry» 15-17 April 1957, Walter Reed Army Institute of Research, Washington D.C., 1958, p. 149–167
- TOFFLER A., *Future Shock*, Random House, New York 1984.
- SEBEOK T. A., HAYES A. S. E BATESON M. C., *Paralinguistica e cinesica*, Bompiani, Milano 1971.
- WATSON O. M., *Comportamento prossemico*, Bompiani, Milano 1972.

# Post-neoliberalism in Europe? How economic discourses have changed through COVID-19 pandemic

JENS MAESSE \*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1267>

## ABSTRACT

La pandemia di COVID-19 sta influenzando le società contemporanee in modi complessi ed eterogenee. Questo lavoro si focalizza sull'economia, analizzando le trasformazioni causate dalla crisi pandemica nei discorsi degli esperti economici europei. Il contributo prende le mosse dalla teoria foucaultiana del *dispositivo* e distingue quattro livelli attraverso i quali il neoliberismo – sfruttando il sistema UE – ha influenzato le società europee negli ultimi decenni: *mondo economico*, *istituzioni*, *policy network* e *discorsi*. L'interazione tra i quattro livelli sarà analizzata e discussa a partire dall'analisi empirica del livello *discorsivo*. Prendendo come casi di studio i Country Report del Semestre Europeo 2020 e le Raccomandazioni UE sull'Italia, verranno individuate tre caratteristiche del discorso neoliberista dell'UE: *temporalità discorsiva*, *autorità discorsiva* ed *ethos discorsivo*. L'analisi discorsiva comparata di due documenti pubblicati tra i mesi di marzo e maggio 2020 mostrerà come lo shock esogeno causato dal Corona Virus abbia drasticamente cambiato il discorso degli esperti economici neoliberisti dell'UE. L'articolo prospetta la nascita di una “nuova normalità” nella sfera politica e politico-economica; un “nuova normalità” che potrebbe influenzare le prospettive future dei Paesi europei.

The COVID-19 pandemic is influencing contemporary societies in complex and multiple ways. This paper focuses on the economy via an analysis of the transformations of European economic expert discourses brought about by the corona crisis in 2020. The contribution starts from Foucault's theory of *dispositif* and distinguishes four levels on which neoliberalism was influencing European societies via the EU system in the last decades: the *world economy*, *institutions*, *policy networks* and *discourses*. While focussing empirical-

---

° Jens Maesse è Dr. Habil. in Sociologia presso la Justus-Liebig-Universität di Gießen.

ly on the *discursive* level, the interplay of all four levels is discussed and investigated. Taking the example of the European Semester 2020 “Country Reports” and “EU Recommendations” on Italy as case study, three features of these documents characterising EU neoliberal discourse are elaborated: *discursive temporality*, *discursive authority* and *discursive ethos*. A comparative discourse analysis of two documents published between March 2020 and May 2020 shows that corona as external shock has changed EU neoliberal economic expert discourse dramatically. The paper argues that a post-neoliberal “new normality” in the realm of economic policy and politics is emerging that could influence the future outlook of European societies.

### *Introduction*

When Michel Foucault introduced the idea of economic governmentality, the social sciences received a strong analytical tool for analysing the discursive power of economic ideas from a discourse analytical viewpoint<sup>2</sup>. This was probably one of the most important innovations to further develop Marxist analysis of cultural production after Gramsci, Althusser and Lacan<sup>3</sup>. While institutionalist approaches influenced by Max Weber’s sociology of social action typically focus on clear-cut ideas, strategically acting players and coherent institutional settings<sup>4</sup>, discourse analytical approaches following Foucault take into account the opacity and contextuality of symbolic forms as well as

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Palgrave Macmillan, New York 2008.

<sup>3</sup> Cfr. J. Maesse and G. Nicoletta, *Economics as Ideological Discourse Practice: A Gramsci-Foucault-Lacan Approach to Analysing Power/Knowledge Regimes of Subjectivation*, in «Journal of Multicultural Discourses», 2021; Y. Stavrakakis, *Dispatches from the Greek Lab: Metaphors, Strategies and Debt in the European Crisis*, in «Psychoanalysis, Culture & Society» 18(3), 2013, pp. 313–324; N-L. Sum and B. Jessop, *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in Its Place in Political Economy*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2013.

<sup>4</sup> Cfr. P. A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton University Press, Princeton 1989; P. A. Hall, *Varieties of Capitalism and the Euro Crisis*, in «West European Politics» 37(6), 2014, pp. 1223–1243.

the hidden power structures at work in language use<sup>5</sup>. Especially the governmentality studies pointed to the way economic thinking is influencing entire societies<sup>6</sup>. In last years, the social studies of economics complemented this approach by focussing on the performative role of economics as a political tool for intervening into complex societies<sup>7</sup>.

Such a view on discourse and economics as instrument of power is particularly helpful to understand ongoing transformations of and within the European Union taking place after the Euro crisis (since 2009) and during the COVID19 pandemic (since 2020). While neoliberal economic expert discourses influenced European countries since the 1970s in manifold ways, in the last years neoliberalism reached an impasse and came under political, economic and cultural pressure: neoliberal solutions and receipts can no longer convince people, governments and experts, especially in times of crisis evoked by “external shocks”. While the Euro crisis in 2009 has only gradually questioned neoliberalism, the economic, medical, cultural, psychological and political consequences of COVID19 crisis since March 2020 has removed neoliberal ideas from public, political and administrative discourses – at least for the moment.

The aim of this paper is to analyse the discursive structures of the current post-neoliberal transformation process. Section 1 will briefly outline different levels of neoliberal influence. It will be explained how and why this paper makes a discourse analysis of EU economic policy papers. Section 2 makes a discourse analysis of the European semester, taking the EU “Country Reports” (published in March 2020) on Italy as a case study. Here, three features of the EU discourse structures of neoliberal normality are sketched out: a categorisation system constructed by discursive temporality, two competing discursive

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Angermuller, D. Maingueneau and R. Wodak (eds.), *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2014.

<sup>6</sup> Cfr. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. University of Chicago Press, Chicago 1991.

<sup>7</sup> Cfr. I. Boldyrev and E. Svetlova (eds.), *Enacting Dismal Science: New Perspectives on the Performativity of Economics*, Palgrave Macmillan, London and New York 2016; M. Callon, Y. Millo and F. Muniesa (eds.), *Market Devices*, Blackwell, Malden, Oxford and Carlton 2007; J. Maesse, S. Pühringer, T. Rossier and P. Benz (eds.), *Power and Influence of Economists: Contributions to the Social Studies of Economics*, Routledge, London 2021.

authorities and the ethos of technocracy. Section 3 conducts a discourse analysis of the “Council Recommendation” for Italy (published end of May 2020). It will be shown how the discursive structures changed, removing central traits of neoliberal normality discourse and establishing a new structure of “crisis discourse”. The Conclusion summarizes main results and discusses what it could imply to experience a post-neoliberal “new normality” in Europe. While neoliberalism seems to disappear on the discursive and institutional level through the corona shock, on the economic level the corona crisis is obviously deepening already existing inequalities and power asymmetries.

### *1. Approach: analysing neoliberal impacts in society*

Neoliberalism has influenced global societies in different ways. Especially since the 1970s, these impacts unfold from various institutions such as IMF and World Bank<sup>8</sup>, through different channels such as finance and politics<sup>9</sup>, pushed forward by leading hegemonic countries such as UK, USA and Germany and propagated by economic experts and liberal-conservative politicians<sup>10</sup>. A brief look on how neoliberal ideas influenced different countries<sup>11</sup> quickly shows that “the” neoliberalism does not exist. The impacts, intensities and scope of neoliberal reforms changed from period to period, from sector to sector and from country to country. Whereas the UK and USA as well as many countries in Latin America experienced extensive deregulations, privatisations, financialisations, industrial outsourcings, tax cuts, and a further drift-

---

<sup>8</sup> Cfr. R. Felder, *From Bretton Woods to Neoliberal Reforms: The International Financial Institutions and American Power*, L. Pantich and M. Konigs (eds), *American empire and the political economy of global finance*, Palgrave Macmillan, London 2008, pp. 175–197.

<sup>9</sup> Cfr. M. Konings, *American Finance and Empire in Historical Perspective*, L. Pantich and M. Konings (eds.), *American empire and the political economy of global finance*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 48–68.

<sup>10</sup> Cfr. G. A. Epstein, *Financialization and the World Economy*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham and Northampton 2005.

<sup>11</sup> Cfr. P. A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton University Press, Princeton 1989.

ing apart of high and low income levels from the 1970s onwards<sup>12</sup>, many European countries faced a more or less “scattered” neoliberalism<sup>13</sup>. Some countries experienced a welfare state cuts, a decrease in wages, high-income-taxes, privatisation of state industries, phases of more and less intensive austerity and privatisation<sup>14</sup>. Other countries had only few and gradual neoliberal reforms while constantly suffering no fiscal policy in times of shrinking GDP growth and high unemployment, currency turbulences and declining state revenues. Yet, the resistance against neoliberal measures from time to time successfully stopped and reversed neoliberal reform initiatives in many European countries and regions.

After almost 40 years of uncoordinated neoliberal measures worldwide, the austerity programmes implemented during the Euro crisis until 2015 in different countries of the European south were probably the last “big wave” of neoliberal policy. Today, the results of decade-long neoliberal politics are manifold and they impact the capacities of all European countries to fight the economic, political, cultural and medical consequences of the corona crisis in a an alarming way. At the same time, more and more indicators made visible the deep crisis of neoliberalism: on the *mental and health level*, more and more people suffering the pressures of flexicurity, financialisation, austerity and precarity; on the *economic level*, all countries were enforced to respond to the world financial crisis in 2009 through measures that were no longer compatible with neoliberal dogmas; and on the *political level*, almost all parties (mainly from the centre right and centre left) who implemented neoliberal reforms lost support in elections, with dramatic consequences for the political culture in many countries and regions.

In order grasp the current changes in economic policy, we need a more complex model that helps us to understand the different levels on which ne-

---

<sup>12</sup> Cfr. R. Martin, *Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2002.

<sup>13</sup> Cfr. J. Jäger and E. Springler (eds.), *Asymmetric Crisis in Europe and Possible Futures: Critical Political Economy and Post-Keynesian Perspectives*, Routledge, London and New York 2015; S. Lehdorff, *Die Spaltende Integration Europas Ein Überblick*, S. Lehdorff (ed.), *Der Triumph gescheiterter Ideen in Europa – revisited Zehn Länderstudien*, VSA, Hamburg 2014, pp. 7–39.

<sup>14</sup> Cfr. H. J. Bieling and D. Buhr, *Europäische Welten in Der Krise: Arbeitsbeziehungen Und Wohlfahrtsstaaten Im Vergleich*, Campus Verlag Frankfurt am Main, New York 2015.

oliberalism operates. From a dispositif analytical view<sup>15</sup>, neoliberal impacts should be analysed on different but interrelated levels in order to grasp the diversities, resistances, path dependencies and non-synchronicities of politico-economic transformations<sup>16</sup>. To illustrate this diversity, four different levels of neoliberal influence will briefly be distinguished (see Table 1), forming the contemporary battlefield over politico-economic development trends.

Frist, the *European economy* evolved in the last decades more and more according to a “centre, semi-periphery, periphery structure”<sup>17</sup> with high-tech, high-income and economically powerful regions representing the centre, a broad semi-periphery acting as economic supplier to the centres, and a decoupled periphery with low income and low developmental opportunities. Here, socio-economic class divisions between bourgeois classes, middle classes, working classes and precarious classes obtain on a geographical form through an unequal geo-economic distribution of jobs, income opportunities, qualifications, industries, services and investments across European regions<sup>18</sup>. In this geo-economic structure, neoliberal initiatives influenced people’s live and future opportunities in a completely different way, producing economic profiteers and losers, forming dense urban bourgeois milieus, new petit-bourgeoisie/post-industrial proletariat coalitions as well as a precarious classes on the other side, with high taxation areas in the north-west of Europe and neoliberal low-tax states especially in the central-eastern countries of the EU.

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, New York 1980; J. Maesse, *The Euro Crisis Dispositif: Heterogeneous Positioning Strategies in Polycentric Fields*, C. Schmidt-Wellenburg and S. Bernhard (eds.), *Charting transnational fields: Methodology for a Political Sociology of Knowledge*, Routledge, London 2020b.

<sup>16</sup> Cfr. B. Jessop, *The World Market, Variegated Capitalism, and the Crisis of European Integration*, P. Nousios, H. Overbeek, and A. Tsolakis (eds.), *Globalisation and European integration: critical approaches to regional order and international relations*, Routledge, London and New York 2012, pp. 91–111.

<sup>17</sup> Cfr. J. Maesse, *The Discursive Political Economy of Europe: Hybrid Formation of Nationalist Populism through Economics*, in *DiscourseNet Collaborative WorkingPaper Series*, 3, 2020a.

<sup>18</sup> Cfr. European Union, *Eurostat Regional Yearbook, 2018 Edition*, Luxembourg 2018; R. C. Pauli, *Boomstädte Und Schrumpfreionen: Das Auseinanderdriften Der Regionen Und Das Versagen Der Regionalpolitik in Der Eurozone*, 120, München 2020.

Next to this hierarchical “world economy”<sup>19</sup> structure, political and economic institutions represent a second level of the neoliberal dispositif influencing European societies. Among the most important institutions, the Maastricht regime (EU accession criteria, Stability and Growth Pact, European Semester, Midterm Budgetary Framework etc.) emerged as an institution to enforce financial discipline in EU countries<sup>20</sup>. Especially liberal-conservatives and “third way” social democratic parties used this institutional instrument as political “lever” to implement welfare cuts, layoffs, privatisations and other measures associated with neoliberalism since the 1990s. In addition to that, new institutions emerged supported the implementation of neoliberal reforms on the national level such as the financial rescue mechanism after the Euro crisis 2009 (EFSF, ESM, Memorandum). In contrast to US and UK neoliberalism, which were both connected to more or less *national* institutions, neoliberal reform initiatives in EU countries were mostly connected to European institutions interacting with national governments in order to delegate the moral and political responsibility for neoliberal reforms from the national level to the EU level<sup>21</sup>.

A third level of neoliberal impact can be found on the level of expert networks. As network analyses have shown, neoliberal economists became organised via transnational and trans-academic networks since the end of World War II<sup>22</sup> (Mirowski and Plehwe 2015). The impact via networks takes place on the level of knowledge lobbying between universities, media, politics and related organisations. Here, not only discursive argumentations play a

---

<sup>19</sup> The notion “world economy” does not mean that an economy is covering the entire world. It rather means that economic activities are related to world trade. Cfr. F. Braudel, *Civilization and Capitalism 15th–18th Century*, 1: *The Structures of Everyday Life*, 2: *The Wheels of Commerce*, 3: *The Perspective of the World*, Harper Collins, New York 1985.

<sup>20</sup> Cfr. O. Costantini, *Political Economy of the Stability and Growth Pact*, in «*European Journal of Economics and Economic Policies: Intervention*», 14, pp. 333–350, 2017.

<sup>21</sup> Cfr. A. Moravcsik, *Warum Die Europäische Union Die Exekutive Stärkt: Innenpolitik Und Internationale Kooperation*, K. D. Wolf. (ed.), *Projekt Europa im Wandel*, Baden-Baden 1997, pp. 211–269.

<sup>22</sup> Cfr. P. Mirowski and D. Plehwe, *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, *With a New Preface*, Harvard University Press, Cambridge 2015.

major role<sup>23</sup> (Fitzgerald and O'Rourke 2016; Pühringer and Hirte 2015), also complex connections between economists constituted over generations exercise an on-going influence over economic policy ideas<sup>24</sup> (Ötsch et al. 2017). Through intensive empirical work, network analyses show how neoliberal ideas circulate across different institutions between politics, the media and academia and remain relatively constant over time. The strength of these studies is to show how neoliberalism as a certain style of thinking was institutionalised over decades.

<i>Level</i>	<b>World economy</b>	<b>Institutions</b>	<b>Networks</b>	<b>Discourses</b>
<i>Role/Function</i>	Geo-economic structure that regulates unequal distribution of economic, social and cultural capital between regions and social classes	Modalities of fixing and routinizing social practises over time in order to reduce contingencies and fix power relations	Social connection between experts, media, politics and businesses that regulates the circulation of ideas	Linguistic and cognitive structure of cultural artefacts (texts, signs, pictures, gestures etc.) that regulates interpretation processes between actors and institutions
<i>Example</i>	EU economy, supply chains, distribution of labour and capital	EU treaty	Economic experts in organisations	Country Report

Table 1: Levels of neoliberal dispositif

<sup>23</sup> Cfr. J. K. Fitzgerald and B. K. O'Rourke, *Legitimising Expertise: Analysing the Legitimation Strategies Used by Economics Experts in Broadcast Interviews*, in «Journal of Multicultural Discourses» 11 (3), 2016, pp. 269–82.

S. Pühringer and K. Hirte, 'The Financial Crisis as a Heart Attack: Discourse Profiles of Economists in the Financial Crisis', in «*Journal of Language and Politics*», 14 (4), 2015, pp. 599–625.

<sup>24</sup> Cfr. W. O. Ötsch, S. Pühringer and K. Hirte, *Netzwerke Des Marktes: Ordoliberalismus Als Politische Ökonomie*, Springer, Berlin 2017.

Finally, neoliberalism also operates on the formal-discursive level. This level regulates interpretation processes taking place within a discursive political economy at the interface of various fields such as science, politics, media and the economy<sup>25</sup> (Maesse 2015). Discourses are not identical with ideas, and they cannot be detached from institutions and the world economy. Yet, the way discourses promote neoliberal influences differ because discursive structures don't explain *which* ideas circulate, they rather explain *how* ideas – manifested in policy documents and other texts – can be interpreted. This paper argues that three types of discursive structures are fundamental for making economic expert discourses a political tool: temporality, authority and ethos/subjectivity.

a) *Discursive temporality*: discourses always create a “here” and “now” position. This is important to understand how the speaker of a discourse locates their point of view in the enunciated historical time (which is, of course, a discursive construction and must not be confused to “historical” time or GMT). In economic expert discourses, historical temporality is a strategic resource for evaluating the past, criticising the government/opposition and presenting a policy programme for the future. In such deictic positionings, images of “good” and “bad”, “successful” and “failed” actors in politics are created. As we will see in the next section, discursive temporality creates in EU economic policy discourses a horizontal and vertical “space of valuation”.

b) *Discursive authority*: in discourses speaker always act in the name of particular authorities. Here, I use Lacan's idea of the “big Other” which is a discursive figure that can provide actors with different forms of legitimacy. Legitimacy, authority and other forms of status are relevant strategies in political discourse to anchor justifications within the socio-symbolic universe. Economic ideas are always presented in the name of somebody else, especially in democratic discourses. As we will see in the next sections, these discursive authorities normalise and naturalise economic ideas through “implicitness”.

c) *Discursive ethos/subjectivity*: discourses always operate with forms of subjectivity. This is important for understanding ethos as a modality that makes

---

<sup>25</sup> Cfr. J. Maesse, *Economic Experts: A Discursive Political Economy of Economics*, in «Journal of Multicultural Discourses», 10(3), 2015, pp. 279–305.

the subjectivity of politics and expertise accessible to diverse audiences. Ethos or subjectivity supports the relationship of the speaker to the symbolic authorities and it helps to make the “here and now” position plausible to the audiences. In the next sections, we will see how the “technocracy” ethos of EU economic policy documents changes through the appearance of “corona crisis”.

In the following sections I will show how EU economic policy discourse operates. The main institution is the so called “European semester”. The European semester was introduced in 2011 and it combines macroeconomic analysis with budgetary planning. It consists of four steps: in January, the EU commission presents an annual economic growth report (“Annual Growth Survey”) for the entire EU; in March, the European Council agrees on the main measures to be taken; until April, all member states present their “stability and convergence programmes” (as a report) for their annual budgets; these are the basis for the country specific reports (“Country Report”) made by the EU commission and agreed by the ECOFIN (Council of all EU finance ministers); in July, the Council publishes country specific recommendations (“Council Recommendation”). These recommendations are optional for each country’s budgetary plans. Yet, since the European semester is part of the Stability and Growth Pact, in fact, only those countries which meet the so called “Maastricht criteria” (60% debt by GDP and 3% annual debt per GDP) can afford to ignore the EU recommendations. But countries with a high level of public debts, and especially those facing a “deficit procedure”, cannot easily ignore the Country Recommendations. Therefore, EU economic policy documents have a slightly different impact on so called “indebted” countries that faced a deficit procedure in the recent years such as France, Belgium, Slovakia, Finland, Italy, Slovenia, Portugal or Spain. The main reason for this bizarre situation is the neoliberal tendency manifested within the EU institutions as they emerged in the 1990s: while member states can be punished for high levels of public debts, they cannot be forced to implement fiscal policy (public investments) and make sure high levels of private and public consumption (through public expenses and increasing wages, for example). This conflict is mainly manifested in an opposition between so called “northern countries” (such as Germany, Austria, Netherlands) and so called “southern countries” (such as France, Spain, Italy).

Yet, the neoliberal tendency of the EU institutions does not automatically imply that economic reports (discourses) lead to an implementation of neoliberal

policies in member states; nor do they determine how discursive structures of policy documents is designed. Rather, this entire institutionalised procedure produces a couple of economic expert reports, which have different political, administrative and institutional meanings for different EU countries. In the next two sections, I will analyse the discursive structure of two of these reports from 2020: the “Country Report Italy” from March 2020 and the “Council Recommendation” published end of May 2020. I take Italy as a case study because Italy is constantly facing a deficit procedure, and a weakening of neoliberal impacts from the EU would change the situation of the Italian political economy enormously.

## *2. Neoliberalism in the EU: the discursive logic of the “European Semester”*

The “Country Report Italy” from March 2020 is a typical example of the discursive structure of neoliberal “normality” as it is manifested within EU documents. The entire document covers almost all aspects of Italy’s economy including topics such as work and unemployment, GDP and growth, budget, taxation and debts, innovation, technology and competition, climate change and sustainable development, gender participation, migration, inequality, income and so forth. The entire report covers 91 pages and discusses many aspects of the Italian economy based on the prior discussions and prioritisations (see procedure of the European Semester). Based on small excerpts from this document, I will illustrate the main elements of EU document’s discourse structure. I analyse and present these discourse characteristics in order to show in the next section how the corona crisis has changed the discourse structure of neoliberal normality of Maastricht-EU.

### *2.1. Discursive temporality: constructing a vertical and horizontal space of economic evaluation*

In a first step, I will show how “discursive temporality” is organised in EU economic policy documents. In the following excerpt, I have highlighted in yellow colour those discourse markers that evoke a timeline.

**Facing a weak macroeconomic outlook and the challenge of ensuring sustainability, lifting productivity and potential growth is key to reducing Italy's public debt ratio and unwinding its macroeconomic imbalances.**

Figure 1: horizontal temporality (present and future)

The example is taken from the first page of the “executive summary” that is the starting point of the report. In Figure 1 we see how two points on the timeline (present and future) are realised by using the verbs in present progressive: “facing”, “lifting”, “reducing” and “unwinding”. This implies standpoint taken by the discourse speaker in the present and watching to the future. Here, a line is drawn where various “economic challenges” become visible (i.e. “weak macroeconomic outlook”, “productivity” etc.) and can be located, on the timeline, at different distances from the deictic point of the speaker “here-and-now” (present).

**Italy has made some progress in addressing the 2019 country-specific recommendations<sup>(2)</sup>.**

Figure 2: horizontal temporality (present and past)

More interesting is how the “past” enters the discourse, as we see in Figure 2. Here, the discourse makes a reference to the past by naming an institutional fact (“2019 country-specific recommendations”) and by placing an actant (“Italy”) to that entity in relation (“made”). What we see here is a simple but fundamental timeline constructed around the institution of the EU economic semester (“2019 country-specific recommendations”), economic “challenges” (present) and a future perspective (finding a solution for these challenges). Now, the horizontal timeline is realised and related to an institutional system.

There has been *some* progress in:

i) ensuring that **active labour market and social policies** are effectively integrated and reach out to vulnerable groups; ii) focusing **investment-related economic policy on research and innovation** and the **quality of infrastructure**; iii) making the **public administration** more effective; iv) **fostering bank balance sheet restructuring**; v) improving **non-bank financing for smaller and innovative firms**.

Figure 3: vertical temporality

Subsequently, based on this “horizontal timeline”, a “vertical system” of categories can be constructed, as Figure 3 shows. Here, a couple of topics are enumerated that can be evaluated, discussed, analysed and criticised throughout the entire report (“active labour market” etc.). This horizontal and vertical system made possible by discursive temporality is the basic discourse structure of the EU economic normality, independent of neoliberal or socialist or Keynesian or whatever orientation. It is the basic structure of the EU economic discursive categorisation apparatus making possible to see, value, propose, reject, emphasis or criticise economic measures, policies, facts and so forth. Next to this basic structure, additional elements must be introduced to in order to transform the basic economic expert discourse into a neoliberal discourse structure.

## *2.2. Competing authorities: “GDP” vs. “debts”*

A second element that typically characterises the EU neoliberal discourse structure is the construction of two “economic authorities” which are in constant struggle. These are authorities for two reasons: first, they represent different social values, have different economic implications and they are differently attached to competing economic theories, and second, they impact other economic subcategories in a primary argumentative way as “if a, then b”

(i.e. “if GDP growth, then unemployment declines”). Thus, throughout the document’s subtopics such as “unemployment”, “productivity”, “innovation”, “taxes”, “wages” and so forth, two entities constantly emerge which seem to be on overall importance for evaluating the Italian economy: “GDP” and “debts”. General Domestic Product (GDP) is a macroeconomic indicator for annual wealth production of an economic entity (in our case the national economy of Italy). Economic analyses assume that many other economic entities such as wages, employment rate, taxes, competitiveness and so forth directly depend on the level of GDP growth. One can say that GDP is the most important core category in standard macroeconomic analysis. On the other hand, “debts” usually refers to the amount of existing debts and new bonds to be issued in the future in order to refinance a country’s national budget. Through this discursive authority, neoliberal theory enters the discursive scene because the debt rate is defined in the EU treaties since Maastricht and countries with a high indebtedness rate can become subject to “deficit procedure”.

**Weak nominal GDP growth and a worsening primary balance are expected to cause an increase in the government debt-to-GDP ratio.**

Based on the Commission 2019 Autumn Forecast, the government debt-to-GDP ratio is expected to have increased in 2019 by 1.4 percentage points. The real implicit cost of debt is set to have marginally increased due to an upward level shift in sovereign yields observed between May 2018 and July 2019, while real GDP growth has declined to close to zero. The positive and widening difference between the two indicators leads to a large and debt-increasing “snow-ball” effect. Furthermore, a lower GDP deflator is expected in 2019 and the government primary balance is projected to have declined as a share of GDP by 0.2 percentage points. In 2020 and 2021, the “snow-ball” effect, although still debt-increasing, is set to progressively shrink, thanks to recovering real GDP growth and a declining real implicit cost of debt. The GDP deflator is also

Figure 4: conflicting discursive authorities

As we see in the excerpt in Figure 4, taken from Chapter 4, page 26 of the report, introducing the recommended “reform priorities”, “GDP” and “debt” are in constant interaction. They work as authorities, “allowing” or “restricting” other categories such as income, public expenditures or taxes to unfold or not. More importantly, they influence each other: high GDP growth rates allow more public income via taxes and less expenses for welfare programmes; on the other hand, an increase of public debts can accelerate GDP growth. Thus, both categories operate in EU economic expert discourse, and, as discursive authorities, they create a field of conflict over the direction of economic policy. Especially for countries with high indebtedness rates prefer fiscal measures (public investments in infrastructure, increasing wages, lower taxes etc.) in order to stimulate GDP growth; but due to debt limits determined by the EU treaties (Stability and Growth Pact), countries cannot raise money for that via government bonds in order to refinance fiscal measures. In the EU discourse logic, GDP and debts very often appear as rivals and not as entities that support each other, as the following logic explains (which can be seen as the “EU neoliberal discourse formula”): *if your GDP growth rate is high, you don't need fiscal measures and therefore no additional debts; BUT: if your GDP growth is low, you need fiscal measures and therefore no additional debts, but you cannot because most countries with low GDP rates have high indebtedness rates.* This “rivalry” between these two discourse authorities is not naturally anchored in any economic theory and discourse. In principle, they can act in any other constellation; they can act “in harmony” supporting each other, and they can also act as “subcategories” or other “equal categories” and not as authorities. Yet, the EU neoliberal discourse is special as they act as authorities and as rivals simultaneously.

### 2.3. *Ethos of technocracy*

A third feature that characterises EU neoliberal discourse is what we can call the “ethos of technocracy”. In order to illustrate how discursive ethos is constructed by EU policy papers, we take again an excerpt from the executive summary (page 1) of the “Country Report Italy”.

Facing a **weak** macroeconomic outlook and the challenge of ensuring sustainability, lifting productivity and potential growth is **key** to reducing Italy's public debt ratio and **unwinding its macroeconomic imbalances**. Implementing **ambitious** structural reforms and **prudent** fiscal policies, and **well-targeting** investments would support Italy's digital and environmental transformation, **ensuring** sustainable growth. As a matter of priority, a revived reform

Figure 5

As we see in the discourse markers highlighted by yellow colour, this ethos is evoked by gesture of “smart”, “cautious” and even “non-valuating” evaluations. These evaluations allow a speaker to appear, in the eyes of a middle class, well educated person, construct around the image of a professional who does not intervene into a discourse with her/his own opinion. Based on expertise, facts and solid methods, the EU technocrat only “reports” what is well justified in professionalism, science and law. Against this background, technocratic evaluations “reserved” and “un-emotional” but nevertheless “pointing” to a “respectable” degree to the “problems”, “achievements” and “challenges” of a member state’s economy. Thus, the ethos of technocracy always preserves a particular system of categories, maintaining the legitimacy of a certain style of discourse and stabilising, via the ethos, the underlying institutional system of EU governance.

### *3. What has changed through corona?*

Whereas the “Country Report Italy” was published before the corona virus arrived Europe and Italy, the “Council Recommendation” was published at 20 May 2020, at a moment when the pandemic was officially recognised as a “crisis”. In the following analysis I will present excerpts from the “Council Recommendation”. Normally, the “Council Recommendation” is a regular part of the European Semester (see Section 1) and the economic measures

recommended here follow directly from the diagnosed “problems” of the Country Report were Italy was seen as “high-indebted, low GDP-growth” economy. This diagnosis and the subsequent recommendations are now removed. But this removal does not appear through the established discourse structure, embedded by the institutional system of the European Semester. As we will see in the discourses analyses below, all discourse structures change and a new discourse apparatus emerges. Yet, the collapse of the discursive structure of normality through crisis is not simply a collapse (as negativity and disappearance of positivity). On the contrary, the crisis management system that we will analyse below has a discursive structure (as positivity) on its own.

### *3.1. New temporality: how COVID has changed the deictic apparatus*

Here, again, we start with the first paragraph of the policy discourse. At first, the report starts on paragraph (1) with the standard discursive temporality, as Figure 6 shows.

- (1) On 17 December 2019, the Commission adopted the Annual Sustainable Growth Strategy, marking the start of the 2020 European Semester for economic policy coordination. It took due account of the European Pillar of Social Rights, proclaimed by the European Parliament, the Council and the Commission on 17 November 2017. On 17 December 2019, on the basis of Regulation (EU) No 1176/2011, the Commission also adopted the Alert Mechanism Report, in which it identified Italy as one of the Member States for which an in-depth review would be carried out. On the same date, the Commission also adopted a recommendation for a Council recommendation on the economic policy of the euro area.

Figure 6: EU standard temporality

Here, we see again how the discourse creates a timeline by referencing to the institutional apparatus of the European Semester, as indicated by the yellow highlighted marks. But soon, at paragraph (3), the discursive temporality structure changes dramatically.

- (3) On 11 March 2020, the World Health Organization officially declared the COVID-19 outbreak a global pandemic. It is a severe public health emergency for citizens, societies and economies. It is putting national health systems under severe strain, disrupting global supply chains, causing volatility in financial markets, triggering consumer demand shocks and having negative effects across various sectors. It is threatening people's jobs, their incomes and companies' business. It has delivered a major economic shock that is already having serious repercussions in the European Union. On 13 March 2020, the Commission adopted a Communication<sup>5</sup> calling for a coordinated economic response to the crisis, involving all actors at national and Union level.

Figure 7: COVID19 as discursive "event"

In EU this economic policy report, the standard temporal structure ruptures evoked by two discursive markers. First, the yellow coloured dates mark an "event" induced by a date. This can be seen as a "bureaucratic" discourse marker, typical for a technical discourse. This event is not simply the moment when COVID-19 emerges, it is rather the indexical entity that introduces a new discursive as well as institutional system: now, the regular process of the European Semester stops, and everything said, claimed, argued, diagnosed and recommended via the economic categorisation system (see Section 2.1) is no longer valid and can be re-examined now. A completely new situation emerged seen as dramatic enough to suspend the heart piece of EU neoliberal tendency: the so called Maastricht criteria. Second, the event is obviously not able to explain and legitimise itself. Rather, next to the event, an institutional authority is named responsible for the legal validity of the "event", marked with a green line. Through these discursive elements, a new temporality emerges with the "event" of the crisis at the centre of the deictic apparatus. Now, everything must be said with reference to this deictic moment: "here, now = the crisis". All economic measures will now be legitimated with respect to this deictic entity.

### *3.2. New authority is approaching: suspending the conflict by a new "god" (crisis)*

Interestingly, the "crisis" is not only the deictic element in the EU-corona discourse. It becomes a new authority as well. This is best be illustrated by the excerpt from paragraph (13) in Figure 8.

- (13) In response to the **COVID-19 pandemic**, and as part of a coordinated Union approach, Italy has adopted **budgetary measures** to increase the capacity of its **health system**, contain the **pandemic**, and provide relief to those **individuals and sectors** that have been particularly affected. According to the 2020 Stability Programme, those budgetary measures amount to 4,5 % of GDP in 2020. The measures include strengthened **healthcare** and **civil protection**, extended **wage supplementation** schemes and **financial support** to self-employed persons and firms. In addition, Italy has introduced **measures** that, while not having a direct budgetary impact, will contribute to support **liquidity to businesses, including tax deferrals and loan guarantees**. Overall, **the measures taken by Italy are in line with the guidelines set out in the Commission Communication on a coordinated economic response to the COVID-19 outbreak**. The full implementation of those measures, followed by a refocusing of **fiscal policies** towards achieving prudent medium-term fiscal positions **when economic conditions allow, will contribute to preserving fiscal sustainability in the medium-term**.

Figure 8.

As we see in green colours in sentence 1 and 2, signs such as “COVID-19 pandemic”, “pandemic”, and similar formulations are now functioning as argumentative authorities. It is fascinating to see that all measures, marked here in yellow colours, are directly connected to the new authority. For example, “wage supplementation” is not explained with a standard macroeconomic argument (namely, increasing domestic demand), it is rather seen as response to the pandemic. The new discursive authority operates like “super master signifier”, a kind of “discursive god” that allows almost everything to appear. Almost all measures enumerated here (in yellow) were seen as impossible under the neoliberal discourse and the “debt” authority. Interestingly, even the former discursive authorities (marked blue in sentence 2 and green in the final sentence) are integrated as equal elements equivalent to all the other measures. Thus, their superior status as authorities disappeared under the discursive impact of the new super authority. This suspension of the former discourse structure (and, probably, institutional and ideological system of neoliberalism as well) is finally confirmed via a bizarre statement, highlighted in purple: namely, that the collapse of the “former system” (EU-Maastricht-neoliberal) will contribute to come back to this very structure when “economic conditions allow”. Through this statement, the EU discourse seeks to mark, on the timeline, a state when the timeline itself would end, thereby establishing the new timeline of the new crisis discourse. This discourse strategy allows us to conclude that a “state of economic exception” in the EU controlled by a new master signifier is not only declared but, at least gradually, institutionalised.

### 3.3 The “hysteria” of technocracy

Finally, the style of valuating economic entities and events has changed. While the typical evaluation modality of EU policy papers is characterised by a “smart” and “cautious” gesture, now a much more “dramatic” and even “hysterical” style can be found, as the excerpt below illustrates.

- (3) On 11 March 2020, the World Health Organization officially declared the COVID-19 outbreak a global pandemic. It is a severe public health emergency for citizens, societies and economies. It is putting national health systems under severe strain, disrupting global supply chains, causing volatility in financial markets, triggering consumer demand shocks and having negative effects across various sectors. It is threatening people’s jobs, their incomes and companies’ business. It has delivered a major economic shock that is already having serious repercussions in the European Union. On 13 March 2020, the Commission adopted a Communication<sup>5</sup> calling for a coordinated economic response to the crisis, involving all actors at national and Union level.

Figure 9: from “distanced evaluation” to “emphatic investment”

In Figure 9, I have underlined green those discursive markers (mainly adjectives), which are used to evaluate economic entities (i.e. “global supply chains”, “jobs”) and related units (i.e. “citizens”). It is relatively conspicuous, even in times of crisis, to find relatively drastic evaluations such as “disrupting” or “threatening” in technical discourses. These sharp formulations make the image of a speaker visible that is getting distressed, is losing their way and their composure. The technocratic subject seems to fall into panic and becomes somehow “hysterical”. At the same time, the technocratic style of the entire discourse remains intact, but reaches to a certain limit. Here, again, the discourse is no longer formed by two conflicting authorities but is mainly controlled by a master signifier “crisis”, “pandemic” or “COVID-19”.

*Conclusion: the post-neoliberal “new normality” between old and new structures*

The aim of this paper was to show how a post-neoliberal order and discourse logic emerged through an external shock of the corona crisis in the realm of eco-

conomic expert discourse. These traits of a post-neoliberal transformation do not imply that a future post-neoliberal economic and political order will be more socially responsible, ecologically sustainable or will promote economic equality. It does neither mean that neoliberal politics will not come back when the end of crisis is somehow declared. Moreover, the corona crisis has the potential to pave the way to a society of control, paranoia and intensified exploitation, covering the global centres of capitalist production from the peripheral regions and handing over the latter to all sorts of climate, social and health catastrophes and violence. Yet, we nevertheless observe a couple of post-neoliberal transformations taking place at different levels, and the possible socio-economic consequences of these transformations are not yet clear.

In Table 1, Section 1, I have distinguished four levels of the neoliberal economic dispositif: 1) Europe as a world economy, 2) institutions, 3) networks/policy ideas and 4) discourses. The post-neoliberal change appeared, first of all, on the level of economic policy ideas (3), predominantly through the suspension of the Maastricht deficit criteria as well as through the many European fiscal packages that were set up to manage the crisis since March 2020. Both measures were not made in the financial crisis since 2009 and both were unthinkable before March 2020. After the gradually successful management of the Euro crisis, the EU seemed to move back to the old pathway of neoliberal fiscal management. Now, we see a 180-degree turnaround in economic policy, resorting to more or less classical Keynesian ideas such as public investments, stimulus measures, job market protection policies and social programmes. This shift away from neoliberalism cannot only be experienced on the level of economic policy (Table 1, 3). As the discourse analysis of two documents from the European Semester 2020 have shown, the corona pandemic has clearly changed the neoliberal discourse structures in Europe (Table 1, 4). As Table 2 shows, almost all main structural elements characterising EU neoliberalism in policy documents have changed.

<b>Discourse characteristic</b>	<i>Temporality</i>	<i>Authority</i>	<i>Ethos</i>
<b>Old</b>	Institutional timeline	Two competing authorities	Technocracy
<b>New</b>	Crisis deixis	Master signifier	Hysteria

Table 2: discursive change in EU policy documents

In addition to transformations on the discursive level of European Semester documents, the institutional logic (Table 1, 2) of the European Semester also changed. First, it changed by modifying the process between the Country Report and the Recommendation as well as by the suspension of the Maastricht Criteria. Second, the process structure of the European Semester 2021 cycle also changed due to corona, as the European Commission illustrates with Figure 10.

### Aligning timing: 2021 European Semester cycle

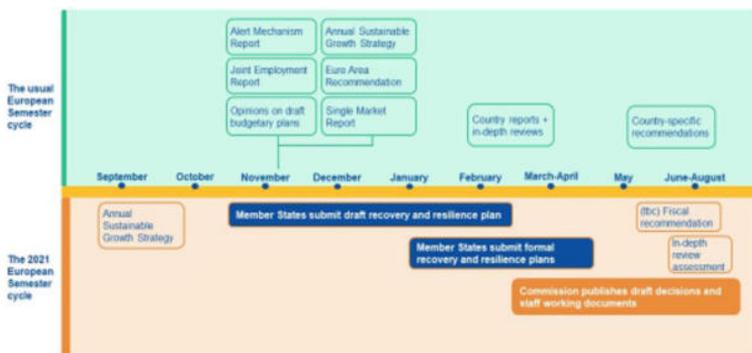


Figure 10: old and new European Semester process structure (Source: EU Commission webpage)<sup>26</sup>

As we easily can see, the intervention of the master signifier “COVID-19” has reduced neoliberal influences on three levels: the network/idea level, the institutional level and the discursive level.

But what is happening on the level of the world economy? Will the corona shock also push back the economic hierarchy, forming a field of economic

<sup>26</sup> [https://ec.europa.eu/info/business-economy-euro/economic-and-fiscal-policy-coordination/eu-economic-governance-monitoring-prevention-correction/european-semester/european-semester-timeline/european-semester-2021-exceptional-cycle\\_de](https://ec.europa.eu/info/business-economy-euro/economic-and-fiscal-policy-coordination/eu-economic-governance-monitoring-prevention-correction/european-semester/european-semester-timeline/european-semester-2021-exceptional-cycle_de).

winners and losers of decade-long neoliberal reforms? This is clearly not the case. On the contrary, as accessible data to date indicate<sup>27</sup>, corona will even *increase* the already existing inequalities and power asymmetries between regions, classes and sectors. Three sorts of data illustrate this. Those countries and regions that profited, in the past, over long periods from EU neoliberalism, now experience lower GDP losses (Germany); and countries from the south of Europe which are in crisis for a long time and which were hit dramatically by the Euro crisis 2009 (Greece, Italy, Spain) experience comparatively high GDP losses. In addition to that, Germany was able to mobilise much more money in order to fight the economic consequences of the corona crisis, as Figure 11 shows.

	Immediate fiscal impulse		Other liquidity /guarantee	Last update
		Deferral		
<b>Belgium</b>	1.4%	4.8%	21.9%	22/10/2020
<b>Denmark</b>	5.5%	7.2%	4.1%	01/07/2020
<b>France</b>	5.1%	8.7%	14.2%	05/11/2020
<b>Germany</b>	8.3%	7.3%	24.3%	04/08/2020
<b>Greece</b>	3.1%	1.2%	2.1%	05/06/2020
<b>Hungary</b>	0.4%	8.3%	0.0%	25/03/2020
<b>Italy</b>	3.4%	13.2%	32.1%	22/06/2020
<b>Netherlands</b>	3.7%	7.9%	3.4%	27/05/2020
<b>Portugal</b>	2.5%	11.1%	5.5%	04/05/2020
<b>Spain</b>	4.3%	0.4%	12.2%	18/11/2020
<b>UK</b>	8.3%	2.0%	15.4%	18/11/2020

Figure 11: economic measures to fight corona crisis (source: Bruegel<sup>28</sup>)

If we just look at the four biggest EU economies accounting for around 80% of EU GDP, Germany spend much more than France, Italy and Spain. Finally, those economic sectors, which are very important for the economies in the south such as tourism and related sectors, are much more hidden by the corona crisis than the industries that are very strong in north-western and

<sup>27</sup> January 2020

<sup>28</sup> <https://www.bruegel.org/publications/datasets/covid-national-dataset/#germany>.

eastern countries. In addition to that, most precarious workers are appointed in those sectors that are strongly hit by the crisis. This means that the income gap between the upper-middle classes and the lower middle-classes will increase by the crisis (not to speak about shareholders who profited mostly from the corona crash at the financial markets!).

All these data support the presumption that the corona crisis will intensify existing inequalities caused by neoliberal politics of the last decades. Thus, the post-neoliberal “new normality” appears, for the moment, as a paradox state of affairs. While the short-term related neoliberal traits almost disappeared, the long-term consequences of neoliberal politics are manifested because they are deeply anchored in the structures of the European world economy. Transformations on this level would require strong European solidarity between the regions, the countries and the middle and precarious classes, new directions of European economic policies and a sustainable transformation of the European economy. For the moment, only very weak and vague structural tendencies are detectable that would point in such a direction.

## BIBLIOGRAPHY

- ANGERMULLER J., MAINGUENEAU D. AND WODAK R., *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2014.
- BIELING, H. J. AND BUHR D., *Europäische Welten in Der Krise: Arbeitsbeziehungen Und Wohlfahrtsstaaten Im Vergleich*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York 2015.
- BOLDYREV I. AND SVETLOVA E. (eds.), *Enacting Dismal Science: New Perspectives on the Performativity of Economics*, Palgrave Macmillan, London-New York 2016.
- BRAUDEL F., *Civilization and Capitalism 15th–18th Century, 1: The Structures of Everyday Life, 2: The Wheels of Commerce. 3: The Perspective of the World*. Harper Collins, New York 1985.
- BURCHELL G., GORDON C. AND MILLER P. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- CALLON M., MILLO Y. AND MUNIESA F. (eds.), *Market Devices*. Malden, Blackwell, Oxford and Carlton 2007.
- COSTANTINI O. *Political Economy of the Stability and Growth Pact*, «European Journal of Economics and Economic Policies: Intervention» (14), 2017, pp. 333–550.
- EPSTEIN G. A., *Financialization and the World Economy*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham and Northampton 2005.
- EUROPEAN UNION. 2018. *Eurostat Regional Yearbook, 2018 Edition*. Luxembourg.
- FELDER R., *From Bretton Woods to Neoliberal Reforms: The International Financial Institutions and American Power*, L. Pantich and M. Konigs (eds.), *American empire and the political economy of global finance*, Palgrave Macmillan, London 2008, pp. 175–197.
- FITZGERALD J. K. AND O'ROURKE B. K., *Legitimising Expertise: Analysing the Legitimation Strategies Used by Economics Experts in Broadcast Interviews*, in «Journal of Multicultural Discourses» 11(3), 2016, pp. 269–82.
- FOUCAULT M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*,. Pantheon, New York 1980.
- , *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Palgrave Macmillan, . New York 2008.

- HALL P. A. (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- , *Varieties of Capitalism and the Euro Crisis*, «West European Politics» 37 (6), 2014, pp. 1223–1243.
- JÄGER J. AND SPRINGLER E. (eds.), *Asymmetric Crisis in Europe and Possible Futures: Critical Political Economy and Post-Keynesian Perspectives*, Routledge, London and New York 2015.
- JESSOP B., 'The World Market, Variegated Capitalism, and the Crisis of European Integration', P. Nousios, H. Overbeek and A. Tsolakis (eds.), *Globalisation and European integration: critical approaches to regional order and international relations.*, Routledge, London-New York 2012, pp. 91–111.
- KONINGS M., *American Finance and Empire in Historical Perspective*, L. Pantich and M. Konings (eds.), *American empire and the political economy of global finance*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 48–68.
- LEHNDORFF S., *Die Spaltende Integration Europas Ein Überblick*, S. Lehndorff (ed.), *Der Triumph gescheiterter Ideen in Europa – revisited Zehn Länderstudien*, VSA, Hamburg 2014, pp. 7–39.
- MAESSE J., *Economic Experts: A Discursive Political Economy of Economics*, in «*Journal of Multicultural Discourses*» 10 (3), 2015, pp. 279–305.
- , *The Discursive Political Economy of Europe: Hybrid Formation of Nationalist Populism through Economics*, in «DiscourseNet Collaborative WorkingPaper Series» 3, 2020a.
- , *The Euro Crisis Dispositif: Heterogeneous Positioning Strategies in Polycentric Fields*, C. Schmidt-Wellenburg and S. Bernhard (eds.), *Charting transnational fields: Methodology for a Political Sociology of Knowledge*, Routledge, London 2020b.
- MAESSE J. AND NICOLETTA G., *Economics as Ideological Discourse Practice: A Gramsci-Foucault-Lacan Approach to Analysing Power/Knowledge Regimes of Subjectivation*, in «*Journal of Multicultural Discourses*» doi: DOI: 10.1080/17447143.2021.1877294, 2021.
- MAESSE J., PÜHRINGER S., ROSSIER T. AND BENZ P. (eds.), *Power and Influence of Economists: Contributions to the Social Studies of Economics*, Routledge, London 2021.
- MARTIN R., *Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia PA 2002.

- MIROWSKI P. AND PLEHWE D., *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective, With a New Preface*, Harvard University Press. Cambridge MA 2015.
- MORAVCSIK A., *Warum Die Europäische Union Die Exekutive Stärkt: Innenpolitik Und Internationale Kooperation*, K. D. Wolf. (ed.), *Projekt Europa im Wandel*, Baden-Baden 1997, pp. 211–269.
- ÖTSCH W. O., PÜHRINGER S. AND HIRTE K., *Netzwerke Des Marktes: Ordoliberalismus Als Politische Ökonomie*, Springer, Berlin 2017.
- PAULI R. C., *Boomstädte Und Schrumpfreionen: Das Auseinanderdriften Der Regionen Und Das Versagen Der Regionalpolitik in Der Eurozone*. 120. München.
- PÜHRINGER S. AND HIRTE K., *The Financial Crisis as a Heart Attack: Discourse Profiles of Economists in the Financial Crisis*, in «*Journal of Language and Politics*» 14(4), 2015, pp. 599–625.
- STAVRAKAKIS Y., *Dispatches from the Greek Lab: Metaphors, Strategies and Debt in the European Crisis*, in «*Psychoanalysis, Culture & Society*» 18(3), 2013, pp. 313–24.
- SUM, N-L. AND B. JESSOP, *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in Its Place in Political Economy*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2013.

# Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione

NATASCIA MATTUCCI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1268>

## *ABSTRACT*

Questo articolo si concentra sulla crisi pandemica da COVID-19 che ha investito il mondo, offrendo alcune riflessioni iniziali in prospettiva linguistica e di immaginario politico. Muovendo dall'uso ricorrente di metafore di guerra nei discorsi politici e nei media, la prima parte mette in dubbio l'efficacia politica di questa cornice simbolica militaresca per un virus, a partire dall'origine sessuata ed escludente di questo immaginario. Nella seconda parte, la riflessione sul linguaggio e l'immaginario pandemico si interroga sulla difficoltà di comprendere l'originalità di un fenomeno che non sembra avere precedenti immediati nel mondo contemporaneo, trascendendo l'urgenza statistica e l'analisi dei dati. Un terreno, quello della comprensione, che richiederà tempo e distanza, ma che può essere preparato ripensando il tessuto narrativo delle vite, soprattutto di quelle scomparse, attraverso il valore collettivo e simbolico dei riti e delle storie che esse tramandano. Questo valore è ancor più significativo in un'epoca in cui auto-ottimizzazione e accelerazione hanno rimosso molti dei limiti della vita.

This paper focuses on the COVID-19 pandemic crisis that has affected the world, offering first reflections from the perspective of linguistics and the political imaginary. Starting from the frequent use of war metaphors in political speeches and the media, the first part of the questions raised concerns about the political effectiveness of this symbolic military framework regarding a virus, highlighting the sexuate and exclusive origin of this imaginary. In the second part, the reflection on pandemic language and imaginary questions the difficulty of understanding the originality of a phenomenon that has no immediate precedent in the contemporary world, transcending statistical urgency and data analysis. A ground for understanding will require time and distance, but it can be prepared by rethinking the narrative texture of lives, especially those that

---

\* Natascia Mattucci è professoressa associata di Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Macerata.

have disappeared, through the collective and symbolic value of the rites and stories they hand down. This value is even more significant in an era in which self-optimisation and acceleration have removed many limits on life.

### *Immaginario politico e pandemia*

La crisi pandemica da coronavirus che ha progressivamente investito ogni paese esponendo i corpi nella loro vulnerabilità al rischio del contagio è un evento globale che farà da spartiacque in questo nuovo millennio. Una cesura che assume le sembianze di una drammatica lente di ingrandimento delle fragilità delle esistenze di singoli all'interno di comunità indissolubilmente interconnesse a livello mondiale, malgrado prevalgano analisi e politiche reattive di respiro strettamente nazionale se non addirittura locale. Sembra arduo cercare di apprendere dal virus e dalle sue ondate *in medias res*, quando cifre e notizie inchiodano il presente alla caducità della vita biologica proprio nell'epoca che promette un suo incessante prolungamento, almeno nei paesi di maggior benessere. Di fronte a un pericolo inedito, che ridisegna confini delle nude vite accorciando lo sguardo sul futuro, è umana consuetudine volgersi a un passato spesso funestato da epidemie, pestilenze, carestie e guerre, più o meno lontane, alla ricerca di precedenti. Eventi consegnati alla memoria dalla storiografia, ma anche dall'arte e dalla letteratura. Come nel caso dell'iconografia della peste seicentesca che ha saputo rappresentare, in alcuni casi, l'atmosfera tragica indulgiando minuziosamente sui gesti di dolore e di pietà della folla appestata<sup>1</sup>. Anche il romanzo come il quadro ha assunto una valenza storica nel raccontare "un tratto di storia patria più famoso che conosciuto" per portare in superficie responsabilità, sia dei singoli che collettive, nella diffusione del contagio della peste, nonché la caparbia negazione delle cause – ieri come oggi – alimentata da una fanatica sicurezza nell'"attribuire i mali a una perversità umana"<sup>2</sup>. La narrazione manzoniana, in particolare, sup-

---

<sup>1</sup> Si veda in proposito il realismo della peste napoletana raffigurata nel *Largo Mercatello durante la peste del 1656* di Domenico Gargiulo (Micco Spadaro).

<sup>2</sup> A. Manzoni, *I promessi sposi*, a cura di F. de Cristofaro, in collaborazione con l'Associazione

portata dall'attenzione filologica alle fonti, ha offerto una riflessione esemplare sulla mutevolezza dei vincoli umani – indifferenza, egoismo, terrore, carità – e sulla forza dei pregiudizi, tanto dei governanti quanto del popolo, quando il buon senso si nasconde per paura del senso comune.

Il bisogno di ancorarsi al passato riemerge anche nel linguaggio bellicista e nell'immaginario militaristico che hanno colonizzato la comunicazione pubblica della pandemia da Covid-19 in molti paesi. Parole di guerra che rispondono a un'istanza mobilitante da parte dei governanti contro un avversario virale da fronteggiare attraverso una retorica armata radicata in tempi lontani, ma comunque segnava per una situazione sanitaria che, almeno per la sua portata, non sembra avere termini di comparazione prossimi. Al di là dei rilievi legittimi dal punto di vista di un'etica comunicativa troppo spesso ignorata, l'incessante ricorso a metafore che attingono a una dimensione guerresca per descrivere l'andamento della situazione epidemiologica globale e le risposte in termini di politiche pubbliche al fine di ridurre il contagio hanno una valenza simbolico-politica sulla quale occorre indugiare<sup>3</sup>. Intanto, questa cornice in-

---

degli Italianisti, BUR, Milano 2014. I riferimenti sono tratti dai celebri capitoli consacrati al drammatico affresco della peste milanese. Sfondo nel quale Manzoni innesta lo sguardo retrospettivo e documentato dello storico con il tratteggio romanzesco dei personaggi singoli e del loro sentire. Emblematica in tal senso è la pietà di Renzo dinanzi alla madre della bambina Cecilia morta di peste e, soprattutto, l'"insolito rispetto" del turpe monatto al cospetto della richiesta materna che il corpo della figlia non fosse gettato alla rinfusa tra gli altri cadaveri. È un'immagine questa di pietà verso il singolo che, a detta di Primo Levi, contrasta con quella monolitica che abbiamo dell'essere umano. "Forse solo ai santi è concesso il dono della pietà verso i molti; ai monatti [...] ed a noi tutti, non resta, nel migliore dei casi, che la pietà saltuaria indirizzata al singolo", P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2009, p. 42.

<sup>3</sup> Il lessico bellico ha da subito accompagnato la comunicazione pandemica, dimostrando di essere un *source domain* molto frequentato da capi di Stato, rilanciato dall'informazione impiegando una trama metaforica ordita di termini quali: nemico, trincea, fronte, resistenza, eroe, guerriero, battaglia, coprifuoco, per citarne alcuni. Particolarmente icastico in tal senso il discorso di Emmanuel Macron alle compatriote e ai compatrioti francesi il 16 marzo 2020 per annunciare misure eccezionali in tempi di pace. Un discorso coeso e mobilitante, scandito da ripetizioni e anafore che fanno leva sull'appartenenza nazionale e sulla risposta corale delle istituzioni. "Delle tante iterazioni, reduplicazioni, geminazioni che compongono il tessuto della dichiarazione di Macron, quella decisiva è collocata sapientemente intorno alla metà del testo [...] e funge da vero e proprio spartiacque, ripetuta dal presidente francese per ben sette volte fino alla conclusione del suo discorso: 'Nous sommes en guerre' – Siamo in guerra", D. Pietrini, "L'Europa e la pandemia: paro-

terpretativa evoca, come è stato osservato<sup>4</sup>, un oggetto estraneo all'esperienza recente e alla memoria pacifica della maggior parte delle persone, almeno nei paesi occidentali, a partire dalla mobilitazione su vasta scala della Seconda guerra mondiale. Non sono mancate esperienze di conflitto nei paesi di questa area del mondo dal 1945 a oggi, ma con un impiego di risorse economiche e un numero di vittime non comparabile ai conflitti mondiali. Ciononostante, lo stato di guerra metaforico dichiarato alle situazioni più differenti continua a essere un topos del linguaggio politico e, proprio in ragione della sua assenza come realtà esperita, acquista tratti mitici e incantatori tipici di un "fenomeno universale e atemporale"<sup>5</sup>.

Informazione, comunicazione pubblica e linguaggio politico nell'era pandemica rappresentano questioni profondamente connesse tra loro con ricadute tangibili sulle esistenze e sui diritti che le tutelano, anche nella loro dimensione intersoggettiva. Gli atti politici consistono prevalentemente in atti linguistico-comunicativi, entro un certo contesto, producendo effetti sulle decisioni politiche e sui comportamenti collettivi. In questo senso, "il potere *costitutivo* del linguaggio politico non risiede [...] in una sua forza immanente, come la forza illocutoria di cui parla Austin, ma nella sua capacità di contribuire alla realtà di ciò che enuncia, per il fatto di renderlo concepibile, e soprattutto credibile, e di creare così la rappresentazione e le volontà collettive che possono produrlo"<sup>6</sup>. Gli atti linguistici non si limitano a descrivere, ma hanno una funzione performativa che

---

le di presidenti a confronto. Parole nel turbine vasto", [https://www.treccani.it/magazine/lingua-italiana/articoli/parole/parole\\_nel\\_turbine\\_2.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua-italiana/articoli/parole/parole_nel_turbine_2.html), 1 aprile 2020. Un campo metaforico, quello bellico, che diviene l'asse dell'intera strategia discorsiva del presidente francese: "Nous sommes en guerre, en guerre sanitaire certes. Nous ne luttons ni contre une armée ni contre une autre nation, mais l'ennemi est là, invisible, insaisissable, et qui progresse. Et cela requiert notre mobilisation générale. Nous sommes en guerre. Toute l'action du gouvernement et du Parlement doit être désormais tournée vers le combat contre l'épidémie, de jour comme de nuit". Per il discorso nella sua interezza: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/16/adresse-aux-francais-Covid19>.

<sup>4</sup> Cfr. D.A. Bell, "La guerre au virus, le passé d'une métaphore", <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/04/07/david-bell-guerre-coronavirus/>, 7 avril 2020.

<sup>5</sup> *Ibid.* Bell ricorda le guerre dichiarate nel corso degli ultimi decenni da alcuni presidenti americani a "crimine", "droga", "cancro" e, in tempi più recenti, al "terrorismo".

<sup>6</sup> L. Cedroni, *Politolinguistica. L'analisi del discorso politico*, Carocci, Roma 2014, p. 19.

contribuisce a far essere e ad agire in modi differenti, specie nella dimensione pubblica. La cornice retorica adottata non costituisce una scelta meramente linguistica, ma è parte di una articolata politica di gesti comunicativi la cui forza persuasiva si misura soprattutto in una spinta cogente quando la situazione è estrema o eccezionale<sup>7</sup>. Il ricorso all'immaginario militare in risposta a un pericolo senza precedenti è parso necessario per alzare il livello d'emergenza e stimolare una corrispondente allerta da parte della popolazione, nella convinzione che attorno agli eroi di guerra, ai loro racconti e al loro carisma le identità nazionali possano fortificarsi, come sembra dimostrare la diffusione della simbolica patriottica in tempi pandemici. Il potere carismatico esercitato da una leadership, il più delle volte maschile, che fronteggia rischi globali come nemici esterni da sconfiggere non è certo inedita, tuttavia potrebbe mostrarsi appannata quando si tratterà di comprendere – con i dati e con altri strumenti analitici – gli effetti delle politiche adottate in termini di vite salvate e di attiva collaborazione della cittadinanza.

La terribile novità della crisi pandemica che l'infezione da Covid-19 ha prodotto interroga innanzitutto la capacità di risposta dei sistemi sanitari dei paesi a tutela della salute e, lasciando sullo sfondo le doti guerriere dei singoli, chiama a un registro empatico nei confronti della vulnerabilità umana e delle sue difficoltà materiali per sollecitare sia responsabilità che senso civico<sup>8</sup>. Un

---

<sup>7</sup> In uno dei dialoghi immaginari del sottosuolo dell'immaginaria Molussia, Anders indugia proprio sulle *parole che agiscono* cogliendone le evidenti implicazioni politiche: "Hai mai visto il pubblico dopo il discorso urlato di un oratore popolare? Non era forse entusiasta come se non avesse solo parlato, ma anche *fatto* qualcosa? O addirittura come se loro stessi avessero fatto qualcosa? Non sembrava che avessero *già* vinto invece di dovere *ancora* combattere?", G. Anders, *La catacomba molussica*, trad. it. Lupetti, Bari 2008, pp. 115-116.

<sup>8</sup> Rispetto ai discorsi tenuti da altri leader di paesi europei nel marzo 2020 – oltre a Macron, si vedano quelli di Conte, Sanchez e Johnson – quello di Angela Merkel si connota per uno stile significativamente differente che, rispetto alla componente normativa, identitario-nazionale, militare, privilegia invece sobrietà, prossimità e cura, come si evince da alcuni passaggi nei quali sottolinea come i pazienti non siano "numeri astratti" nelle statistiche, ma "persone con una vita" che conta all'interno della comunità. Persone vulnerabili che dipendono dagli altri e devono proteggersi reciprocamente: "Das sind nicht einfach abstrakte Zahlen in einer Statistik, sondern das ist ein Vater oder Großvater, eine Mutter oder Großmutter, eine Partnerin oder Partner, es sind Menschen. Und wir sind eine Gemeinschaft, in der jedes Leben und jeder Mensch zählt (...) Das ist, was eine Epidemie uns zeigt: wie verwundbar wir alle sind, wie abhängig von dem rücksichtsvollen Verhalten anderer, aber damit eben auch: wie wir durch gemeinsames Handeln

registro che dinanzi alla malattia sia in grado di prestare attenzione alla singola esistenza nei suoi legami relazionali. Pertanto, se gli atti comunicativi sono squisitamente politici, per orientarsi in una situazione del tutto originale la gestione dell'informazione, specie istituzionale, è decisiva per evitare la cosiddetta "infodemia", ovvero la proliferazione a dismisura di notizie non verificate che distorcono la realtà e finiscono per creare dissonanze cognitive controproducenti<sup>9</sup>. Susan Sontag, evocata da più parti in questo frangente, ha scritto alcuni contributi di rilievo sulle metafore che riguardano la malattia del corpo e sull'immaginario che le società costruiscono intorno a essa<sup>10</sup>. Quello militare è uno dei frame ricorrenti che si augura di veder archiviato perché il corpo non è un campo di battaglia per una medicina totalizzante come la guerra, e i malati non sono nemici o inevitabili vittime. Una metaforizzazione di questo tipo rischia di allontanare dalla complessità e dalle implicazioni sociali dei fenomeni medici aumentando paura e passività. Trattare la pandemia da Covid-19 come una guerra non sembra, dunque, così efficace, specie se la "vittoria" non potrà che essere associata al lavoro della ricerca scientifica finalizzato alla scoperta, produzione e distribuzione su vasta scala di un vaccino a beneficio di tutta la popolazione mondiale. In questo orizzonte, le misure attuate dai governi con ricadute concrete ai fini del contenimento della diffusione dei contagi mirano prevalentemente a limitare l'interazione tra gli esseri umani comprimendo temporaneamente alcune libertà. In una situazione di rischio pandemico che implica scelte complesse e chiama la cittadinanza a una profonda modifica delle proprie abitudini le leadership che hanno tentato, specie nella prima fase, di fronteggiare l'imprevisto con un superomismo esibito attraverso gesti muscolari in formato social hanno spesso mancato l'obiettivo, soprattutto quando si è tentato di ridimensionare la portata dei fenomeni a dispetto della realtà e della scienza.

---

uns schützen und gegenseitig stärken können", <https://www.bundestkanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundestkanzlerin-angela-merkel-1732134> Sul punto cfr. D. Pietrini, *L'Europa e la pandemia: parole di presidenti a confronto. Parole nel turbine vasto*, cit.

<sup>9</sup> Cfr. N. Grandi-A. Piovan, *I pericoli dell'infodemia. La comunicazione ai tempi del coronavirus*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/i-pericoli-dell%E2%80%99infodemia-la-comunicazione-ai-tempi-del-coronavirus/>, 26 marzo 2020.

<sup>10</sup> Cfr. S. Sontag, *Illness as metaphor; and, AIDS and its metaphors*, Picador, New York 2001.

Il potere carismatico, tradizionalmente considerato una qualità personale innata tipica di un condottiero capace di successi brucianti, ha in realtà una vocazione relazionale che fa appello a un riconoscimento da parte dell'opinione pubblica. Non è da escludere, come è stato osservato<sup>11</sup>, che la situazione pandemica possa incrinare in un futuro prossimo la fiducia nell'uomo forte aprendo la strada a uno stile di leadership politica differente e a un linguaggio affrancato dalla guerra. Quello bellico, infatti, sembra essere un immaginario poco egualitario e piuttosto esclusivo. Già Virginia Woolf osservava quanta scarsa influenza avessero le donne sulla professione più direttamente legata alla guerra, ovvero la politica<sup>12</sup>. Anche se il paesaggio che vediamo è identico, "gli stessi cadaveri, le stesse macerie" che le immagini, come dichiarazioni di fatto, inviano ai nostri occhi, al sistema nervoso, attraversando "come un lampo tutti i ricordi del passato e tutte le sensazioni del presente"<sup>13</sup>, il linguaggio tradisce una comprensione dei fenomeni che affonda in un ordine simbolico determinato ed esprime prospettive differenti. L'atmosfera pandemica è stata iscritta per lo più in una cornice interpretativa militaresca che ci ricorda come occorra pensare *con* la sessuazione del mondo, a partire da quello politico<sup>14</sup>. In estrema sintesi, se gli atti comunicativi sono politici, e lo sono *a fortiori* quando il rischio del contagio da contatto porta inevitabilmente ad affidarsi a forme compensative per lo più digitali, l'epistemologia politica deve prestare particolare attenzione all'immaginario simbolico di questa fase. Metterne in luce il carattere sessuato significa assumere il fatto di una realtà politica piuttosto semplice, a detta di Geneviève Fraisse, e cioè che "i

---

<sup>11</sup> Cfr. D.A. Bell, "Seeking a New Kind of Leader for the 'War' Against COVID-19", <https://www.zocalopublicsquare.org/2020/07/29/war-against-Covid-19-political-charisma-leadership-history/ideas/essay/>, July 29 2020. Se l'immaginario politico bellico è stato spesso evocato da Trump e Bolsonaro, oltre che da alcuni capi di Stato europei, un frame differente, riferito alla dimensione di pazienza, compassione e condivisione, ha connotato il linguaggio di leader come Ardern, Merkel, Frederiksen. Una diversa declinazione del carisma della leadership in cui il "genere", come sottolinea lo stesso Bell, sembra avere un certo rilievo.

<sup>12</sup> Cfr. V. Woolf, *Le tre ghinee*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2000, p. 33.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>14</sup> Cfr. G. Fraisse, *Il mondo è sessuato. Femminismo e altre sovversioni*, trad. it e cura di A. Buttarrelli, Nottetempo, Milano 2019.

sessi fanno la storia”<sup>15</sup>. Di fronte alla tentazione ricorrente di guardare a una rottura da un orizzonte atemporale nutrito di un lessico gattopardiano, si può “inserire un’evidenza filosofica nel cuore stesso della storia”<sup>16</sup>. Un’evidenza sostanziale le cui elaborate argomentazioni somigliano sempre di più alle fatiche di Sisifo, continua Fraisse, quando si tratta di scuotere dall’interno una tradizione sedimentata. Un’evidenza che la lente pandemica ha messo sotto occhi colpevolmente miopi, come dimostrano le prime analisi provvisorie sugli effetti recessivi globali da Covid-19 a livello economico, amplificati nel caso delle donne<sup>17</sup>.

Nei piani Onu il 2020 avrebbe dovuto segnare un massimo impulso verso la riduzione del gender gap, a venticinque anni dalla quarta conferenza mondiale delle donne delle Nazioni Unite e della piattaforma d’azione di Pechino, ma il diffondersi della pandemia rischia di dissipare le poche e ardue conquiste del passato, accrescendo le disuguaglianze preesistenti, esponendo le vulnerabilità dei sistemi sociali, politici ed economici. Un primo report dedicato alle conseguenze del Covid-19 nei confronti delle donne non potrebbe essere più netto nel dire che “in ogni ambito, dalla salute all’economia, dalla sicurezza alla protezione sociale, gli impatti del Covid-19 sono esacerbati per le donne e le ragazze semplicemente *in virtù del loro sesso*”<sup>18</sup>. La pandemia rischia di essere un effetto serra per le disuguaglianze di genere, basti pensare al gender pay gap, alla violenza di genere, nonché al concreto pericolo di ridomesticizzazione delle donne con lo smart e home working, sperimentati a seguito dell’adozione di misure di isolamento sociale. Le indicazioni Onu non si limitano a mettere in guardia dall’effetto drammatico che la pandemia ha e continuerà ad avere sulle donne, ma chiama i paesi membri a una sfida politica immediata per ricostruire un mondo nell’ottica della giustizia sociale e della resilienza: l’inclusione delle donne e delle ragazze deve essere al centro di questo processo. Occorre muovere da una pari rappresentanza delle donne nei

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 21.

<sup>16</sup> Ivi, p. 22.

<sup>17</sup> United Nations, “Policy Brief: The Impact of COVID-19 on Women”, <https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2020/policy-brief-the-impact-of-Covid-19-on-women-en.pdf?la=en&vs=1406>, 9 april 2020.

<sup>18</sup> *Ibid.* trad. ed enfasi mie.

processi decisionali di pianificazione di risposta al Covid-19<sup>19</sup> e dal ripensamento dell'economia di cura<sup>20</sup>. Se la pandemia sta generando una crisi globale su vasta scala che amplifica tutte le disparità già in essere, qualunque risposta, sia essa nazionale che internazionale, non può ignorare modi e radici di quelle stesse disuguaglianze che hanno esposto alcune più di altri al suo impatto. Questa cesura in atto si sta allargando in forma di cerchi concentrici investendo ogni aspetto della vita umana. Pertanto, le politiche di *recovery* dovranno essere a loro volta strutturali, capaci di non replicare il passato per ritessere una trama sociale più inclusiva.

Se volgiamo lo sguardo alle prime fasi della pandemia, specie in Italia, le preoccupazioni Onu sembrano cogliere pienamente nel segno. Mentre nel lavoro di cura e assistenza per la salute le donne sono state particolarmente visibili ed esposte, la loro presenza si è rarefatta nella comunicazione istituzionale e nei tavoli decisionali a vari livelli – dai comitati tecnico-scientifici alle task force nazionali – salvo aggiunte in corso d'opera a conferma di come quell'evidenza sessuata continui a essere spesso ignorata<sup>21</sup>. Nel caso della violenza contro le donne, l'Istat ha osservato l'accrescersi del rischio, specie riguardo alla violenza domestica, nei primi mesi della pandemia a fronte di disposizioni normative in materia di distanziamento sociale, confinamento e chiusura intro-

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 3. Quando questa inclusione non c'è le decisioni si rivelano meno efficaci se non addirittura dannose.

<sup>20</sup> Ivi, p. 13. La crisi globale ha messo in luce come le economie formali del mondo e il mantenimento della vita quotidiana si reggano sul lavoro invisibile e non retribuito di donne e ragazze.

<sup>21</sup> “Il Presidente del Consiglio Giuseppe Conte, nell'esigenza di garantire una rappresentanza di genere, ha integrato il Comitato di esperti diretto da Vittorio Colao con cinque donne, che si aggiungono alle quattro già presenti [...] Allo stesso modo, il Capo della Protezione civile Angelo Borrelli, su proposta del Presidente del Consiglio, integrerà il Comitato tecnico-scientifico con altre sei personalità”, <http://www.governo.it/it/articolo/equilibrio-di-genero-nei-gruppi-di-lavoro-nota-della-presidenza-del-consiglio/14596>, 12 maggio 2020. Da segnalare l'istituzione della task force “Donne per un nuovo Rinascimento” presso il Ministero per le Pari opportunità e per la Famiglia, con il compito di analizzare le evidenze scientifiche da impatto Covid-19, fare proposte programmatiche per aumentare la percentuale della presenza delle donne negli ambiti lavorativi, accrescendo la leadership femminile nel segno della sostenibilità e dell'inclusione [http://www.pariopportunita.gov.it/wp-content/uploads/2020/04/DECRETO-TASKFORCE\\_RINASCIM\\_DONNE.pdf](http://www.pariopportunita.gov.it/wp-content/uploads/2020/04/DECRETO-TASKFORCE_RINASCIM_DONNE.pdf). Il documento di analisi e di proposta prodotto dal gruppo di lavoro è disponibile alla pagina <http://www.pariopportunita.gov.it/wp-content/uploads/2020/05/Documento-definitivo.pdf>

dotte al fine di contenere il contagio, rivelatesi un elemento che ostacola l'accoglienza delle vittime<sup>22</sup>. Cosa suggeriscono nell'epoca di esposizione a rischi globali, come quello pandemico, il ricorso a un linguaggio politico armato e la progressiva risacca per le vite di molte donne? Una connessione evidente, per quanto a lungo misconosciuta, tra sfera pubblica e privata. Un legame stretto tra ogni forma di dominio, sessismo, misoginia, violenza, fascismo, come Woolf ha autorevolmente spiegato alla fine degli anni Trenta del Novecento: "il mondo pubblico e il mondo privato sono inseparabilmente collegati [...] le tirannie e i servilismi dell'uno sono le tirannie e i servilismi dell'altro"<sup>23</sup>. Dalle immagini di cadaveri e macerie non possiamo dissociarci perché dimostrano, continua Woolf, che a unirli è un unico mondo in cui casa pubblica e casa privata sono collegate inseparabilmente. Come lo sono la crisi epidemiologica globale, gli atti linguistici che la narrano, le politiche e i soggetti che concorrono a contrastarla, gli esseri umani che ne subiscono le conseguenze più dolorose. Attraverso un'immaginaria richiesta di denaro per contribuire a prevenire la guerra, rivela-tasi nel tempo un fecondo laboratorio di letteratura politica, Woolf ci ha spiegato che dominio pubblico e privato si alimentano della stessa sostanza: un'atmosfera impalpabile che ha la facoltà di far cambiare dimensione alle cose e influire su sostanze solide sotto forma di "disparità"<sup>24</sup>.

### *Comprendere e narrare l'emergenza*

In alcune prime riflessioni sulla pandemia<sup>25</sup>, Slavoj Žižek scrive che sarà difficile considerare questo periodo come uno sfortunato accidente che ha transitoriamente interrotto le nostre vite destinate a essere riprese così

---

<sup>22</sup> <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/speciale-Covid-19> L'Istat ha analizzato i dati contenuti nel dataset del numero verde 1522 per le vittime di violenza di genere e stalking nel periodo compreso tra marzo e giugno 2020. Le informazioni raccolte possono fornire alcune indicazioni circa l'andamento crescente del fenomeno della violenza domestica rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente.

<sup>23</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, trad. it. cit., p. 186.

<sup>24</sup> Ivi, p. 80.

<sup>25</sup> S. Žižek, *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, Or Books, New York 2020.

com'erano al termine di un fenomeno che intanto, come un acceleratore della storia, sta terremotando i fondamenti delle vite. Sembra esserci una novità, radicale e dolorosa, in questa catastrofe sanitaria ed economica globale che ha colto impreparate società e classi politiche, malgrado non fossero mancati ammonimenti sulla portata eco-politica dei rischi nel mondo contemporaneo. Eppure, le cesure traumatiche tendono a essere rimosse dai singoli come dalle collettività. È sempre Žižek a ricordare che le congiunture più estreme generano reazioni analoghe a quelle di una malattia individuale che vanno dalla negazione-minimizzazione, alla rabbia, depressione, per giungere infine all'accettazione<sup>26</sup>. Quest'ultima implica intanto la contezza di una contingenza umana della quale l'ottimizzazione e l'incitamento al vivente, tipici della biomedicalizzazione del potere contemporaneo, hanno del tutto sfumato il limite. Accettare una novità radicale significa pensarne la forza d'urto, anche storica, senza negare l'atroce o dedurre il fatto inaudito da precedenti per addomesticarne l'effetto reale. Si tratta di un esercizio che esige tempo e che non può mai dirsi definitivamente concluso. Dissolvere frettolosamente l'impatto di un'alterità, anche in termini di accadimento inedito, nell'orbita del già dato significa rinunciare a sollevare interrogativi per orientarsi nel mondo che abitiamo. Dinanzi alla produzione di cadaveri per via industriale, effetto della tanatopolitica nazista, Hannah Arendt ha parlato del bisogno di "comprendere" come della necessità di "affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia"<sup>27</sup>.

Non sono poche le difficoltà odierne per chi voglia comprendere e abitare un mondo in cui "cose del genere sono semplicemente possibili" accettando il fardello del proprio tempo<sup>28</sup>. Ricondere un fenomeno, anche linguisticamente, al terreno stabile dei mali del passato per attenuarne l'originalità con analogie storiche è un modo di rassicurare per rassicurarsi confidando in una qualche saggezza ereditata dalla tradizione. La storia, come ricorda Hegel, è scritta in vista di insegnamenti morali per il presente "capaci d'infondere

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 47 sgg.

<sup>27</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

<sup>28</sup> H. Arendt, "Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)", in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2003, p. 80.

nuova vita al passato”<sup>29</sup>. Tuttavia, è lo stesso filosofo a rimarcare come in realtà l’esperienza e la storia ci dicano che “popoli e governi non hanno mai imparato nulla dalla storia e non hanno mai agito in base a lezioni che ne avrebbero dovuto ricavare”<sup>30</sup>. Suggestendo inoltre che le particolari circostanze di ogni epoca, così specifiche per ognuno, chiamino i suoi abitanti a decisioni inedite, dacché “Sotto l’incalzare di avvenimenti di portata mondiale non giova applicare un principio generale, non giova il ricordo di circostanze analoghe, poiché qualcosa come un pallido ricordo non ha potere contro la vita e la libertà del presente”<sup>31</sup>. L’affidarsi a somiglianze è inevitabile, lo si è detto all’inizio, come lo è l’uso di una parola nuova per accogliere un nuovo evento aggrappandosi a concetti “antichi e familiari”<sup>32</sup> per sfuggire all’accadimento imprevisto e non ordinario. Nel linguaggio comune, scrive Arendt, troviamo la fonte principale per avviare lo sforzo comprensivo ma nel contempo anche l’insidia più grande. Già, perché il linguaggio comune, quello che si avventura nel nuovo tenendo il pensiero dentro territori noti, tradisce una “comprensione preliminare”, quella che si affretta ad assimilare l’ignoto al noto e deduce ciò che non ha precedenti dai precedenti, al di là della realtà stessa. Eppure nell’immaginario evocato, come quello bellico nel caso pandemico, si avverte l’esigenza di orientarsi in un mondo trasformato espressa attraverso una tensione del linguaggio. Per non smarrirsi in un labirinto di cifre e statistiche, quello sforzo preliminare dovrebbe tracciare un solco per la “comprensione autentica”, quella che avvia un dialogo interminabile e senza risultati definitivi con gli accadimenti, sapendo che si tratta di questioni profondamente umane che richiedono distanziamento, immaginazione politica e, ancor pri-

---

<sup>29</sup> G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cura e trad. it. di G. Bonacina-L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 7.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> H. Arendt, “Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)”, cit., p. 85. “Sembra quasi che col primo passo, la scoperta di un nuovo nome per la nuova forza che determinerà in futuro i nostri destini politici, ci orientiamo verso condizioni nuove e specifiche, mentre col secondo passo (e, per così dire, a un secondo sguardo) ci pentiamo della nostra audacia e ci consoliamo pensando che in verità non avverrà nulla di peggio o di più insolito della generale peccaminosità umana”.

ma, un processo di “autocomprensione”<sup>33</sup>. Arendt sintetizza in modo efficace la dialettica tra vecchio e nuovo, comprensione preliminare e comprensione autentica, osservando che “ogni qual volta siamo posti di fronte a qualcosa di radicalmente nuovo, il nostro primo impulso è di riconoscerlo in una reazione cieca e incontrollata forte abbastanza da indurci a coniare una nuova parola; il nostro secondo impulso, invece, sembra essere quello di riprendere il controllo negando di aver mai visto nulla di nuovo, e fingendo di conoscere già qualcosa di analogo; solo un terzo impulso può ricondurci a ciò che abbiamo visto e conosciuto in prima istanza. E qui che ha inizio lo sforzo della comprensione autentica”<sup>34</sup>.

La difficoltà nell’orientarsi nella pandemia avviando una comprensione autentica oltre le secche del già noto è data altresì da una tecnologia digitale attraverso la quale si dà in modo sempre più consistente l’esistenza, nonché un certo modo di pensare l’evento. Segno di una ormai compiuta tecnicizzazione evidente nella strenua lotta contro l’antiquatezza del corpo, l’umiliante caducità del destino, la piena assunzione delle logiche del consumo istantaneo, l’immagificazione di ogni attimo. Günther Anders scrive che la riduzione progressiva della storia a storia della tecnica condanna il passato all’insignificanza della memoria procedurale, mentre il futuro è solo un modo di ottimizzazione delle procedure stesse<sup>35</sup>. In una tecnocrazia imperante la consapevolezza storica dei singoli e delle collettività rischia di dissolversi in una mera successione di istantanee presenti prive di un’ipotesi di senso. Il tempo del *metamedium* digitale è un’indifferenziata ed effimera simultaneità che proietta ogni fenomeno in un presente eterno. Da questa metamorfosi discende una percezione temporale che abbandona il futuro a vantaggio di una “presenzializzazione assoluta” la cui misura è l’evento come “emergenza” da gestire<sup>36</sup>. Nella governamentalità neoliberale, le evenienze impreviste sono trattate come “*emergenze* contingenti piuttosto che conseguenze di una patologia sistemica”, disin-

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 82.

<sup>34</sup> Ivi, p. 86.

<sup>35</sup> Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 275.

<sup>36</sup> L. Bazzicalupo, “Il *novum* tra decostruzione e biopolitica”, in E. Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 68.

nescando a priori conflitti e opposizioni<sup>37</sup>. In questo quadro non è agevole riconoscere una rottura radicale come un *novum* tra un prima e un poi inframezzati forse dalle azioni dei soggetti. Se l'emergenza è un evento inderivabile che può solo essere rincorso col fiato corto e chissà neutralizzato, difficilmente apparirà come un riavvio, una cesura che resetta l'immaginario e guarda a nuove cornici simboliche attraverso l'azione collettiva.

Oltre a fungere da lente di ingrandimento di patologie sociali già all'opera in molti paesi, la pandemia dovuta al Covid-19 rischia di essere, come si è detto, un potente acceleratore di problemi e dinamiche preesistenti. La rapidità di diffusione del contagio è quella di un mondo globale attraversato da un'informazione governata dalla velocità, un mondo in cui esistenze in continua accelerazione ottimizzano le prestazioni per un'iper-produzione nell'iper-comunicazione. Il sodalizio tra tecnologia e velocità, che Paul Virilio ha descritto in termini di "dromocrazia"<sup>38</sup>, ci dice, inoltre, che possiamo velocizzare e, dunque, incrementare processi per lo più additivi. Contabilizzazioni pienamente operative nella rivoluzione antropologica digitale che fa della cessione volontaria dei dati e del suo incessante scambio il più prezioso dei capitali<sup>39</sup>. Se a contare è ciò che si può contare non può sfuggire il peso politico delle cifre e del loro impiego. Come non può sfuggire che report e infografiche sulla sorveglianza integrata del virus che classificano dati e casi nella "popolazione" sono astrazioni statistiche, pur necessarie ai fini dell'analisi epidemiologica, di esseri umani con una biografia<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 69.

<sup>38</sup> Cfr. P. Virilio, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Galilée, Paris 1977.

<sup>39</sup> Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecnologie del potere*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2016.

<sup>40</sup> Cfr. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 211-212. Foucault nel suo corso del marzo 1976 precisa che uno dei punti a partire dai quali la biopolitica si è costituita, attraverso ambiti di intervento determinati come natalità e morbilità, riguarda una tecnologia di potere che non ha a che fare esattamente con l'individuo moderno, contraente e dotato di un corpo, ma con un corpo molteplice, "un corpo con una quantità". Si tratta della "popolazione" come problema scientifico e politico, biologico e di potere. Nel connubio biopolitica-popolazione i meccanismi instaurati riguarderanno statistiche per determinare fenomeni globali ("modificare o ridurre gli stati morbosi, prolungare la vita, stimolare la natalità"). I meccanismi biopolitici sono altresì misure di sicurezza per intervenire su quanto c'è di aleatorio in una popo-

Nell'epoca positiva dell'auto-ottimizzazione, dello sfruttamento volontario, del sé come progetto, il conflitto tra antagonisti reali, con tutta la carica di negatività che comporta, si è rarefatto per essere progressivamente introiettato dal singolo in forma di ostilità verso se stessi, una sorta di guerra psichica contro i propri deficit, mancanze, fallimenti<sup>41</sup>. In un periodo iconocratico della post-verità e delle fake news il disinteresse per lo statuto di verità dei fatti è crescente e genera, secondo Han, un'apatia nei confronti della realtà<sup>42</sup>. Una realtà esperibile attraverso la resistenza, anche dolorosa, alla quale la cultura digitale ha disabituato. L'irruzione di un virus reale, che sconvolge equilibri, abitudini, esistenze, rappresenta un vero e proprio shock di realtà. Uno shock al quale contribuisce solo in parte la drammatica conta quotidiana dei numeri nudi e assoluti della popolazione contagiata, vista globalmente e localmente, che nulla dice dei "chi" perché contare e raccontare sono azioni piuttosto differenti. Non si tratta di minimizzare l'importanza della raccolta, dell'uso e della pubblicizzazione di dati senza i quali sarebbe impossibile orientare la rotta politica. I numeri, opportunamente interpretati, ci forniscono evidenze messe a disposizione della ricerca e dei governi. Tuttavia, una crisi che destabilizza alcune certezze e mette a nudo fragilità e precarietà, gettando un'ombra sulla convinzione che il progresso tecno-economico coincida con il progresso umano, pone interrogativi radicali sulla condizione umana.

Per quanto nascosta, repressa, forclusa, l'"incertezza della vita accompagna la grande avventura dell'umanità, ogni storia nazionale, ogni vita *normale*"<sup>43</sup>. Nell'era tecno-scientifica e positivamente medicalizzata, almeno per quanti hanno accesso a queste risorse, ha fatto irruzione un virus mortifero e con esso una finitezza dalla quale l'individuo era stato a lungo stornato nella pro-

---

lazione. "Si tratterà insomma di ottimizzare uno stato di vita".

<sup>41</sup> Cfr. B.-C. Han, "La emergencia viral y el mundo de mañana", in «El País», 22 de marzo 2020. Han ha sottolineato come il differente approccio all'epidemia in Asia e in Europa, almeno nelle prime fasi, sia legato a un diverso impiego dei dati ai fini di una vigilanza digitale riconducibile a sua volta a un'idea profondamente diversa di individuo e di privacy.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, Denoël, Paris 2020, p. 34. Trad. ed enfasi mie. Questa consapevolezza è stata eclissata da quella che Morin chiama "le délire euphorique du transhumanisme" che, nel mito della necessità del progresso storico, promette l'immortalità e il controllo di ogni cosa grazie all'impiego dell'intelligenza artificiale.

messa di una vita senza fine. L'inconcepibilità della fine è propria della mentalità del progresso, avverte Anders, una sorta di legge fondamentale universale che vale anche per la vita personale<sup>44</sup>. La fiducia nel progresso può migliorare le condizioni materiali ma non può certo impedire il morire. Quel che sembra invece possibile, "in un mondo tutto positivo, privo di suture e di fessure" nelle quali possano insinuarsi domande spiacevoli sui confini della vita, è una "mortificazione della morte" mediante un occultamento della vergogna e dell'orrore del morire<sup>45</sup>. La progressiva "squalificazione della morte" è, a detta di Michel Foucault, la manifestazione più concreta della tecnologia del bio-potere come potere di "far vivere" tanto la popolazione quanto l'individuo come essere vivente<sup>46</sup>. Dal momento in cui il potere ha preso in gestione l'ottimizzazione della vita controllandone rischi e deficienze, la morte come termine della vita sarà l'estremità del potere stesso inafferrabile alla sua presa. Da qui il morire appare sempre più privatizzato, nascosto, gradualmente deritualizzato e infine tabuizzato. Ancor prima di Anders e Foucault, Walter Benjamin osservava come gli individui della società borghese, tramite "innumerevoli pratiche igieniche, sociali, private e pubbliche", fossero ormai usi a non vedersi più morire a vicenda: "Il morire, un tempo il più pubblico in assoluto tra gli avvenimenti nella vita del singolo [...] è decaduto a vergognoso scomparire di soppiatto"<sup>47</sup>. Eppure la vita vissuta di un essere umano acquisisce una forma tramandabile solo nel morente, quando la lente processione dei nostri sé passati

---

<sup>44</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 263.

<sup>45</sup> *Ibid.* Per Anders il progressismo è latore di una sottrazione della fine visibile nella spoliazione di elementi che evocano la caducità umana, come si può vedere dall'allestimento in forma attrattiva dei cimiteri (al fine di seppellire la morte, più che i morti). Una sorta di "change of residence" funzionale all'immortalità promessa dal mondo progressivo ottimistico. Laddove la morte è ancora ammissibile, come nella scienza, può essere svenenata chiamandola "forza ausiliaria della vita in ascesa". È accaduto con il darwinismo che, attraverso una "teodicea naturalistica", ha concepito la morte come "setaccio della vita" cambiandole di segno, rendendola un contributo all'incentivazione del vivente.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, trad. it. cit., p. 213.

<sup>47</sup> W. Benjamin, "Appendice a *Il narratore*", in *Opere Complete VI. Scritti 1934-1937*, trad. it. di G. Quadrio Curzio, Einaudi, Torino 2004, p. 344. "Non c'era un tempo casa borghese o stanza in cui non fosse morto qualcuno; nelle stanze incontaminate dal morire, oggi i borghesi sono eterni primi inquilini, e quando la loro fine si avvicina gli eredi li stivano nei sanatori".

messasi in moto con l'orologio della vita si condensa in un'*auctoritas* che "nel morire ha anche il più misero dei poveri diavoli quando è circondato dai viventi"<sup>48</sup>. Se in questa *auctoritas* c'è una giacenza di storie tramandabili tra esseri umani, non va sottovalutato neppure il significato delle cose per il racconto: "chi si affeziona ai vestiti o chi ha portato almeno una volta una vecchia cintura di pelle fino a che non è caduta in pezzi scoprirà sempre che a un certo punto, nel corso del tempo, vi si è sedimentata una storia"<sup>49</sup>.

Il coronavirus ha fatto irrompere nel presente della vita quotidiana la morte singola e collettiva attraverso cifre crescenti, tragiche immagini funebri, particolarmente drammatiche e commosse nei giorni del confinamento, quando si è assistito alla solitudine del morire di molti, senza contatto, affetti, cerimonie funebri. Un vuoto, anche simbolico, che ha ricordato quanto la morte di un essere umano abbia bisogno di essere accompagnata da un rito d'addio per permettere a chi sopravvive di condividere tramite una liturgia collettiva, certo catartica, il dolore della perdita. Rituali e cerimonie sono processi narrativi, scrive Han, che hanno un proprio tempo e una propria ciclicità<sup>50</sup>. Non si possono contare, né accelerare. La fine rischia di essere una mancanza assoluta senza una cornice narrativa entro cui potersi compiere. L'impossibilità dei rituali ne ha fatto avvertire il profondo bisogno e forse ha rimesso in discussione la progressiva rimozione del morire da parte delle società contemporanee<sup>51</sup>.

La linea narrativa, smarrita secondo Han laddove vige l'eccesso di positività<sup>52</sup>, è differente dalle statistiche, perché veste la nudità dei dati di abiti biografici, esercitando una selezione, come accade con le tracce mnestiche. Ce lo ricorda anche Arendt, non a caso in una biografia, sottolineando che quel che si può narrare rende più stabile il mondo, perché "ciò che non viene comunicato e non si può comunicare, che non è stato raccontato a nessuno e non ha colpito nessuno, che non è penetrato per nessuna via nella coscienza dei tempi e sprofonda senza significato nell'oscuro caos dell'oblio, è condannato alla

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Ivi, p. 345.

<sup>50</sup> Cfr. B.-C. Han, *La società della trasparenza*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2014, p. 53.

<sup>51</sup> Cfr. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., pp. 34-35.

<sup>52</sup> Cfr. B.-C. Han, *La società della trasparenza*, trad. it. cit., p. 56.

ripetizione; si ripete perché, anche se accaduto realmente, non ha trovato nella realtà un luogo dove fermarsi”<sup>53</sup>. Una lacerazione come quella che ha investito il mondo ha e avrà bisogno che la quotidiana contabilizzazione trovi una sponda narrativa in cui potersi appaesare. È possibile che gli eventi insegnino poco, come ricordava Hegel, ma quel che sappiamo dal passato, almeno dalle sue cesure più estreme, è che la “Storia” può essere miniaturizzata attraverso “storie” per accedere all’immaginazione di milioni di persone. Racchiudere una crisi di questa portata nella sola smisuratezza delle cifre rischia di essere un messaggio incomprensibile alle orecchie, agli occhi, ai cuori, per dirla con Anders<sup>54</sup>. La realtà non sta nella somma, ma nelle singole esistenze computate, perché “solo attraverso i casi singoli, l’accaduto e l’innumerabile possono essere resi perspicui e rammemorabili”<sup>55</sup>. La percezione e rammemorazione delle migliaia di morti è impossibile, perché la nostra percezione si blocca al cospetto di grandezze abnormi. “Dovremmo almeno portare il lutto per l’incapacità di provare un dolore proporzionato”, scrive Anders, o tentare di revocare questa inadeguatezza attraverso sforzi di immedesimazione che le lenti narrative, e artistiche più in generale, rendono possibile tramite *una* storia che restituisca un’identità<sup>56</sup>. È quel troviamo nell’addio a Cecilia di Manzoni o nel breve attimo di esitazione di Muhsfeld raccontato da Levi<sup>57</sup>.

La comprensione e il racconto, anche filosofici, di un evento di questa portata richiederanno un distacco e un tempo adeguati. Un tempo per osservare quanto è accaduto da una giusta distanza *sine ira et studio*. Solo allora potremo vedere con più chiarezza se la lacuna aperta dal coronavirus è, come suggerisce Morin, il sintomo di una crisi più profonda del paradigma occidentale moderno, divenuto globale<sup>58</sup>. Un paradigma secolare, assunto a principio di organizzazione di ogni ambito dell’umano. Quel che sembra sempre più evi-

---

<sup>53</sup> H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, trad. it. di L. Ritter Santini, Net, Milano 2004, p. 111.

<sup>54</sup> Cfr. G. Anders, *Dopo Holocaust, 1979*, trad. it. i S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 39.

<sup>55</sup> Ivi, p. 30.

<sup>56</sup> Ivi, p. 26.

<sup>57</sup> Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 42.

<sup>58</sup> Cfr. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., pp. 26-27.

dente, in un mondo complesso e profondamente interconnesso, è che sovranismi e individualismi accorciano sguardo e respiro quando si è chiamati ad agire con attitudine eco-politica. Per guarire come singoli e come collettività conservando il pianeta occorrerà saper mutare più dei virus stessi, inventando forme di cooperazione inedite, prestando attenzione alla cura di ciò che ci accomuna<sup>59</sup>. Potrebbe trattarsi di “umanesimo rigenerato”<sup>60</sup>, di solidarietà planetaria fondata su responsabilità e civismo, estirpando le metastasi mercantili e possessive dell’individualismo contemporaneo. Sono in molti a immaginare scenari post-pandemici, anche a partire da una critica radicale alle disuguaglianze generate dal capitalismo. Tra questi vi è anche chi invece mette in guardia dal rischio concreto che l’isolamento e il distanziamento possano condurre a una ulteriore radicalizzazione del “solismo” digitale sin qui sperimentato<sup>61</sup>, facendo del domicilio personale un nuovo luogo di produzione e bio-sorveglianza a tutela della propria mera sopravvivenza.

---

<sup>59</sup> Cfr. B.P. Preciado, “Aprendiendo del virus”, in «El País», 27 marzo 2020.

<sup>60</sup> E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., p. 130.

<sup>61</sup> Cfr. B.-C. Han, “La emergencia viral y el mundo de mañana”, cit.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *La catacomba molussica*, trad. it. Lupetti, Bari 2008.
- , *Dopo Holocaust, 1979*, trad. it. i S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- ARENDT H., “Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)”, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2003.
- , *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, trad. it. di L. Ritter Santini, Net, Milano 2004.
- , *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004.
- BAZZICALUPO L., “Il *novum* tra decostruzione e biopolitica”, in E. Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017.
- BELL D.A., “La guerre au virus’, le passé d’une métaphore”, <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/04/07/david-bell-guerre-coronavirus/>, 7 avril 2020.
- , “Seeking a New Kind of Leader for the ‘War’ Against COVID-19”, <https://www.zocalopublicsquare.org/2020/07/29/war-against-Covid-19-political-charisma-leadership-history/ideas/essay/>, July 29 2020.
- BENJAMIN W., “Appendice a *Il narratore*”, in *Opere Complete VI. Scritti 1934-1937*, trad. it. di G. Quadrio Curzio, Einaudi, Torino 2004.
- CEDRONI L., *Politolinguistica. L'analisi del discorso politico*, Carocci, Roma 2014.
- FOUCAULT M., “*Bisogna difendere la società*”, trad. it. Feltrinelli, Milano 2009.
- FRAISSE G., *Il mondo è sessuato. Femminismo e altre sovversioni*, trad. it e cura di A. Buttarelli, Nottetempo, Milano 2019.
- GRANDI N., PIOVAN A., “I pericoli dell'infodemia. La comunicazione ai tempi del coronavirus”, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/i-pericoli->

- dell'E2%80%99infodemia-la-comunicazione-ai-tempi-del-coronavirus/, 26 marzo 2020.
- HAN B.-C., *La società della trasparenza*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2014.
- , *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecnologie del potere*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2016.
- , “La emergencia viral y el mundo de mañana”, in «El País», 22 de marzo 2020.
- HEGEL G.F.W., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cura e trad. it. di G. Bonaccina-L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003.
- LEVI P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2009.
- MACRON E., <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/16/adresse-aux-francais-Covid19>.
- MERKEL A., <https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134>.
- MANZONI A., *I promessi sposi*, a cura di F. de Cristofaro, in collaborazione con l'Associazione degli Italianisti, BUR, Milano 2014.
- MORIN E., *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, Denoël, Paris 2020.
- PIETRINI D., “L'Europa e la pandemia: parole di presidenti a confronto. Parole nel turbine vasto”, [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/articoli/parole/parole\\_nel\\_turbine\\_2.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/parole_nel_turbine_2.html), 1 aprile 2020.
- PRECIADO B.P., “Aprendiendo del virus”, in «El País», 27 marzo 2020.
- SONTAG S., *Illness as metaphor; and, AIDS and its metaphors*, Picador, New York 2001.
- UNITED NATIONS, “Policy Brief: The Impact of COVID-19 on Women”, <https://www.unwomen.org//media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2020/policy-brief-the-impact-of-Covid-19-on-women-en.pdf?la=en&vs=1406>, 9 april 2020.
- VIRILIO P., *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Galilée, Paris 1977.
- WOOLF V., *Le tre ghinee*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2000.
- ŽIŽEK S., *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, Or Books, New York 2020.

# Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire dalla crisi pandemica

MASSIMO VILLANI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1269>

## *ABSTRACT*

Jean-Luc Nancy è intervenuto diverse volte nel dibattito innescato dalla crisi pandemica cercando di proporre una lettura produttiva di questo evento. Non si tratta di “capitalizzare” questa tragedia; al contrario, la *chance* che tale esperienza ci consente è proprio quella di smontare la logica del calcolo e dell’accumulo che, avendo implementato l’ideologia del progresso illimitato, ha saturato il mondo fino a renderlo invivibile. Avendo messo in panne la megamacchina tecno-economica, il virus ci consente di riappropriarci della nostra esistenza. Questa riappropriazione passa, però, per una eteronomia, ovvero per un rapporto a ciò che, in noi, resta inappropriabile, non commensurabile, estraneità radicale. Il saggio prova a mostrare i tratti salienti dell’ontologia nancyana in cui si radica questa lettura dell’emergenza. In particolare si mostrerà come, in questo pensiero, la democrazia compaia non come regime politico, ma come un atto di fede radicalmente laico.

Jean-Luc Nancy has often contributed to the debate sparked by the pandemic crisis, trying to propose a productive interpretation of this event. It’s not about “capitalizing” on the tragedy; on the contrary, the chance that this experience opens before us is that of dismantling the logic of calculation and accumulation that, having implemented the ideology of unlimited progress, has saturated the world to the point of making it unlivable. Causing the breakdown of the techno-economic megamachine, the virus allows us to reclaim our own existence. This reclamation however goes through a heteronomy, that is a relation to what, inside of us, stays inappropriable, not commensurable, a radical extraneousness. The essay attempts to show the salient points of

---

\* Massimo Villani è dottore di ricerca in Filosofia politica presso l’Università degli Studi di Salerno.

Nancy's ontology in which this interpretation of the emergency is radicated. Particularly, it will elaborate on how, in Nancy's thought, democracy does not feature as a political regime, but as a radically secular act of faith.

### *La democrazia tra contingenza e necessità*

Sin dall'inizio della crisi pandemica, dinanzi a un contagio difficile da tracciare e da contenere, è risuonata più volte e da più parti l'espressione "purtroppo siamo in democrazia". La tesi dell'enunciato è che un regime autoritario, il cui esempio maggiore è solitamente individuato nella Repubblica Popolare Cinese, abituato a comprimere le libertà fondamentali dei cittadini, sarebbe per ciò stesso il più idoneo a domare un fenomeno complesso come un'epidemia, laddove le democrazie "evolute" sarebbero strutturalmente impossibilitate a venire a capo di questa emergenza. Sebbene l'argomentazione sia assolutamente grossolana – nella misura in cui liquida come "autoritario" il contesto cinese che è incomparabile a quello dei paesi occidentali in virtù di una peculiare struttura religiosa, culturale, sociale ed economica: isolare in tutto questo il puro esercizio del potere è un'operazione capziosa – essa merita di essere presa sul serio e considerata nel suo valore di sintomo. Quel "purtroppo", infatti, dissimula la razionalità che guida i paesi occidentali da almeno un paio di decenni, e in virtù della quale il criterio emergenziale si è imposto come paradigma di governo.

Dunque, benché la situazione oggettivamente critica con cui siamo alle prese richieda una catena di comando rapida, una centralizzazione del potere e una limitazione di libertà e diritti individuali, occorre vigilare sulla gestione di questa fase perché essa rischia di saldarsi con un'inerzia storica che nella vivacità della democrazia trova piuttosto che un valore, un danno cui rimediare: se questa inerzia diventasse un progetto consapevole, rischieremmo di implementare un regime compiutamente "immunopolitico"<sup>2</sup>, fatto di isola-

---

<sup>1</sup> Si veda a tal proposito J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011. L'autore fa di questa diffidenza verso i regimi democratici qualcosa di risalente agli albori della civiltà occidentale.

mento reciproco, animato da egoismi sfrenati.

Per capire di quale tendenza si tratti occorre tenere presente questo: è come se la democrazia – nella sua attuale declinazione neoliberale caratterizzata da un estremo dinamismo sociale, nonché da una crescente produttività economica e soggettiva, che si manifesta nella proliferazione di differenze che continuamente arricchiscono e complicano la scena – avesse bisogno di essere di tanto in tanto alleggerita. L'illimitatezza e l'imprevedibilità dell'agire<sup>3</sup>, unitamente al venir meno di un piano normativo trascendente<sup>4</sup> richiedono non tanto strategie catechontiche intese a frenare le iniziative: anzi, le soggettività sono continuamente *enhanced, empowered* – come usa dire un gergo aziendale che ha impregnato ogni sfera della nostra esistenza –, ma la loro intraprendenza deve essere ricondotta in percorsi prevalidati. In altri termini, il governo *della* democrazia non passa più per dosi di “apatia e disimpegno” da somministrare a certi individui e gruppi per contenerne l'effervescenza politica<sup>5</sup>; al contrario, nell'indeterminazione del sociale, nella metamorfosi continua di quest'ultimo, viene individuata una risorsa enorme, un potenziale di accrescimento virtualmente illimitato, ma anche, e per ciò stesso, un campo di intervento politico continuo. Non si tratta più, come nella fase moderna, di ridurre la contingenza e riportare la differenza a sintesi. Oggi l'instabilità si fa produttiva sia politicamente (un soggetto precario è facilmente governabile) sia economicamente (poiché l'unico modo per sopravvivere in un ambiente strutturalmente precario è quello di rilanciare incessantemente la ricerca del profitto, l'incremento delle competenze, la capacità competitiva). Ma tale instabilità, questa contingenza dell'intero sistema e di ogni

---

<sup>2</sup> Il concetto di immunopolitica è stato ampiamente sviluppata da Donatella di Cesare in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020 e *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

<sup>3</sup> È questo un tema ampiamente analizzato in H. Arendt, *Vita activa*, Introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, pp. 137-146

<sup>4</sup> La norma è oggi ricavata *ex post*, emerge dalle pratiche piuttosto che imporsi adeguando queste ultime a un modello trascendente. Su questo tema si vedano le analisi svolte da L. Bazzicalupo in *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano 2013, in particolare pp. 27-33.

<sup>5</sup> Era questa la strategia che caratterizzava, negli anni Settanta, l'incipiente progetto neoliberale. Il virgolettato appena citato è tratto da S. P. Huntington, *Stati Uniti d'America*, in M. J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, *Crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, trad. it. di V. Messina, Franco Angeli, Roma 1975, p. 109.

sua singola articolazione, deve essere esposta a un rischio *calcolato*<sup>6</sup>. L'aleatorietà che attraversa il tutto non va negata, pena l'entropia, ma bilanciata, corretta di volta in volta.

In questo modo la crisi si fa dispositivo di governo nella misura in cui reintroduce necessità dove si dà solo contingenza, istituisce il contingente come necessario e lo fa promettendo un mondo migliore a venire<sup>7</sup>. La crisi, infatti, impone come necessari – persino *naturali* – una serie di provvedimenti, benché dolorosi. Lungi dall'attivare un'azione soggettiva che ergendosi al di sopra della mera fatticità ne decida la forma (secondo un paradigma tipicamente moderno), la crisi in ambiente neoliberale amministra l'esistente riducendone/gestendone la contingenza: il celebre *there is no alternative* di Thatcher deve armonizzarsi con un regime intrinsecamente liberogeno<sup>8</sup>, fondato sull'indeterminazione.

La riflessione di Jean-Luc Nancy sull'attuale congiuntura è interessante proprio perché prova a interrompere questo cortocircuito tra necessità e contingenza. Radicalizzando il discorso in direzione ontologica, e quindi sospendendo la considerazione meramente empirica dei fatti, il filosofo francese può considerare il virus come un acceleratore di fenomeni ampiamente in corso, ma, nello stesso tempo, riesce a vedere in esso il rivelatore di qualcosa di intrattabile che sta al cuore della politica. Quest'ultima va ripensata, secondo l'autore, non in termini di gestione della contingenza e attraverso l'introduzione surrettizia di principi necessari, ma a partire dalla sua esposizione all'*incommensurabile*. Solo così, afferma Nancy, la democrazia può ritrovare il suo *spirito*.

### *Ontologia e politica: una sincope*

Per comprendere il rapporto che Nancy pone tra ontologia e politica, è opportuno introdurre dapprima un concetto chiave del suo pensiero, quello di

---

<sup>6</sup> Naturalmente il riferimento più appropriato è il classico di U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera Carocci, Roma 2013.

<sup>7</sup> Si veda in proposito D. Gentili, *La crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>8</sup> Come ci hanno insegnato le analisi di Michel Foucault, del quale si veda specialmente *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012.

creazione. Il filosofo imprime al lemma una torsione semantica per cui esso non fa più riferimento all'attività di un soggetto che separa da sé un prodotto. In quest'ultima prospettiva la politica è eminentemente artificio, costruzione, *mimesis*: un soggetto sovrano imprime una forma a una materia da esso separata, informe, caotica. È bene notare che siffatto artificialismo non connota soltanto il canone moderno, ma permea anche la riflessione della seconda parte nel Novecento. Come è stato opportunamente notato, l'informatizzazione e la smaterializzazione di una parte del processo produttivo sono stati letti come un trionfo dell'uomo sulla natura: "la fine della storia di Kojève e del suo allievo Fukuyama, la definitiva razionalizzazione e tecnicizzazione del mondo e il conseguente dominio totale dell'uomo sulla natura erano impliciti nel discorso di Lyotard"<sup>9</sup>. In questa chiave di lettura, molto perspicua, il postmoderno non appare come il congedo dalla modernità, ma, al contrario, come il parossismo del suo tratto prometeico.

Ebbene, questa idea di un mondo nella nostra disponibilità è precisamente ciò che va decostruito: l'esistenza (umana) non è la realizzazione di un progetto, non è l'esecuzione di un piano predisposto. Essa, al contrario, non è preceduta da nulla: semelfattiva, evenemenziale, l'esistenza – dell'uomo come di ogni ente – è priva di presupposti. Essa viene da nulla.

Questo nulla di principio consente alla prospettiva nancyana di schivare non solo il paradigma artificialista, ma anche quello naturalista, rousseauiano. Nessuna teleologia, ma neanche alcuna archeologia, ricerca di una prossimità con la "natura". Al contrario, il concetto di creazione si misura con la presenza sfuggente ma pervasiva di qualcosa che non può essere afferrato, calcolato, previsto, misurato. Creazione vuol dire esposizione integrale a una estraneità irriducibile. Non un principio – *arché* – che si sviluppa, né un modello che si implementa: essa è precisamente la decostruzione in atto di ogni intenzionalità soggettiva.

Se la "creazione" significa qualcosa, significa qualcosa di esattamente opposto ad ogni forma di produzione, intesa come una fabbricazione che presuppone un dato, un progetto e un fabbricante. L'idea di

---

<sup>9</sup> M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 34-35.

creazione, per come è stata elaborata, in modo sempre diverso e sempre convergente, dai mistici dei tre monoteismi ed anche dai grandi metafisici, è l'idea dell'*ex nihilo*<sup>10</sup>.

D'altra parte, questo nulla di principio non va confuso con un nichilismo che eleverebbe il nulla stesso a presupposto:

Il mondo è creato da nulla: ciò non vuol dire fabbricato col nulla, da un fabbricante assai dotato, poiché semplicemente non vuol dire "fabbricato". E non vuol dire neppure uscito dal nulla (come un'apparizione miracolosa). No, il mondo è creato da nulla significa, in maniera assai più specifica e assai più vincolante per il pensiero, che: il nulla stesso, se così possiamo dire, o meglio *nulla* cresce come *qualche cosa*. (Dico "cresce", poiché è questo il senso di *creresco* – nascere, crescere – da cui proviene il termine *creo*: far nascere e prendersi cura di una crescita.) Nella creazione, una crescita cresce da nulla, e questo nulla prende cura di se stesso, coltiva la sua crescita. L'*ex nihilo* è allora la formula esatta di un materialismo radicale, vale a dire di un materialismo senza radici<sup>11</sup>.

In Nancy il mondo, l'essere è "senza perché", privo di una ragione sufficiente; ma questo non vuol dire che esso sia sospeso al nulla. Abbiamo a che fare con un pensiero che non ha nulla di epigonale e che intende prendere le distanze da ogni ontologia debole: "Nichilismo" in realtà vuol dire: fare principio del niente. Ma *ex nihilo* vuol dire: disfare ogni principio, ivi compreso quello del niente"<sup>12</sup>. L'assenza dei principi, l'anarchia, non ha alcunché di privativo: essa è lo spazio per l'espressione di una forza.

Se teniamo presente questo *conatus* dell'essere, sul quale Nancy insiste sempre di più, specialmente dagli anni Ottanta in avanti, si vede che il rapporto tra l'ontologia e la politica assume la forma di una sincope. Per un verso,

---

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi 2002, p. 34.

<sup>11</sup> Ivi, p. 35.

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 37.

infatti, non si tratta di misurare lo scacco definitivo della prassi dinanzi a una differenza ontologica che lascia il piano ontico nella pura derelizione: questa posa destituente non sembra appartenere a un autore che ha pensato fino alle estreme conseguenze i concetti di venuta, *trieb*, pulsione, slancio<sup>13</sup>. D'altra parte non è neanche posta una continuità lineare tra ontologia e politica, come se quest'ultima fosse già in atto nella prima, o ne fosse una derivazione "naturale"<sup>14</sup>. Dunque tra ontologia e politica c'è sincope: una interruzione, cioè, che non è oblio e neanche il precipitare della seconda nella spirale dell'impolitico. Si tratta piuttosto di un taglio additivo, di una congiunzione che riduce al minimo la distanza, ma non la abolisce.

### *Fede e democrazia*

L'attualità pandemica ci costringe a pensare in tutta la sua radicalità questa ontologia, nella quale al ritrarsi di ogni principio fa riscontro una forza, uno slancio. In essa, infatti, la politica si presenta come divisione originaria, come fuga da un'origine mai data. La politica fa tutt'uno con questo assentarsi di ogni *arché*, ma anziché lasciarsi assorbire da questo ritrarsi, essa consiste precisamente nell'esposizione reciproca di esistenze che in questa comparizione sperimentano il loro senso.

---

<sup>13</sup> Prendo le distanze dalla lettura di Roberto Esposito, il quale, in particolare nel suo *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, assimila Nancy a quello da lui individuato come "paradigma istituyente", la cui figura principale è Heidegger. In questa lettura, che enfatizza una certa interpretazione del concetto di inoperosità, il lavoro nancyano è assimilato a quello di Heidegger e Agamben. Ho invece invece provato a sottrarre Nancy a questa linea di pensiero, proponendone un'interpretazione alternativa nel libro *Arte delle fuga. Estetica e politica nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020.

<sup>14</sup> Come avviene nella linea di pensiero di marca deleuziana che lavora sul concetto di biopolitica. Da questo modello teorico Nancy prende esplicitamente le distanze, come si può vedere nel testo intitolato *Note sul termine "biopolitica"*, contenuto in *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., pp. 89-93. Sul suo rapporto critico verso Deleuze Nancy si esprime nel volume *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, trad. it. di T. Ariemma e L. Cremonesi, ombre corte, Verona 2008.

Politica e filosofia hanno in comune un tratto originale: entrambe nascono dalla scomparsa degli dei. Ciò pare evidente per la filosofia, ma vale pure per la politica: la città ha le sue divinità, ma si tratta, appunto, delle sue divinità. Come tali, queste divinità prendono il posto d'altre, che erano presenze vere, effettive ed efficaci, degli animali, delle fonti, degli alberi o delle nuvole. Gli dei della città non sono più presenze, luoghi, fenomeni, ma sono invece già metafore di essa. [...] Filosofia e politica si fondano insieme nell'ambito di un ritrarsi essenziale: quello degli dei, quello dell'essere-insieme<sup>15</sup>.

Ecco il punto fondamentale, ciò per cui parliamo di creazione e non di progetto o produzione: l'essere-insieme non è una dimensione sostanziale che fa da presupposto o da fine per la politica. Quest'ultima ha la sua propulsione esattamente nel ritrarsi di ogni essenza comune: non si dà un essere insieme originario da ritrovare. La politica non è chiamata a rappresentare un'essenza comune, né a stabilire fini e metodi per perseguirli: è proprio quando fa questo che si sclerotizza, innescando quel cortocircuito tra contingenza e necessità da cui siamo partiti.

In altri termini la politica cessa di essere tale tutte le volte che rifiuta di esporsi alla sua "essenza", che *non è politica*: quando pretende di riportare a misura l'incommensurabile.

Scrive Nancy:

La politica è per me, ormai, l'oggetto di un'interrogazione che deve portare anzitutto sul rapporto e sulla distinzione tra 'politica' e 'essere in comune'. Se volete, l'ontologia del comune non è immediatamente politica<sup>16</sup>.

L'evento COVID-19 ha interrotto una prassi politica ridotta a mera amministrazione del dato, ad anticipazione del futuro, a negazione dell'a venire. Il virus ha smascherato, e così arrestato, un delirio prometeico che coltivava il

---

<sup>15</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. pp. XIII-XIV.

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *Rien que le monde. Entretien avec Jean-Luc Nancy*, in «Vacarme», n. 11, 2000, p. 7

mito della crescita illimitata. Come scrive perfettamente Nancy,

Fermare la macchina a breve o medio termine sembrava impossibile: era irrepresentabile. Nessuno poteva seriamente pensarlo, a meno di fare astrazione dalla complessità degli effetti di ritorno di una tale decisione. Rispetto all'ignoto che stava davanti a noi, inafferrabile, quasi inconcepibile [...], il presente così imperfetto, così pericoloso, così potenzialmente catastrofico, sembrava preferibile per la maggioranza. [...] Un'assenza generale di volontà di impegnarsi nell'ignoto della "transizione" ecologica lasciava al capitalismo campo libero<sup>17</sup>.

L'unica *chance* che ci consente questa tragica esperienza è quella di riaprire il nostro rapporto con questo ignoto. La denegazione di quest'ultimo è anche l'esautorazione dell'a venire, il cui campo è ostruito dal futuro. Come si distinguono questi due concetti?

Il futuro è un presente rappresentato come certo o possibile. L'a venire sarebbe invece la pre-senza del presente, ciò che non ha ancora luogo e che di conseguenza non è (se non nelle nostre attese, paure, calcoli). Esso dunque non dipende dal possibile – né dall'impossibile: esso non è, e non essendo ci espone a un'assenza della quale solo l'approssimarsi, il sopraggiungere ci daranno il dono effimero<sup>18</sup>.

Nulla nello stato di cose presenti può dare ragione dell'a venire, esso è sovranumerario, puro eccesso<sup>19</sup>: "per questo intendo parlare di un avvenire senza passato né futuro. Ovvero dell'approssimarsi e del sopraggiungere di un ignoto di cui né passato né futuro possono evitarci l'emergenza"<sup>20</sup>.

In effetti la crisi pandemica oggi ci obbliga a fare i conti con questo residuo inappropriabile che è il "cuore" della nostra esistenza. Per di più ci co-

---

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Un trop human virus*, Bayard, Montrouge Cedex 2020, p. 103.

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, *La peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020, p. 25.

<sup>19</sup> Si tratta naturalmente di un concetto di marca derridiana. Rispetto alla declinazione specificamente politica di questa nozione si veda soprattutto J. Derrida, *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003.

<sup>20</sup> J.-L. Nancy, *La peau fragile du monde*, cit., p. 27.

stringe a una profonda angoscia: “La pandemia fa sorgere una morte dimenticata. [...] una morte che si aggira dappertutto, in grado di sfidare tutte le protezioni [...] Abbiamo a che fare con una ossessione [*hantise*] della morte che da molto tempo non ci era più familiare”<sup>21</sup>.

Tuttavia questa “estrema incertezza”<sup>22</sup> non è affatto un arresto, una paralisi mistica nella contemplazione di un vuoto originario. Lungi dal configurare una meontologia, la riflessione nancyana intende porsi immediatamente come esperienza mondana di senso, come un *ethos*. Ciò è possibile proprio se sottraiamo i nostri concetti a una semantica teologica: in questo modo, ciò che nella differenza ontologica heideggeriana è oblio e crisi perpetua, in Nancy è deiscenza mondana, inaugurazione di mondo, creazione.

È proprio il ritorno del religioso a ostruire la nostra esposizione all’ignoto, all’avvenire:

al non-sapere che si profilava, questo ritorno del religioso opponeva la *credenza*, ovvero una serie di enunciati il cui obiettivo è di ostruire l’apertura del non-sapere con risposte che si presumono incontestabili, in quanto legate a un’istanza divina posta al di sopra di tutte le contingenze<sup>23</sup>.

Il non-sapere di cui si parla non è un fiero oscurantismo; si tratta invece, ancora una volta, del nucleo non cognitivo del pensiero stesso, di ciò che in esso è inappropriabile: non si tratta di rinunciare a pensare o a conoscere, “ma di farlo nella consapevolezza che se prendiamo in carico il nostro destino, non possiamo esserne totalmente padroni”<sup>24</sup>. Dalla credenza, occorre allora distinguere la *fedè* concepita come “questo consenso all’incertezza che fa sì che la vita non possa che arrischiarsi a vivere”<sup>25</sup>.

Come si vede, occorre una comprensione ateologica del concetto di fede. Solo tale comprensione ci disvela il senso autentico di ciò che noi chiamiamo

---

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Un trop human virus*, cit., p. 93.

<sup>22</sup> Ivi, p. 107.

<sup>23</sup> Ivi, p. 108. Corsivo mio.

<sup>24</sup> Ivi, p. 109.

<sup>25</sup> *Ibid.*

“democrazia”<sup>26</sup>. Questa, afferma Nancy, “è in primo luogo una metafisica e solo in secondo luogo una politica”<sup>27</sup>. Prima di essere un determinato regime politico, la democrazia è una scelta ontologica che si oppone a quella che ha caratterizzato l'occidente capitalista. Il capitalismo “proviene dalla decisione di una civiltà: il valore è nell'equivalenza”<sup>28</sup>. La democrazia dipende da una scelta opposta, che forza l'eterogeneo, la non equivalenza, nell'uguaglianza degli enti; iscrive il non commensurabile, l'infinito nella ineludibile finitezza delle nostre esistenze:

Farsi carico di quest'apertura significa rendere possibile l'iscrizione finita dell'infinito. Da questa scelta fondamentale – è la scelta, dobbiamo ripeterlo, di un'intera civiltà – risulta l'annullamento inevitabile dell'equivalenza generale, che è l'indefinito perpetuato al posto dell'infinito iscritto, l'indifferenza al posto della differenza affermata, la tolleranza al posto del confronto, il grigio al posto dei colori<sup>29</sup>.

Quello di Nancy è un pensiero radicale. La democrazia è da lui concepita come scelta ontologico-esistenziale. La scelta di *esporsi*, presentarsi a ciò che si assente, che si sottrae alle nostra presa concettuale, ai nostri calcoli e previsioni.

Fede e democrazia coincidono appunto come modi di esistenza liberi da ogni vincolo essenzialistico, come fioritura che sfugge a ogni afferramento rappresentativo:

da questo punto di vista, il virus apre la possibilità di un'autentica rivoluzione dello spirito, al cuore della quale è posta la questione della nostra capacità di fare i conti collettivamente con la non-padronanza della storia. La democrazia, con tutti i suoi limiti e le sue imperfezioni, è, a dire il vero, il solo regime che possa dare un corpo politico a questo

---

<sup>26</sup> Non essendo possibile qui approfondire questa fondamentale tematica, mi permetto di rinviare nuovamente al mio *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, in particolare al capitolo intitolato *Ateologia politica*, pp. 345-408.

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009, p. 68.

<sup>28</sup> Ivi, p. 48.

<sup>29</sup> Ivi, p. 64.

atto di fede radicalmente laico. Essa è nata dal tracollo dei regimi delle “certezze” teocratiche e dall’impasse nella quale si trovavano i regimi dispotici o tirannici. Essa è un tentativo di trovare il modo di entrare insieme – come popolo – nell’avvenire. Non che essa sia capace di produrre i calcoli e i progetti che consentono di riassorbire l’ignoto, il non-sapere. Tutto ciò che essa può offrire è la partizione in egual misura del peso della finitezza e del non-sapere<sup>30</sup>.

Non c’è qui lo spazio per approfondire quest’ultimo punto. Ma qui si vorrebbe insistere sul fatto che questo pensiero, facendo dell’*ex nihilo* la sua formula, si sottrae a una teoria della contingenza radicale in virtù della quale gli enti sarebbe sempre carenti, rimessi a una inemendabile derelizione. Alla *Geworfenheit* subentra l’*éclatement*, l’apertura del senso come spazio-tempo concreto, l’insorgenza delle singolarità, l’esperienza della loro comparizione reciproca:

Questo non è un pensiero facile, e non è affatto un pensiero: è una *praxis*, un *ethos*, una disposizione vissuta e vivente che in un certo senso noi già conosciamo, pur senza saperla. Perché non si tratta di un oggetto di sapere. Si tratta piuttosto di un sussulto, di uno scarto rispetto alla logica quotidiana e noiosa [*usagière et usante*] che ci usura. Una disgiunzione. Una messa in panne – ma anche una sorpresa divina<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Un trop human virus*, cit., p. 110.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *La peau fragile du monde*, cit., p. 42.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT H., *Vita activa*, Introduzione – di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.
- BAZZICALUPO L., *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano 2013.
- BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera Carocci, Roma 2013.
- CROZIER M. J., HUNTINGTON S. P., WATANUKI J., *Crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, trad. it. di V. Messina, Franco Angeli, Roma 1975.
- DERRIDA J., *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- DI CESARE D., *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020
- , *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- ESPOSITO E., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.
- M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012.
- GENTILI D., *La crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.
- IOFRIDA M., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.
- NANCY J.-L., *Rien que le monde. Entretien avec Jean-Luc Nancy*, in «Vaccarme», n. 11, 2000, pp. 4-12.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi 2002, p. 34.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, trad. it. di T. Ariemma e L. Cremonesi, ombre corte, Verona 2008.
- , *Verità della democrazia*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009
- , *Un trop human virus*, Bayard, Montrouge Cedex 2020.
- , *La peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020.

- RANCIÈRE J., L' odio per la democrazia, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011.
- VILLANI M., *Arte delle fuga. Estetica e politica nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020.

PARAGGI



Per una ontologia cognitiva pragmatista. Il contributo di G.H. Mead  
GUIDO BAGGIO\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1270>

ABSTRACT

Nell'articolo si svolge un'analisi di alcuni elementi teoretici utili a impostare un percorso di integrazione delle differenti prospettive 4EA alla cognizione in un framework pragmatista. A tal riguardo, vengono prese a riferimento alcune teorie filosofiche e psicologiche di G. H. Mead. In particolare, la sua teoria della percezione in azione presenta degli elementi che possono contribuire a una integrazione delle differenti versioni dell'enattivismo, mentre la sua teoria comportamentale del significato si pone come punto di sintesi fra filogenesi e ontogenesi del linguaggio e della cognizione umani. La nozione meadiana di simpatia mostra inoltre alcune interessanti assonanze con la nozione di empatia utilizzata nelle neuroscienze odierne, ponendosi come punto di intersezione utile all'elaborazione di un'ipotesi esplicativa riguardo alla cognizione sociale.

The article discusses some theoretical elements to integrate the different perspectives on cognition within a pragmatist framework. In this regard, some philosophical and psychological theories of G. H. Mead are taken into account. In particular, his theory of perception in action presents elements that can integrate the different versions of enactivism. His behavioural theory of meaning stands as a point of synthesis between phylogeny and ontogeny of human language and cognition. His notion of sympathy is a useful conceptual tool for developing a working hypothesis about social cognition, revealing some interesting similarities with the notion of empathy used in neuroscience.

---

\* Guido Baggio è ricercatore in Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi Roma Tre.

## Introduzione

In questo articolo intendo focalizzarmi su alcuni elementi che permettono di rileggere il pragmatismo di George H. Mead alla luce dei recenti sviluppi nelle scienze cognitive. Questa indagine assume particolare valore all'interno del dibattito contemporaneo attorno alla questione sulla natura dei processi cognitivi e sulla relazione che intercorre con la loro base corporea e sociale. Nello specifico, una delle questioni maggiormente dibattute dalle ontologie cognitive è se sia necessario guardare solo al cervello per modellare il mentale o se anche il corpo e l'ambiente giochino un ruolo, e se sia necessario rinunciare o meno alle categorie psicologiche a favore delle categorie neurali<sup>1</sup>. La mia proposta teorica è quella, nello specifico, di elaborare una ontologia cognitiva pragmatista. A tal riguardo, essendovi una proliferazione di opinioni su cosa si debba intendere per ontologia cognitiva<sup>2</sup>, va specificato che per parlare di "ontologia cognitiva pragmatista" si devono considerare tre aspetti strettamente intrecciati. Innanzitutto ci si riferisce a una possibile nomenclatura, vale a dire a un insieme di concetti presi dalla tradizione pragmatista da utilizzare in modo sistematico per promuovere un quadro teorico unitario e quanto più possibile condiviso all'interno degli approcci 4EA. Per quanto infatti sempre più autori facciano riferimento a nozioni pragmatiste<sup>3</sup>, spesso il loro utilizzo sembra il frutto di una modalità predatoria più che di un vero e proprio approfondimento delle teorie all'interno delle quali tali nozioni si collocano, rischiando in tal modo di escludere dallo studio dei processi cognitivi potenziali contributi che quei concetti possono apportare. In secondo luogo, tale attenzione concettuale comporta anche la disposizione di nuovi modi di strutturare i sistemi cognitivi riguardo alla

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Janssen, C. Klein and M. Slors, *What is a cognitive ontology, anyway?*, in «Philosophical Explorations», 20/2, 2017, p. 123.

Più in generale, l'ontologia cognitiva deriva dal lavoro svolto in informatica in cui è importante utilizzare un insieme coerente di termini e relazioni, definiti in un linguaggio formale, al fine di rendere possibile il recupero e la manipolazione delle informazioni in grandi database.

<sup>2</sup> Cfr. M. Viola, *Carving Mind at Brain's Joints. The Debate on Cognitive Ontology*, in «Phenomenology and Mind», n. 12, 2017, pp. 162-172.

<sup>3</sup> Per una ricognizione cfr. G. Baggio, *La teoria dell'atto di Mead. Un contributo alla pragmatist turn nelle scienze cognitive*, in «Nóema», 9, 2018, p. 42.

determinazione del tipo di entità che compongono il dominio cognitivo. In tal senso, un approccio pragmatista all'ontologia cognitiva fa riferimento a processi organici che, non riducibili a meccanismi neurali, si sviluppano nella stretta correlazione tra dimensione biologica e contesto ambientale che co-determina le funzionalità psicologiche svolte dalle regioni neurali. A questo aspetto si collega un terzo elemento da considerare: come intendere il processo cognitivo, tanto da una prospettiva filogenetica quanto da una prospettiva ontogenetica? Un'ontologia cognitiva pragmatista si rivela parte di una più ampia prospettiva naturalista anti-riduzionista che considera lo stretto intreccio tra cognizione, ambiente sociale e fisico, e linguaggio.

Al fine di impostare un percorso di integrazione delle differenti prospettive 4EA alla cognizione in un framework pragmatista, in quanto segue mi concentrerò in particolare sulle potenzialità di un utilizzo della teoria della percezione in azione di Mead come integrazione di alcune versioni dell'enattivismo, della sua teoria comportamentale del significato come possibile punto di sintesi fra filogenesi e ontogenesi del linguaggio e della cognizione umani, e delle analogie tra la nozione meadiana di simpatia e la nozione di empatia utilizzata nelle neuroscienze come punto di intersezione utile all'elaborazione di un'ipotesi di sviluppo tanto della mente e della capacità di linguaggio individuale quanto del costituirsi della cognizione sociale.

### *Percezione in atto e imagery: il proto-enattivismo di Mead*

Da alcuni anni si sta assistendo nelle scienze cognitive a quella che è stata definita la “svolta pragmatista”, ovvero un utilizzo sempre più massiccio delle teorie e dei concetti pragmatisti per lo studio della cognizione e dell'esperienza umana. I pragmatisti classici, in particolare James, Dewey e Mead, hanno scritto molto sulla cognizione da una prospettiva naturalistica – incorporata, situata, transazionale – e molte delle loro tesi sono compatibili con gli approcci contemporanei alla cognizione. La loro prospettiva antidicotomica e antidualistica offre elementi utili per una visione integrata della cognizione umana che si pro-

pone di elaborare ipotesi esplicative integrate riguardo alle modalità di interazione tra organismo e ambiente<sup>4</sup>. In particolare, superando il cognitivismo e il computazionalismo della scienza cognitiva classica – che intendeva la mente umana come una sorta di programma astratto del cervello guidato da regole logiche e la cognizione come qualcosa di disincarnato, formale e interiore alla scatola cranica – l'integrazione pragmatisticamente ispirata degli approcci alla cognizione *embodied*<sup>5</sup>, *embedded*<sup>6</sup>, *enactive*<sup>7</sup>, *extended*<sup>8</sup> e *affective*<sup>9</sup> sta contribuendo a fornire strumenti empiricamente affidabili per una indagine della natura e del funzionamento della cognizione, della mente e dell'esperienza umana. Tale contributo si basa su un approccio di stretta continuità tra mente e corpo che attribuisce un ruolo centrale all'interazione tra organismo e ambiente nella determinazione dei processi cognitivi, e che considera la mente radicata in un organismo in azione, immerso nell'ambiente e perciò indagabile solo a partire dal contesto ecologico in cui si situa.<sup>10</sup>

Di tutti i pragmatisti, però, Mead è forse il meno popolare tra i filosofi della mente e i neuroscienziati odierni ma molto probabilmente il più adatto per

---

<sup>4</sup> Vedi tra i molti R. Madzia and M. Jung (eds.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Interaction to Symbolic Articulation*, de Gruyter GmbH, Berlin-Boston 2016; R. Madzia and M. Santarelli (eds.), *Pragmatism, Cognitive Science, and the Sociality of Human Conduct*, Special Issue «Pragmatism Today», Volume 8, Issue 1, 2017.

<sup>5</sup> Cfr., F.J. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, MA 1991.

<sup>6</sup> Cfr., R. McClamrock, *Existential cognition. Computational mind in the world*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.

<sup>7</sup> Cfr., A. Noë, *Action on Perception*, MIT Press, Cambridge, MA, 2004.

<sup>8</sup> Cfr. A. Clark and D. Chalmers, *The Extended Mind*, in «Analysis», Vol. 58, No. 1: 7-19, 1998.

<sup>9</sup> Cfr. G. Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, MIT Press, Cambridge MA, 2014.

<sup>10</sup> Gli approcci 4EA si sviluppano originariamente a partire da un comune terreno concettuale – i loro presupposti teorici derivano principalmente dalla fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty per quanto riguarda la percezione e dalla psicologia ecologica di James Gibson per quanto riguarda l'aspetto motorio. La svolta pragmatista ha permesso a questi approcci di evidenziare ulteriormente l'interazione organismo-ambiente, la natura organica della relazione tra mezzi (stimoli sensibili) e fini (compimento della condotta) e il ruolo attivo delle tendenze emotive come condizioni co-costitutive dei processi cognitivi.

un approccio integrato delle diverse prospettive sulla cognizione<sup>11</sup>. Alcune delle sue teorie, se adeguatamente indagate, si mostrano infatti estremamente utili per un approccio cognitivo 4EA alla mente e al sé<sup>12</sup>. Fra queste la teoria dell'“atto”<sup>13</sup> si rivela particolarmente interessante se messa a confronto e integrata all'interno di una prospettiva pragmatisticamente declinata dell'enattivismo. Dagli anni Novanta del Novecento ad oggi, infatti, l'enattivismo ha assistito allo sviluppo di tre versioni affini ma differenti in termini di riferimenti culturali: una prima forma, fortemente influenzata dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, è stata teorizzata da Varela, Thompson e Rosch<sup>14</sup>, sulla cui scia hanno lavorato più di recente De Jaegher e Di Paolo<sup>15</sup>; una seconda versione di enattivismo, sviluppata da O'Regan e Noë<sup>16</sup>, fa invece maggior riferimento alle scienze cognitive, mentre più recentemente Hutto e Myin<sup>17</sup> hanno dato vita a quella che viene definita la versione più radicale dell'enattivismo, fortemente influenzata dalla filosofia analitica

---

<sup>11</sup> La minore popolarità è senz'altro dovuta, almeno in parte, agli effetti di operazioni editoriali che ne hanno segnato il destino, etichettando la sua teoria sociale, in psicologia come la declinazione sociale del comportamentismo watsoniano, in sociologia, come all'origine dell'interazionismo simbolico e negli studi che si occupano dell'origine della mente e del linguaggio viene frettolosamente ricondotto sotto l'ampio spettro del culturalismo.

<sup>12</sup> Cfr. G. Baggio, *Sympathy and Empathy: G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro) Economics*, in R. Madzia, M. Jung (eds.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, cit., pp. 183-208; G. Baggio, *Language, Behaviour, and Empathy. G.H. Mead's and W.V.O. Quine's Naturalized Theories of Meaning*, in «International Journal of Philosophical Studies», 27/2, 2019, pp. 180-200; R. Madzia, *Presentation and Re-Presentation: Language, Content, and the Reconstruction of Experience*, H. Joas & D. R. Huebner (eds.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, The University of Chicago Press, Chicago 2016; R. Madzia, *Mead and self-embodiment: imitation, simulation, and the problem of taking the attitude of the other*, in «Österreichische Zeitschrift für Soziologie» 38, 2013, pp. 195-213.

<sup>13</sup> Cfr. G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, C. W. Morris, J. M. Brewster, A. M. Dunham and D. Miller (eds.), University of Chicago Press, Chicago 1938.

<sup>14</sup> Cfr. F.J., Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, cit.

<sup>15</sup> Cfr. H. De Jaegher and E. Di Paolo, *Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 6 (4), 2007, pp. 485-507.

<sup>16</sup> Cfr. J.K. O'Regan, and A. Noë, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», 24, 2001, pp. 939-1031; A. Noë, *Action on Perception*, cit.

<sup>17</sup> Cfr. D. Hutto and E. Myin, *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge MA, 2013; D. Hutto and E. Myin, *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, MIT Press, Cambridge MA, 2017.

e dal dibattito sulla natura anti-rappresentazionale della mente.<sup>18</sup> I riferimenti alle nozioni pragmatiste hanno permesso negli ultimi anni di arricchire l'approccio enattivista nei confronti dei processi percettivi e delle contingenze sensomotorie in essi coinvolte, offrendo alla sua base fenomenologica e percettivo-motoria una visione integrata della cognizione rivolta non solamente alla percezione ma anche ai giudizi percettivi, agli aspetti cognitivi dei fenomeni affettivo-emozionali e di ordine superiore come i giudizi di pratica e la memoria, nonché al ruolo attivo dell'ambiente circostante nell'evoluzione del processo cognitivo.<sup>19</sup> In questo contesto, la nozione di "atto", centrale nella teoria psicologica e filosofica di Mead, può a mio avviso offrire un contributo alla determinazione delle differenti caratteristiche del processo cognitivo senso- e ideo-motorio e in tal modo agevolare la formazione di definizioni operative dei processi cognitivi al fine di individuare criteri utili a distinguere ciò che conta come cognitivo da ciò che non lo è<sup>20</sup>.

L'atto è per Mead un evento continuo in cui percezione e azione sono indissolubilmente legate e orientate a un fine<sup>21</sup>, per cui i sistemi senso- e ideomotori mantengono il processo vitale spostando l'attenzione su una nuova coordinazione controllata degli impulsi e delle attività in uscita. Nello specifi-

---

<sup>18</sup> Secondo Gallagher, l'approccio enattivista si propone di ripensare non solo la natura della mente e del cervello ma il concetto stesso di natura. Cfr. S. Gallagher, *Do We (or Our Brains) Actively Represent or Enactively Engage with the World?*, A.K. Engel, K. J. Friston, D. Kragic (eds.), *The Pragmatic Turn: Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, MA 2016; S. Gallagher, *Action and Interaction*, Oxford University Press, Oxford 2020.

<sup>19</sup> Anthony Chemero, ad esempio, ha sostenuto la possibilità di elaborare una scienza cognitiva incarnata radicale a partire dal pragmatismo di Dewey e James, mentre Mark Johnson ha rintracciato nella visione naturalistica di Dewey una possibile spiegazione dell'emergere di funzioni cognitive 'superiori' da funzioni cognitive 'inferiori', cioè percettive, motorie e affettive. Cfr., A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA 2009; M. Johnson, *Cognitive science and Dewey's theory of mind*, in *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2010, pp. 122-144.

<sup>20</sup> Per un confronto della teoria meadiana con la extended cognition cfr. R. Fabbrichesi, *Peirce, Mead, and the Theory of Extended Mind*, in *The Commens Encyclopedia The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*, New Edition Edited by Mats Bergman and João Queiroz, 2016.

(<http://www.commens.org/encyclopedia/article/fabbrichesi-rossella-peirce-mead-and-theory-extended-mind>).

<sup>21</sup> Cfr. G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, C. W. Morris, M. Brewster, A.M. Dunham and D. Miller (eds.), University of Chicago Press, Chicago 1938, p. 364.

co, Mead distingue quattro fasi funzionali dell'atto. La prima fase, l'impulso all'azione, si radica sulla pre-disposizione fisiologica dell'organismo a reagire a uno stimolo sensibile. Tale impulso è alla base delle reazioni dei sistemi vaso- e senso-motorio agli stimoli sensibili<sup>22</sup>. La raggiungibilità dello spazio peripersonale intorno al corpo in quanto interagisce dinamicamente con l'ambiente si radica in questa disposizione fisiologica dell'organismo. All'impulso all'azione si intreccia la fase percettiva attraverso la quale l'organismo seleziona uno stimolo a distanza attraverso una coordinazione tra percezione visiva e selezione attiva dello stimolo sensoriale alla base del sistema ideo-senso-motorio di avvicinamento o allontanamento dallo stimolo. La terza è la fase manipolatoria della percezione, la più importante perché con essa si ha l'esperienza di contatto che permette all'organismo di verificare quanto ipotizzato nelle anticipazioni ideo-senso-motorie, e inoltre segna il confine tra capacità percettive animali e umane<sup>23</sup>. Grazie alla manipolazione l'organismo forma una coscienza percettiva dello stimolo sensibile, dando origine a un significato dell'oggetto a cui fa riferimento quello stimolo. Alla fase manipolatoria segue quella di apprezzamento consumistico/estetico. L'analisi di questa fase avviene attraverso il processo selettivo di individuazione di quei caratteri che costituiscono le parti dell'atto connesse in un tutto sintetizzato, "but a whole of physical things which are the conditions or means of the act, not the act itself"<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. G.H. Mead, *The Social Character of Instinct, Essays in Social Psychology*, Mary Jo Deegan (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick and London 2001.

<sup>23</sup> Nell'articolo *Concerning Animal Perception* (1907) Mead sosteneva che la fase manipolatoria fosse l'aspetto di distinzione tra la percezione animale umana e non umana nonché tra le capacità cognitive degli animali umani e non umani. Vale la pena di notare che più recentemente Rizzolatti e Sinigaglia hanno fatto riferimento all'articolo di Mead del 1907 a sostegno della tesi secondo cui la fase manipolativa sarebbe alla base dei processi di comprensione pre-conscia connessi al sistema-specchio. Cfr. G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

<sup>24</sup> G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, cit., p. 451. Andrew Reck ha indicato solo tre fasi dell'atto, tenendo insieme la prima e la seconda fase. Egli sostiene che distinguere queste due fasi implicherebbe considerare l'impulso come una fase indipendente e concepire la percezione come un fenomeno di natura atomistica. Cfr. A. J. Reck (1963), *The Philosophy of George Herbert Mead (1863-1931)*, in «Tulane Studies in Philosophy», vol. XII, 1963, pp. 5-51.

A mio parere, invece, una volta ammesso l'atto come un tutto organico che precede ogni successiva

Trasversale e centrale a tutte queste fasi dell'atto è la percezione. Come scrive Mead:

perception of physical things presupposes an act that is already going on in advance of perception and is a process within which perception lies; that perception implies an inhibition of this process of movement toward or away from a distant stimulus, an inhibition that arises from the presence in the organism of alternative completions of the act; and that these tendencies are under the control of what I have termed terminal attitudes, i.e., the already excited adjustment of the organism to the contact response to the distant stimulus. The perceptual field is, then, one in which action is for the time being estopped and is favorable, therefore, to the abstraction from passage in the presence of structures which are irrelevant to passage<sup>25</sup>.

La percezione è coinvolta nell'atto dell'organismo e condiziona la modalità di prosecuzione dell'interazione con l'ambiente. Si tratta di un'attività ponderata in cui l'inibizione di risposte di contatto a stimoli lontani dà luogo ad astrazione e attribuzione di significati, vale a dire a possibilità, o meglio modi di usabilità, degli elementi verso i quali l'organismo è diretto. La percezione risulta pertanto la relazione tra un organismo altamente sviluppato e un oggetto, o un ambiente di cui la selezione enfatizza alcuni elementi. Questa relazione è parte di un'azione che si svolge tramite supporti o mezzi che influenzano gli organi di senso dell'individuo biologico, per cui la percezione è intesa come un'esplorazione dinamica e attiva dell'ambiente. La percezione è, in altre parole, un processo coordinato di rilevamento spaziale dell'oggetto e di assunzione di un atteggiamento di avvicinamento o allontanamento nei suoi confronti da parte dell'organismo come parte del processo di percezione.

Questa teoria della percezione in azione di Mead si mostra particolarmente affine all'enattivismo di Alva Noë. Più specificamente, secondo Noë, ciò che percepiamo è determinato da ciò che facciamo, o che sappiamo fare, e da

---

distinzione, e ogni distinzione di valore funzionale e non sostanziale o costitutivo, come per lo stimolo e la risposta nel circuito organico, si escludono di fatto i rischi di differenziazioni sostanziali.

<sup>25</sup> G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, cit., p. 159.

ciò che siamo pronti a fare. La percezione è quindi qualcosa che facciamo in quanto percipienti in possesso di capacità cognitive senso-motorie enattive, è cioè un modo di agire attraverso il quale l'esperienza percettiva acquisisce contenuto. Come egli scrive: "perceivers have an implicit, practical understanding of the way movements produce changes in sensory stimulation. They also have an implicit practical understanding that they are coupled to the world in such a way that movements produce sensory change. It is this implicit practical understanding that forms the basis of their readiness to move about to find out how things are"<sup>26</sup>.

A differenza di Noë e di una certa versione di enattivismo "radicale"<sup>27</sup>, però, Mead contempla un aspetto rappresentazionale che queste ultime tendono a eliminare completamente. In particolare, Noë ritiene che il senso della presenza percettiva di un oggetto richieda "that we take ourselves to have access, now" all'intero oggetto che ci è "virtually present"<sup>28</sup>. Mead direbbe che il senso della presenza percettiva è un modo di agire nel quale i "feelings of activity" dipendono dalle interazioni tra il percipiente e l'ambiente e coinvolgono i contributi di tutti i sistemi senso-motori che anticipano la risposta. Differentemente da Noë, però, Mead ritiene che nella relazione tra attitudini la risposta alla variazione degli stimoli che iniziano gli atti si trovi nell'*imagery*, considerata non semplicemente come il frutto di una facoltà di rappresentazione e rispecchiamento ma come ciò che può essere definito come un "pattern of conduct"<sup>29</sup>. Il termine *imagery* è infatti particolarmente complesso e non può essere tradotto se non con grande cautela con "immagine", il cui corrispondente più prossimo è l'inglese *image*. L'*imagery* non va pertanto intesa come mera rappresentazione statica della realtà, quanto piuttosto come una collezione di dati raccolti in una sintesi sensori-motoria dinamica (che Mead identifica con l'appercezione e che potrebbe essere anche intesa come una sorta di "intenzione motoria" à la Merleau-Ponty)<sup>30</sup>, espressione di coordinazioni neurali che appaiono nel riadatta-

---

<sup>26</sup> A. Noë, *Action on Perception*, cit., p. 66.

<sup>27</sup> Cfr. D. Hutto and E. Myin, *Radicalizing Enactivism*. cit.

<sup>28</sup> A. Noë, *Action on Perception*, cit., p. 63.

<sup>29</sup> Cfr. G.H. Mead, *Selected Writings*, Chicago University Press, Chicago 1964.

<sup>30</sup> Sulle assonanze tra Mead e Merleau-Ponty cfr. S.B. Rosenthal and P.L. Bourgeois, *Mead and*

mento dei nostri abiti di azione e degli oggetti di riferimento.

### *Cognizione sociale incorporata*

Un aspetto particolarmente importante che la nozione meadiana di atto presenta è il suo carattere sociale incorporato<sup>31</sup> che fa riferimento tanto agli oggetti animati quanto a quelli inanimati. Nel processo percettivo l'organismo si muove in opposizione alla resistenza degli oggetti e li manipola per renderli strumenti utili alla realizzazione dell'atto. In tal senso, l'atto è sociale quando l'ambiente inanimato viene percepito come ostacolante o favorevole al compimento dell'atto che dipende dal controllo delle risposte dell'individuo in riferimento all'ambiente circostante<sup>32</sup>. Mead intreccia qui filogenesi e ontogenesi delle capacità cognitive superiori, avanzando l'ipotesi che nelle prime fasi di sviluppo il bambino reagisca emotivamente agli oggetti fisici trattandoli come oggetti sociali, vale a dire animati<sup>33</sup>. Vi è, tuttavia, un'importante differenza tra un oggetto fisico e un oggetto sociale. Questi ultimi sono, come sostiene Mead, più che oggetti fisici essendo oggetti animati, e questo "più" costituisce il loro essere oggetti sociali, cioè organismi che sono legati a quella particolare condotta che può essere definita condotta sociale<sup>34</sup>. Questo aspetto, per quanto banale, è l'elemento fondamentale che va a comporre il terzo nodo della triangolazione tra le dimensioni soggettiva, oggettiva e intersoggettiva che radica nel riconoscimento dell'altro come oggetto sociale la prerogativa allo stesso emergere dell'autocoscienza.

---

*Merleau-Ponty. Toward a Common Vision*, State University of New York Press, Albany 1991.

Per una ricognizione sulle assonanze tra Mead e le teorie neuroscientifiche e di filosofia della mente odierne cfr. G. Baggio, *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*, ETS, Pisa 2015, pp. 155-179.

<sup>31</sup> Cfr. G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, cit., p. 149.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 447-448.

<sup>33</sup> Per un quadro sugli studi recenti riguardanti il rapporto affettivo-cognitivo tra bambini e oggetti cfr. L. Jones, M. MacLure, R. Holmes and C. MacRae, *Children and objects: affection and infection*, in «Early Years», 32:1, 2011, pp. 49-60.

<sup>34</sup> Cfr. G.H. Mead, *Selected Writings*, cit., p. 135.

Tale aspetto, adeguatamente elaborato, permette di integrare anche le più recenti teorie di *social cognition* e di affrontare la questione del modo in cui lo spazio che separa gli individui possa essere colmato<sup>35</sup>. In particolare, Gallese sostiene che il problema più difficile nella cognizione sociale sia il superamento del divario epistemico tra il sé e l'altro. Egli ritiene che lo spazio intersoggettivo noi-centrico possa fornire all'individuo uno strumento potente per aiutare a superare tale divario epistemico. Lo spazio si basa sull'identità sociale, il "selfness" che attribuiamo facilmente agli altri, il sentimento interiore di "essere come te" innescato dal nostro incontro con gli altri<sup>36</sup> come il risultato di uno "spazio noi-centrico" condiviso e preservato. Si riferisce quindi al sistema *mirror* come alla radice biologica del carattere relazionale comune dell'intersoggettività. A tal riguardo, nella natura sociale dell'atto vi sarebbe implicito un mutuo riconoscimento con gli altri nel quale i processi cognitivi individuali sono estesi alle altre menti.

Ora, quanto sostenuto da Gallese è in linea con l'idea di Mead secondo cui ciò che è innato o ereditario in connessione con le menti e i sé è il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale umano, per mezzo del quale la genesi delle menti e dei sé a partire dalla matrice umana delle relazioni sociali e delle interazioni è resa biologicamente possibile negli individui umani<sup>37</sup>. Intrecciate alla cognizione sociale sono poi le radici biologiche di cui i neuroni specchio sono parte e che ci permettono di agire più sicuramente in un ambiente sociale che in un ambiente fisico, poiché dimostrerebbero che vi è in tutti noi un "fondo di organizzazione sociale inesplorato"<sup>38</sup>, radicato in un sistema biologico. Ciò ci permette di vedere nei volti e negli atteggiamenti degli altri, non il volto o il corpo, bensì le indicazioni di certi tipi di condotta e dei *feeling* che la condotta comporta<sup>39</sup>. La natura dell'atto sociale è quindi tale da portare in sé il riconoscimento reciproco poiché in esso un individuo nelle sue

---

<sup>35</sup> Cfr. V. Gallese, *Intentional attunement: A neurophysiological perspective on social cognition and its disruption in autism*, in «Brain Research», 1079, 2006, pp. 15-24.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>37</sup> Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, cit., p. 237n.

<sup>38</sup> Cfr. G.H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., p. 6.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*

interazioni intersoggettive estende i processi cognitivi anche ad altre menti<sup>40</sup> e da queste viene a sua volta coinvolto.

### *Empatia, conversazione gestuale e ontogenesi linguistica*

La rilettura in chiave cognitivista di Mead chiama necessariamente in causa la sua teorizzazione del processo di significazione della realtà e di costruzione delle interazioni selettive alla base della relazione triadica soggettivo-oggettivo-intersoggettivo di cui abbiamo sopra accennato. Nello sviluppo cognitivo del singolo individuo entra in gioco, insieme alla dotazione biologica, la capacità espressivo-comunicativa la cui genesi dalla conversazione gestuale si radica su quello che Mead ha definito il “carattere sociale degli istinti”. Scrive Mead:

Before conscious communication by symbols arises in gestures, signs, and articulate sounds there exists in these earliest stages of acts and their physiological fringes, the means of co-ordinating social conduct, the means of unconscious communication. And conscious communication has made use of these very expressions of the emotion to build up its signs. They were already signs. They had been already naturally selected and preserved as signs in unreflective social conduct before they were specialized as symbols<sup>41</sup>.

La “unconscious communication” che precede la comunicazione simbolica non va interpretata in chiave psicoanalitica, deve piuttosto essere intesa come una comunicazione preconscia e quindi prelinguistica, che utilizza gesti emotivi per costruire i suoi segni, facendo riferimento a un processo preriﬂessivo come presupposto della trasposizione emotiva che caratterizza la possibilità di interpretazione dei movimenti altrui. Ne risulta una possibile ipotesi sulla genesi tanto dei significati, intesi come risposte comportamentali condivise agli stessi stimoli, quanto del linguaggio proposizionale. Nello specifico, Mead ri-

---

<sup>40</sup> Cfr. S. Gallagher and A. Crisafi, *Mental institutions*, in «Topoi: an International Review of Philosophy», vol. 28, no. 1, 2009, pp. 45-51.

<sup>41</sup> G.H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., p. 3.

tiene siano necessarie tre condizioni per il sorgere di un significato: una situazione sociale in cui si identifica il gesto di un organismo collegato a uno stimolo sensoriale; la consapevolezza che il proprio gesto provoca un cambiamento in quello di un altro individuo; e le condizioni ambientali in cui questa relazione si presenta alla coscienza. Il significato è dunque il prodotto dell'interazione tra organismi. Come egli scrive:

We must indicate to ourselves not only the object but also the readiness to respond in certain ways to the object, and this indication must be made in the attitude or role of the other individual to whom it is pointed out or to whom it may be pointed out. If this is not the case it has not the common property which is involved in significance. It is through the ability to be the other at the same time that he is himself that the symbol becomes significant<sup>42</sup>.

Il significato ha pertanto un carattere bio-sociale, si esprime cioè in gesti che mostrano un'identità funzionale delle risposte degli individui. La possibilità di significati condivisi presuppone la capacità dell'individuo di riconoscere e interpretare i gesti degli altri attraverso una assunzione "del ruolo dell'altro"<sup>43</sup> e di acquisire un immaginario della risposta comune da utilizzare in situazioni che si ripresentano in modalità simili. In quanto processo bio-sociale, l'interpretazione dei gesti si realizza pienamente nel campo relazionale, per cui il significato può essere descritto, spiegato o definito in termini di simboli nella sua fase di sviluppo più complessa, cioè quella del linguaggio umano, ma tale linguaggio simbolico non fa altro che identificare attraverso il processo sociale una situazione che già esiste in esso logicamente o implicitamente. Il linguaggio umano, in altre parole, non è altro che un gesto significativo<sup>44</sup>:

---

<sup>42</sup> G.H. Mead, *Selected Writings*, cit., p. 244.

<sup>43</sup> G. H. Mead *Mind, Self and Society*, cit., p. 89.

<sup>44</sup> Per Mead, il linguaggio non è una questione mentale e le sue leggi sono spesso generalizzazioni che non avrebbero il minimo significato se lette in termini di esperienza mentale soggettiva. L'individuo può essere responsabile dei cambiamenti e della crescita e dello sviluppo del linguaggio ma questo si trova al di fuori dell'esperienza interiore degli individui. Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, cit. pp. 377-378. In altre parole, per quanto il linguaggio esista nelle coscienze

If the gesture simply indicates the object to another, it has no meaning to the individual who makes it, nor does the response which the other individual carries out become a meaning to him, unless he assumes the attitude of having his attention directed by an individual to whom it has a meaning. Then he takes his own response to be the meaning of the indication. Through this sympathetic placing of themselves in each other's roles, and finding thus in their own experiences the response of the others, what would otherwise be an unintelligent gesture, acquires just the value which is connoted by signification, both in its specific applications and in its universality<sup>45</sup>.

La nozione di simpatia assume nella teoria ontogenetica del linguaggio e della mente di Mead un ruolo centrale. Va notato che sebbene la nozione di simpatia a cui fa riferimento Mead risalga a David Hume e Adam Smith<sup>46</sup>, un parallelo più fecondo può essere trovato nell'ipotesi neuroscientifica e neuro-fenomenologica sull'empatia legata ai recenti studi sulla cognizione incarnata e sull'emergere della mente, del linguaggio umano e della cognizione sociale<sup>47</sup>.

---

individuali i grandi fenomeni del linguaggio appaiono all'interno di un insieme di interazioni sociali. Cfr. *ivi*, p. 184.

<sup>45</sup> G. H. Mead, *Selected Writings*, p. 246.

<sup>46</sup> Un interessante approfondimento sul rapporto di continuità e sulle differenze tra il naturalismo di Hume e quello di Mead cfr. R. M. Calcaterra, *Language, Behavior and Creativity: G.H. Mead's Renewed Naturalism*, in «Pragmatism Today», Vol. 11, Issue 2, 2020, pp. 137-145.

<sup>47</sup> Come è noto, simpatia ed empatia sono due termini che hanno radici storiche diverse e sono stati presi a riferimento in differenti tipi di teorizzazione. Anche se per molto tempo i teorici hanno spesso cercato di definire i termini supponendo l'uno come un semplice sottotipo dell'altro, le due nozioni si riferiscono principalmente a due capacità psicologiche distinte e complesse che hanno un significato ben distinto. Cfr. I. Switankowsky, *Sympathy and Empathy*, in «Philosophy Today» 44 (1), pp. 86-92, 2000; L. Wispé, *The distinction between sympathy and empathy. To call forth a concept, a word is needed*, in «Journal of Personality and Social Psychology» 50 (2), 1986, pp. 314-321.

Ma questa distinzione non garantisce ancora definizioni univoche per i termini "simpatia" ed "empatia". Per esempio, Aring distingue tra "simpatia" come atto o capacità di entrare o condividere i sentimenti di un altro, e "empatia" come una sorta di identificazione che connota anche la consapevolezza della propria separatezza dall'osservato. Cfr. C. D. Aring, *Sympathy and Empathy*, in «Jama» 167 (44), 1958, pp. 448-452.

Switankowsky indica invece nella "simpatia" l'identificazione emotiva pre-riflessiva tra due indi-

D'altronde, la teoria meadiana della conversazione gestuale come espressione di una dimensione sociale innata dell'essere umano sta vivendo una rinascita tra i neuroscienziati. Rizzolatti e Sinigaglia<sup>48</sup>, per esempio, fanno esplicito riferimento al lavoro di Mead come supporto all'ipotesi secondo cui il sorgere del linguaggio umano avrebbe avuto alla base la capacità gestuale legata ad un meccanismo pre-conscio atto a comprendere i gesti altrui. Inoltre, McNeill<sup>49</sup> si riferisce a quella che ha chiamato "Mead's loop theory" come una capacità, non presente nei cervelli degli altri primati, da parte del circuito dei neuroni specchio a rispondere ai propri gesti come se appartenessero a qualcun altro. Già Mead aveva sostenuto che tutto ciò che è innato in connessione con le menti e i sé è il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale umano, per mezzo del quale la genesi delle menti e dei sé a partire dal processo sociale umano di esperienza e comportamento – a partire dalla matrice umana di relazioni e interazioni sociali – è resa biologicamente possibile negli individui umani<sup>50</sup>.

In linea con Mead, nelle neuroscienze l'empatia è generalmente rappre-

---

vidui e nell'"empatia" la comprensione della situazione di un'altra persona, che presuppone la riflessività. Cfr. I. Switankowsky, *Sympathy and Empathy*, cit., p. 86.

Secondo Corradi-Fiumara, la "simpatia" si riferisce a un processo di partecipazione allo stesso sentimento di un altro, cioè un'identificazione con l'altro, mentre l'"empatia" è concepita come una capacità di assumere il ruolo dell'altro e comprendere ciò che è intrinsecamente estraneo agli altri rispetto al nostro sé. Cfr. G. Corradi-Fiumara, *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, London and New York 2009.

Se l'empatia tende ad espandere il nostro campo relazionale, la simpatia potrebbe essere considerata come un meccanismo naturale egoistico di identificazione con coloro che sono come noi. Da questa prospettiva, simpatizzare con i sentimenti e le credenze di un altro comporta l'identificazione dei suoi sentimenti e delle sue credenze con quelle altrui. Al contrario, empatizzare con le intenzioni e le credenze dell'altro significa mettersi nella sua situazione, cioè assumere il suo atteggiamento. Un'elaborazione simile della nozione di "empatia" in psicologia può essere trovata in C. Rogers, *Empathic: An Unappreciated Way of Being*, in «The Counseling Psychologist», 5 (2), 1975, pp. 2-10.

Per due elaborazioni della nozione di "empatia" si veda T. Gieser, *Embodiment, emotion and empathy: A phenomenological approach to apprenticeship learning*, in «Anthropological Theory» 8, 2008, pp. 299-318; e R. M. Gordon, *Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator*, in «Ethics» 105 (4), 1995, pp. 727-742.

<sup>48</sup> Cfr. G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai*, cit. pp. 48-49; pp. 148-149.

<sup>49</sup> Cfr. D. McNeill, *Gesture and thought*, Chicago University Press, Chicago 2005.

<sup>50</sup> Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, cit. p. 237n.

sentata come un meccanismo pre-riflessivo incarnato che gioca un ruolo nella comprensione delle azioni intenzionali degli altri, attribuendo un significato alle loro espressioni facciali e ai loro atteggiamenti corporei carichi di emozioni. Come per il riferimento di Mead all'identificazione simpatetica, il concetto di identificazione empatica riguarda un individuo che suscita in sé una certa risposta naturale, giacché il suo gesto opera su di lui come sull'altro individuo con cui entra in relazione<sup>51</sup>. Grazie all'identificazione empatica un individuo può comprendere le attitudini comportamentali ed espressive dell'altro e interagire attraverso un allargamento sociale naturale in cui la dimensione affettiva e quella cognitiva sono strettamente correlate, senza cessare di distinguere quali credenze e sentimenti appartengano a quale sé. Questo processo ha la sua *conditio sine qua non* nell'interazione sociale e il suo supporto biologico nella funzione di simulazione dei neuroni specchio. La prospettiva così delineata contempla una linea di continuità tra un naturalismo linguistico non riduzionista e le caratteristiche che l'empatia riveste nell'ontogenesi degli individui.

### *Conclusion*

In questo articolo mi sono focalizzato su alcuni elementi del lavoro di Mead che possono contribuire alla costruzione di una ontologia cognitiva pragmatista. In particolare, sono stati evidenziati tre aspetti fondamentali. Innanzitutto, ho cercato di mostrare come la teoria dell'atto di Mead possa essere considerata un proto-enattivismo, presentando dei caratteri che potrebbero contribuire a integrare le teorie enattiviste contemporanee. In secondo luogo, ho posto in luce come la centralità della dimensione sociale nella teoria della mente e del linguaggio di Mead permetta di integrare le ipotesi riguardo natura e genesi della cognizione sociale. Il terzo aspetto che ho considerato riguarda la possibilità di indicare nella teoria comportamentale del significato di Mead un'ipotesi esplicativa dell'emergere del linguaggio umano dall'interazione comunicativa gestuale.

---

<sup>51</sup> Cfr. Ivi, p. 300.

Nello specifico, la nozione di gesto sembra permettere di porre in luce lo stretto legame tra la capacità innata di comprensione dell'orientamento percettivo e dell'espressione facciale altrui con il passaggio dal livello prelinguistico inarticolato a quello linguistico attraverso l'identificazione empatica. In quest'ottica il linguaggio umano risulta l'estensione di alcuni comportamenti comunicativi preverbalisti alla base dell'identificazione empatica neuro-socio-psicologica<sup>52</sup>, e lo sviluppo delle capacità linguistiche e cognitive superiori si rivela il frutto di differenti fasi di interazione tra processi neurobiologici e relazioni interpersonali<sup>53</sup>.

In sintesi, la teoria di Mead offre alla possibile nomenclatura di tradizione pragmatista da utilizzare per comporre un quadro teorico unitario e quanto più possibile condiviso all'interno degli approcci 4EA due concetti chiave: le nozioni di "atto" e di "gesto". Per quanto riguarda il concetto di "simpatia", esso merita ulteriore approfondimento alla luce dell'attenzione dedicata pre-

---

<sup>52</sup> L'ipotesi, anticipata da Mead è stata recentemente presa in considerazione dai seguenti autori: L. Cozolino, *The neuroscience of human relationships: Attachment and the developing social brain*, W W Norton & Co, New York 2006; D. D. Franks, *Neurosociology. The Nexus between Neuroscience and Social Psychology*, Springer, New York 2010.

Secondo Franks, il cervello umano è organizzato per la socialità ma necessita di un ambiente interattivo di reciproca reattività che coinvolga la partecipazione attiva sia del bambino che di chi se ne cura. Cfr. D.D. Franks, *Neurosociology, op. cit.*

Zlatev parla invece di proto-mimesi indicando una pratica incarnata, emotiva, sensomotoria e non concettuale. Cfr. J. Zlatev, The co-evolution of intersubjectivity and bodily mimesis, in J. Zlatev, T. P. Racine, C. Sinha, E. Itkonen (eds.), *The Shared Mind. Perspectives on Intersubjectivity*, John Benjamins, Amsterdam 2008, pp. 214-244.

Secondo questa prospettiva, attraverso i gesti e le interazioni che si riferiscono nelle prime fasi ad espressioni emotive ed affettive, l'individuo reagisce affettivamente al proprio ambiente fisico e agli atteggiamenti comportamentali non mentali dei co-specifici come oggetti sociali. Cfr. J. Bowlby, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Tavistock, London 1979; J. Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundation of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford 1998.

<sup>53</sup> Su questo punto cfr. D. Siegel, *The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, Guilford Press, New York, NY 1999; A.N. Meltzoff and R. Brooks, 'Like Me' as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention, B. Malle, L. J. Moses & D. A. Baldwin (eds.), *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, MIT Press, Cambridge, MA, 2001, pp. 171-191; G. Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, cit. G. Colombetti, *Enactive Affectivity, Extended*, in «Topoi», volume 36, 2015, pp. 445-455.

valentemente alla nozione di “empatia” di ispirazione fenomenologica da parte di neuroscienziati e filosofi della mente<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Per un primo approfondimento cfr G. Baggio, *Sympathy and Empathy: G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)Economics*, in R. Madzia, M. Jung (eds.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, De Gruyter & Co., Berlin 2016, pp. 183-208.

## BIBLIOGRAFIA

- ARING C.D., Sympathy and Empathy, in «Jama» 167 (44), 1958, pp. 448-452.
- BAGGIO G., La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead, ETS, Pisa 2015.
- , Sympathy and Empathy: G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)Economics, in R. Madzia, M. Jung (eds.), Pragmatism and Embodied Cognitive Science, De Gruyter & Co., Berlin 2016, pp. 183-208.
- , La teoria dell'atto di Mead. Un contributo alla pragmatist turn nelle scienze cognitive, in «Nóema», 9, 2018, pp. 42-59.
- , Language, Behaviour, and Empathy. G.H. Mead's and W.V.O. Quine's Naturalized Theories of Meaning, in «International Journal of Philosophical Studies», 27/2, 2019, pp. 180-200.
- CALCATERRA R. M., Language, Behavior and Creativity: G.H. Mead's Renewed Naturalism, in «Pragmatism Today», Vol. 11, Issue 2, 2020, pp. 137-145.
- CHEMERO A., Radical Embodied Cognitive Science, MIT Press, Cambridge, MA 2009.
- CLARK A. AND CHALMERS D., The Extended Mind, in «Analysis», Vol. 58, No. 1, 1998, pp. 7-19.
- COLOMBETTI G., The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind, MIT Press, Cambridge MA 2014.
- , Enactive Affectivity, Extended, in «Topoi», volume 36, 2015, pp. 445-455.
- CORRADI-FIUMARA G., Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry, Routledge, London and New York 2009.
- COZOLINO L., The neuroscience of human relationships: Attachment and the developing social brain, W W Norton & Co, New York 2006.
- FABBRICHESI R., Peirce, Mead, and the Theory of Extended Mind, in The Commens Encyclopedia The Digital Encyclopedia of Peirce Studies, New Edition Edited by Mats Bergman and João Queiroz, 2016.
- <http://www.commens.org/encyclopedia/article/fabbrichesi-rossella-peirce-mead-and-theory-extended-mind>.
- FRANKS D.D., Neurosociology. The Nexus between Neuroscience and Social Psychology, Springer, New York 2010.
- GALLAGHER S., Do We (or Our Brains) Actively Represent or Enactively En-

- gaze with the World?, in A.K. Engel, K. J. Friston, D. Kragic, *The Pragmatic Turn: Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, MA 2016.
- , *Action and Interaction*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- GALLAGHER S., CRISAFI A., *Mental institutions*, in «*Topoi: an International Review of Philosophy*», vol. 28, no. 1, 2009, pp. 45-51.
- GALLESE V., *Intentional attunement: A neurophysiological perspective on social cognition and its disruption in autism*, in «*Brain Research*», 1079, 2006, pp. 15-24.
- GIESER T., *Embodiment, emotion and empathy: A phenomenological approach to apprenticeship learning*, in «*Anthropological Theory*» 8, 2008, pp. 299-318.
- Gordon R. M., *Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator*, in «*Ethics*» 105 (4), 1995, pp. 727-742.
- HUTTO D., MYIN E., *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge MA 2013.
- , *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, MIT Press, Cambridge MA 2017.
- DE JAEGHER H., DI PAOLO E., *Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition*, «*Phenomenology and the Cognitive Sciences*», 6 (4), 2007, pp. 485-507.
- JANSSEN A., KLEIN C., SLORS M., *What is a cognitive ontology, anyway?*, in «*Philosophical Explorations*», 20/2, 2017, pp. 123-128.
- JOHNSON M., *Cognitive science and Dewey's theory of mind*, *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2010, pp. 122-144.
- JONES L., MACLURE M., HOLMES R. & MACRAE C., *Children and objects: affection and infection*, «*Early Years*», 32:1, 2011, pp. 49-60.
- MADZIA R., *Presentation and Re-Presentation: Language, Content, and the Reconstruction of Experience*, H. Joas & D. R. Huebner (eds.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, The University of Chicago Press, Chicago 2016.
- MADZIA R., *Mead and self-embodiment: imitation, simulation, and the problem of taking the attitude of the other*, in «*Österreichische Zeitschrift für Soziologie*» 38, 2013, pp. 195-213.

- MADZIA R., JUNG M. (EDS.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Interaction to Symbolic Articulation*, de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2016.
- MAZDIA R., SANTARELLI M. (EDS), *Pragmatism, Cognitive Science, and the Sociality of Human Conduct*, Special Issue «Pragmatism Today», Volume 8, Issue 1, 2017.
- MCCLAMROCK R., *Existential cognition. Computational mind in the world*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- MCNEILL D., *Gesture and thought*, Chicago University Press, Chicago 2005.
- MEAD G. H., *The Philosophy of the Act*, edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller, University of Chicago Press, Chicago 1938.
- , *Selected Writings*, Chicago University Press, Chicago 1964.
- , *The Social Character of Instinct*, in *Essays in Social Psychology*, edited by Mary Jo Deegan, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2001.
- , *Mind, Self and Society. The Definitive Edition*, edited by Charles W. Morris. Annotated edition by Daniel R. Hubner and Hans Joas, University of Chicago Press, Chicago 2015.
- MELTZOFF A.N., BROOKS R., 'Like Me' as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention, in B. Malle, L. J. Moses & D. A. Baldwin (eds.). *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, MIT Press, Cambridge, MA 2001, pp. 171-191.
- NOË A., *Action on Perception*, MIT Press, Cambridge, MA 2004.
- O'REGAN J. K., NOË A., A sensorimotor account of vision and visual consciousness, «Behavioral and Brain Sciences», 24, 2001, pp. 939-1031.
- PANKSEPP J. (1998), *Affective Neuroscience: The Foundation of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- RECK A. J., *The Philosophy of George Herbert Mead (1863-1931)*, in «Tulane Studies in Philosophy», vol. XII, 1963, pp. 5-51.
- RIZZOLATTI G., SINIGAGLIA C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- ROGERS C., *Empathic: An Unappreciated Way of Being*, «The Counseling Psychologist», 5 (2), 1975, pp. 2-10.

- ROSENTHAL S. B., BOURGEOIS P. L., Mead and Merleau-Ponty. *Toward a Common Vision*, State University of New York Press, Albany 1991.
- SIEGEL D., *The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, Guilford Press, New York, NY 1999.
- SWITANKOWSKY I., *Sympathy and Empathy*, in «*Philosophy Today*» 44 (1), 2000, pp. 86-92.
- VARELA, F. J., THOMPSON, E., ROSCH, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, MA 1991.
- VIOLA M., *Carving Mind at Brain's Joints. The Debate on Cognitive Ontology*, in «*Phenomenology and Mind*», n. 12, 2017, pp. 162-172.
- WISPÉ L., *The distinction between sympathy and empathy. To call forth a concept, a word is needed*, in «*Journal of Personality and Social Psychology*» 50 (2), 1986, pp. 314-321.
- ZLATEV J., *The co-evolution of intersubjectivity and bodily mimesis*, in J. Zlatev et al. (eds.), *The Shared Mind. Perspectives on Intersubjectivity*, John Benjamins, Amsterdam 2008, pp. 214-244.
- , *The co-evolution of intersubjectivity and bodily mimesis*, in J. Zlatev, T. P. Racine, C. Sinha, E. Itkonen (eds.), *The Shared Mind. Perspectives on Intersubjectivity*, John Benjamins, Amsterdam 2008, pp. 214-244.

*ABSTRACT*

Facendo una ricerca su “Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco”, vorrei riflettere sul significato pratico che Gotthold Ephraim Lessing ha dato alla filosofia. Pensare correttamente è già di per sé un’azione virtuosa. L’azione pratica deve essere diretta alla realizzazione dei diritti umani, al compimento di un’umanità al sicuro da abusi e ingiustizie.

La filosofia emerge come una pratica che culmina nell’unione di pensiero e azione. Ma cosa significa qui *pratica*? Per rispondere a questa domanda, saranno delineati tre significati diversi e interconnessi della filosofia come pratica:

- a. La filosofia è una pratica maieutica;
- b. è una pratica di trasformazione, poiché si struttura come *catharticus* dei propri pregiudizi ed errori e come fermenta cognitionis;
- c. la filosofia è una pratica trasformatrice perché traduce il pensiero in azione o, meglio ancora, perché deve diffondere la libertà di pensiero, “agendo” per la libertà.

Researching on “Philosophy and life in classical German thought”, I have chosen to reflect on the practical meaning that Gotthold Ephraim Lessing has given to philosophy. Thinking correctly is already in itself a virtuous action. Practical action must be directed to the realization of human rights, to the fulfillment of a humanity unharmed by abuse and injustice.

Philosophy emerges as a practice culminating in the union of thought and action. But what does *practice* mean here? To answer this question, three different and interrelated meanings of philosophy as practice will be delineated:

- a. Philosophy is a maieutic practice;
- b. it is a practice of transformation, since it is structured as a cathartic of one’s

---

\* Mariannina Failla è professoressa ordinaria di Storia della filosofia presso l’Università degli Studi Roma Tre.

- own prejudices and errors and as a fermenta cognitionis;
- c. philosophy is a transforming practice because it translates thought into action or, even better, because it must spread freedom of thought, “acting” for freedom.

### *Filosofia come pratica maieutica*

In un’indagine sul tema “Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco”<sup>1</sup>, ho scelto di riflettere sulla figura di Gotthold Ephraim Lessing, e sul significato pratico che egli ha conferito alla filosofia, interpretandola come intimo legame fra pensiero e azione. Se pensare rettamente è già di per sé azione virtuosa, essa deve essere rivolta alla realizzazione dei diritti umani, al compimento di un’umanità non ferita da soprusi e ingiustizie. “Agire per rendere inutili la maggior parte delle buone azioni” dice “Falk-Lessing” al “serissimo” amico Ernst che, nel dialogo sui massoni, chiede quale sia il compito della massoneria. La filosofia si profila così come una pratica che culmina nell’unione di pensiero e azione. Ma cosa vuol dire, qui, pratica? Per rispondere a questa domanda, saranno delineati tre significati diversi, connessi fra loro, della filosofia come prassi:

- a. la filosofia è una pratica maieutica;
- b. essa è una pratica di trasformazione, poiché si struttura come catartico dei propri pregiudizi ed errori e come *fermenta cognitionis*;
- c. la filosofia è pratica trasformatrice poiché risponde al bisogno di tradurre il pensiero in azione o, ancor meglio, poiché può diffondere la libertà di pensiero solo “agendo” per la libertà.

Per dar conto della filosofia come pratica maieutica mi affiderò ad aspetti poco conosciuti o poco divulgati del pensiero di Lessing, ossia alle parole che egli usa per difendere Leibniz dall’accusa, mossagli da Eberhard, di erroneità,

---

<sup>1</sup> Il presente contributo trae origine da un testo originariamente presentato al convegno *Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco* organizzato nel contesto del Dottorato di ricerca in Filosofia presso le Università di Roma “Tor Vergata” e di Roma Tre nelle date 4-5 aprile 2019.

inutilità e, in definitiva, di futilità della giustificazione filosofica del dogma delle pene eterne. Si potrà domandare: perché proprio questo contesto che può certamente stridere con l'interpretazione del pensiero di Lessing come prosecuzione e radicalizzazione dello spinozismo<sup>2</sup>? Ecco la risposta: perché discutendo e difendendo Leibniz, Lessing mette in atto una duplice operazione molto interessante per il tema qui dibattuto, ossia il rapporto fra filosofia e vita.

Egli, in primo luogo, interpreta la filosofia leibniziana come arte maieutica, la quale indica ad ogni sistema filosofico la giusta via argomentativa per dar conto dei propri presupposti, rinunciando del tutto a sovraordinare un sistema filosofico sugli altri, a stabilire, cioè, una loro gerarchia, per cogliere in ogni prospettiva filosofica la sua specifica verità. Se il wolffiano Johann August Eberhard ha accusato Leibniz di argomentare in difesa del dogma delle pene eterne esclusivamente per chi ne era già convinto dalla Scrittura, senza cercare il confronto dialettico con chi avversava tale dogma religioso e se, inoltre, Eberhard ha sostenuto tali accuse persuaso che Leibniz fosse interessato solo a rendere universale la propria filosofia, adeguandola “ai principi dominanti di tutti i partiti, mostrandola a tutti loro come favorevole e vantaggiosa per la loro opinione, per guadagnare così il plauso di tutti”<sup>3</sup>, ciò che ne risulta alla fine è che la vera accusa, avanzata da Eberhard, è di piaggeria e, al tempo stesso, di boria filosofica. Proprio a essa Lessing contrappone l'interpretazione di Leibniz come filosofo pluralista, aperto, fermamente convinto della prospettività non scettica del vero e, pertanto, in grado di esercitare nei confronti del proprio interlocutore quell'arte maieutica, capace di “attizzare il fuoco dalla selce” piuttosto che nascondere il proprio “fuoco nella

---

<sup>2</sup> Al di là dello scritto di Jacobi sullo spinozismo di Lessing – che ha provocato il famoso *Spinozismusstreit*, cui oltre a Mendelssohn ha partecipato anche Kant con un ruolo mediatore – si vogliono qui indicare alcuni studi relativi alla fortuna dello spinozismo in Germania: Willi Goetsche, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc, 2004 e il più datato e tuttavia ancora interessante contributo di Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Meridiens Klincksieck, Paris 1989.

<sup>3</sup> G. E. Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 9, Hrsg. K. Lachmann, gedruckt bei Julius Sittenfeld, Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839 p. 158-159; trad. it., Guido Ghia (a cura di), *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2000, p. 423.

selce”<sup>4</sup>. Convinto, dunque, che non possa essere presunta alcuna opinione che non sia, per certi versi e in un certo senso, vera, Leibniz “poneva volentieri il suo sistema da parte; e cercava di condurre ognuno su quella medesima via della verità sulla quale egli lo trovava [corsivo mio]”<sup>5</sup>. Agli occhi di Lessing, Leibniz è in grado, dunque, di trovare la via della verità nella specificità e diversità delle posizioni dei propri interlocutori. Il suo esercizio essoterico consisterebbe così nel cercare nelle opinioni altrui il loro proprio senso di verità, avvalendosi di quella sapienza argomentativa di cui Leibniz parla nei suoi progetti enciclopedici giovanili di Hannover – su cui qui non ci possiamo soffermare – e ai quali fa ampio riferimento quando nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea* rifletterà sul rapporto fra dogma religioso e ragione<sup>6</sup>.

Nello stesso momento in cui Lessing evidenzia la capacità della filosofia leibniziana di condurre verso la via della verità, percorrendo il cammino e assumendo la prospettiva del proprio interlocutore, egli si appropria di questa

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 159; trad. it., p. 423.

<sup>5</sup> Ivi, p. 160; trad. it., p. 424.

<sup>6</sup> Leibniz si avvale del processo chiarificatore della ragione, basato sull'arte del retto giudicare, sostenendo, nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea*, come prima di considerare vere le obiezioni, opposte dalla ragione ai misteri, esse debbano essere vagliate affinando l'arte del pensare e dello scoprire, così trascurata dagli uomini e dai filosofi. Il vaglio delle obiezioni non è usato da Leibniz per contrapporre il regno della ragione a quello della fede o per trasformare l'esercizio di critica della ragione in scetticismo corrosivo. L'esamina sapienziale delle obiezioni, serve, piuttosto, a corroborare la ricerca di certezze, sostenendone il processo di chiarificazione. Essere disposti ad esaminare le obiezioni, anche speciose e paralogistiche, può sempre offrire il vantaggio di affrontare e risolvere i nodi e le difficoltà delle proprie teorie chiarendone i presupposti. Leibniz, dunque, affida gli articoli di fede al procedimento catartico del retto pensare e giudicare che si basa su regole e principi che – come si diceva – egli aveva schizzato in appunti e frammenti giovanili, lamentando poi nel *Discorso preliminare* l'insufficienza dello sviluppo dell'*organon* del retto giudicare e pensare nelle controversie mondane e teologiche. Siamo, così, rimandati in un ambito della logica, che immette nell'arte sapienziale, argomentativa intesa come regolamentazione di dispute ed *elenchòs*, in cui bisogna avere gli strumenti adatti per vagliare ed eventualmente confutare la verosimiglianza, il pensiero obliquo, il sofisma e l'errore. G. W. Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in Id., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978, §§ 30 e 31, pp. 69-70; trad. it., *Discorso preliminare*, in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, traduzione e note di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, p. 123.

visione, applicandola alla stessa teoria leibniziana dell'eternità delle pene. Ed è proprio questo il secondo aspetto da rilevare in questo contesto: il metodo filosofico attribuito a Leibniz è messo in atto da Lessing stesso nei confronti dei suoi interlocutori filosofici. La difesa della visione religiosa antropologico-comparativa di Girolamo Cardano dall'accusa di eresia ne è sicuramente un esempio importante. Da tale difesa, molto nota, che può farci riflettere sul ruolo "essenziale" del negativo e dell'errore nella ricerca della "retta via", intendendo, tuttavia, passare alla meno nota difesa di Leibniz, perché appare del tutto in linea con l'iniziale visione lessinghiana della teologia razionale, in seguito abbandonata a favore dell'interpretazione storico-culturale, ma anche etico-politica delle Rivelazioni positive.

Così Lessing: la teoria scritturale dell'eternità delle pene può avere la propria giustificazione argomentativa considerando non tanto il binomio giustizia divina e migliore dei mondi possibili – come fa Eberhard –, ma coinvolgendo il concetto d'infinito che richiama subito quello di perfezione<sup>7</sup>.

La domanda maieutica da porre alla filosofia leibniziana, pertanto, è: com'è possibile conciliare "l'infinità" di una negazione privativa, qual è la pena, con la perfezione del migliore dei mondi possibili? Ma in questa domanda si nasconde un problema, un'incertezza: proprio la nozione d'infinito e la sua stretta rela-

---

<sup>7</sup> G. E. Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Band 9, cit., p. 161; trad. it., *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 425: "Giuste o non giuste [le pene eterne n.d.a.]: in entrambi i casi esse conferiscono al male un tratto infinito; e contro questo tratto non contro la loro ingiustizia, Leibnitz avrebbe dovuto preservare il suo migliore dei mondi. Così come, del resto, egli ha anche realmente fatto, ma non con la suddetta dimostrazione [Eberhard suppone che la giustificazione della teoria teologica delle pene eterne si basi, per Leibniz, sulla dimostrazione del migliore dei mondi possibili e della giustizia divina]; bensì con un sotterfugio del tutto diverso. Infatti se proprio questa obiezione, sollevata dalle pene eterne contro il suo migliore dei mondi fosse stata ancora rafforzata dal fatto che il numero degli uomini eternamente dannati dovrebbe essere indescrivibilmente maggiore del numero dei beati: egli che cosa avrebbe risposto? Forse semplicemente che questo numero incomparabilmente maggiore di dannati è condannato giustamente? E a che poteva servirgli per il suo migliore dei mondi una cosa che si comprende senz'altro già da sé, se la questione ha comunque una sua intrinseca correttezza? Invece egli prese entrambe, sia la dannazione eterna della gran parte degli uomini, sia la giustizia di questa condanna, per pienamente assodate e ne negò semplicemente la conseguenza, mostrando quale infinitamente piccola parte del mondo siano, in generale, gli uomini e come, conseguentemente, nella complessiva città di Dio, il male nel confronto al bene non conterà quasi nulla (*Teodicea* §19)".

zione con la perfezione presentano un'oscillazione semantica che induce Lessing a due possibili ipotesi interpretative. Il rapporto perfezione-infinito può basarsi su una nozione di perfezione sempre crescente oppure su quella di una perfezione sempre uguale. È Leibniz stesso a dirlo – sottolinea Lessing – in una lettera a Bourguet senza riuscire a scegliere fra le due interpretazioni<sup>8</sup>.

Pur ripetendo che il sistema leibniziano non costringe a scegliere una delle due ipotesi<sup>9</sup>, Lessing, in realtà, afferma che Leibniz abbia preferito la seconda, ossia quella che suppone un'uguale perfezione della totalità, perché più rispondente, o pienamente rispondente, alla perfezione della saggezza divina<sup>10</sup>. Del resto ipotizzare una perfezione totale, sempre uguale, non contrasta affatto – precisa Lessing – con la supposizione di una diversa gradualità e differenziazione delle singole perfezioni, le quali non cesserebbero mai di modificarsi<sup>11</sup>. Poter dar conto della variabilità e modificabilità delle singole perfezioni è, inoltre, indispensabile per sostenere l'argomento della presenza del male all'interno del mondo e della sua eterna punibilità. Senza la possibile diminuzione del grado delle perfezioni non si può, infatti, chiarire la presenza del peccato nell'essere morale e non si può neanche spiegare la presenza della punizione, anzi dell'eterna punizione del peccato<sup>12</sup>. La conclusione di Lessing è, pertanto, che la modificabilità delle singole perfezioni è, in fondo, garantita sia dall'interpretazione per così dire continuista della perfezione (la perfezione sempre crescente o decrescente) sia dall'interpretazione della perfezione sempre uguale a sé stessa. “[...] L'eternità delle pene allora può e deve adattarsi alle due ipotesi sulla perfezione del mondo, quella della perfezione uguale e quella della perfezione crescente, visto che il sistema stesso di Leibniz si mantiene equidistante rispetto a queste ipotesi” se si specifica – come lo stesso Leibniz fa

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 163-164; trad. it., pp. 428-429.

<sup>9</sup> Ivi, p. 164; trad. it., p. 429: “Il suo sistema non lo costringeva minimamente a pronunciarsi a favore di una delle due; esso restava il medesimo sotto entrambi i presupposti, e di entrambi egli asserì fino all'ultimo di continuare a non vedere quale delle due dovesse scegliere”.

<sup>10</sup> Ivi, p. 165; trad. it., p. 431: “Leibnitz mi sembra piuttosto essere stato di gran lunga più propenso all'ipotesi della perfezione sempre uguale, e anzi di aver portato Bourguet assai vicino ad una dimostrazione formale di essa che egli forse aveva ragione di ricavare da lui piuttosto che di suggerirgli”.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 166-167; trad. it., p. 432.

ripetutamente ad esempio nella stessa *Confessio philosophi* – che i due tipi di perfezione non sono predicati “da ogni singolo essere, ma dagli stati totali di tutti gli esseri contemporaneamente”<sup>13</sup>. Indipendentemente dall’uno o dall’altro tipo di perfezione, un essere morale non può assolutamente fermarsi nel suo progredire verso la perfezione, non può fare passi indietro nel suo progredire, dunque non si vede alcuna ragione perché egli non possa anche persistere in eterno, retrocedendo e allontanandosi sempre di più dalla sua perfezione. “Su questa possibilità si basa il fondamento essoterico che Leibnitz assume, muovendo dalla prosecuzione infinita del peccato, come giustificazione dell’infinita durata della dannazione. Solo che per essere del tutto ortodosso, egli avrebbe dovuto farvi seguire non soltanto una dannazione eterna, ma anche una dannazione eterna crescente per tutta l’eternità”<sup>14</sup>. Ora questa fine interpretazione – che sposta il tema dal rapporto giustizia e pene eterne alla questione della perfezione e del suo rapporto con l’infinito – offre più spunti di riflessione.

Rispetto a Leibniz, essa mostra il carattere se non aporetico, sicuramente aperto del suo argomentare, poiché è capace di far coesistere senza contraddizione due visioni diverse della perfezione, apparentemente configgenti.

Rispetto a Lessing, la sua preferenza per quel concetto di perfezione sempre uguale e non progressiva sembra mantenere le tracce di un suo iniziale interesse per la teologia razionale, testimoniato in pochi frammenti intitolati *Il cristianesimo della ragione* e poi del tutto rigettato come chimera metafisica. Eppure, in quei frammenti, la sua sensibilità per il concetto di perfezione è del tutto manifesta, così come del tutto esplicita è lì la presenza di una duplice concezione della perfezione: una perfezione pensata da Dio uguale a sé stessa dall’eternità, che caratterizza la sua quinta essenza, una pluralità di perfezioni di grado diverso. Questo secondo tipo di perfezione, pensato da Dio, appartiene al mondo e nel § 15 si lega alla nozione d’infinito. Dio può pensare divise le proprie perfezioni in infiniti modi dando luogo così alla loro possibilità d’infiniti mondi, solo se da sempre abbia già pensato l’elemento più perfetto e il modo più perfetto della divisione delle perfezioni stesse. Tale modo è pen-

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 167; trad. it., p. 433.

<sup>14</sup> Ivi, p. 168; trad. it., p. 434.

sarle divise in una continuità infinita che va dal più al meno. E quello che Lessing sostiene rispetto ai gradi maggiori di perfezione si può specularmente supporre per i gradi minori: se quindi la perfezione maggiore di un'altra deve contenere ciò che contiene quella inferiore e qualcosa di più senza arrivare mai al limite estremo, anche la minore perfezione avrà un grado decrescente di realtà che va all'infinito. Già qui, in definitiva, Lessing pone le basi per giustificare l'idea leibniziana della dannazione eterna o, com'è scritto nella *Confessio philosophi*, dell'eterno dannando del tutto speculare alla beatitudine eterna dell'eterno beando.

Nell'interpretazione di Leibniz è, così, all'opera un doppio registro: l'avvicinamento di Lessing, problematico e poi ripudiato, alla teologia razionale e, al tempo stesso, il suo farsi interprete e difensore di un metodo maieutico della ricerca del vero, basato sul confronto e sulla disputa anche nelle questioni teologiche. Questo doppio registro l'ha indotto a sottolineare l'aspetto più illuminato e, in fondo, attuale della riflessione leibniziana sul rapporto fra filosofia e teologia. Lessing vede nella filosofia di Leibniz lo sviluppo di un'arte persuasiva che punti al senso e alla verità delle opinioni filosofiche e delle certezze religiose, passando attraverso l'analisi delle argomentazioni altrui, dunque attraverso il confronto e vaglio critico, chiarificatore e catartico.

### *Filosofia come fermenta cognitionis e azione etica*

L'idea, appena delineata, secondo la quale il vero si risolve nel cammino critico che lo genera, trova una sua radicalizzazione grazie al secondo significato della filosofia come *fermenta cognitionis*, fermenti del pensiero basati sul confronto e contesa pubblici.

Penso ai passi classici lessinghiani in cui ricerca del vero e disputa, confronto pubblico, si equivalgono: innanzitutto la ricerca filosofica del vero non deve usare gli stessi metodi e strumenti dei dibattimenti giuridici. Se in un processo giuridico una delle parti può nascondere all'altra quelle verità o quei fatti, i quali, se dichiarati, porterebbero alla propria sconfitta, nella ricerca del vero è necessaria, invece, la massima probità. Nello svolgimento del processo giuridico la sconfitta dell'uno significa inevitabilmente la vittoria dell'altro,

nella ricerca del vero non ci sono filosofi sconfitti o vincitori perché entrambi, se sono onesti e sinceri, partecipano a pari titolo alla dinamica dialogica che conduce al vero. La vera parte avversa, i veri sconfitti nel “dibattimento filosofico” sono gli errori e i pregiudizi non sottoposti a emendazione e a critica. Se nel dibattito giuridico sembra lecito ingannare, il filosofo, al contrario, non deve tacere alcun dato, anche se questo si accorda meno con il proprio sistema rispetto a quanto si accordi con altri sistemi. È, dunque, facile desumerne che la controversia sia il vero motore della ricerca filosofica<sup>15</sup>. Pur ammettendo che nessuna controversia abbia mai deciso la verità è, però, innegabile – sostiene Lessing – che la verità abbia guadagnato molto dalla controversia, poiché solo quest’ultima favorisce lo spirito delle indagini, sottoponendo i pregiudizi (unica forma di non-verità) a una costante revisione. In Lessing si fa strada l’idea che il confronto pubblico – mettendo in moto un processo catartico – abbia un potere correttivo verso la cosiddetta ragione comune, divenendo, così, elemento prezioso per una sana comunità politica; a questo mira, in definitiva, l’intellettuale borghese che attribuisce una valenza etica alla ricerca del vero.

In primo luogo, la verità ha un valore etico perché ha bisogno della qualità morale della rettitudine, la quale si esprime solo con il coraggio (altra virtù etica) di confrontarsi con opinioni opposte e, così, arginare, emendare i propri pregiudizi. Non solo, ma la verità deve essere amata. Bisogna essere “amici” del vero, solo così si sarà “amici” del dialogo; la ricerca del vero è, dunque, un atto di retto coraggio ed amore, un’azione etica per eccellenza ed è un compito infinito, una continua acquisizione da parte dell’uomo. In *Berengario di Tours*, Lessing afferma che a causa di grandi pericoli (movente pratico) si può arrivare a tradire la verità pur amandola moltissimo e sinceramente, e dal canto suo, la verità, riconoscendo l’autenticità dell’amore sa perdonare il tradi-

---

<sup>15</sup> Questo risulta anche da un altro scritto di G. E. Lessing del 1769, *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss’schen Buchhandlung, Berlin 1839, pp. 210-263; trad. it. parziale *Come gli antichi hanno raffigurato la morte. Una disanima*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos’è l’illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 36-37. In queste pagine Lessing afferma che la pubblica opinione dimentica come su molti punti la comunità dei pensatori sia progredita solo grazie alle controversie. Se gli uomini non avessero mai litigato su nulla, su nulla al mondo sarebbero d’accordo.

mento. Imperdonabile risulta, invece, il camuffamento del vero, il suo mascheramento demagogico e ingannevole<sup>16</sup>. Qui è evidente come vizi e virtù decidano del vero e del falso.

Non solo la verità ha bisogno di virtù etiche, quali la probità, l'amore, il coraggio, ma lo stesso valore dell'uomo non dipende dal possesso del vero, destinato solo a Dio, ma dalla sua continua ricerca della verità.<sup>17</sup>

La portata etica del vero stabilisce inoltre un rapporto profondo solidale e segreto fra pensiero e azione; l'autentica azione del pensiero consiste nel suo essere *fermenta cognitionis*, ossia nella capacità di far nascere pensieri, e pensieri nuovi, non nella attitudine a raccogliere i risultati del proprio pensiero. Così scrive la Arendt in *L'Umanità in tempi bui*: Lessing sapeva di vivere “nel paese più schiavo d'Europa. [...] Era infatti impossibile [nella Germania del '700 secondo Lessing] dire “una parola in favore dei diritti dei sudditi [contro la spoliazione e il dispotismo]”<sup>18</sup>. In altri termini era impossibile agire. “La relazione segreta del suo pensare da sé con l'azione sta nel rifiuto di sottomettere il pensiero ai risultati. Questi, infatti, avrebbero potuto significare la soluzione definitiva di problemi che il pensiero aveva posto a sé stesso; e tale ri-

---

<sup>16</sup> G. E. Lessing, *Berengarius Turonensis. oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. 1770*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839, p. 326; trad. it., parziale, *Berengario di Tours, ovvero annuncio di una sua importante opera della quale esiste un manoscritto nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel sinora del tutto sconosciuto*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 37.

<sup>17</sup> G. E. Lessing, *Eine Duplik, 1778*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839, pp. 49-50; trad. it. parziale, *Una replica*, Nicolao Merker, (a cura di), in I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p.38 “Non la verità, nel cui possesso un qualunque individuo è o ritiene di essere, bensì lo sforzo sincero che egli ha impiegato per acquistarla costituisce il valore dell'uomo. Non infatti con il possesso, bensì con la ricerca della verità si ampliano le sue forze nelle quali consiste unicamente la sua sempre crescente perfezione. Il possesso rende placidi, pigri, superbi. [...] Se Dio nella sua destra tenesse racchiusa ogni verità e nella sua sinistra unicamente la sempre viva tensione verso il vero, pur con l'aggiunta che io sempre eternamente errerò, e se mi dicesse: scegli! Allora con umiltà gli afferrerei la sinistra e direi: “Padre dammi!”, la verità pura è comunque riservata soltanto a te”.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968, p. 49; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, p. 53.

nuncia poteva valere anche il prezzo della verità poiché ogni verità mette fine necessariamente alla pura attività di pensiero. I *fermenta cognitionis* che Lessing sparse per il mondo non miravano a comunicare conoscenze bensì a stimolare altri a pensare da sé e questo con l'unico scopo di provocare un dialogo fra pensatori. Il pensiero di Lessing non è il dialogo silenzioso platonico fra me e me stesso, ma un dialogo anticipato con altri<sup>19</sup>, un dialogo pubblico, al quale molto si avvicina il successivo concetto kantiano di conflitto (*Streit*) fra i saperi tecnici e la filosofia. A quest'ordine di pensieri può essere ricondotta, infatti, l'importanza che Kant attribuisce al dibattito pubblico, alla formazione di un'opinione pubblica sapiente e consapevole, per adempiere un compito pratico-politico dal quale il filosofo non può, anzi non deve esimersi. È questa l'idea che si ricava quando si legge nelle pagine dello *Streit der Fakultäten* quali siano le regole generali del dibattito pubblico. Esso non deve mirare alla conciliazione, in altre parole al consenso fra le parti (*amicabilis compositio*)<sup>20</sup>, ma a un vero e proprio verdetto della ragione che funge da giudice. Il dibattito e la contesa sono inoltre destinati a non concludersi mai, sono cioè sempre immersi nelle dinamiche politiche di organizzazione del consenso senza mai avere un ruolo subalterno rispetto ad esse; la filosofia infatti non deve farsi trovare impreparata dalle prescrizioni statutarie che il governo fa valere per la guida e il controllo della vita interiore (teologia), esteriore (diritto) e corporea (medicina) dei suoi "sudditi/cittadini". La filosofia deve vigilare, sempre tramite il confronto e la contesa, anche su quelle opinioni che in modo arbitrario vengono 'strillate' nelle comunità e possono diventare pericolose derive demagogiche, sia per il governo, sia per la stessa opinione pubblica. Uso politico della tecnicità dei saperi e sobillazione demagogica dell'opinione pubblica sono ciò su cui esercitare sempre una vigilanza critica. Una giusta regolamentazione della contesa fra i saperi tecnici e la filosofia favorisce inoltre un costante progresso sia della filosofia sia delle facoltà universitarie superiori (teo-

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 50; trad. it., pp. 53-54.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd 7, Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin 1917, p. 33.19; trad. it., *Il conflitto delle facoltà*, in G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 248.

logia, giurisprudenza, medicina), inducendole a una maggiore perfezione. Essa svolge anche un importante ruolo critico nei confronti di un possibile esercizio arbitrario del potere politico, sempre tentato d'imporre restrizioni "alla libertà della opinione pubblica/[der] Freiheit des öffentlichen Urtheils"<sup>21</sup>. Se condotta legittimamente, la contesa pubblica, allora, non lede l'autorità del governo, anzi ne incrementa l'autorevolezza, fondandola sul perfezionamento critico dei saperi che la filosofia mette in atto anche nei propri confronti senza incrinare la coesione sociale, facendo, anzi, della contesa stessa la via per il raggiungimento di un consenso condiviso e innovatore. Se si immaginassero i due tipi di facoltà (inferiore e superiore) come corrispondenti a parti politiche parlamentari, allora le superiori rappresenterebbero la destra e la filosofia la sinistra, ossia l'opposizione. L'antagonismo fra conservazione e opposizione trasformatrice, innovativa, non corrisponderebbe, però, a una guerra in cui si contrapporrebbero "il mio" e "il tuo sapere". La dinamica che s'instaurerebbe fra conservazione e innovazione sarebbe una forma di *concordia discors* o *discordia concors*, per la quale non potrebbe essere concesso alle facoltà superiori un privilegio senza consentire al tempo stesso alla filosofia di rendere pubblici i propri dubbi e riserve critiche. Solo un'inarrestabile dialettica fra principio d'autorità (la proprietà o il presunto possesso e codifica statuaria dei saperi) e il principio della libera autonomia critica della ragione, la loro *discordia concors*, permette non solo il progredire di tutte le scienze, compresa la stessa filosofia, ma anche la salvaguardia della tenuta politica della società civile.

A tale impegno politico per una società liberale e progressista, si riferiva già Lessing quando destinava la prassi filosofica non solo all'esercizio del libero pensiero, ma alla lotta per l'attuazione dei diritti umani. Detto diversamente: se era impossibile dire una parola a favore dei diritti umani – scrive la Arendt – era impossibile agire. Ecco il significato della filosofia come pratica dialogica, ma anche come pratica trasformatrice: rispondere al bisogno di tradurre il pensiero in azione o meglio contribuire alla libertà di pensiero agendo per la libertà, come si è detto all'inizio.

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 35.20; trad. it., 250. L'edizione italiana traduce con "libertà del giudizio pubblico" l'espressione tedesca "Freiheit des öffentlichen Urtheils".

## *Rivelazione e azione per i diritti umani*

Proprio a quest'ultimo significato si riallacciano le riflessioni di Lessing che costituiscono l'oggetto della parte finale dell'indagine sul rapporto filosofia/vita. Si tratta di tematizzare, ora, il processo di storicizzazione della religione rivelata che Lessing lega alla filosofia della storia<sup>22</sup>. L'invito è qui, pertanto, di andare allo scritto maturo di Lessing: *L'educazione del genere umano*. La trasformazione progressiva della coscienza umana, la sua storia e il *telos* di tale storia sono lì esemplificati dall'avvicinarsi delle diverse forme positive di rivelazione<sup>23</sup>. Ogni rivelazione – giudaica, mussulmana, cristiana – appartiene a una fase della formazione spirituale, culturale dell'animo e della coscienza umani; nessuna prevale sull'altra, nessuna è più giusta dell'altra, nessuna è priva di dignità. Con queste parole, al concetto di dogma religioso si sostituisce la funzione storico-spirituale, ma anche etica di ogni forma religiosa. Nei passi dell'*Avvertenza* riaffiora inoltre lo stesso concetto positivo e produttivo dell'errore, del negativo, già espresso nella difesa di Girolamo Cardano. In tale scritto l'approccio storico e comparato alle religioni da parte dell'erudito rinascimentale è difeso contro l'accusa di eresia, sostenendo che “non è la retta via a istruirci circa le vie sbagliate, ma sono quest'ultime ad insegnarci la retta via”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Per il processo di maturazione della concezione della storia in Lessing si vedano i lavori rispettivamente di M. Bollacher, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. Thielicke, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Per la messa a fuoco del rapporto storia-religione in chiave escatologica si veda G. Cunico, *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

<sup>23</sup> Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann, cit., pp. 308-309; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 130: “[...] Perché non vedere – chiede Lessing nell'*Avvertenza* – in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla, nel migliore dei mondi, merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?”

<sup>24</sup> Lessing, *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Band 4, Hrsg K.

Nei confronti delle pretese dogmatiche, Lessing fa valere l'idea che solo lo studio comparato delle religioni, e dunque solo il coraggio di conoscere anche le vie ritenute erranee dall'ortodossia, può convincerci della loro adeguatezza alle nostre esigenze etico-spirituali<sup>25</sup>. Forse, però, è possibile spingersi oltre, fino a dire che anche percorrere le vie erranee, in fondo, non può insegnare nulla sulla verità dogmatica, perché non è questa la posta in gioco, ossia non interessa arrivare alla conoscenza compiuta del vero e della vera religione. La posta è diventata la formazione spirituale dell'uomo attraverso la positività delle rivelazioni. Formazione spirituale dell'individuo e della collettività, la quale, tra l'altro, non vede nel cristianesimo il proprio apice, ma auspica una religione ulteriore. Il cristianesimo è definito l'ultima religione positiva che cederà il posto alla *futura religione dell'umanità* in quanto religione razionale. Si tratta della religione del *nuovo Evangelo eterno*, spiega Lessing nel § 86 dell'*Educazione del genere umano*; una religione che andrà oltre e supererà l'intero apparato dogmatico del cristianesimo (immortalità dell'anima, Trinità) e si baserà solo sull'ideale etico dell'autonomo esercizio della virtù, espressione della piena dignità dell'intelletto umano – scrive Lessing nel § 80 dell'*Educazione*. Ecco le sue parole:

Volere, a causa di questo egoismo del cuore umano, esercitare anche l'intelletto esclusivamente su cose relative ai nostri bisogni fisici, significherebbe infatti ottunderlo, anziché renderlo più acuto. Esso richiede assolutamente di venir esercitato su cose di ordine spirituale, se ha da giungere al completo rischiaramento di sé e se deve produrre quella purezza di cuore che ci rende capaci di amare la virtù per se stessa<sup>26</sup>.

---

Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1838, p. 53; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 25.

<sup>25</sup> Sull'importanza della via negativa, intesa come negazione dei pregiudizi, per l'esercizio della tolleranza non solo religiosa, ma culturale e politica si è espresso Habermas, facendo diretto riferimento a *Nathan il Saggio* di Lessing. Cfr. J Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, p. 214; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 158.

<sup>26</sup> G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann, cit. p. 326; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, cit., pp. 150-151.

Una religione, quella del *nuovo Evangelo eterno* che propone una rivalutazione della figura del visionario (§§ 87-92)<sup>27</sup>, cui Lessing aveva dedicato un breve saggio fortemente critico verso la fine del 1776<sup>28</sup>. Nonostante la messa in guardia contro quei visionari entusiasti che negano e avversano la forza chiarificatrice e persuasiva del *logos* e cercano solo di trascinare e imbonire le folle, già nello scritto del 1776 dal titolo *Über eine zeitige Aufgabe*, Lessing afferma come vi siano fra i visionari anche uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità con cui il filosofo, se necessario, si unirebbe volentieri, almeno con la stessa disposizione con cui analizza le idee.

Alcuni visionari sono portatori di passioni civili e capaci di contagiare gli stessi filosofi spesso bisognosi di trasformare il pensiero in azione. Al visionario mancherebbe, però, la capacità di attendere lo stesso futuro che è in grado di anticipare con la sua passione etica e civile, quel futuro in cui i diritti dell'umanità siano compiutamente attuati. A questo limite Lessing intenderebbe sopperire volgendo lo sguardo alla teoria pagana della metempsicosi, la più antica delle ipotesi religiose, proprio per far sì che il visionario abbia fiducia nella realizzabilità dell'ideale pratico-politico dei diritti umani<sup>29</sup>. Il paganesimo è posto così al servizio della prassi etica per la divulgazione e l'affermazione dei diritti dell'umanità<sup>30</sup>. Della metempsicosi ironicamente

---

<sup>27</sup> Una significativa allusione al ruolo del visionario e a quello del filosofo "di sangue freddo" nelle teorie di Lessing è offerta da N. Merker, *Introduzione* a G. E. Lessing, *La religione dell'umanità*, cit., p. XVII.

<sup>28</sup> Una critica ai "visionari" è presente anche in *Nathan il Saggio*, quando all'inizio del dramma Nathan descrive la reazione di sua figlia Recha all'incendio e al salvataggio da parte del templare apparentemente sconosciuto: "Eh testa e cuore/ devono litigare a lungo, prima/ che l'una o l'altro prenda il sopravvento/e l'abbia vinta la malinconia/ o invece la misantropia. Ma spesso non la vince nessuna delle due;/ e nel conflitto resta impegolata/la fantasia: e crea quei visionari/ nei quali troppo spesso il cuore fa la parte della testa/ e la testa la parte del cuore. Pessimo scambio [...]". Cfr. G. E. G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker. G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, p. 133; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991, p. 78.

<sup>29</sup> N. Merker ha molto insistito sull'impegno etico-politico di Lessing; a questo riguardo si veda in particolare N. Merker, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id., *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 105-138 e Id., *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

<sup>30</sup> G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 10,

Lessing afferma come sia “singolare che proprio fra i visionari” non voglia diventare di moda tale “esaltazione visionaria”<sup>31</sup>. Interpretata come provvidenza eterna, l’“esaltazione visionaria” insegnerebbe, infatti, qualcosa sulla stessa visione illuminista del perfezionamento dell’umanità. Grazie a tale visione, il cammino verso la piena realizzazione dell’egualitarismo etico non deve essere necessariamente lineare; non è vero, infatti, “che la linea più breve sia sempre quella retta”<sup>32</sup>, scrive Lessing. L’appello dunque all’eternità della metempsicosi è anche un insegnamento critico nei confronti di una visione ingenua del progresso dell’umanità che non sa cogliere il ruolo dei vuoti, degli scarti storici, delle inversioni e retrocessioni che certe epoche storico-spirituali sembrano compiere nei confronti del perfezionamento dell’umanità. Si profila qui una filosofia che sa pensare dinamicamente il rapporto dell’uomo con il suo compito di perfezionamento; siamo di fronte ad una visione della storia in cui le battute d’arresto manifeste non si oppongono al progresso verso la realizzazione dell’ideale etico dell’uguaglianza, ma continuano a contribuire a tale ideale, preparandolo carsicamente anche nella sua apparente assenza. Questa lezione lessinghiana deve far riflettere sulla possibilità odierna di ripensare la filosofia della storia non come un cammino lineare o circolare verso il proprio compimento, ma come un gioco inarrestabile di verità acquisite, inabissamenti e inganni, che, tuttavia, mantiene il suo vettore etico: agire per i diritti dell’umanità, per rendere inutili le singole buone azioni. Il gioco di apparenza e realtà, di maschere e verità, torna e ritorna peraltro anche nella produzione drammaturgica di Lessing; lo possiamo rintracciare, ad esempio, nella com-

---

Hrsg K. Lachmann, cit. p. 328; trad. it. *L’educazione del genere umano*, in *La religione dell’umanità*, cit., p. 153: “[...] Il visionario vede spesso il futuro con molta esattezza, ma non è capace di attenderlo. Desidera che questo futuro venga affrettato, e desidera che lo sia ad opera sua. Ciò a cui la natura si prende un tempo di millenni, dovrebbe secondo lui maturare nell’istante della sua personale esistenza. Che cosa gli conta, infatti, se ciò che egli riconosce come il meglio non diventa il meglio già durante la vita sua? Tornerà egli forse? Crede di tornare?”

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Riportiamo qui per intero il § 91 per la luce che può gettare sulla concezione lessinghiana della storia: “Procedi, Provvidenza eterna, con il tuo impercettibile passo! Fai solo che per questa tua impercettibilità io non disperdi di te. – Fai che io non disperdi di te nemmeno se mi dovesse sembrare che i tuoi passi procedano a ritroso! Non è vero che la via più breve sia sempre la linea retta”.

media dal titolo *Gli Ebrei* che riproduce situazioni tipiche della commedia, nella quale è essenziale l'uso della maschera, il ruolo dell'equivoco e dell'inganno, il continuo gioco di verità e falsità<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> G. E. Lessing, *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, pp. 109-148; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006.
- BOLLACHER M., *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. Thielicke, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- CUNICO G., *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.
- GOETSCHÉ W., *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc, 2004.
- HABERMAS J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- KANT I., *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd 7, Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin 1917; trad. it., *Il conflitto delle facoltà*, in G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989.
- LEIBNIZ G. W., *Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in Id., *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978; trad. it., *Discorso preliminare*, in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, traduzione e note di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005.
- LESSING G. E., *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 9, Hrsg. K. Lachmann, gedruckt bei Julius Sittenfeld, Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it., Guido Ghia (a cura di), *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2000.
- , *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg. K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. parziale *Come gli antichi hanno raffigurato la morte. Una*

- disanima*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Berengarius Turonensis. oder Ankündigung eines wichtigen Werkes deselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. 1770*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it., parziale, *Berengario di Tours, ovvero annuncio di una sua importante opera della quale esiste un manoscritto nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel sinora del tutto sconosciuto*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Eine Duplik, 1778*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. parziale, *Una replica*, Nicolao Merker, (a cura di), in I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 4, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1838; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker. G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991.
- , *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.
- MERKER N., *Introduzione a G. E. Lessing, La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id., *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1978.

- , *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- THIELICKE H., *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- ZAC S., *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Meridiens Klincksieck, Paris 1989.

# La tradizione in disputa. L'eredità filosofica nelle e delle pensatrici del Novecento

ELENA LAURENZI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1272>

## *ABSTRACT*

In questo saggio mi propongo di indagare i modi in cui le grandi pensatrici del '900 (Weil, Arendt, Zambrano, Murdoch, Stein, Bepaloff, Hersch) si sono rapportate alla tradizione filosofica, per aprire al contempo una riflessione sul modo in cui la tradizione ha (o anche *non* ha) contemplato il loro contributo. Nella prima parte, la riflessione critica della pensatrice belga Françoise Collin mi permette di mettere a fuoco alcuni dispositivi operativi negli studi filosofici, funzionali ad eclissare la presenza delle donne e ad annientarne, o almeno attutirne, l'impatto. Nella seconda parte, propongo alcune prospettive ermeneutiche e metodologie di ricerca alternative per analizzare l'apporto teorico originale delle donne alla storia del pensiero.

In this essay, my aim is to investigate the ways in which the great women philosophers of the 20th century (Weil, Arendt, Zambrano, Murdoch, Stein, Bepaloff, Hersch) have discussed with the philosophical tradition; at the same time, my aim is to reflect on the way in which the philosophical tradition has (or has not) considered their contribution. In the first part, the critical reflection of the Belgian thinker Françoise Collin allows me to focus on some operational devices in philosophical studies, which are functional to eclipse the presence of women and to annihilate, or at least mitigate, their impact. In the second part, I propose some hermeneutic perspectives and alternative research methodologies to analyse the original theoretical contribution of women to the history of thought.

---

\* Elena Laurenzi è ricercatrice in Storia delle dottrine politiche presso l'Università del Salento.

Analizzando lo svuotamento della presenza femminile nello spazio pubblico e nel sapere, la filosofa franco-belga Françoise Collin individua una tenaglia che collega e raccorda due dispositivi apparentemente opposti: l'esaltazione della "specificità femminile" e l'"indifferenza dei sessi"<sup>2</sup>. Il primo consiste nella definizione anche implicita di ambiti della politica, delle professioni, del sapere attribuiti alle donne in ottemperanza ai ruoli e agli stereotipi tradizionali; questi appaiono scollegati dallo spazio pubblico, delimitanti un recinto specifico dove si elaborano e si affrontano questioni che si suppone riguardino le donne, e che pertanto non costituiscono propriamente la *res publica*: sono dell'ordine del particolare e non concernono l'interesse generale se non nella fattispecie dell'amministrazione e il controllo dei corpi. Il secondo meccanismo, oggi prevalente, è quello della neutralizzazione della partecipazione pubblica femminile, acquisita come equivalente in tutto e per tutto a quella maschile, fermo restando il sovrappiù di prestazione che comporta per le donne la mai sanata doppia presenza. Nell'era del neoliberismo, della *governance* e dello smantellamento dei diritti si riafferma così la funzionalità dell'universalismo e del neutro-maschile, cardini della democrazia moderna, che anzi sembra finalmente realizzata nei suoi presupposti e sanata delle contraddizioni delle sue origini. Le donne hanno ormai conquistato il podio che le ricompensa del patibolo<sup>3</sup>.

La messa a fuoco dell'aporia è utile per analizzare lo stato dell'arte negli studi filosofici. Fino a non molti anni fa, le filosofe erano pressoché assenti dal canone. Per limitarci alle pensatrici europee degli inizi del '900, i nomi di Si-

---

<sup>1</sup> Questo testo è stato elaborato nell'ambito del progetto *Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes*, PGC2018-094463-B-I00(MCIU/AEI/FEDER, UE).

<sup>2</sup> F. Collin, *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in: *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Fus art, Villeneuve d'Ornon 1999.

<sup>3</sup> Cfr. O. de Gouges, *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne, Ecrits politiques*, présentés par O. Blanc, vol. I-II, Côté-femmes éditions, Paris 2003. «Article 10. Nul ne doit être inquieté pour ses opinions mêmes fondamentales, la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune».

mone Weil, Hannah Arendt, Edith Stein o María Zambrano non erano contemplati nei dizionari e nelle enciclopedie, non apparivano nei curricula universitari ed erano scarsamente rappresentati anche nelle riviste specialistiche e nei cataloghi editoriali. La loro apparizione si deve in larga misura agli studi nati sulla spinta del femminismo degli anni '70. Insistendo sulla rilevanza politica del simbolico, questo apre la strada alla ricerca dell'opera delle donne, nell'intento di tessere genealogie femminili capaci di dare visibilità a quelle del passato e dare senso all'esperienza di quelle del presente. Dalla denuncia dell'assenza delle donne si passa alla ricognizione della loro presenza nel ruolo di protagoniste e in posizione di autorità. In quest'ottica, diventano interessanti anche quelle antepassate che presero la parola per intervenire nel mondo di là del recinto ristretto e costretto della cosiddetta "questione femminile". Si scopre che ogni opera di donna è femminista se è capace di innovare e di parlare un linguaggio per tutti<sup>4</sup>.

Grazie all'impulso di questa nuova riflessione, negli anni '80 e '90 nascono riviste scientifiche, centri di ricerca e associazioni dedite a studiare il contributo delle donne nei diversi campi dell'azione e della creazione<sup>5</sup>; si avviano corsi universitari e piani di studio centrati sugli studi di genere e si fa strada la riflessione critica sugli strumenti metodologici ed ermeneutici idonei per l'esplorazione di questo campo a lungo lasciato incolto. Le ricerche portano alla luce la presenza femminile attiva in ogni epoca storica, e la rendono un patrimonio condiviso, un bene comune.

La legittima soddisfazione cede però alla perplessità per una conquista che

---

<sup>4</sup> Cfr. F. Collin, *Toute œuvre de femme est féministe*, in *Catalogue Féminisme et art*, Centre d'art contemporain de Grenoble, Grenoble 1988.

<sup>5</sup> Nel contesto italiano ricordiamo le riviste «DWF donnawomanfemme» (1975); «Memoria. Rivista di storia delle donne» (1981); il Centro culturale Virginia Woolf (Roma 1972); la Libreria delle donne di Milano (1975); il Centro delle donne di Bologna Orlando (1982) il Centro studi e documentazione pensiero femminile (Torino 1995), la Libreria delle donne di Firenze (1979). Da queste esperienze a cavallo tra attivismo e riflessione teorica germogliano associazioni di studiose come la SIS, Società italiana delle storiche (1989) la SIL, Società italiana delle letterate (1995), la Comunità filosofica Diotima (1993), la Scuola estiva della differenza di Lecce (2000). Per un quadro europeo si veda il monografico: *Women's Studies in Europe*, in «Women's Studies Quarterly», 20, 3/4, 1992.

si rivela, più che incompleta, ambigua. Perché se le opere di Weil, Arendt, Stein, Zambrano, Bepaloff, Kofman o Hersch, solo per citarne alcune, sono oggi lette e studiate, viceversa le ricerche che le hanno fatte emergere e proposte all'attenzione pubblica sono state in gran parte rimosse. La letteratura accademica tende ad appropriarsi di queste figure estrapolandole dagli studi femministi e anzi giocandole contro di essi. Secondo le analisi di Collin, "il mondo misto-maschile si annette qualche opera di donna e la brandisce come scudo per proteggersi da tutte le altre"<sup>6</sup>. Nel sistema di ricezione delle opere delle donne viene messo in atto, infatti, un complesso di procedure informali di discriminazione che, in continuità con i divieti espliciti che un tempo ne ostacolavano la produzione, ne inficiano oggi il valore, la portata e l'autorevolezza. Si tratta, di un dispositivo istituzionale articolato in processi di "filtraggio e minimizzazione", che producono un "effetto di diversità"<sup>7</sup>. In altre parole, le donne, nella filosofia, sono state ammesse, ma con riserva; e la riserva consiste, appunto, nel loro porsi e meno come donne. La "scelta del neutro", che le pensatrici della prima metà del secolo pagarono come pegno per l'ingresso nel santuario maschile della filosofia – ragione per cui, come nota ancora Collin, "prima del femminismo le poche donne filosofo non hanno affrontato il problema dei sessi, né Jeanne Hersch, né Suzanne Langer o Gisèle Brelet, Jeanne Delhomme, Simone Weil o Edith Stein e neppure Hannah Arendt"<sup>8</sup> – si ripropone nella modalità della loro ricezione e trasmissione. Il consolidato dispositivo della tenaglia – neutralizzazione o femminilizzazione – si ripropone nel discorso *mainstream*, che si appropria delle loro presenze e idee per celebrare "il femminile senza le donne" o, in alternativa, "le donne senza il femminile"<sup>9</sup>. Da una parte, dunque, si afferma o si sottende

---

<sup>6</sup> Cfr. F. Collin, *Ecrire à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, in: *Je partirais d'un mot*, cit., pp. 65-80, p. 78.

<sup>7</sup> Cfr. F. Collin, I. Kaufert, *Parcours féministe*, Labor, Bruxelles 2005, p. 129.

<sup>8</sup> F. Collin, *La disputa della differenza. La differenza tra i sessi e il problema delle donne in filosofia*, G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. Il novecento*, trad. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano Marogna, P. Villani, Laterza, Bari 1997, pp. 306-343.

<sup>9</sup> Le due espressioni "Le féminin sans/dans les femmes" e "Les femmes sans le féminin" danno il titolo a due capitoli del saggio di F. Collin, *Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet*, in «Les Cahiers du GRIF», n. 46, 1992.

l'irrelevanza della differenza sessuale nel pensiero delle filosofe quale condizione per riconoscerlo come universale; in alternativa, ma a volte anche in una paradossale concomitanza, s'insiste sugli attributi della femminilità – in cui affiora, con l'inesorabilità dei luoghi comuni, il fantasma dell'eterno femminile – per indicare la peculiarità della loro riflessione, e magari anche suggerirne il potere salvifico di fronte alla persistente crisi della filosofia. In ogni caso, si elude il problema della relazione tra specificità e universalità o, più concretamente, “del valore per tutti di ciò che viene generato dal femminile”<sup>10</sup>.

Nel percorso della sua asseverazione, l'opera filosofica delle donne ha dunque attraversato un passaggio insidioso, e forse è caduta in una trappola: da una condizione di non trasmissione è approdata a una trasmissione reificatrice, che non richiede agli “esperti” il confronto tra linee interpretative e la revisione critica dei canoni; l'invisibilità ha ceduto spazio alla sovraesposizione e a una moda che si impone cancellando le tracce del passato, promettendo a sua volta di svanire senza troppo clamore.

### *Pratiche del contrabbando*

Alcune domande s'impongono a questo punto, per chi voglia dedicarsi allo studio delle filosofe da una prospettiva femminista. Come mettere in luce il contributo delle donne alla tradizione filosofica senza attingere surrettiziamente a quella dell'eterno femminile? Su quali basi possiamo affermare la legittimità della lettura sessuata nei confronti di pensatrici che hanno voluto rappresentarsi al neutro? In che senso possiamo rendere significativo, pregnante ed evidente il contributo delle donne alla storia del pensiero? L'“incerto combattimento”<sup>11</sup> che le pensatrici realizzano con la tradizione può essere un campo di osservazione fecondo per una critica filosofica femminista che intenda sottrarsi alla pretesa definitoria dei tratti costitutivi del femminile, e si proponga piuttosto di illuminare l'uso strategico che le donne hanno

---

<sup>10</sup> F. Collin, *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in *Je partirais d'un mot*, cit., p. 35.

<sup>11</sup> F. Collin *Il n'y a pas, de cogito-femme*, in Marisa Zavalloni (a cura di), *L'émergence d'une culture au féminin*, Saint Martin, Montreal 1987, p. 49.

fatto e fanno di determinati tratti o elementi del pensiero per confrontarsi con l'eredità ricevuta e affermare il loro contributo originale al mondo<sup>12</sup>.

La prima considerazione che emerge dall'esame dei percorsi biografici e delle carte delle filosofe dei primi del '900 è che, lungi dall'accettare il pregiudizio dell'inadeguatezza femminile all'uso della ragione, queste donne perseguono con tenacia il lavoro di scrittura, manifestando un'ostinata convinzione del valore del proprio pensiero. Tuttavia i loro itinerari evidenziano anche una certa propensione a non occupare il centro della scena. La collocazione ai margini del sistema universitario in cui molte si mantengono non è frutto di una postura sussidiaria né un ossequio alle gerarchie; non appare come l'esito di una discriminazione, e nemmeno – o non esclusivamente – la condizione obbligata di precarietà a cui vengono condannate dai regimi totalitari, dalla guerra e dall'esilio; è anche e forse soprattutto una scelta di libertà, come se proprio dall'eccentricità traessero la forza necessaria alla riflessione<sup>13</sup>. Per questa ragione, appaiono inattuali e “imperdonabili” agli occhi dei contemporanei<sup>14</sup>. E tuttavia scelgono di pensare nel cuore del proprio tempo, a contatto con gli eventi e le realtà di cui più avvertono l'urgenza<sup>15</sup>. Le loro scelte rispondono a una vocazione filosofica interpretata come esposizione di tutto

---

<sup>12</sup> Si sono mosse in questa direzione le ricerche sviluppate all'interno del Seminario Filosofia i genere attivo dal 1989 nell'Università di Barcellona <http://www.ub.edu/seminarifilosofiagenera/>. Le pagine che seguono debbono molto ai lavori di questo gruppo.

<sup>13</sup> Cfr. F. Birulés, *Entre actos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz, Madrid 2015, p. 110. Seguendo questa linea interpretativa, Michela Pereira e M. Luisa Boccia suggeriscono che la latitanza delle donne dai luoghi pubblici del potere sia la manifestazione di una «discrasia strutturale» tra la soggettività femminile e il concetto di cittadinanza formatosi sull'esclusione dell'esperienza storico-sociale delle donne. La questione potrebbe dunque essere posta in termini di libertà: «Dove finiscono gli effetti di ruoli imposti, che hanno definito la reciproca incompatibilità tra le donne e la sfera pubblica, e inizia a manifestarsi una scelta femminile a non volersi adattare?». M. L. Boccia, M. Pereira, *Presenti, differenti. Donne nell'università e nella sfera pubblica*, Edizioni dell'Università di Siena, Siena 2008.

<sup>14</sup> Cfr. L. Boella, *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre lune, Mantova 2000. Il termine «imperdonabili» è di Cristina Campo e indica a un tempo esigenza di perfezione ed eterodossia rispetto al sapere costituito.

<sup>15</sup> C. Zamboni segue la ricongiunzione di vita e pensiero dalle Preziose seicentesche alle filosofe del '900 nella Prefazione a G. Ménages, *Mulierum philosopharum historia*, trad. it. di A. Parolotto, Ombre Corte, Verona 2005.

l'essere, come quella di Simone Weil che sospende l'attività docente sperimentare l'alienazione del lavoro in fabbrica; o di María Zambrano che rinuncia ai corsi all'Università di Morelia per aderire alla condizione di esiliata e in essa decifrare la nuda umanità; o di Hannah Arendt che da pariah vive di brevi contratti di docenza e di collaborazioni giornalistiche; o di Edith Stein che nell'infuriare del nazismo, intraprende un cammino di ricerca filosofico-spirituale che porta al monachesimo. Queste pioniere si avvalgono della libertà dai vincoli accademici per percorrere sentieri non battuti, avventurarsi in terreni non recintati e sperimentare la contaminazione con linguaggi e campi del sapere diversi, sfidando l'ortodossia disciplinare. La poesia per Zambrano, la teoria politica per Arendt, la letteratura per Iris Murdoch, sono saperi liminari, frequentati in piena libertà, di cui esse si servono per aprire nuovi orizzonti, sperimentare diverse modalità di pensiero e contemplare realtà ignorate o disprezzate dalla filosofia egemonica – “la filosofia riconosciuta come tale”<sup>16</sup> – nell'intento dichiarato di incidere su di essa, di trasformarla, di renderla meno autoreferenziale e più prossima alla vita.

Tale pratica transfrontaliera trova una sintesi nella creazione di figurazioni filosofiche ispirate all'idea del margine, dell'attraversamento, del contrabbando, come i paria coscienti di Arendt, l'idiota di Weil, l'esiliato di Zambrano<sup>17</sup>. Si tratta di personaggi concettuali che segnalano “un sapere particolare della vita da un luogo barbaro [...] nei margini, nella precarietà”<sup>18</sup>. Non trasmettono

---

<sup>16</sup> M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», XXX, 88, 2016, p. 54.

<sup>17</sup> Cfr. H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 48. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2010, p. 45. M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, in «aut aut», 279, 1997, pp. 5-13. M. Zambrano, *I beati*, a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010.

<sup>18</sup> À. Lorena Fuste, *Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un impasse*, in corso di stampa. Riferendosi alle indicazioni di Braidotti sulla “politica delle figurazioni” come pratica del femminismo, Fuster traccia una genealogia e osserva che tali raffigurazioni primonovecentesche, nate “in controluce rispetto a quanto è centrato, puro, radicato”, possono essere considerate come precorritrici – non riconosciute – delle rappresentazioni post-identitarie proposte dalle teoriche femministe a partire dagli anni '70. Prima del soggetto nomade di Braidotti e quello eccentrico di De Lauretis, della lesbica che non è donna di Wittig, del *queer* e il *transgender* di Butler, del *cyborg* di Haraway, della *borderland* di Anzaldúa, i personaggi sdoganati

la rivendicazione dell'appartenenza né, viceversa, la chiamata all'eversione; piuttosto confondono le linee di frontiera che delimitano l'ordine del discorso<sup>19</sup>. Come nota Lorena Fuster, la posizione assunta dalle filosofe non è quella dell'extra-territorialità assoluta né quelle della territorialità affermata come propria, ma quella "di un andare e venire, di un transito reso possibile da una sorta di dissolvenza temporanea del potere proibitivo delle frontiere, che consente di attraversare determinate linee in situazioni concrete, pur nella durezza e la difficoltà dell'attraversamento"<sup>20</sup>.

Nel contrabbando sono coinvolti anche personaggi classici della tradizione occidentale che vengono letti a contropelo, scompaginando l'interpretazione canonica con l'obiettivo di far apparire, nelle pieghe dei caratteri o nei risvolti delle vicende note, l'emergere di un soggetto imprevisto: Eloisa, Diotima o la Beatrice dantesca rilette da Zambrano sono un esempio luminoso di questa rivisitazione che ha il sapore del riscatto. Un caso emblematico è Antigone, figura a cui tutte si riferiscono seguendo "il filo dell'empatia, quasi dell'immedesimazione"<sup>21</sup>, e per lo più con la volontà di sdoganarla dall'interpretazione hegeliana<sup>22</sup> per farne una figura della libertà e della coscienza: non più la guardiana delle leggi del sangue che si contrappone all'ordine del politico, come avviene nella *Fenomenologia dello spirito*; ma nemmeno il prototipo della ribellione al tiranno delle letture politiche primonovecentesche (Anouhill o Brecht), che esaltandola la infantilizzano. L'Antigone di Weil, di Zambrano o di Hersch<sup>23</sup> è una figura che spiazza la logica del potere e indica un diverso principio di convivenza, basato sulla giustizia e irri-

---

dalle filosofe primonovecentesche servono a riconcettualizzare l'esperienza dell'esclusione.

<sup>19</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Einaudi, Torino 2004.

<sup>20</sup> A. L. Fuster, *Primeros ensayos sobre lo irreconocible*, cit.

<sup>21</sup> F. R. Recchia Luciani, *L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil. I racconti di una filosofa portatrice d'acqua*, in S. Weil, *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020, p. 54.

<sup>22</sup> Anticipano anche in questo le letture nate in ambito femminista dopo gli anni '70, di Lonzi, Irigaray o Butler.

<sup>23</sup> Cfr. M. Zambrano, *All'ombra del dio sconosciuto. Saggi su Eloisa, Antigone e Diotima*, trad.it. e cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1996; M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, Introduzione di R. Prezzo, trad.it. di C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano 2014; S. Weil, *Filosofia della resistenza*, cit.; J. Hersch, *Ordre, moral et liberté*, «Revue de Théologie et de Philosophie», Vol. 25, 2, 1975.

ducibile all'ordine del diritto<sup>24</sup>. La sua potenza rivoluzionaria sta nell'infrangere la frontiera tra pubblico e privato, tra la città e il suo "fuori"; la sua colpa, la sua scomodità, sta nel suo "impossibile viavai", nel non scegliere "né la sicurezza del *dentro* né l'abbandono e la caotica confusione del *fuori*", nel suo mantenersi nel 'tra', rivendicando che si sta nella *polis* pur facendo esperienza dell'esterno<sup>25</sup>.

Perseguendo tale azione di forzatura del limite, alcune – poche – tra le filosofe menzionate si spingono oltre il recinto del neutro-maschile per mettere a tema la differenza sessuale. Lo fanno con circospezione, senza enfasi, senza issare un vessillo, consapevoli dei rischi che corrono: non s'inoltrano in un territorio vergine, ma in un campo minato, o almeno disseminato di trappole. La differenza sessuale è infatti un oggetto paradossale, che la letteratura filosofica ha a un tempo eluso e costantemente enfatizzato. Costituisce l'impensato della filosofia, ma questo non significa che la filosofia non se ne sia occupata. Al contrario, "quasi tutti i 'grandi filosofi' e i meno grandi, l'hanno affrontata"<sup>26</sup>, trattandola, tuttavia, solo in termini derivati: l'hanno rimossa dal piano ontologico, esistenziale ed epistemologico – ignorandola come posizione, condizione e scaturigine del proprio pensare – e l'hanno oggettivata sul piano dei contenuti, ingabbiandola in una definizione per lo più stereotipata del 'maschile' e del 'femminile' funzionale alla perpetuazione del dominio<sup>27</sup>. Se si considera lo "stupidario misogino dei filosofi"<sup>28</sup>, laddove

---

<sup>24</sup> Cfr. F. Brezzi, *Antigone o la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004. Troviamo invece una lettura tutta interna al canone hegeliano in Bespaloff: "le geste pieux [...] sont le symboles de sa soumission aux décrets immuables des dieux". R. Bespaloff, *Chamement et Carrefour*, Vrin, Paris 2004, p. 180

<sup>25</sup> Cfr. P. De Luca, *Arriescando otro gesto*, in P. De Luca, E. Laurenzi, *Por amor de materia*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, p. 101. P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 67-83.

<sup>26</sup> F. Collin, *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, in F. Collin e M. Forcina, *La Differenza dei Sessi nella Filosofia*, Milella, Lecce 1997, p. 20. Geneviève Fraisse insiste a questo proposito sulla necessità di abbandonare la teoria della forclusione sostenuta da Hélène Cixous. G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996 p. 51. Cfr. H. Cixous, *La Jeune Née*, 10-18, Paris 1975.

<sup>27</sup> Cfr. A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il Pensiero della Differenza Sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.

<sup>28</sup> G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, cit., p. 61.

“all'estremo del cammino dove li conduce la razionalità, finiscono per ritrovare i riflessi dell'uomo delle caverne”<sup>29</sup>, il silenzio da parte delle loro allieve può persino apparire una prova di discernimento e di responsabilità: il gesto di stendere un tupido velo. Certo, c'è anche della cautela nel loro tacere: non intendono essere ricacciate nel recinto del particolare dopo essersi faticosamente conquistate l'accesso all'universale. Tuttavia alcune di loro, come Stein, o Zambrano, sfidano il tabù e guardano alla differenza sessuale come alla sorgente di un pensare altro. Il terreno qui si fa scivoloso anche per chi interpreta i loro scritti, poiché tanto l'empatia di Stein come il sapere dell'anima di Zambrano possono apparire la mera reiterazione del femminile tradizionale. Ma a ben guardare, si può cogliere la forza trasformatrice di queste concettualizzazioni nel fatto che le autrici, anche quando assumono elementi usati e abusati della metafisica dei sessi, riscattano i tratti del femminile dalla subalternità e li usano come grimaldello per scardinare l'intera impalcatura, ivi compresa la divisione degli ambiti<sup>30</sup>. Così l'adesione all'ontologia differenzialista serve a sottrarsi all'ideologia del neutro che riduce l'umano al “contenuto della definizione dell'uomo”<sup>31</sup>, e a risignificare quelle esperienze e quei tratti che la filosofia ha disprezzato, assimilandoli al femminile. Non si tratta di una mera inversione dei poli – una lettura in positivo di quel che era stato svilito – ma di una trasvalutazione in senso nietzscheano: una critica della ragione filosofica a partire dal suo rovescio costitutivo, uno sguardo alle profondità inconfessate che la obbliga a confrontarsi con quell'alterità che essa stessa ha costituito, ponendosi e imponendosi come Logos.

Anche tale incursione nell'universo del femminile genera alcune figurazioni: sono personaggi che parlano di vite minuscole, di rivoluzioni senza sangue né eroismo, resistenze senza epica, pensiero senza velleità. Come le madri di famiglia cui fa riferimento Murdoch, “abnegate e prive di voce”, ma capaci di quella attenzione individualizzata in cui si esprime la quintessenza dell'azione

---

<sup>29</sup> F. Collin, *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, cit., p. 37.

<sup>30</sup> Ho analizzato il dibattito di María Zambrano con la letteratura filosofica sulla differenza tra i sessi degli anni '20 e '30 in E. Laurenzi, *Il paradosso della libertà. Una lettura politica di María Zambrano*, Mimesis, Milano 2018, pp. 157-230.

<sup>31</sup> M. Zambrano, *Eloisa o l'esistenza della donna*, in *All'ombra del dio sconosciuto*, cit., pp. 98-99.

morale<sup>32</sup>; oppure le nutrici, le balie e le serve di Zambrano, che svolgono “innumerevoli mestieri senza nome che non arrivano a essere un lavoro, una professione riconosciuta, un certificato di cittadinanza”<sup>33</sup>. L’inattesa apparizione di queste figure umili nel discorso filosofico e in posizione di autorità, laddove erano state contemplate solo come l’esemplificazione della superstizione e dell’irragionevolezza, sovverte la divisione oppositiva tra *sapientia e stultitia*, e smentisce la presunzione del filosofo di essere l’unica guida per la saggezza<sup>34</sup>. Le filosofe si volgono alle donne comuni, detentrici di un sapere della vita che non è pura continuità e riproduzione, ma intelligenza di relazione e di trasformazione. Attraverso di loro, questionano la storia monumentale e maiuscola e mostrano la trascendenza del mondo domestico, considerato “nella sua qualità di fondamento dello storico, di reale soggetto di storia», “che precede e segue il fragore dell’epico, lo splendore dello Stato”<sup>35</sup>.

### *La tradizione in disputa*

I viavai delle pensatrici ai confini dell’ortodossia filosofica evidenziano la loro posizione dislocata tra il dentro e il fuori, ma indicano al contempo la loro chiara, anche se problematica, scelta di campo e di condivisione. Votandosi alla filosofia, queste donne decidono di far propria una tradizione che le ha escluse e di misurarsi sul suo terreno. Lo fanno in modo disinvolto e persino spregiudicato, prendendosi molte libertà; però la loro libertà non esclude la responsabilità. Lo sguardo disincantato con cui osservano la tradizione filosofica, risaltandone i tratti fallimentari e denunciandone le responsabilità nella catastrofe europea, non implica che non la sentano come cosa propria, che

---

<sup>32</sup> Cfr. I. Murdoch, *Su Dio e il Bene*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Introduzione di L. Muraro, trad.it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 342.

<sup>33</sup> M. Zambrano, *La Spagna di Galdós. La vita umana salvata dalla storia*, Introduzione di M.R. Buttarelli, trad.it. di M.T. Durante, Marietti, Genova 2006, p. 5.

<sup>34</sup> Cfr. H. Blumemberg, *Il riso della donna di Tracia. Una protostoria della teoria*, trad.it. di B. Argenton, Il Mulino, Milano 1988

<sup>35</sup> M. Zambrano, *La Spagna di Galdós*, cit., p. 90.

non prendano molto sul serio l'eredità ricevuta sentendosene interpellate e che non assumano la responsabilità di rispondere per essa o con essa. Anche quando guardano a Oriente, come fanno Weil e Zambrano, non sono alla ricerca di un mitico "altro" salvifico; piuttosto perseguono l'obiettivo di contestare l'"auto-fondazione della tradizione occidentale" superando il suo esclusivo riconoscimento della discendenza greca per mostrarne il carattere composito, plurale e ibrido<sup>36</sup>. Estranee all'arroganza di quanti si credono in potere di rifondare il mondo – e anzi denunciando la tentazione assolutistica della filosofia – le filosofe s'iscrivono in una trama già tracciata, all'interno della quale tessono le loro reti concettuali seguendo distinte lealtà; assumono l'appartenenza non come pedissequo accoglimento, ma come un gioco di equilibrio dinamico tra ricezione e trasformazione. Non è un caso che molte di loro ripensino il concetto di responsabilità eludendo i presupposti di autonomia e libera volontà in cui lo inquadra il pensiero morale e politico moderno, e mettano in scena un soggetto incarnato, attraversato da quanto eccede il suo controllo, che viene al mondo in uno scenario già costituito del quale non porta la colpa né il merito, ma con cui deve confrontarsi per poter riconoscere la singolarità della propria persona e il senso della propria presenza.

Se l'eredità non è qualcosa di dato ma un compito, la responsabilità nei suoi confronti implica sempre una disputa<sup>37</sup>. Ricostruire la disputa delle filosofe con la tradizione è essenziale per comprendere il senso delle loro proposte, per dare il giusto peso al loro contributo alla storia del pensiero. La prospettiva genealogica, il confronto con i maestri e con altre figure di riferimento della loro formazione è una chiave ermeneutica particolarmente rivelatrice e feconda. Per poterne dare conto, occorre tuttavia emendare un consolidato sistema di trasmissione che ha ridotto le donne al ruolo di mere commentatrici o, nel migliore dei casi, a quello di discepolo predilette<sup>38</sup>. Apprezzate e sti-

---

<sup>36</sup> Cfr. R. Ivekovic, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, trad.it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1999. Sulla presenza dell'Oriente nelle riflessioni di Weil e di Zambrano, si veda R. Rius, *En busca de saberes antiguos: Simone Weil y María Zambrano*, in «Segni e comprensione», n. 87, 2015, pp. 60-77.

<sup>37</sup> Cfr. M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», n. 88, 2016, pp. 42-62.

<sup>38</sup> Cfr. M. Le Dœuff, *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris 1989.

mate per la chiarezza e la puntualità dei loro commenti, raramente sono state considerate come capaci di pensare “da sé e per gli altri”<sup>39</sup>. Consapevoli di questa insidia, alcune si liberano del copione narrando l’episodio che marca la loro presa di distanza dal maestro e indica la direzione diversa intrapresa nella propria riflessione. Nel rinunciare all’incarico di assistente di Husserl, Edith Stein si affranca dalla posizione di interprete del fenomenologo, argomentando in una lettera di voler dedicarsi “a un lavoro personale intenso e indisturbato”<sup>40</sup>. In una lettera all’amico Jean Wahl, Rachel Bepaloff rimprovera al maestro León Chestov l’incapacità di ammettere che “la fedeltà può persistere e persino aumentare nel disaccordo”<sup>41</sup>. Alla domanda se si considera la “discepola più eterodossa di Ortega”, Zambrano risponde ricordando l’accoglienza fredda che il maestro riservò al suo primo scritto e l’“incompatibilità” filosofica che lei avvertì in quel momento tra di loro<sup>42</sup>.

La stessa adesione a una scuola, poi, può essere interpretata in un’ottica diversa dal puro proselitismo. Osservando la cospicua presenza femminile nella scuola fenomenologica di Husserl agli inizi del secolo, Angela Ales Bello invita a chiedersi: perché tante donne sono interessate a questo metodo?<sup>43</sup> La domanda capovolge l’approccio corrente e riconosce protagonismo alla scelta femminile di una filosofia sentita possibilmente più consonante con la propria esperienza. D’altra parte l’acquisizione del metodo da parte delle pensatrici spesso si sviluppa seguendo linee, temi o approcci originali, in un progressivo – e a volte conflittuale – distacco dalla scuola. Lo stile e i modi della disputa delle filosofe con la tradizione possono essere diversi. A volte si assiste a un’aperta provocazione, a un cortocircuito<sup>44</sup>, a una schivata, a volte a una lotta

---

<sup>39</sup> F. Collin, *La differenza dei sessi in filosofia*, cit., p. 25.

<sup>40</sup> E. Stein, *La scelta di Dio. Lettere*, Città Nuova, Roma 1973.

<sup>41</sup> R. Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l’histoire»*, a cura di M. Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003.

<sup>42</sup> M. Zambrano, *Sobre la iniciación. Entrevista a Antonio Colinas*, in A. Colinas, *Sobre Maria Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid 1999, p. 372

<sup>43</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Per una filosofia al femminile?*, in «Segni e Comprensione» n. 14, 1991, p. 46.

<sup>44</sup> Di cortocircuito parla Marisa Forcina a proposito di Françoise Collin: “[Collin] ha sempre intrattenuto un confronto serrato e costante con la storia della filosofia, e non per rovesciarne i paradigmi e costruirne altri alternativi o di segno opposto. [...] ha cercato piuttosto di provocare tra i

corpo a corpo. Ma quale che sia la forma e l'intensità della discussione – più o meno serrata o distesa, più o meno pacata o irritata – essa non appare dettata dall' "ansia delle influenze"<sup>45</sup> né dal bisogno di uccidere 'il padre'. Usualmente, permane il riconoscimento dell'insegnamento ricevuto, che non è smentito dalla presa di distanza teorica e nemmeno dal conflitto. Né Arendt né Zambrano, per esempio, misconoscono il loro debito filosofico nonostante la durezza del loro confronto – politico, oltre che teorico – con le posizioni rispettivamente di Heidegger e di Ortega. E quando il maestro viene sconfessato perché se ne avverte l'abuso, la scelta è lo spostamento di piano, come nel caso di Iris Murdoch che rielabora letterariamente la relazione prevaricatoria di Wittgenstein con i suoi discepoli<sup>46</sup>.

Poiché non entrano nella competizione per il primato, le pensatrici assumono nei confronti della scuola una posizione che è dell'ordine dello scarto più che della contrapposizione. A differenza di quanto avviene per i loro colleghi maschi, la loro disputa non si sviluppa sul piano del sistema, ma passa più sottilmente attraverso scelte teoriche puntuali, spostamenti di prospettiva, forzatura delle categorie, esempi, sfumature: spie di un'originalità riconosciuta ma non brandita come un'arma, praticata più che teorizzata. Proprio per questo, succede che il carattere peculiare e inedito della loro riflessione non si

---

fili della filosofia una sorta di 'cortocircuito' [...] un'espressione che a Collin piaceva molto, forse perché rimandava a quella "scintilla" ideale, a quel fondamento che pure porta con sé un qualcosa di 'elettrizzante' [...] perché la filosofia e il sapere in generale le sembravano aver conservato, sotto la cenere della ripetizione, qualcosa di vitale e ancora in grado di provocare un sussulto". M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, cit., p. 46.

<sup>45</sup> H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, OUP USA 1997. Emblematica e insuperabile la risposta di Arendt alla domanda se le premesse esercitare un'influenza con i suoi scritti: «Se mi consente una chiosa ironica, questa è una domanda tipicamente maschile. Gli uomini vogliono sempre esercitare una grande influenza, ma per me non è poi così essenziale. Se penso di esercitare dell'influenza? No. Io voglio comprendere, e se altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci si sente a casa in un luogo». H. Arendt *Zur Person [im Gespräch with Günter Gaus]*, 1964. <http://www.arendtcenter.it/it/2016/12/11/hannah-arendt-zur-person-im-gesprach-with-gunter-gaus-2/>

<sup>46</sup> I primi due romanzi di Iris Murdoch, *Under the Net* e *The Flight from the Enchanter*, sono costruiti attorno ad un carismatico maestro che inconsapevolmente (*Under the Net*) o deliberatamente (*The Flight from the Enchanter*) segna profondamente i suoi discepoli. Cfr. L. Bistondi, *Labirinto d'amore. Un percorso nel pensiero di Iris Murdoch*, Aracne, Roma 2015, pp. 15 e 16.

manifesti tanto – e soprattutto non solo – nelle opere più strutturate, ma che filtri e si riveli in modo più eloquente in testi apparentemente secondari, in cui non è raro trovare autentiche perle filosofiche che ne illuminano, con incisiva sintesi, l'intera produzione.

Ciò riguarda altresì la trasmissione del loro pensiero. Una sorta di preoccupazione o anche di inquietudine si rivela nei materiali didattici scrupolosamente preparati, nei diari e gli appunti di lavoro palesemente destinati anche a futuri lettori, nella premura con cui assolvono alla corrispondenza affidando alle lettere la quintessenza del proprio pensiero<sup>47</sup>, nella disposizione a rispondere alle sollecitazioni di interviste e confronti pubblici, nella molteplicità dei prologhi con cui accompagnano le diverse edizioni delle proprie opere, nelle recensioni e prefazioni di opere altrui, nelle antologie. L'abbondanza e la cura di questi materiali ibridi rivelano il desiderio di trasmettere un pensiero di cui riconoscono il valore ma anche la non ortodossia, e che per questo affidano a canali eterogenei, meno istituzionalizzati e non canonici.

### *Il pensiero femminile fa tradizione?*

Dall'analisi del rapporto ambivalente che vincola e separa al contempo il pensiero delle donne dalla tradizione filosofica sorge la domanda se, viceversa, sia possibile parlare di una tradizione filosofica femminile. Dalla prospettiva delle pensatrici primonovecentesche esaminate, la questione non sembra – a prima vista – opportuna. In sintonia con molte donne emancipate della loro generazione, pur sposando la conquista dei diritti esse non vedono la necessità

---

<sup>47</sup> Un caso emblematico di “filosofia epistolare”, è quello di Bepaloff e la sua lunga lettera su Heidegger a Daniel Halévy: R. Bepaloff, *Lettre sur Heidegger à Daniel Halévy*, in «Revue Philosophique de la France et l'Étranger», LVIII, 1933. Cfr. R. Bepaloff, *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, trad. it. di G. Bonola, Bollati Boringhieri, Milano 2010. Per Zambrano, vale ciò che afferma il poeta amico Bergamín: “il tuo stile epistolare è quanto c'è di meglio in te [...] devi scrivere molte lettere... sarà la tua Opera maestra”. J. Bergamín, *Mia cara amica María. Lettere a María Zambrano*, a cura di A. R. Buttarelli, trad. it. di V. Vitali, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 37. Un esempio è l'epistolario con Elena Croce, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere, 1955-1990*, trad. it. e cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.

di un movimento di liberazione collettivo, e in più occasioni prendono esplicitamente le distanze dal femminismo. Va altresì considerata l'apparente assenza di rapporti tra di loro: stando alle biografie e agli studi, le grandi pioniere del pensiero filosofico non hanno stabilito vincoli, non hanno lasciato traccia di eventuali incontri o frequentazioni, non fanno riferimento ai lavori delle altre. La reiterazione di alcuni gesti filosofici<sup>48</sup> tra di loro non corrisponde a una comunicazione stabilita, né a una continuità coscientemente mantenuta. In questo senso, Fina Birulés fa notare che esiste una tradizione filosofica femminile solo nel senso paradossale di una “tradizione di individualità”, non vincolate da una comunità di appartenenza e priva di istituzioni incaricate di trasmetterla<sup>49</sup>, e la legge nei termini della “tradizione occulta” con cui Arendt si riferiva a personalità come Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin<sup>50</sup>. L'idea di una tradizione formata da individualità che vivono una difficile appartenenza e affermano la loro condizione di paria reinterpretando in forma originale e eterodossa l'eredità ricevuta, può essere utile anche per concettualizzare la posizione del gruppo delle nostre pensatrici, “le stesse condizioni basiche di sradicamento, di assenza di vincoli, hanno ottenuto ed evocato una analoga reazione di fondo”<sup>51</sup>.

Da questo punto di vista, anche le semplici coincidenze che riscontriamo quando confrontiamo le loro riflessioni acquistano rilievo, perché appaiono indicative di esperienze, prospettive o sensibilità che non derivano dalla “natura femminile”, ma dal loro essere donne di pensiero nell'Europa di quegli anni. Non è indifferente che tutte facciano appello al realismo inteso come esercizio di attenzione verso la realtà – presente e passata – colta nei suoi aspetti immaginativi, nelle sue potenzialità aperte. Che contestino l'idea illuministica e romantica del soggetto auto-trasparente, libero e solitario, per mostrarne la costitutiva relazionalità e vulnerabilità. Che ripensino la libertà nel

---

<sup>48</sup> Il tema del gesto filosofico si deve a Hersch, che dichiarava: “In ogni grande filosofia c'è [...] un gesto filosofico fondamentale nascosto tra le operazioni intellettuali”. J. Hersch, *Éclairer l'obscur*, L'Âge d'Homme, Lausana 1990, p. 36.

<sup>49</sup> Cfr. F. Birulés, *Entreactos*, cit., p. 112.

<sup>50</sup> Cfr. H. Arendt, *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, a cura di F. Ferrari, trad.it. di A. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2017.

<sup>51</sup> F. Birulés, *Entreactos*, cit., p. 112

suo rapporto con la necessità, e la interpretino come l'orizzonte dell'appartenenza al mondo e della convivenza. Che mettano in questione la concezione individualistica e liberale dei diritti esplorandone le aporie costitutive e gli esiti contraddittori, senza per questo demolire la fragile struttura della democrazia, consapevoli della minaccia totalitaria che la assedia. Che guardino con occhi altrettanto disincantati ma privi di cinismo le rivoluzioni che costellano la storia occidentale, contemplandone il portato di violenza e la facile deriva nell'assolutismo, ma anche onorando la fede e la speranza che aleggiavano nella loro carica utopica. Che tentino di ripensare la comunità politica sulla base della pluralità e della giustizia, evidenziando sia i vincoli che le distanze necessarie per preservare la singolarità umana nella convivenza. Sono tutti elementi che ci appaiono caratterizzanti di un modo di pensare plurale, diversificato ma concorde su alcune linee di fondo; quelle stesse linee lungo le quali noi oggi sentiamo di poter procedere, seguendo le loro orme, per tracciare una genealogia che ispiri il nostro presente<sup>52</sup>.

L'invisibilità delle donne in filosofia è in larga misura l'effetto di una mancanza di trasmissione che si retro-alimenta, producendo scarsa considerazione e quella "fame d'onore" che Weil individuava come una condizione dell'oppressione in ogni sua declinazione<sup>53</sup>. Anche quando la parola femminile è riuscita a oltrepassare il muro dell'esclusione, infatti, non si è tradotta in memoria, non si è articolata in una tradizione, non ha prodotto genealogia. Di conseguenza, sembra che ogni nuova autrice debba riiniziare il discorso "come se si trovasse situata in uno spazio a-mondano [...] senza passato né futuro"<sup>54</sup>. L'assenza o la neutralizzazione della presenza femminile in filosofia ha

---

<sup>52</sup> L'ipotesi di una tradizione, sia pur occulta, che unirebbe le grandi pensatrici dei primi del '900 trova una certa rispondenza nei fatti, come dimostrano alcune ricerche che, tracciando una mappatura delle reti filosofiche femminili, scoprono legami sotterranei e inesplorati. Cfr. E. Laurenzi, M. Forcina (a cura di), *Reti filosofiche femminili* (numero monografico doppio) in «Segni e comprensione», nn. 87 e 88, 2015-2016. La figura di Weil è uno snodo centrale, poiché l'eco della grande pensatrice francese è presente nelle riflessioni e nelle letture di tutte le altre. Cfr. F. Birulés e R. Rius (a cura di), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona 2013.

<sup>53</sup> Cfr. S. Weil, *La prima radice*, trad.it. di F. Fortini, SE, Milano 1997, p. 27.

<sup>54</sup> F. Birulés, *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, R. Rodríguez Magda (a cura di), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997, pp 18-19.

profonde conseguenze nel presente, nel lavoro di quelle studiose e anche studenti che, affacciandosi sulla scena filosofica, avvertono la mancanza di punti di riferimento non semplicemente come un'ingiustizia storica, ma come una sorta di mutilazione. Come osservava Arendt, l'assenza di memoria o di tradizione segnala a un tempo la difficoltà a conservare e a innovare, e dunque l'impossibilità di aggiungere qualcosa di proprio al mondo, di creare un senso.

Di qui l'urgenza – anche politica – di emendare la storia della filosofia che si presenta come un continuum strutturato sulla trasmissione maschile, e di leggere l'opera delle donne non per assimilarla a una tendenza dominante – a un "ismo" filosofico – ma per individuare il suo apporto teorico. Tale lavoro critico è un passaggio necessario per creare consapevolezza su quanto la storiografia filosofica ha cancellato, non pensato o sminuito. In questo senso, le pensatrici che incontriamo ai margini del canone costituiscono delle "spie" nel senso del paradigma indiziario coniato da Carlo Ginzburg: sono indizi di una presenza a lungo ignorata e quindi anche di una ricostruzione storica lacunosa e carente. Se le filosofe rappresentano un'anomalia, non è per il loro carattere eccezionale o "virile", ma per via delle fonti che ne tacciono o ne distorcono sistematicamente la presenza rendendola opaca. E quando la realtà è opaca – suggerisce Ginzburg – "esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla"<sup>55</sup>. L'anomalia delle donne filosofe, in altri termini, ci permette e impone di rimettere in questione le generalizzazioni della storiografia, e quindi di discuterne le scelte metodologiche ed ermeneutiche. Non basta aggiungere dei nomi al canone; occorre indagare e smascherare le cause della lacuna, mostrando che l'assenza delle donne dalla storia in generale, e da quella filosofica in particolare, è un problema di ordine storiografico e non solo storico, e che non riguarda la 'questione femminile' né è un semplice tema per i *gender studies*: si perde la capacità di leggere la realtà se la parola filosofica delle donne non viene accolta come carica di significato per il mondo comune.

---

<sup>55</sup> C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, p. 176. L'uso del paradigma indiziario per la storia della filosofia delle donne è suggerito da Fina Birulés in *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, cit.

## BIBLIOGRAFIA

- ALES BELLO A., *Per una filosofia al femminile?*, in «Segni e Comprensione» n. 14, 1991, pp. 44-51.
- ARENDT H., *Zur Person [im Gespräch with Günter Gaus]*, 1964.  
<http://www.arendtcenter.it/it/2016/12/11/hannah-arendt-zur-person-im-gesprach-with-gunter-gaus-2/>
- , *Noi profughi*, a cura di G. Bettini, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993.
- , *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, a cura di F. Ferrari, trad.it. di A. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2017.
- BERGAMÍN J., *Mia cara amica María. Lettere a María Zambrano*, a cura di A. R. Buttarelli, trad. it. di V. Vitali, Moretti e Vitali, Bergamo 2009.
- BESPALOFF R., *Lettre sur Heidegger à Daniel Halévy*, in «Revue Philosophique de la France et l'Étranger», LVIII, 1933
- , *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l'histoire»*, a cura di M. Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003.
- , *Chaminement et Carrefour*, Vrin, Paris 2004, p. 180
- , *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, trad. it. di G. Bonola, Bollati Boringhieri, Milano 2010.
- BIRULÉS F., *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, R. Rodríguez Magda (a cura di), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997.
- , *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz, Madrid 2015.
- BIRULÉS F. Y R. RIUS (a cura di), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona 2013.
- BISTONDI L., *Labirinto d'amore. Un percorso nel pensiero di Iris Murdoch*, Aracne, Roma 2015.
- BOCCIA M. L. E M. PEREIRA, *Presenti, differenti. Donne nell'università e nella sfera pubblica*, Edizioni dell'Università di Siena, Siena 2008.
- BOELLA L., *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre lune, Mantova 2000.
- BLOOM H., *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, OUP USA 1997

- BLUMEMBERG H., *Il riso della donna di Tracia. Una protostoria della teoria*, trad.it. di B. Argenton, Il Mulino, Milano 1988.
- BREZZI F., *Antigone o la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004.
- CAVARERO A., *Per una teoria della differenza sessuale, DIOTIMA, Il Pensiero della Differenza Sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987
- CIXOUS H., *La Jeune Née*, 10-18, Paris 1975.
- COLLIN F., *Il n'y a pas, de cogito-femme*, a cura di Marisa Zavalloni, *L'émergence d'une culture au féminin*, Saint Martin, Montreal 1987.
- , *Toute œuvre de femme est féministe*, in *Catalogue Féminisme et art*, Centre d'art contemporain de Grenoble, Grenoble 1988.
- , *Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet*, in «Les Cahiers du GRIF», n. 46, 1992.
- , *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, F. Collin e M. Forcina, *La Differenza dei Sessi nella Filosofia*, Milella, Lecce 1997.
- , *La disputa della differenza. La differenza tra i sessi e il problema delle donne in filosofia*, a cura di G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. Il novecento*, ed. it. a cura di F. Thébaud, trad. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano Marogna, P. Villani, Laterza, Bari 1997, pp. 306–343.
- , *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Fus art, Villenave d'Ornon 1999.
- , *Ecrire à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, in *Je partirais d'un mot*, cit., pp. 65-80.
- COLLIN F. ET I. KAUFER, *Parcours féministe*, Labor, Bruxelles 2005, p. 129.
- E. CROCE E M. ZAMBRANO, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere, 1955-1990*, trad. it. e cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.
- DE LUCA P., *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004.
- , *Arriescando otro gesto*, a cura di P. De Luca e E. Laurenzi, *Por amor de materia*, Plaza y Valdés, Madrid 2014.
- DE GOUGES O., *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne, Ecrits politiques*, présentés par O. Blanc, vol. I-II, Côté-femmes éditions, Paris 2003.
- FORCINA M., *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e compren-

- sione», n. 88, 2016, pp. 42-62.
- , *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», XXX, 88, 2016, p. 54.
- FOUCAULT M., *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Einaudi, Torino 2004.
- FRAISSE G., *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- FUSTE À. L., *Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un impasse*, (i.c.d.p.).
- GINZBURG C., *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986.
- HERSCH J., *Éclairer l'obscur.*, L'Âge d'Homme, Lausana 1990.
- *Ordre, moral et liberté*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», Vol. 25, 2, 1975.
- IVEKOVIC R., *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, trad.it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- LAURENZI E., *Il paradosso della libertà. Una lettura politica di María Zambrano*, Mimesis, Milano 2018, pp. 157-230.
- LAURENZI E. e FORCINA M. (a cura di), *Reti filosofiche femminili* (numero monografico doppio) in «Segni e comprensione», nn. 87 e 88, 2015-2016.
- LE DŒUFF M., *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris 1989.
- I. MURDOCH, *Su Dio e il Bene*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Introduzione di L. Muraro, trad.it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 342.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil. I racconti di una filosofa portatrice d'acqua*, S. Weil, *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020.
- R. RÍUS, *En busca de saberes antiguos: Simone Weil y María Zambrano*, in «Segni e comprensione», n. 87, 2015, pp. 60-77.
- STEIN E., *La scelta di Dio. Lettere*, Città Nuova, Roma 1973.
- WEIL S., *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020.
- , *La prima radice*, trad.it. di F. Fortini, SE, Milano 1997, p. 27.

- , *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2010.
- Women's Studies in Europe*, in «Women's Studies Quarterly», 20, 3/4, 1992.
- ZAMBONI C., *Prefazione*, G. Ménages, *Mulierum philosopharum historia*, trad. it. di A. Parolotto, Ombre Corte, Verona 2005.
- ZAMBRANO M., *All'ombra del dio sconosciuto. Saggi su Eloisa, Antigone e Diotima*, trad.it. e cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1996.
- , *Lettera sull'esilio*, in «aut aut», 279, 1997, pp. 5-13
- , *Sobre la iniciación. Entrevista a Antonio Colinas*, A. Colinas, *Sobre Maria Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid 1999.
- , *La Spagna di Galdós. La vita umana salvata dalla storia*, Introduzione di M.R. Buttarelli, trad.it. di M.T. Durante, Marietti, Genova 2006.
- , *I beati*, a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010.
- , *La tomba di Antigone*, Introduzione di R. Prezzo, trad.it. di C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano 2014.

Decostruzione, psicanalisi e politica: uno sguardo alle implicazioni etico-politiche delle riflessioni derridiane sulla psicanalisi

CLAUDIA LUMIERI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1273>

### *ABSTRACT*

Derrida sottolinea come la psicoanalisi non abbia ancora portato una vera rivoluzione politica, pur avendo il potenziale per farlo. La psicoanalisi ha decostruito il soggetto sovrano e ha ripensato la parte più distruttiva dell'essere umano. Tuttavia, ha dovuto affrontare resistenze sia dal mondo esterno che dall'interno di se stessa. Queste resistenze interne hanno causato i suoi fallimenti, che Derrida analizza a fondo: non essersi impegnata contro l'uso della tortura in Sud America, contro la pena di morte nei paesi occidentali e contro la guerra. Derrida auspica che le rivoluzioni future partano da: un confronto attivo tra la psicoanalisi e le altre scienze; un'attenzione alla relazione con il totalmente altro attraverso la decostruzione del soggetto e della sua sovranità. Così, potremmo essere aperti alle manifestazioni dell'impossibile nell'economia del possibile: l'ospitalità, il dono, il perdono e la venuta imprevedibile dell'altro.

Derrida points out that psychoanalysis has not brought about any real political revolution yet, even though it had the potential to do so. Psychoanalysis has deconstructed the sovereign subject and it has rethought the most destructive part of human being. Nonetheless, it has had to face resistances both from the external world and from within itself. These internal resistances have caused its failures, which Derrida thoroughly analyses: not having engaged against the use of torture in South America, against death penalty in Western countries and against war. Derrida hopes that future revolutions will start from: an active confrontation between psychoanalysis and other sciences; a focus on the relationship with the totally other through the deconstruction of the subject and its sovereignty. Thus, we could be open to the mani-

---

\* Claudia Lumieri è laureata in Filosofia e studentessa di Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

festations of the impossible in the economy of the possible: hospitality, gift, forgiveness and the unforeseeable coming of the other.

*Stati generali per una rivoluzione a venire*

Dopo essersi occupato a lungo e spesso, nel corso della sua produzione filosofica, di aspetti più teoretici della psicanalisi, dei loro risvolti e delle loro implicazioni, Derrida dedica le sue ultime opere su questi temi ad una serie di riflessioni di natura maggiormente etico-politica (tenore peraltro prediletto nei testi più tardi del filosofo). Egli ritiene che la psicanalisi offra una importante occasione di decostruire e ripensare le categorie che sono alla base del discorso etico-politico dominante. Specifica ancora di non essere interessato tanto alle teorie freudiane in quanto tali, quanto piuttosto al modo in cui Freud ci aiuta a mettere in discussione concetti che riguardano il diritto, la religione, l'autorità patriarcale e altro ancora<sup>1</sup>. Soprattutto, il padre della psicanalisi ci permette di rilanciare la questione della responsabilità: ad un soggetto tradizionalmente inteso come cosciente di sé, che risponde sovranamente di sé davanti alla legge, oppone l'idea di un soggetto diviso e differenziato, che costruisce la sua autonomia su un fondo inesauribile e invincibile di eteronomia. Eppure, nota Derrida con disappunto, tutto questo potenziale è andato in buona parte spercato, se si pensa che la psicanalisi non è ancora riuscita a implementare alcuna trasformazione significativa in ambito etico-politico.

Derrida sviluppa questa argomentazione in una conferenza tenuta durante gli États généraux de la Psychanalyse, il 10 luglio 2000, a Parigi e raccolta nel volume États d'âme de la psychanalyse<sup>2</sup>. Egli paragona gli Stati generali della psicanalisi agli Stati generali della rivoluzione del 1789<sup>3</sup>. Come gli Stati generali rivoluzionari, anche quelli psicanalitici dovrebbero raccogliere i loro *cahiers de doléance*. Lamentele che riguardino il “dentro” della psicanalisi: a proposito

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Derrida, É. Roudinesco, *Éloge de la psychanalyse*, in *De quoi demain...*, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001, p. 286.

<sup>2</sup> Cfr. J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 2000.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 27-28.

dell'inesistenza o del malfunzionamento di una comunità nazionale o internazionale di psicanalisti, del carattere problematico dell'istituzionalizzazione della disciplina, della dispersione dei suoi luoghi di sapere e di insegnamento, dell'assenza di un consenso su regole pratiche, su protocolli di formazione didattica, ma anche l'assenza di un discorso etico, giuridico e politico condiviso. Lamentele riguardo il "fuori" della psicanalisi: a proposito dei suoi rapporti con la società, lo stato, le corporazioni mediche classiche, della concorrenza del discorso farmaco-psichiatrico, dell'affermarsi di ideologie politiche che creano condizioni sfavorevoli ad una cultura psicanalitica, dell'incapacità della psicanalisi di confrontarsi con i processi di globalizzazione in corso<sup>4</sup>.

Tuttavia, per Derrida, questo generale esame di sé e questa presa di consapevolezza da parte della disciplina dovrebbero soffermarsi soprattutto sulle ragioni delle mancate trasformazioni e dello spreco di potenzialità. Nello specifico, egli ritiene che sia necessario rintracciare e lavorare sulle resistenze che il mondo oppone alla psicanalisi, ma anche su quelle che la psicanalisi, dal suo interno, oppone a se stessa<sup>5</sup>. Osserva anzitutto come il mondo globalizzato indubbiamente resista alla psicanalisi<sup>6</sup>: ad essa oppone un modello di scienza positiva (se non proprio positivista) cognitivista e fiscalista, un'ermeneutica spiritualista (religiosa o filosofica che sia), ma anche delle istituzioni, dei concetti e delle pratiche dell'etica, del mondo giuridico e della politica che sono legati ad una metafisica onto-teologica della sovranità. Derrida, però, ribadisce che è anche la psicanalisi a opporsi resistenza<sup>7</sup>. Per poter meglio comprendere questa riflessione, è utile ricollegarsi ad un saggio che Derrida, anni prima, aveva dedicato proprio al concetto di resistenza in relazione alla psicanalisi.

---

<sup>4</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>5</sup> Ivi, p. 17.

<sup>6</sup> Ivi, p. 19.

<sup>7</sup> Ivi, p. 20.

## *Resistenze alla e della psicanalisi*

Nelle avvertenze a *Résistances de la psychanalyse*<sup>8</sup>, il filosofo specifica che si occuperà tanto delle resistenze *alla* psicanalisi, opposte dal mondo in cui essa cerca di inserirsi, dall'intera cultura europea in cui essa è nata (ma che cerca di rifiutarla e misconoscerla), quanto delle resistenze *della* psicanalisi, ovvero le resistenze che la psicanalisi oppone a se stessa, in una sorta di processo autoimmunitario. La riflessione viene poi approfondita nel primo dei tre saggi compresi nel volume, intitolato appunto *Résistances*. Derrida decide di analizzare il ruolo che la resistenza assume in quella che forse è la più celebre interpretazione di un sogno di Freud: l'interpretazione del sogno di Irma. Nella descrizione del sogno di Irma, Freud evidenzia che vi è una sorta di senso nascosto che eccede l'analisi<sup>9</sup>. Egli riconosce a questo qualcosa di nascosto un senso, per quanto segreto o dissimulato: il segreto si rifiuta all'analisi, ma, in quanto sensato, è analizzabile, omogeneo all'ordine dell'analizzabile, della ragione psicanalitica come ragione ermeneutica. Freud sembra non contemplare la possibilità che una resistenza non sia necessariamente una resistenza piena di senso ad un'analisi piena di senso: la resistenza per lo psicanalista appartiene sempre, come ciò a cui resiste, all'ordine del senso e tale senso è semplicemente nascosto, dissimulato, da interpretare, esplicitare e analizzare<sup>10</sup>.

Eppure, nella descrizione del sogno di Irma, Freud indica un luogo del sogno che rimane insondabile, impenetrabile, inanalizzabile e che definisce l'"ombelico" del sogno: è un nodo che non si può sciogliere e che eccede l'analisi. Questo enigmatico elemento compare anche nella sezione della *Traumdeutung* dedicata all'oblio nei sogni. Freud osserva qui che non tutti i sogni necessitano di una sovrainterpretazione o non tutti si offrono ad un'analisi analogica<sup>11</sup>. Se alcuni sogni si sottraggono all'interpretazione non è perché manchino di senso, ma perché ci sono delle forze psichiche che lavorano contro

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 1996.

<sup>9</sup> Ivi, p. 16.

<sup>10</sup> Ivi, p. 23.

<sup>11</sup> Interpretazione elaborata da Silberer che cerca di risalire al punto più profondo e originario del sogno.

l'analisi, delle resistenze interiori. Anche questa resistenza ha però senso e, superandola, si può accedere a delle formazioni oniriche piene di significato<sup>12</sup>.

Tuttavia, oltre queste resistenze, Freud individua un limite invalicabile dell'interpretazione, a cui si riferisce ancora una volta come "ombelico". Questo ombelico ha una peculiarità: se il sogno è la realizzazione di un desiderio, l'origine del sogno-desiderio si trova proprio in quel nodo insondabile. In quest'ottica, il limite davanti al quale l'analisi deve fermarsi finisce per coincidere con ciò stesso che l'analisi si prefigge di svelare e interpretare<sup>13</sup>: l'oggetto che mira a raggiungere è anche ciò che le sfugge continuamente. L'ombelico è qualcosa di sconosciuto, che tuttavia appartiene alla nozione stessa di analisi. Questo limite può però essere inteso in due modi, che Freud non chiarifica: in un primo senso, non potremmo superare il limite come se fosse una sorta di impedimento esterno, ma si può supporre che ci sia del senso oltre di esso; in un secondo senso, il limite ci imporrebbe di non superarlo come un dovere, perché oltre di esso non c'è senso. La prima alternativa sembrerebbe conformarsi maggiormente ad una concezione tradizionale dell'analisi, mentre la seconda sembra metterla in discussione<sup>14</sup>. Freud sembra non dirimere nettamente la questione fino alla fine, ma anche Derrida lascia la domanda senza risposta, almeno esplicitamente: ciò succede presumibilmente perché questa doppia alternativa è segnata da una indecidibilità di fondo<sup>15</sup>. L'ombelico del sogno è una resistenza irriducibile che al contempo appartiene allo spazio dell'analisi e lo eccede. Esso è il limite che il concetto di analisi implica in sé: attraversata da questa tensione interna, la psicoanalisi freudiana in un certo senso "resiste a se stessa".

Per quanto tale questione rimanga aperta, il concetto di resistenza rimane fondamentale per la psicanalisi, nella sua stessa istituzione come disciplina. Derrida afferma che la psicanalisi si sia formata attorno ad uno specifico con-

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 25-27.

<sup>13</sup> Cfr. R. Trumbull, *Derrida, Freud, Lacan: Resistances*, disponibile in <https://escholarship.org/uc/item/9p43t6nf>, University of California, 2012, ultimo accesso agosto 2020, pp. 121-122.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 112-113.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 122-123.

petto di resistenza. Per potersi sviluppare come orizzonte scientifico unico, ha avuto bisogno di un concetto unificato di resistenza. Tuttavia, esistono molteplici resistenze che non possono essere unificate, cosa che nota Freud stesso quando, in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), ne distingue ben cinque tipologie. Per questa ragione, non può esistere neanche un'unica psicanalisi, che la si intenda come sistema di norme teoriche o statuto di pratiche istituzionali<sup>16</sup>. Eppure, l'incapacità di identificarsi e unificarsi non è necessariamente un fattore negativo, ma può essere anche una ricca possibilità. Il fatto che la psicanalisi non abbia un concetto univoco di sé (perché non esiste un concetto unico di resistenza) non ne provoca la paralisi, ma è piuttosto fonte di movimento di pensiero. Inoltre, la molteplicità delle resistenze neanche minaccia necessariamente il concetto di resistenza in quanto tale: la sua unità di senso è confermata dalla sua differenziazione<sup>17</sup>. Freud a questo proposito distingue tre resistenze legate all'Io, una all'Es e una al Superio. Quest'ultima, la più forte, ha a che fa con la coazione a ripetere, con il senso di colpa e il desiderio di essere puniti che si oppongono alla terapia e alla guarigione. La coazione a ripetere si distingue anche per non avere senso ed essere così una sorta di non-resistenza. Inoltre, riunisce in sé i due movimenti dell'analisi, quello archeologico e quello filolitico. Questi due movimenti, seguendo l'etimologia, risultano derivanti dalla stessa parola "analisi": il senso archeologico o analogico (da "ana"), per cui l'analisi cerca di risalire ad un'origine; il senso litico o litologico o filo litico (da "lysis"), che invece richiama il movimento di decomposizione, scioglimento, soluzione<sup>18</sup>. La possibilità dello scioglimento del legame è al contempo la condizione stessa della possibilità di legame: vi è una tensione tra i due principi dell'analisi, archeologico e filolitico, che richiama la tensione tra i due principi, di piacere e di morte, di Al di là del principio di piacere<sup>19</sup>.

Queste distinzioni permettono a Freud di affiancare alla già individuata resistenza all'inconscio (quella opposta dalla coscienza all'emersione di contenuti inconsci) la resistenza dell'inconscio: la resistenza per eccellenza, quella più resi-

---

<sup>16</sup> Cfr. J. Derrida, *Résistances* cit., p. 34.

<sup>17</sup> Ivi, p. 37.

<sup>18</sup> Ivi, p. 33.

<sup>19</sup> Ivi, p. 48.

stente che rimane quando tutte le altre sono state rimosse e che si distingue dalle altre nel modo in cui limita e mina l'analisi nel suo stesso concetto e nella sua pratica<sup>20</sup>. Ciò che la psicanalisi, in quanto analisi, presuppone, ovvero la resistenza, è anche ciò che le impedisce di raggiungere una fine, che le sfugge continuamente. C'è una resistenza interminabile all'analisi che agisce nel peculiare modo in cui la psicoanalisi eredita il modo tradizionale di intendere l'analisi<sup>21</sup>.

### *Le mancate rivoluzioni*

Nel tono etico-politico del suo intervento durante gli Stati generali della psicanalisi, Derrida riprende la questione delle resistenze della psicanalisi. In questa occasione, tuttavia, il suo interesse si focalizza non tanto sulle resistenze inerenti alla struttura stessa della psicanalisi e che la costituiscono come disciplina, quanto piuttosto su quelle resistenze che, presumibilmente in maniera più consapevole e volontaria, la psicanalisi ha opposto a se stessa, impedendosi di portare a compimento i suoi stessi principi fondativi e di renderli operativi nel mondo contemporaneo. In ciò Derrida individua la principale origine dello spreco di potenziale e delle rivoluzioni mancate.

Il filosofo decide di soffermarsi sulle due questioni centrali di queste mancate rivoluzioni, che costituiscono anche due oggetti specifici del discorso psicanalitico: la crudeltà e la sovranità<sup>22</sup>. Se c'è qualcosa di irriducibile nella vita degli esseri viventi è la possibilità della crudeltà (la pulsione violenta e distruttiva del male per il male) e la psicanalisi, più di tutti gli altri discorsi che la riducono o la escludono o la privano di senso, vede nella crudeltà un suo oggetto proprio<sup>23</sup>. Benché la psicanalisi non sia l'unica ad occuparsene, essa riesce a farlo *senza alibi*, che sia teologico o di altra natura. È a partire da questo presupposto che Derrida rimprovera alla psicanalisi e agli psicanalisti il loro silenzio riguardo a temi fondamentali, che avrebbero potuto essere rivo-

---

<sup>20</sup> Cfr. R. Trumbull, *Derrida, Freud, Lacan: Resistances* cit., pp. 127-128.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 136-137.

<sup>22</sup> Cfr. J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse* cit., p. 15.

<sup>23</sup> Ivi, p. 12.

luzionati da un intervento psicanalitico: l'esercizio della violenza e della tortura da parte degli stati, la pena di morte e la guerra. Tutti questi fenomeni derivano in modi diversi ma affini dal potere sovrano: Derrida si aspettava che una disciplina che, come la psicanalisi, si è così a fondo impegnata nella decostruzione dell'idea di soggetto sovrano di sé e di sovranità in generale, potesse e dovesse avere voce in capitolo in tali questioni.

L'esercizio della violenza e della tortura da parte degli stati, prima ancora di *États d'âme*, era stato oggetto di un altro intervento derridiano di fronte ad un'assemblea di psicanalisti. Si tratta di *Géopsychanalyse "and the rest of the world"*<sup>24</sup>, conferenza pronunciata in occasione di un incontro franco-latino-americano organizzato nel 1981 a Parigi da René Major e che aveva come obiettivo quello di denunciare al contempo le dittature latino-americane e la collaborazione con queste di alcuni psicanalisti<sup>25</sup>. A questo scopo, Derrida recupera e analizza pubblicamente un documento ufficiale dell'IPA (*International Psychoanalytical Association*), risalente al trentunesimo congresso dell'associazione a New York. In un passaggio particolare, si discuteva della possibilità di introdurre il voto per corrispondenza, in occasione della votazione per la nuova costituzione e il nuovo statuto dell'associazione che si sarebbe tenuto al congresso successivo ad Helsinki, in modo tale da venire incontro alle esigenze di chi, come gli analisti provenienti dall'America latina, avrebbe avuto qualche difficoltà a spostarsi e votare di persona per via delle difficili circostanze geografiche ed economiche che stavano vivendo<sup>26</sup>. L'aspetto curioso del testo è che, dopo una prima stesura in cui si faceva un esplicito riferimento alle innumerevoli violazioni dei diritti dell'uomo in Argentina (che provo in quegli anni era devastata dalla cosiddetta *Guerra sucia*), questa parte era stata sostituita con un più vago riferimento a "certi luoghi geografici", dietro il pretesto che anche in tanti altri paesi si verificavano violazioni di diritti umani. Derrida osserva qui che un'operazione di astrazione geografica, animata da una neutralità politica e da un'astrazione formale, aveva utilizzato

---

<sup>24</sup> Cfr. J. Derrida, *Géopsychanalyse "and the rest of the world"*, in *Psyché Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, pp. 327-351.

<sup>25</sup> Cfr. J. Derrida, É. Roudinesco, *Éloge de la psychanalyse* cit. p. 286.

<sup>26</sup> Cfr. J. Derrida, *Géopsychanalyse "and the rest of the world"* cit. , pp. 332-338.

un luogo naturale (i “certi luoghi geografici) per sostituire e cancellare il luogo simbolico e politico della violenza. Inoltre, la scelta di non-impegno del testo sembra accompagnare un’assenza di caratteristiche distintive dell’approccio psicanalitico, come se la neutralità dell’impostazione generale avesse neutralizzato anche gli elementi peculiari della psicanalisi come visione del mondo. Il testo è cioè formulato in un modo che potrebbe valere per qualsiasi altra associazione di psicoterapeuti o di psichiatri, come se le violazioni di diritti dell’uomo non fossero di un particolare e specifico interesse per la psicanalisi. Eppure, intanto, in questo conflitto gli psicanalisti erano direttamente coinvolti, o come vittime o come complici dei carnefici. La psicanalisi potrebbe costituire uno strumento prezioso di analisi e di denuncia di queste violenze, ma, se non si assume questo compito, rischia di e finisce per trasformarsi in un’arma a disposizione del potere per una appropriazione perversa e raffinata della violenza, persino nella pratica della tortura. L’IPA si è qui limitata a prendere posizione su queste violenze solo in una astratta forma giuridica pre- o a-psicanalitica, quasi leggendo e impiegando la psicanalisi *à la carte*, in modo tendenzioso e opportunistico. In aggiunta a ciò, Derrida osserva che non ci sono ancora dei discorsi etici o politici che abbiano integrato in sé gli assiomi della psicanalisi. Meno il discorso psicanalitico e quello etico-politico si integrano fra di loro, più è facile che la psicanalisi venga manipolata da istanze politiche o poliziesche.

Derrida riprende poi un altro testo ufficiale dell’IPA, proprio la Costituzione votata a Helsinki nel 1881. Nota in particolare un’anomalia in uno degli articoli riguardanti la definizione generale di psicanalisi: si afferma che gli spazi geografici in cui si è affermata la psicanalisi siano il l’America del Nord, l’America del Sud e il “*resto del mondo*”<sup>27</sup>. Derrida si sofferma su quest’ultima espressione, considerando bizzarro che gli psicanalisti dell’IPA abbiano ritenuto congruente associare nella stessa categoria l’Europa, culla della psicanalisi e zona del mondo in cui è più affermata, e tutti gli altri paesi in cui la psicanalisi non è minimamente presente, se non, in rarissimi casi, come enclave. Ma questa suddivisione geografica sembra tralasciare un’ulteriore significativa distinzione, legata al rispetto dei diritti dell’uomo: in Europa e in America del

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 349-351.

Nord si sono stabilizzate le condizioni non tanto per garantire un pieno rispetto dei diritti umani (obiettivo ancora lontano da raggiungere, come testimoniano per Derrida i rapporti di Amnesty International), quanto per un generale contenimento e una regolazione della violenza; dall'altra parte, i tanti paesi in cui la psicanalisi non è arrivata, soprattutto in quelli con governi teocratici islamici, sono spesso quelli in cui avvengono le più efferate violazioni dei diritti umani. In questo quadro, tuttavia, l'America latina occupa un ruolo d'eccezione: è l'unica zona del mondo in cui coesistono una forte società psicanalitica e una società che pratica su larga scala la tortura e per questo assume un carattere irrimpiacciabile ed esemplare. Irrimpiacciabile perché non si può, a meno che non si sia ciechi, non si sia in cattiva fede o non si obbedisca a calcoli politici, evitare di nominare l'America latina, con il pretesto che i diritti umani vengono violati anche altrove. Esempio per la peculiarità della situazione che vive, in primis in relazione alla compresenza di società psicanalitica e forme di tortura di stato. Alla luce di tutto questo, davanti all'assemblea dell'IPA raccolta davanti a sé, Derrida decide di compiere un gesto di provocazione e di esortazione a ripensare la propria responsabilità: nomina, in un atto insieme storico e politico, quell'America latina che era stata così convenientemente rimossa.

La seconda rivoluzione mancata della psicanalisi riguarda il dibattito sulla pena di morte. Derrida si è occupato in molteplici sedi del tema e qui nello specifico afferma che la psicanalisi può svolgere un ruolo fondamentale. Anzitutto, egli ritiene che la pena di morte sia il risultato di un'alleanza tra un messaggio religioso e la sovranità di uno stato: è radicata cioè nel discorso teologico-politico<sup>28</sup>. La sovranità dello stato si definisce proprio a partire dal suo potere di vita e di morte sui suoi sudditi e dunque anche per quello che Schmitt definisce diritto all'eccezione: il diritto di elevarsi al di sopra della legge. In un certo senso, afferma Derrida, la pena di morte non è semplicemente una pena fra le altre ma solo più grave, che va ad inserirsi in un discorso teologico-giuridico-politico preesistente. Essa è ciò a partire da cui si costituisce questo stesso discorso. Il filosofo si rammarica di quanti pochi pensatori se ne siano

---

<sup>28</sup> Cfr. J. Derrida, É. Roudinesco, *Peines de mort*, in *De quoi demain...* cit., pp. 233-235.

occupati nel corso della storia del filosofare, di quanti meno abbiano assunto una netta posizione contraria alla pena capitale e di come nessuna filosofia in quanto tale l'abbia contestata<sup>29</sup>. Individua qui una sorta di solidarietà di fondo tra una filosofia intesa come ontologia e la politica dello stato sovrano, che si incontrano in un certo concetto del "proprio dell'uomo": esso consisterebbe nel sacrificare la propria vita, nell'elevarsi al di sopra della vita verso un'altra "vita" che valga di più. La pena di morte, come la morte stessa, sarebbe il "proprio dell'uomo" in un senso stretto.

Alla luce di tutto ciò, Derrida ritiene che la psicanalisi sia chiamata a svolgere un ruolo fondamentale nella decostruzione di quella sovranità che è così legata alla pena di morte. Egli nota, a questo proposito, come spessissimo l'abolizione della pena di morte sia passata da dinamiche legate alla formazione di organizzazioni internazionali (si pensi al caso dei paesi europei) e dunque anche da una riduzione della sovranità dei singoli stati<sup>30</sup>. Inoltre denuncia in particolare la situazione degli Stati Uniti, unico stato fra le "democrazie occidentali" a mantenere ancora la pena di morte. Al contempo, gli USA sono fra le poche nazioni extraeuropee in cui la psicanalisi si è diffusa e radicata, ma da parte di questa non si è levata alcuna particolare voce contro la pena capitale.

Ultimo tema che Derrida affronta è quello della guerra. A questo proposito, analizza alcuni significativi aspetti della corrispondenza tenuta da Einstein e Freud tra il 1931 e il 1932 e raccolta nel testo *Warum Krieg?*. Einstein osserva come per impedire o quantomeno limitare lo scoppio di guerre occorrerebbe un'efficace organizzazione internazionale, che a sua volta può costituirsi solo se ogni stato rinuncia a parte della propria sovranità. Riconosce al contempo quanto realizzare un obiettivo del genere sia estremamente complesso, a causa della finitudine delle istituzioni umane e delle potenti forze psicologiche che ostacolano questa giustizia internazionale<sup>31</sup>. In un'ottica affine a quella con cui Freud gli risponderà, identifica una stretta relazione tra una pulsione sovranista di potere, che caratterizza la classe di governo di ogni nazione, e una pulsione di crudeltà o morte. La massa obbedisce alla minoranza al pote-

---

<sup>29</sup> Ivi, pp. 236-239.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 234-235.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 34-37.

re, anche fino al punto di sacrificare la propria vita, perché l'uomo è abitato da un bisogno ineliminabile di odiare e annientare, che si esprime tanto nelle guerre internazionali, quanto nelle guerre civili e nelle persecuzioni razziali. Se questa pulsione distruttiva è irriducibile, tanto che, afferma Freud, precede anche i principi di piacere e di realtà, nessuna politica riuscirà a sradicarla, ma potrà solo differirla, addomesticarla in modo che si esprima indirettamente.

Derrida sostiene che la psicanalisi non sia ancora riuscita a penetrare e cambiare l'etica, il mondo giuridico e la politica, soprattutto in quei luoghi del mondo in cui è ancora forte il fantasma teologico della sovranità e dove si producono gli eventi geopolitici più traumatici e cruenti<sup>32</sup>. Se la psicanalisi non è in grado di accogliere e di adattarsi ai mutamenti rivoluzionari che il soggetto, la sovranità e lo stato stanno subendo nella nostra epoca, finirà per essere lasciata indietro, esposta ad ogni deriva e appropriazione, ancora radicata nell'epoca e nei luoghi della sua nascita. La psicanalisi si trova a organizzare nuovi stati generali all'indomani di una Rivoluzione francese (e di tutti i mutamenti che ha generato) di cui non ha ancora rielaborato l'evento. Si può dire che la psicanalisi non abbia ancora compiuto appieno la sua rivoluzione, nonostante riguardo questi eventi abbia qualcosa di indispensabile non solo da dire, ma da fare. In questo, la psicanalisi resiste a se stessa.

### *Immaginare la rivoluzione a venire*

Al netto di tutte queste osservazioni, Derrida cerca di tracciare come potrebbe compiersi davvero questa rivoluzione non ancora realizzata dalla psicanalisi e ne cerca le risorse e l'innescò all'interno della disciplina stessa. Ancora una volta, nodo nevralgico della questione è il tema della crudeltà. Ogni volta che Freud lo analizza, la sua argomentazione si fa al contempo più psicanalitica e più politica. Egli collega la crudeltà alle pulsioni distruttive indissociabili dalla pulsione di morte<sup>33</sup>. La pulsione di morte, che cerca continuamente di riportare la vita allo stato della materia non vivente, diventa pulsione di distruzione

---

<sup>32</sup> Cfr. J Derrida, *États d'âme de la psychanalyse* cit., pp. 21-23.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 69-72, 74, 76.

quando è rivolta verso oggetto esterno. A partire da queste osservazioni, Freud analizza il rapporto che si instaura tra potere e diritto: ritiene che il secondo derivi dal primo e che il passaggio dalla violenza primordiale al diritto, nelle prime comunità umane, sia stato un'operazione di messa in comune, di unione che fa la forza. La comunità, infatti, monopolizzando la forza, si protegge dalla violenza individuale. In questo senso, il diritto consiste in un'economia differita della forza: differisce la violenza in una direzione che garantisce la stabilità e la pace della comunità. Perché si possa creare una pace a livello internazionale, un'operazione del genere dovrebbe compiersi anche fra le varie nazioni, ma questo implicherebbe che ognuna di esse rinunci a parte della propria sovranità. Per quanto Freud non neghi la necessità di lavorare a questo obiettivo, mantiene comunque uno spirito disilluso: le pulsioni di morte e distruzione per lui sono ineradicabili. Occorre piuttosto coltivare dei modi di differire e convogliare questa crudeltà, delle "transazioni differenziali": un'economia della deviazione e della *différance*, un metodo della via indiretta di combattere la pulsione di distruzione, una politica della diversione indiretta. Occorre, cioè, fare in modo che queste pulsioni vengano differite, deviate, in modo tale che non si esprimano nella guerra. La pulsione di crudeltà sarà anche interminabile, ma le si possono opporre delle forze antagoniste, in primis l'Eros o pulsione di vita. Contrastare in questo modo la pulsione di distruzione richiederebbe però un salto nella dimensione etica che Freud sceglie di non compiere: lo psicanalista, in quanto tale, non può esprimere un giudizio etico sulla pulsione di distruzione, anche perché sa che non ci sarebbe vita senza la concorrenza delle due forze antagoniste di Eros e Thanatos. Questo però, porta Freud a rimanere nella neutralità dell'indecisione. Eppure, osserva Derrida, per quanto la psicanalisi non produca in quanto tale alcuna etica, alcun diritto o alcuna politica, essa comunque rimanda alla responsabilità, in questi tre ambiti, di tenere in conto il sapere psicanalitico. Specularmente, il sapere psicanalitico dovrebbe iniziare a tenere in conto la storia di un diritto che sta vivendo recentemente delle profonde trasformazioni performative.

Freud descrive la pulsione di potere come legata all'"io posso", al potere performativo che organizza l'ordine simbolico. È un'altra forma della questione dell'atto inaugurale, quello che è insieme principio e cominciamento (*arché*), il potere performativo legato ad un'autorità che detiene il potere di dire

“io posso”<sup>34</sup>. La pulsione di distruzione, invece, è radicalmente aneconomica, nella misura in cui si oppone all’economia del possibile e del potere (quella dell’“io posso”), che è legata alla sovranità<sup>35</sup>. Ciononostante, Freud cerca senza sosta di reintegrarla in un’economia del possibile, di renderne ragione in un modo calcolabile. Per Derrida, occorre invece fare riferimento ad un incondizionale senza sovranità (e dunque, per quanto sia difficile da pensare, anche senza crudeltà) che si sottragga a questa economia e che appartenga quasi ad un al di là dell’al di là delle pulsioni di piacere e di morte. Le figure in cui si manifesta questo incondizionale im-possibile sono l’ospitalità, il dono, il perdono e in generale l’imprevedibile venuta dell’altro: è l’esperienza di un im-possibile, ma non negativo. L’esposizione ospitaliera all’evento imprevedibile della venuta dell’altro non può probabilmente essere posta come il compito della psicanalisi, ma se c’è un compito che la psicanalisi dovrebbe assumersi è quello di compiere una rivoluzione che, come tutte le rivoluzioni, negozi con l’impossibile. Questa rivoluzione dovrebbe esplicitarsi secondo tre istanze:

- Un’istanza dell’ordine del constativo: riguarda il sapere descrittivo, spesso opposto all’ordine performativo. Da questo punto di vista, la psicanalisi potrebbe confrontarsi seriamente con la totalità del sapere, e in particolare con le scienze dure, ma anche con le mutazioni tecno-scientifiche ad esse correlate;
- Un’istanza dell’ordine del performativo: la psicanalisi dovrebbe assumersi la responsabilità di (re)inventare le sue istituzioni, le sue norme, i suoi statuti e dovrebbe farlo tenendo conto tanto del proprio sapere, quanto delle trasformazioni contemporanee;
- Un’istanza dell’ordine della promessa: quest’ultima riguarda l’im-possibile stesso, mentre il constativo e il performativo rimangono ancora nell’economia del possibile e dunque del riappropriabile. La promessa riguarda l’evento della venuta incondizionale dell’altro che, in quanto tale, è imprevedibile, eccede ogni potere e ogni performativo, è inanticipabile e senza orizzonte. La psica-

---

<sup>34</sup> Ivi, pp. 47-49.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 81-87.

nalisi dovrebbe lavorare a recuperare un rapporto autentico con quel totalmente altro che pure le è centrale fin dalla sua origine.

Derrida conclude il suo appello con questi auspici, lasciando la prospettiva aperta all'avvenire.

*BIBLIOGRAFIA*

- DERRIDA J., *États d'âme de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 2000.
- , *Géopsychanalyse “and the rest of the world”*, in *Psyché Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, pp. 327-351.
- , *Résistances*, in *Résistances de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 1996.
- DERRIDA J., ROUDINESCO E., *De quoi demain...*, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001.
- TRUMBULL R., *Derrida, Freud, Lacan: Resistances*, disponibile in <https://escholarship.org/uc/item/9p43t6nf>, University of California, 2012, ultimo accesso agosto 2020.

# Femminismo ieri e oggi

LEA MELANDRI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1275>

## *ABSTRACT*

In questi testi vengono elaborate alcune questioni fondamentali della pratica e della teoria femminista che, a partire dagli anni Settanta, si sono sviluppate su due livelli strettamente interconnessi. Da un lato, i femminismi hanno condotto una battaglia fondamentale per i diritti: dal diritto all'aborto al divorzio, dalla riforma del diritto di famiglia alle leggi contro la violenza sulle donne. Dall'altro, essi hanno cercato l'elaborazione collettiva di un pensiero che includesse nello spazio del "politico" temi fino a quel momento esclusi. Concentrandosi sulla sessualità e sul corpo, così come criticando l'ordine simbolico attraverso la pratica dell'autocoscienza e la costituzione di nuovi linguaggi, i femminismi hanno lottato – e continuano a lottare – per il superamento della tradizionale opposizione tra privato e pubblico, tra personale e politico. Questo superamento potrà compiersi se la teoria e la pratica femminista coniugheranno la necessità di definire il proprio "sé" con l'analisi critica delle forme intersezionali di sfruttamento, contribuendo alla formazione di una nuova soggettività multipla protagonista del cambiamento sociale.

These texts elaborate on some of the fundamental issues of feminist practice and theory. Since the 1970s, feminist practice and theory have developed on two closely interconnected levels. On the one hand, feminisms have waged a fundamental battle for rights: from the right to abortion to divorce, from family law reform to laws on violence against women. On the other hand, feminisms sought the collective elaboration of a thought that included hitherto excluded issues in the "political" space. Focusing on sexuality and the body, as well as criticising the symbolic order through the practice of self-consciousness and the constitution of new languages, feminisms have fought

---

\* Lea Melandri è saggista, teorica e militante femminista.

– and continue to fight – for the overcoming of the traditional opposition between private and public, personal and political. This overcoming can be achieved if feminist theory and practice combine the need to define their own “self” with a critical analysis of intersectional forms of exploitation, contributing to the formation of a new multiple subjectivity as a protagonist of social change.

### *La sfida del femminismo*

Ciò che ha caratterizzato il femminismo degli anni Settanta è stato il tentativo di dissepellire una materia “oscura” di esperienza, che la politica ha sempre considerato “altro da sé”: corpo, sessualità, sentimenti, sogni. Ciò che non ha potuto entrare nella *polis* è il corpo pensante, sessuato. La politica parla tuttora al neutro. Rossana Rossanda riconobbe allora che il femminismo si era inoltrato in quelle “acque profonde e insondate della persona”, che la politica si era lasciata dietro, una “materia segreta”, imparentata con l’inconscio. Tutte le parole della politica – libertà, uguaglianza, democrazia, ecc. – erano rivisitate e ridefinite nel momento in cui erano riportate alla persona nella sua interezza, e non alla figura astratta del “cittadino”. Era la messa in discussione di una forma della politica che si è costruita nell’assenza delle donne. La parola “libertà” richiama, per esempio, tutte le illibertà che le donne si portano dentro, per cui diventa riappropriazione e modificazione di sé. Alle donne è stata negata l’esistenza stessa, come persone, come individue, ridotte a “genere”.

La presa di distanza, lo scarto, avviene sia nei confronti della storia precedente dei movimenti femminili – l’emancipazionismo –, sia rispetto alla sinistra rivoluzionaria degli anni Settanta. Il segno più evidente e più forte è il separatismo. In quella “rivoluzione” non era previsto il cambiamento del rapporto tra i sessi, le donne erano collocate nel ruolo subordinato di sempre. Ma il separatismo è soprattutto ricerca di un’autonomia profonda da modelli interiorizzati, dalla visione del mondo costruita dall’uomo; è costruzione di una socialità tra donne non mediata dallo sguardo maschile, che ha visto le donne solo come “mogli di”, “madri di”. L’analisi del dominio maschile si sposta dalla scena sociale, in cui era stato visto solo come “questione femminile”, svantag-

gio, discriminazione, alla storia personale: il corpo, la sessualità, la maternità diventano il luogo primo, originario, dell'espropriazione di esistenza, del corpo come delle proprie capacità creative. La cancellazione della sessualità femminile, identificata con la procreazione, e quindi "naturalizzata", è vista come l'origine del confinamento della donna nel ruolo biologico di madre: sottomissione e dedizione all'uomo, sacrificio di sé. Non si parla di "libertà", ma di "liberazione", non di "differenza" ma di "differenziazione", che è alla base di ogni dualismo.

Il sessismo, la violenza maschile contro le donne, le radici dello sfruttamento nel lavoro domestico e della marginalità sociale, si andavano a cercare scavando nel vissuto corporeo, sessuale, amoroso, nella malattia, nella follia, nell'assimilazione al desiderio e alla legge dell'uomo. Si analizzava soprattutto la "violenza invisibile", come sottofondo di tutte le altre forme di violenza e oppressione.

Riappropriazione del corpo voleva dire riconoscersi e legittimarsi una sessualità propria, ma anche sottrarre il problema della salute all'invadenza della scienza medica. La "presa di parola" propria - quindi la nascita alla *polis* - avveniva con questa tenace, dichiarata aderenza al corpo, al mondo interno, come riscoperta dei segni duraturi che la storia maschile vi ha lasciato sopra - e perciò "politici" essi stessi. Il passo successivo sarebbe stato quello di riattraversare le costruzioni della civiltà dell'uomo, a partire dalla famiglia, mantenendo però fermo lo sguardo su quei territori, considerati a-politici, che le pratiche del femminismo venivano riscoprendo: la storia personale, le formazioni inconse, la complicità, le cancellazioni. Voleva dire uscire dal dualismo, cercare "nessi" tra sessualità e politica, sessualità e simbolico; voleva dire riconoscere che la sessualità appartiene alla sfera pubblica quanto a quella privata, e così l'economia, la cultura; smascherare il lavoro gratuito che passa dentro l'amore e la cura, vedere le contaminazioni che ci sono sempre state tra "realtà oggettiva" e vissuto personale.

Rossana Rossanda intuì che quelle "acque insondate" ci avrebbero portato in "lande deserte" e che, al contrario, altre donne si sarebbero accontentate di alcune conquiste democratiche.

Quando si parla del femminismo anni Settanta si ricordano quasi solo le battaglie per i diritti: divorzio, aborto, riforma del diritto di famiglia, leggi sul-

la violenza contro le donne, consultori. Si ricordano le manifestazioni, salutate dai gruppi di sinistra come l'“uscita all'esterno”. “Interne”, perché anomale rispetto alla politica tradizionale, erano considerate l'autocoscienza e la pratica dell'inconscio, i luoghi delle donne, le vacanze femministe, dove al centro c'era il corpo, la sessualità, l'omosessualità, l'elaborazione di un pensiero collettivo. Non si ricordano mai i convegni nazionali di Pinarella di Cervia, nel 1974 e 1975. Un posto centrale ebbero in quegli anni sia l'analisi dell'inconscio che i gruppi di medicina e salute delle donne, la nascita dei consultori autogestiti. Anche la questione dell'aborto fu affrontata dall'interno di queste pratiche.

Il movimento delle donne da anni ha una propria pratica politica che investe la sessualità e quindi anche il problema dell'aborto [...] è una questione che ci riguarda in prima persona e tutti vogliono in questo momento coinvolgerci, dai preti ai partiti della sinistra extraparlamentare. Il ritrovarci tra noi significa che affrontiamo questa tematica nei modi politici che sono nostri. Non è nel nostro interesse trattare il problema dell'aborto per se stesso. Il nostro sforzo è invece di legarlo a tutta la nostra condizione, e in particolare alla nostra sessualità e al nostro corpo.<sup>1</sup>

Quello che nessuna voleva era che “l'aborto come il divorzio venga ridotto a un pezzo di riforma isolato dalla sessualità dominante e dalla struttura sociale che ha fatto della donna una macchina per la riproduzione”.

### *Il simbolico*

L'importanza della parola, del linguaggio, è sempre stata presente fin dagli inizi del femminismo, ma si voleva spingere la parola il più vicino possibile al corpo, all'esperienza. Circolavano volantini, documenti e una rivista, «Sottosopra», il giornale di tutti i gruppi femministi italiani che volevano scriverci. Nel presentarlo, il Collettivo femminista milanese di via Cherubini 8 scriveva:

---

<sup>1</sup> *Sottosopra rosso*, Milano 1975

Le donne lottano a partire da esigenze, desideri che vengono dalla storia personale, di cui si riconosce la politicità. Di qui l'impossibilità di teorizzare, organizzare un punto di riferimento del movimento delle donne. Possiamo solo essere un riferimento, trasmettere le esperienze, divenire una "alternativa vivente" al ruolo di donna [...] la parola scritta appare indispensabile, l'unico modo per far circolare esperienze e documentare un "esistere" [...] fare solo una raccolta di esperienze incentiva la responsabilità e attività personali, al contrario di un giornale di linea o di propaganda. Essere creative nel ricevere, niente redazione che sceglie per gli altri. Che sia agile e non diventi strumento di potere in mano a chi maneggia bene la parola scritta.

Non si poteva sottovalutare la parola, quando nei gruppi politici di cui molte femministe avevano fatto parte, era proprio la parola "il miglior strumento di affermazione", che per le donne diventava "lo strumento della nostra esclusione". Difficoltà a misurarsi col linguaggio maschile, un linguaggio elaborato da altri e su cose portate avanti da altri. Comincia anche a diffondersi in quegli anni il desiderio di "fare" insieme alle altre, applicarsi a cose materiali, compreso il denaro.

Nel 1974 nasce la Libreria delle donne di Milano. Ne seguiranno poi altre in varie città.

L'intento, come emerge dal documento *Il tempo, i mezzi, i luoghi* (Milano, 28 gennaio 1976) era di darsi "il tempo, i mezzi, i luoghi" per trasformare la realtà sociale, politica, ideologica, nella quale "le donne sono sfruttate, ridotte al silenzio, rimosse"; creare situazioni in cui le donne possano stare insieme, per vedersi, parlarsi, ascoltarsi... coinvolgere in queste situazioni collettive il corpo e la sessualità.

Fare una libreria significava "un momento di lotta per un popolo senza scrittura".

Nella prima metà degli anni Settanta il femminismo ha effettivamente conosciuto un momento particolare, in cui di fatto si agiva sottraendosi alle dicotomie; i nessi erano già nella nostra teoria-pratica, nel tenere insieme individuo e collettività, privato e pubblico. Era un sapere nuovo che si costruiva attraverso la lenta "modificazione di sé".

Il problema nasce quando si entra in rapporto con le istituzioni politiche e culturali partiti, parlamenti, accademia, ecc. La discussione sull'aborto ha oscillato tra la messa al centro della sessualità e i modi diversi di affrontare la questione della legge o della depenalizzazione, oltre che le manifestazioni, le iniziative dei partiti. Qualche rara voce chiede che "si faccia autocoscienza sul nostro rapporto con le istituzioni". Le pratiche del femminismo avevano richiesto spostamenti radicali nel rapporto con le istituzioni. C'era stata una "scandalosa inversione" nel rapporto tra cultura e vita, storia sociale e storia personale, a favore del secondo polo. La "presa di coscienza" spostava il processo conoscitivo in prossimità del corpo e lo rendeva in questo modo inseparabile dall'idea del cambiamento. Da lì saremmo poi passate a mettere mano alle nostre competenze, alla nostra formazione intellettuale, sapendo che non saremmo più state le stesse. Purtroppo il nucleo del nuovo sapere era molto fragile e difficilmente avrebbe retto all'urto dei linguaggi disciplinari.

Sul rapporto con le istituzioni si sofferma già il "Convegno internazionale sul movimento di liberazione della donna in Italia", che si tenne a Milano nel 1978. Nella relazione di Marina Zancan si legge:

[...] dal 1977 ha inizio un'operazione massiccia di esproprio e ridefinizione del patrimonio prodotto dalle donne da parte degli ambiti istituzionali, della politica e della cultura: politicamente acquistano voce le sezioni femminili dei diversi partiti... culturalmente troviamo prodotto e inserito in un discorso 'altro', neutralizzati come nuovi filoni di pensiero e di cultura, tutti i modi di conoscenza prodotti dalla pratica politica delle donne.

Questo nostro ri-entro non ha le caratteristiche di una ritirata: ci siamo portate dietro lo spessore e la forza del patrimonio politico e conoscitivo che abbiamo contribuito a produrre; abbiamo tutelato spazi di autonomia e di autogestione; abbiamo attivato momenti di autoriflessione su questa nostra presenza [...] e ci siamo proposte di ridefinire dei diversi paradigmi scientifici.

In realtà c'è stata anche molta omologazione, e conseguente cancellazione di pratiche e saperi ingombranti, che avevano come riferimento il corpo. Per una parte del femminismo è successo quello che ha caratterizzato la nascita di nuovi soggetti alla storia: bisogno, per essere riconosciuti, di costruirsi una

propria identità, una propria cultura, lingua, tradizione. Un terreno vergine, “autentico”, che cerca però una legittimazione nel passato.

In questa direzione si muove il “pensiero della differenza”, che fa capo alla Libreria delle donne di Milano. Per innalzare la “differenza femminile”, psicologica e culturale, occorre un solido fondamento biologico o metafisico. Per Luce Irigaray è la morfologia dei corpi a dare forma al desiderio. Si è due per natura, sensibilità, cultura. Per Luisa Muraro sarà “l’ordine simbolico della madre”. Il pensiero della differenza, preso nella stretta di preoccupazioni identitarie, omogeneità, orgoglio, appartenenza, non poteva che semplificare la complessità della pratica femminista, fissare un linguaggio, una leadership, un’autorevolezza già data. Sparisce l’attenzione ai corpi e al vissuto.

Col “Convegno di Modena” (1987) si può dire che debutta un ceto intellettuale femminile. Nascono nello stesso anno l’Associazione per una Libera Università delle Donne, a Milano, la rivista «Lapis. Percorsi della riflessione femminile». Preoccupazione principale è la trasmissione. Per Luisa Muraro invece occorre un “atto fondativo”: un’autorità, un linguaggio. Resta sullo sfondo, inesplorata, la relazione reale madre-figlia/o, e la domanda d’amore, che aveva attraversato i gruppi di autocoscienza. Un percorso più vicino ai temi e alle pratiche degli anni Settanta avranno i corsi delle donne, nati nell’ambito dei corsi “150 ore”, e la rivista «Lapis», che uscirà per un decennio (1988-1998). Il femminismo che entra nelle istituzioni perde la sua carica trasformativa, l’ambizione di modificare “sé e il mondo”.

### *L’enigma di Marx*

Io non ho formazione politica se per “politica” si intende quella che si fa nei governi, nei parlamenti, nei partiti e nei sindacati. Non ho neanche le carte in regola con la sinistra, perché so molto poco della storia del movimento operaio, perché sono stata “istintivamente” in dissenso col marxismo prima di leggere Marx e perché, anche quando ho cominciato a leggerlo, mi sono fermata soprattutto su quegli scritti giovanili, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove Marx non sembrava ancora Marx, dove compariva, a margine della critica dell’economia politica, un interrogativo radicale, indicato come

“l'enigma della storia”: che cosa spinge originariamente l'uomo a quel “sacrificio di sé” che è la consegna del proprio lavoro, e del prodotto del medesimo, nelle mani di un altro uomo che se ne fa in questo modo “proprietario”. Questa domanda richiamava per me l'altra, non meno essenziale, posta da Freud come “enigma del sesso”: il sacrificio di sé che viene chiesto alla donna – espresso indirettamente nel “rifiuto del femminile” – affinché da forza attiva e centrale nel processo generativo si trasformi in tramite o mediazione ad una discendenza solo maschile, di padre in figlio. Mi piaceva anche, nei *Manoscritti*, che si parlasse di “ritorno all'umano”, inteso come “totalità di manifestazioni di vita umana”, quella “autorealizzazione” da parte dell'uomo che il Sessantotto ha creduto di prefigurare nella “tensione utopica” che permette di vedere “il possibile attualmente impossibile”, e che a Franco Fortini sembrava invece un “benefico sovrappiù”, conseguente “solo” alla trasformazione del mondo, cioè alla rivoluzione.

L'uscita dalla dimensione essenzialmente “privata” della vita mi è stata possibile quando, per l'improvviso capovolgimento di gerarchie date come “naturali”, immodificabili, si è cominciato a ragionare e a prospettare cambiamenti su quell'area di esperienze, individuali e collettive, che è stata considerata “non politica” – e di conseguenza sui limiti e le inadeguatezze della politica tradizionalmente intesa: un'area vastissima, estesa quanto il tempo che occupano vicende cruciali dell'essere umano, come la nascita, la morte, l'invecchiamento, l'amore, sulle quali si possono vedere i segni di una “disumanizzazione” non meno violenta di quella che agisce nello sfruttamento economico.

È l'area che la sinistra, avendo messo al centro delle proprie analisi e scelte organizzative il lavoro salariato, considera genericamente “improduttiva”, popolata di “fantasmi” che stanno, dice Marx, “fuori dal regno della produzione”, soggetti variabili – diversamente dall'operaio, soggetto per eccellenza, che resta fisso anche quando è in via di sparizione – studenti, pensionati, disoccupati, ecc.; variabili anche nel posto che occupano nell'elencazione, come capita per le donne, sempre difficili da “collocare”. Oggi questi orfani della politica, assegnati in epoche di gloriose lotte operaie al “territorio” circostante la fabbrica, assomigliano sempre di più ai “fantasmi” descritti da Marx: “i furfanti, gli scrocconi, i mendicanti, i disoccupati, l'uomo da lavoro affamato, miserabile e delinquente”, una parte considerevole di umanità che esiste solo “per gli

occhi del medico, del giudice e del poliziotto”.

La mia formazione sociale è dunque potuta avvenire in un contesto, il movimento non autoritario nella scuola, la rivista «L'erba voglio» e il femminismo degli anni Settanta, in cui la politica perdeva i suoi steccati, diventava un po' meno separata, e quella della sinistra in particolare si trovava costretta a modificare alcune delle sue principali categorie interpretative: il concetto di “classe”, inadeguato ad esprimere il fenomeno di “masse giovanili che chiedevano la rivoluzione e contemporaneamente non erano entrate nel sistema della produzione sociale” (Elvio Fachinelli); la logica del bisogno, travolta dalla spinta più mediata e soggettiva del “desiderio”, che cercava nel qui e ora dei rapporti individuo-collettivo la prefigurazione di un futuro possibile – andavano in quella direzione la tensione verso l'egualitarismo, la democrazia diretta, l'uscita dalla passività –; infine, la rappresentazione dell'individuo come risultato del cammino della Storia, “residuo” irrazionale o natura cieca da tenere a bada.

Per un campo di ricerca, che portava fuori dalle ideologie complementari dell'individuo e del sociale, si rendeva necessario un “nuovo sapere” – e nuove forme di organizzazione – di cui il marxismo e la psicanalisi avrebbero potuto essere fondamentali premesse, mentre hanno finito, allora come oggi, per costituire un impedimento.

La mia esperienza assomiglia molto a quella che ogni avanguardia politica si aspetta dalla gente comune: l'uscita da una visione “privata” del mondo. Ma, per questo, la lezione del Sessantotto e dell'antiautoritarismo insegna che è necessario per la politica rivedere le sue scale di valore, le formazioni simboliche su cui si regge, a partire da quelle su cui ancora oggi si reggono la divisione sessuale del lavoro e la costruzione dei ruoli e delle identità di genere.

### *Dialogo con NON UNA DI MENO*

Le analisi oggettive e la soggettività, il “partire da sé”.

Bell Hooks insegna, ma, se non fosse stata dimenticata, questa è anche la pratica con cui il femminismo degli anni Settanta ha dato inizio alla sua rivoluzione culturale e politica.

Il tema su cui desidero porre l'attenzione è cosa intendiamo per “fare poli-

tica” e, in particolare, come affrontare lo sciopero dell’8 marzo, inteso come “una giornata senza di noi”, sovvertimento di quell’ordine dato come “naturale”, che ha visto per secoli le donne custodi della famiglia, della continuità della specie, e oggi sovraccaricate di un doppio lavoro, fuori e dentro la casa.

So che ognuna di noi ha altri luoghi, realtà collettive, dove si possono fare analisi, approfondimenti, studi – penso per esempio, nel mio caso, ai seminari “Il corpo e la polis” che facciamo da anni alla Libera Università delle Donne –, ma forse si potrebbe dare a queste riflessioni, che avvengono “a lato”, maggiore circolazione, capire che ricadute possono avere nelle iniziative pubbliche.

La mia adesione a NUDM è stata immediata. Come ho detto e scritto più volte, vi ho visto, tra le tante riprese del movimento delle donne, quella che è andata più vicino alle intuizioni e alle esigenze radicali poste dal femminismo degli anni Settanta. Potrei riassumerle nello slogan: “Modificazione di sé e modificazione del mondo”. Si trattava di una grande ambizione, di una sfida: partire dalla *soggettività* – singolarità incarnata, sessuata, vissuto, esperienza personale, sentimenti, affetti, formazioni inconscie – per trovare lì, nel luogo considerato il più lontano dalla politica, attraverso un processo di liberazione da modelli interiorizzati, le consapevolezze nuove con cui cambiare l’ordine esistente, i suoi poteri, saperi e linguaggi. Pensavamo che la “lenta modificazione di sé”, legata all’autocoscienza e alla pratica dell’inconscio, dovesse essere il punto di partenza per mettere in discussione “i cento ordini del discorso” che avevamo fino allora saccheggiato.

Molto importante fu per me allora il gruppo “sessualità e simbolico”, “sessualità e scrittura”, creato insieme ad altre femministe. L’intento era di riflettere sui nostri documenti, sulle scritture autocoscienziali, ma anche sulle “scritture del cassetto” per riconoscere il posto che hanno i sentimenti e l’affettività nei nostri giudizi, mentre erano stati visti fino allora solo come miseria o peccato femminile. Non aver riconosciuto che l’interezza dell’umano è fatta di pensiero e corpo, ragione e sentimenti, coscienza e inconscio, è stata la miopia di tutte le sinistre, comprese quelle rivoluzionarie, il motivo per cui non dovremmo meravigliarci se sono sempre le destre a pescare cinicamente nelle “viscere della storia”. Basta guardare a quello che sta succedendo oggi, non solo nel nostro Paese.

Nell’unica pubblicazione rimasta di quel gruppo – «A zig zag», speciale,

Milano 1978 – si legge:

*Sconvolgere i modi di pensare e di esprimersi acquisiti senza che si avesse la libertà di scegliere, imparare a leggere impietosamente, dentro i nostri scritti, la scrittura dell'inconscio.*

L'idea era di dover creare una “nuova lingua”, quel “salvifico bilinguismo”, che è il ragionare con la memoria profonda di sé, la “lingua intima dell'infanzia” e, contemporaneamente, con le “parole di fuori”, i linguaggi della vita sociale, del lavoro, delle istituzioni. Era una rivoluzione per la scuola, per l'università, ma anche per l'agire politico, la “militanza”, che rischia ogni volta di chiudere il cerchio intorno a una ristretta avanguardia, isolandola, come è successo con i gruppi della sinistra extraparlamentare negli anni Settanta: le “fortezze nel deserto”, come le definì Elvio Fachinelli.

La mia prima domanda parte da quello che è stato il filo conduttore di tutto il mio percorso femminista, e prima ancora della pratica non autoritaria nella scuola: la necessità di uscire da ogni *dualismo* per cercare *nessi*, che ci sono sempre stati, tra un polo e l'altro. Tra tutte le dualità che abbiamo ereditato dalla nostra cultura, oltre alle “differenze di genere”, c'è la contrapposizione tra sé e mondo, sentimenti e ragione, inconscio e coscienza, tra “soggetto politico” e “singolarità” incarnata, vista cioè nella sua interezza e con tutto il carico di storia che si porta dentro.

I rapporti di dominio sono iscritti nelle istituzioni della sfera pubblica, ma anche “nell'oscurità dei corpi” (Pierre Bourdieu). Nel primo caso è più facile vederli, nell'altro bisogna stanarli, portarli alla coscienza.

NUDM è sicuramente un “soggetto politico”, e molto di più: è un *soggetto rivoluzionario*, un riferimento per altri movimenti, per le sue analisi, obiettivi e pratiche politiche:

- ha messo a tema il dominio, lo sfruttamento, l'alienazione, in tutte le sue forme: classe, sesso, “razza”, genere, ambiente, ecc.;
- si pone il problema dei “nessi”, o intersezionalità, tra forme diverse di violenza;
- dice di voler “trasformare il mondo”, la società, neoliberista e patriarcale, di battersi contro tutti i governi che legittimano queste forme di dominio.

Quello che sembra essere sparito, rispetto al femminismo degli anni Settanta, è invece il “sé”.

La mia domanda perciò è questa: che cosa significa oggi per NUDM, una generazione molto lontana dalla mia, *tenere conto della soggettività*? Come si colloca il “partire da sé” all’interno delle analisi di temi e obiettivi, messi al centro della giornata dell’8 marzo, elencati dettagliatamente negli appelli alla mobilitazione della rete italiana, ma anche in quelli di altri Paesi?

È una domanda che viene ancora una volta dalla mia esperienza, dalla mia tenace inclinazione a vedere le “permanenze” più che i cambiamenti. Nel Sessantotto, appena arrivata dalla provincia, non sono state le manifestazioni, che un po’ mi spaventavano, ad aprire il cerchio del privato, a spingermi verso un impegno sociale e politico. È stato ascoltare in un’assemblea il racconto dell’insegnante che aveva avviato nella sua classe una pratica non autoritaria – niente voti, bocciature, punizione, ecc. –, e riconoscere improvvisamente nella sua scelta coraggiosa bisogni che mi portavo dentro inconsapevolmente. Primo fra tutti, quello di ripensare il mio percorso scolastico di figlia di contadini poverissimi, quanto della mia sofferenza fosse rimasto “il fuori tema”, in traducibile nelle lingue colte. Scopro che si poteva insegnare in modo diverso, mettere al centro della cultura la vita, l’esperienza dei singoli col suo carico di storia non registrata.

Sono rimasta dell’idea che l’*identificazione* sia il veicolo di ogni *pratica dell’accomunamento*, come possibilità di coinvolgere più persone. Oltretutto, se lo sciopero dell’8 marzo riguarda non solo il lavoro produttivo ma anche quelli che sono stati i ruoli femminili tradizionali – sessualità, maternità, cura dei figli e della famiglia, lavoro domestico non visto come tale, ecc. –, non mi sembra che si possa prescindere dal modo con cui le donne hanno, sia pure forzatamente, fatto propri quei modelli, dati come “naturali”, quanto vi siano ancora legate, come potere di indispensabilità all’altro, un potere sostitutivo di una diversa realizzazione di sé.

Sulla “presa di coscienza” resta molto lavoro da fare.

Nel documento-appello di NUDM nazionale colpisce la radicalità con cui viene nominata la violenza in tutti i suoi aspetti: femmicidi, stupri, molestie, ma anche precarietà, discriminazione salariale, sessismo, razzismo, omofobia nelle politiche dei governi. Si parla del Ddl Pillon, del decreto sicurezza,

della campagna contro l'educazione di genere nelle scuole, del reddito di autodeterminazione. Un elenco dettagliato di obiettivi ma di cui restano in ombra le connessioni, che pure ci sono.

Solo verso la metà si accenna al fatto che lo “sciopero femminista”, per la sua articolazione personale e politica, comporta la *ridefinizione* di quello che è stato finora lo sciopero sindacale, legato al lavoro produttivo. Quanto alla “soggettività”, la parola compare solo verso il fondo, là dove si parla di “sciopero dei generi e dai generi”, ed è riferita alla “liberazione di tutte le soggettività e diritto di autodeterminazione sui propri corpi”, con riferimento esplicito alle violenze contro le persone trans e intersex.

Come si colloca in questo quadro oggettivamente così complesso e dettagliato l'esperienza, il vissuto personale che, come sappiamo, non si modifica con la stessa velocità della ragione storica? Con un discorso così disincarnato e spersonalizzato è difficile creare identificazione e coinvolgimento fuori dalla cerchia ristretta di NUDM.

Una domanda simile e conseguente riguarda l'“intersezionalità”. La “specificità della violenza sulle donne” – come dice Veronica Gago nell'intervista – è già intersecata con altre forme di dominio e quindi di lotta. Il problema caso mai, dice sempre Veronica Gago, è di “produrre connessioni” e inventare un linguaggio “per dire cosa significa politicamente questa trasformazione radicale”.

Ora, se per “connessioni” non si intende solo “alleanze”, condivisione di momenti di lotta – NUDM è già presente nelle manifestazioni contro il razzismo, per l'integrazione dei migranti, contro i muri e nazionalismi, ecc. –, anche in questo caso è importante chiedersi cosa vuol dire cercarle nella soggettività, nell'esperienza che una donna fa del suo essere al medesimo tempo appartenente a un sesso, a un genere, a una classe, a una cultura. La *multiposizionalità*, vista attraverso le storie personali, si rivela complessa e piena di contraddizioni. Potremo scoprire che la consapevolezza di una violenza o ingiustizia si accompagna spesso alla rimozione dell'altra: nel mio caso, figlia femmina di contadini mezzadri sfruttati all'epoca come servi della gleba, al centro è venuta prima la sessualità e solo molto più tardi, quando ho incontrato i movimenti antiautoritari nel Sessantotto a Milano, la questione di classe. Tenerle insieme e capire come si intersecano è stato difficile anche sul piano politico, quando si è cercato di interrogare e ridefinire il conflitto di classe e il

materialismo storico – mi riferisco ai gruppi extraparlamentari – sulla base della specificità del rapporto di potere tra i sessi, riportato alla sessualità, alla maternità, alle relazioni intime, a una violenza non traducibile in termini economici.

Se a Marx va il merito di aver portato allo scoperto il rimosso economico – il profitto – e a Freud il rimosso della famiglia borghese, la sessualità, al femminismo va riconosciuto quel salto della coscienza storica che scoprire la *politicalità della vita personale*, cioè di tutto ciò che è stato considerato da sempre “non politico”.

Non è un caso che la violenza al centro delle pratiche dell'autocoscienza e dell'inconscio sia stata, prima ancora che quella *manifesta*, la *violenza invisibile*, l'interiorizzazione della visione maschile del mondo da parte delle donne stesse.

Oggi lo slogan “modificazione di sé e modificazione del mondo” è l'utopia che possiamo pensare realizzabile, purché non si perda ancora una volta di vista il “sé” come luogo a cui è necessario sempre tornare e dare parola.

# Sessistenza come resistenza: la trans-ontologia di Jean-Luc Nancy in dialogo con il trans-femminismo

Francesca R. RECCHIA LUCIANI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1274>

## ABSTRACT

La co-ontologia heideggeriana viene fatta scivolare, dalla filosofia di Jean-Luc Nancy, lungo il piano inclinato della vita vissuta e concreta degli esseri-umani-in-relazione che coabitano lo spazio sociale, una dislocazione che avviene nel segno della porosità e penetrabilità del “con-essere” che rappresenta la chiave di volta del suo libro, *Sessistenza*. In questo testo, il corpo, il toccare, il sesso sono sporgenze che costellano una mappa concettuale frutto di una lunga militanza filosofica contrassegnata da un'autentica *ontologia aptica*, cifra segnante di un pensiero della relazionalità, dell'interdipendenza, della *vulnerabilità sessistenziale*, che connota i *corpi in con-tatto* che tutti e tutte siamo. Assumendo la lezione di Derrida che rilegge il *Dasein* come “disseminazione”, Nancy elabora una *trans-ontologia* attraverso cui si manifesta la *r-esistenza della sessistenza*, vale a dire quel rifiuto caparbio dei corpi distinti e differenti all'omologazione e all'uniformità dell'identico e dell'identitario condiviso dal *trans-femminismo* che della combinatoria inesauribile dei sessi fa il proprio punto di forza. Così, tanto per l'approccio sessistenziale che per quello transfemminista, al cuore di ogni teoria vi sono le vite e le pratiche di corpi sessuati *distinti e differenti* in rel-azione.

The Heideggerian co-ontology is slipped, by the philosophy of Jean-Luc Nancy, along the inclined plane of the lived and concrete life of human-beings-in-relationship who cohabit the social space, a dislocation that takes place in the sign of porosity and penetrability of the “con-being” which represents the keystone of his book, *Sexistence*. In this text, the body, the touch, the sex are protrusions that dot a conceptual map that is the result of a long philosophical

---

\* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

militancy marked by an authentic *haptic ontology*, a sign of a thought of relationality, interdependence and *sexistencial vulnerability* that connotes the bodies in contact that we all are. Taking up the lesson of Derrida who reinterprets *Dasein* as “dissemination”, Nancy elaborates a *trans-ontology* through which *the r-existence (Resistance) of sexistence* is manifested, that is to say that stubborn rejection of distinct and different bodies to the homologation and uniformity of the identical and of the identity shared by *trans-feminism* which makes its strong point of the inexhaustible combinatorics of the sexes. Thus, both for the sexistencial approach and for the transfeminist one, at the heart of every theory are the lives and practices of distinct and different sexual bodies in relation.

### *Vulnerabilità sessistenziale: corpi in con-tatto*

Nella misura in cui un uomo esiste, è, in quanto esistente, già trasposto in altri uomini, anche qualora di fatto non vi siano altri uomini nelle vicinanze. Esser-ci dell'uomo, esser-ci nell'uomo significa dunque – non esclusivamente, ma tra l'altro – esser-trasposti in altri uomini. Il poter trasporre in altri uomini come concorrere con loro, con l'esser-ci in loro, accade già da sempre in virtù dell'esser-ci dell'uomo – in quanto esser-ci. Infatti esser-ci significa: *con-essere con altri*, e precisamente nella maniera dell'esser-ci, cioè dell'esistere-con<sup>1</sup>.

Il “con-essere con altri” è per Heidegger a fondamento di una filosofia dell’“essere-con”, infatti, dopo questo passaggio, egli esplicita e precisa: “con-essere con [*Mit-sein mit*]... appartiene all'essenza dell'esistenza dell'uomo,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e solitudine*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 265. Val la pena ricordare che questo passaggio compare nelle pagine relative al corso tenuto da Heidegger negli anni 1929/30, ove attraverso la disamina di tre tesi “la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo” egli giunge a discutere la differenza tra *animalitas* e *humanitas* utilizzando come solo discriminante la diversa “accessibilità” al mondo.

cioè di ognuno come singolo”<sup>2</sup>. Questa peculiare inclinazione del *Dasein*, l’“esser-ci” heideggeriano, declinata secondo le istanze della “formazione di mondo” e della porosità, anzi della “penetrabilità” che caratterizza l’esperienza umana come “continuo accrescimento di ciò a cui l’uomo si rapporta”<sup>3</sup>, è il segno distintivo rispetto all’animale, poiché l’essere umano appare segnato dalla relazionalità ontologica dell’“esser-ci” nel suo legame costitutivo con le altre alterità umane, non-umane e con il “mondo”.

La co-ontologia, o “ontologia del con”, che Jean-Luc Nancy ha posto al centro di segmenti rilevanti della propria riflessione, concentrandosi sulle prassi esistentive che coinvolgono gli umani, decentra tale “essere-con” rispetto all’ordine metafisico cui, in un certo senso, il fondamentalismo ontoteoretico del secondo Heidegger l’aveva condannato. Questo slittamento della co-ontologia lungo il piano inclinato della vita vissuta, concreta, agita dagli esseri-umani-in-relazione che coabitano lo spazio sociale è la cifra filosofica delle più recenti riflessioni di Nancy che comportano uno spostamento deciso, filosoficamente pregnante di conseguenze, dal piano metafisico a quello fisico-esistenziale, proprio nel segno di una *porosità* e *penetrabilità* del “con-essere”. Tale mossa è la chiave di volta di *Sessistenza*, saggio uscito in Francia nel 2017 e in traduzione italiana due anni dopo<sup>4</sup>, che si sviluppa lungo una traiettoria in manifesta continuità con le posizioni decostruttive di Nancy intorno al corpo<sup>5</sup> e all’amore<sup>6</sup>, particolarmente rilevanti e innovative nel contesto del pensiero con-

---

<sup>2</sup> Ivi, pp. 265-66.

<sup>3</sup> Ivi, p. 251.

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. di M. Albertella e F. R. Recchia Luciani, a cura e con una Introduzione di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.

<sup>5</sup> Solo per citare i più noti cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995 (ed. orig. 1992); Id., *L'intruso*, ed. it. a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000 (ed. orig. 1999) e Id., *Indizi sul corpo*, ed. it. a cura di M. Voza, Ananke, Torino 2009, che comprende saggi scritti tra il 1990 e il 2008, a dimostrazione di un tema ricorrente e persistente da oltre un trentennio nella riflessione del filosofo di Strasburgo.

<sup>6</sup> Nel pensare il corpo, Nancy ha attraversato, a tratti ma inevitabilmente, una riflessione sull’amore; benché il tema ritorni di tanto in tanto in vari scritti anche qui ci si limita a tre titoli: J.-L. Nancy, *M'ama non m'ama*, trad. it. di M.C. Balocco, UTET, Torino 2009, e Id., *Sull'amore*, trad. it. di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009, oltre al capitolo “L’amore in schegge” incluso nel volume del 1990, *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos y Mar-

temporaneo nella misura in cui rappresentano un tassello ulteriore di un pensiero che pensa ontologicamente le relazioni umane nella loro concreta fattualità, nel loro darsi nella vita vissuta di ciascuno/a e di tutti/e come esperienza del “con”: con-vivere, con-essere. Posizionamento e sguardo che, pensando il sesso come fatto esistenziale, si spingono audacemente all’elaborazione di un’*ontologia sessuale*<sup>7</sup> che prende sul serio la vulnerabilità erotica “singolare plurale” esperita dagli esseri umani nella loro esistenza.

In questo libro, la propensione acuta e insistita all’indagine dell’“essere” del sesso proprio in quanto relazione che investe, attraversa e *tocca* gli esseri viventi nel corso del loro tempo condiviso con altri/e, restituisce dignità filosofica ad un oggetto tanto centrale nell’esperienza umana, quanto trascurato dal pensiero teoretico tradizionale. Il sesso qui, inteso come sperimentato e praticato dall’“essere singolare plurale” che noi siamo, nella pragmatica esistenziale che segna l’esperienza di ciascuno/a tramite l’apertura relazionale che costruisce ogni identità a partire dal suo incontro *con* l’alterità, non compare improvvisamente nel pensiero del filosofo strasburghese. Esso diviene progressivamente un oggetto rilevante d’indagine a partire da alcuni intrecci non trascurabili con la centralità del *tatto* e del *con-tatto* nel pensiero di Nancy, vero e proprio leitmotiv di una filosofia incentrata sul corpo e sulla sua disposizione mondana ed esistenziale. Al punto che, riletti attraverso la lente di una riflessione tutta incardinata sull’“essere-con” e sull’“in-comune”<sup>8</sup>, *il corpo, il toccare, il sesso* non sono che sporgenze, rilievi puntuti che costellano e movimentano una mappa concettuale frutto di una lunga militanza filosofica contrassegnata da un’autentica *ontologia aptica*, cifra segnante di un pensiero della *relazionalità*, dell’*interdipendenza*, della *vulnerabilità erotica* rispetto al con-essere con altri/e che costituisce l’esser-ci singolare plurale che siamo.

*Sessistenza* equivale, rispetto a precedenti riflessioni sul corpo e

---

cos, Milano 1992.

<sup>7</sup> E. Apter, *Sessistenza: una teoria dell’ontologia sessuale*, trad. it. in Fascicolo dedicato al “Festival delle donne e dei saperi di genere 2019. Nel segno delle intersezioni”, in “L’Indice dei libri del mese”, aprile 2019, p. III (<https://www.uniba.it/ricerca/centri-interdipartimentali/cultura-di-genere/immagini/INDICEFascicoloFestivalDonneGeneri2019.pdf>).

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, con un dialogo tra J.-L. Nancy e R. Esposito, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

sull'amore, ad uno stadio ulteriore di un pensiero che percorre in lungo e in largo, pur mantenendo in tensione la corda tesa tra fenomenologia e ontologia, il territorio "sesso" non come mero oggetto di speculazione teoretica, quanto piuttosto come accadimento che deve la sua rilevanza nella vita umana all'esservi praticato, vissuto, esperito, performato. Il tema ricorre sottotraccia nella bibliografia di Nancy, infatti il saggio dedicato a *Sessistenza* è preceduto da alcune rilevanti riflessioni che trovano notevole spazio in vari testi disseminati in un lungo percorso teoretico contrassegnato dall'impegno filosofico indirizzato a comprendere le dinamiche della relazionalità più intima (da *Il c'è del rapporto sessuale* a *La nascita dei seni*, alla raccolta *Del sesso*, fino all'intervista concessa ad A. Van Reeth pubblicata con il titolo *La Jouissance*). Segnavia su questo tragitto è l'irriducibile protagonismo del sesso nell'esperienza vissuta dei viventi, centralità che torna ad essere ribadita nel libro del 2017 proprio in quanto la lente *sessistenziale* (il sesso inteso appunto come evento essenziale dell'esistenza) consente il trascendimento e superamento sia della sua riduzione biologistica in funzione della riproduzione della specie, sia di quella sociologica che si limita ad apprezzarne esclusivamente la qualità di istitutore di ruoli sociali di genere, ma anche di quella psico- e sesso-analitica che ne considera la specificità nella costituzione dell'individualità soggettiva, corporea e psichica a livello conscio e inconscio. L'intento di Nancy è dichiaratamente quello di fare del sesso un oggetto contemporaneo del pensiero filosofico, di mettere così in campo un'*ontologia sessuale* che ne assuma pienamente la valenza di *fatto esistenziale*, irriducibile alle epistemologie disciplinari o ad approcci scienziati, nella consapevolezza che i rapporti sessuali mutano e si trasformano storicamente, proprio come producono mutazioni e trasformazioni a livello delle storie individuali e collettive. Le relazioni sessuali sono, di fatto, attivamente trasformabili, trasformate e trasformative, oggetto e soggetto di radicali alterazioni e cambiamenti dell'io, del noi, del "con".

Nell'articolazione della *filosofia dell'esistenza sessuata* che anima, percorre e percuote *Sessistenza*, il tentativo riuscito di Nancy di pensare il sesso come categoria fondamentale e irrinunciabile della stessa pensabilità in chiave olistica, complessa e sfaccettata dell'umano *essere-al mondo in quanto essere-con* apre inedite prospettive di senso che possono essere declinate intendendo la *sessistenza* come una forma di *r-esistenza*. Su questo versante tale visione,

incrociando inevitabilmente gli esiti concettuali e pragmatici del femminismo storico che ha posto *a priori* e con inedita radicalità la questione del corpo incarnato in quanto corpo sessuato e sessuale, apre ad un'interrogazione irrimandabile rispetto ai nessi che, in quanto feconda prospettiva contemporanea, un'antropologia incardinata sulla *sessistenza* può intrattenere con le attuali filosofie di genere, transfemministe e queer<sup>9</sup>. La prospettiva di Nancy, tuttavia, rispetto a questa parentela acquisita con il femminismo, da un lato incentrata sul corpo sessuato, dall'altra sulla dimensione performativa che lo investe direttamente e su cui entrambi insistono<sup>10</sup>, se ne distanzia, come ha fatto notare Apter, perché non implica una posizione esplicitamente politologica, pur confermandosi di fatto politica nel suo assunto. Infatti, se è vero che “*Sessistenza* si occupa di corpi in piacere piuttosto che di corpi che manifestano per chiedere giustizia nelle strade” e per di più “tocca solo in modo superficiale la lunga storia del dibattito sulla differenza sessuale”, “questo non significa che sessistenza non sia politica. Essa contiene una politica del riconoscimento – della differenza in quanto tale”<sup>11</sup>.

Riconoscere la differenza radicale dell'altro/a è una possibilità aperta dal sesso nel suo farsi e disfarsi tra soggetti agenti, nella dimensione performativa che li sconvolge e li travolge, che spalanca l'alterità del corpo altrui all'imprevisto di un riconoscimento che si dà nel con-tatto carnale. Il corpo svela qui, proprio nelle circostanze dell'incontro sessuale, le sue molteplici caratteristiche, costringendoci ad abbandonare il significante corporeo per interrogarci sul significato del corpo in sé e per sé, sulla sua singolarità plurale, sul senso dell'agire-con che lo attraversa e che, agitandolo, scuotendolo, smuovendolo, gli imprime un'azione performativa/trasformativa che s'irradia verso tutta l'esistenza.

---

<sup>9</sup> Per una generale panoramica sul tema si veda L. Bernini, *Le teorie queer*, Mimesis, Milano 2017 e il recentissimo libro di M. De Leo, *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino 2021.

<sup>10</sup> Rinvio qui alla mia introduzione a J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., intitolata “Cos'è Sessistenza: filosofia dell'esistenza sessuata”, pp. 7-22, in cui affronto il nesso tra l'ontologia sessuale di Nancy e alcune tradizioni femministe che hanno teorizzato la differenza sessuale proprio a partire da un'ontologia del corpo sessuato.

<sup>11</sup> E. Apter, *op. cit.*

Che c'è di più comune dei corpi? “Comunità” vuol dire innanzitutto l'esposizione nuda di un'uguale, banale, evidenza che soffre, che gode, che trema<sup>12</sup>.

L'*essere* è singolare e plurale, al tempo stesso, indistintamente e distintamente. È singolarmente plurale e pluralmente singolare<sup>13</sup>.

Noi siamo l'uno-l'una per l'altro-l'altra ciascuno/a in sé e nell'altro/a, per sé e per l'altro/a, attraverso di sé e attraverso l'altro/a. Né solitudine, né fusione, o l'uno/a come l'altro/a: mai tanto soli/e quanto riuniti/e, confusi/e, indistintamente distinti/e<sup>14</sup>.

L'essere singolare e plurale dei corpi in contatto è il cuore pulsante dell'ontologia tattile e sessistenziale di Nancy, sessualità singolare plurale che è al di là d'ogni scontata dualità o binarismo banale, di ogni supposto essenzialismo della differenza sessuale in quanto tale. Per questa ragione, la mossa di Nancy di ribaltare l'assunto di Lacan secondo cui “non c'è rapporto sessuale” concentrandosi, all'inverso, proprio sull'istanza di senso e sulla consistenza ontologica di quel “c'è”<sup>15</sup>, e asserendo così vigorosamente non solo la realtà fenomenologica del sesso, ma anche la sua dimensione potentemente pragmatica, relazionale e antropologicamente performativa/trasformativa, mostra affinità profonde, tutte da indagare, con l'approccio radicalmente femminista e poi queer che incentra sul corpo che performa e sul sesso agito in quanto *con-essere* il significato stesso della propria riflessione e della propria azione, politica e insieme teoretica. Ecco perché è fecondo l'intreccio tra queste teorie e posizionamenti e la postura co-ontologica del filosofo strasburghese, il quale ha elaborato, nel suo testo capitale *Essere singolare plurale*, proprio l'idea di un istitutivo “essere-con” che lega e connette gli esseri umani generando il “noi” e dando vita ad una irriducibile dimensione di *con-essere* singolare plurale.

---

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 42.

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, ed. it. cit., p. 43.

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, ed. it. cit., p. 97.

<sup>15</sup> J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013<sup>3</sup>. Su queste tematiche si veda anche Id. *La nascita dei seni*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina ed., Milano 2007.

Che l'essere sia, in assoluto, essere-con: ecco ciò che dobbiamo pensare. Con è il primo tratto dell'essere, il tratto della singolare pluralità dell'origine o delle origini in esso. [...]

Il "con" resta tra di noi e noi restiamo tra di noi: nient'altro che noi, ma nient'altro che un intervallo tra di noi<sup>16</sup>.

Il ricorso all'"essere", qui inteso nella radicalità di un essere in comune, ovvero di un con-essere, si realizza nella sfera della sessualità praticata e performativa, che è l'oggetto di *Sessistenza*, mobilitando sul piano filosofico, come ha rilevato Emily Apter, "una teoria dell'ontologia sessuale", nella misura in cui quel testo è, più o meno esplicitamente, dedicato a registrare "l'accadere dell'essere negli atti sessuali"<sup>17</sup>. E il tipo di "essere" che si dà, che accade nel rapporto sessuale, è originariamente, ontologicamente, costitutivamente l'essere-con, o il con-essere di un *noi* senza il quale l'essere del sesso né si dà né accade. Il senso di una inter-relazione performativa che ci costituisce come soggetti amanti, nell'atto stesso di fare l'amore.

"Il sesso è un abisso e una violenza: tramite la seconda, che subiamo, cadiamo nel primo, dove non capiamo nulla"<sup>18</sup>: parafrasando Kant, Nancy descrive così quell'accelerazione imposta dalla pulsione irrefrenabile e immotivata che spinge enti individuali a fronteggiarsi e unirsi nello spazio/intervallo comune, a incontrarsi sul terreno del "con", a condividere nel dilatarsi di un "noi" la condizione primigenia d'essere singolare plurale. Il sesso accade come la forma densa e intima d'una relazionalità che si costruisce a partire dall'"incomune" che esso implica, in quell'area di contiguità e condivisione, in quel luogo comune per l'appunto, ove va ad abitare attivamente, ma transitoriamente, quel noi. Lì *il rapporto accade* sotto forma di tensione dialettica irricomponibile tra *interiorità* ed *esteriorità* che è il

---

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, ed. it. cit., pp. 26-27.

<sup>17</sup> E. Apter, *op. cit.*

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, "Sexistence", saggio (testo di una conferenza tenuta a Bari il 5 e 6 maggio 2016, nell'ambito del Festival delle donne e dei saperi di genere, VI ed. "Nel segno delle transizioni"), contenuto nella raccolta di Id., *Del sesso*, a cura e con una postfazione di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016, pp. 11-31, la citazione si trova a p. 27. Si tratta di un breve saggio (il cui titolo è rimasto in francese) che anticipa di un anno il tema dell'omonimo volume.

tratto connotante del sesso praticato, inter-agito, esso stesso territorio di interconnessione e scambio, zona (erogena) delle innumerevoli varianti possibili dei rapporti sessuali (al di là e al di qua d'ogni genere possibile), in cui quegli atti sopravvengono sotto la specie di un'oscillazione tra io e noi, tra interno ed esterno, tra un dentro e un fuori, sempre sulla soglia dell'alterità altrui.

Scrive Nancy: "Toccare il limite, ecco la questione del rapporto"<sup>19</sup> – in questa frase fulminante si condensano, come nel punto di fusione, due oggetti filosofici capitali nella riflessione che stiamo percorrendo: il toccare e la relazionalità. Ma Nancy si spinge ancora oltre e aggiunge subito dopo: "E anche quella del toccare in quanto tale, e il rapporto sessuale è l'epifania del toccare: del baciare, del fare l'amore"<sup>20</sup>. Questo intreccio, con i suoi nessi palindromi, del rapporto e del tatto, segna indelebilmente l'esperienza tutta corporea di con-essere con gli/le altri/e, materializzando lo spessore carnale dell'ontologia aptica dentro cui la *sessistenza* si colloca come uno dei limiti, una delle soglie a cui tendiamo, quel flusso, quel fluire in cui il rapporto si fa moto e trasporto nella tensione dinamica del desiderio.

Perché, allora, *Sessistenza*? Perché un neologismo per dire quello che da sempre spinge (una pulsione, un impulso, uno slancio) gli esseri umani verso il "noi" del "con", del rapporto, della relazione? Cosa "porta" quel peculiare tipo di rap-*porto*? Nancy risponde: "Mai dunque un supporto, tutt'al più un trasporto: il rapporto si supporta sul suo solo trasporto"<sup>21</sup>. Con ciò quel che viene implicato è che l'*azione*, in quel tipo speciale di rel-*azione*, è soprattutto un movimento, un moto "da" e "a" luogo; è l'agire di corpi agenti, attivi, mosi; è la performance<sup>22</sup>, il performativo di un venire a contatto, di un tatto e di

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 40.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. cit., p. 27.

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, "Rühren, Berühren, Aufruhr", in Ermini, Gasparotti, Nancy, Sala Grau, Zanardi, *Sulla danza*, a cura di M. Zanardi, Cronopio, Napoli 2017, p. 14. È bene precisare però, con Nancy, che l'elemento performativo del fare l'amore è affine alla performance sessuale solo ed esclusivamente rispetto ad un *fare*, cioè ad un atto o ad un'opera che induce a cercare "di pensare e di dire in qualche modo l'attualità di questo atto" (cfr "Sexistence", in Id., *Del sesso*, ed. it. cit., p. 18); è quest'ultima una frase che descrive con una certa accuratezza l'argomento cardine di *Sessistenza*, vale a dire, *pensare e dire il sesso nel suo farsi*.

un toccare. Anche quando l'azione nella relazione sessuale è solo co-azione a ripetere, riflesso condizionato, ristagno del gesto che si replica incessantemente, essa consiste in un movimento dei corpi e *tra* i corpi. Lo spazio del *tra* è area di *tra(n)*-sito, inaugura ogni volta una *tra(n)*-sizione – e una *tra(n)*-sazione: il *tra* si fa *trans* – vale a dire, nell'intervallo tra i corpi si in(*tra*)vede già il loro incontrarsi, lo scambio, l'unione, la sovrapposizione e la *tra*-sposizione, quel *tra(s)*-porto che anima e dà vita al rap-porto. In questo senso, allora, i corpi “sessistono”, e la loro sessistenza si rivela attraverso la “distinzione” (Nancy scrive: il rapporto “è il *distinguersi*”, l’“aprire il *tra-due* attraverso il quale c'è due”<sup>23</sup>) e attraverso la “differenza” (con le parole di Nancy: “la differenza dei sessi” [è] “la differenza *del* sesso, in quanto questo differisce da sé” nel suo “rapportarsi” o ancora nel “socchiudersi del *tra*, del ‘tra noi’ o dell'intimità: il sesso che si differisce è la spaziatura dell'intimità. L'intimità è il superlativo dell'interiorità”<sup>24</sup>). Sessistenza è allora *tra*-scendimento dell'io, *tra(s)*-porto del sé in un fuori che lo estranea rispetto a se stesso, spaziatura *tra* interiore ed esteriore, *tra* dentro e fuori. Il nesso di senso *tra* il sesso (una “violenza” che trascina nell’“abisso”) e l'esistenza (“l'esistenza esiste al plurale, è singolarmente plurale”<sup>25</sup>), che può darsi solo nel loro intrecciarsi e riman-darsi reciprocamente, resta indicibile e indescrivibile altrimenti che come *sessistenza*, cioè come la declinazione di un'erotica filosofica che articola e dipana un'ontologia del desiderio, una filosofia che si fa carico e mette a tema l'esistenza sessuata. Il gesto teoretico di Nancy è netto e deciso: l'interrogazione sessistenziale pone con forza la questione ontologica del, sul, intorno al sesso proprio in quanto esperienza relazionale di con-essere da parte di corpi *distinti e differenti* che *tra(n)*sitano verso l'evento che inaugura per loro una contiguità attiva, una prossimità diveniente nello spazio-tempo dell'incontro e del *con*-tatto, in un “incomune” in cui *essere* viene a coincidere con *sessistere* singolare plurale.

Nancy ama giocare con le parole, dissezionarle e connetterle per metterle in tensione creando tra loro risonanza, eco di senso, e il *jeu de mots* che riassume la

---

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. cit., pp. 24-25.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 31-32.

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, ed. it. cit., p. 79.

sessistenza è questo: “Io=sesso. Io s’esso, tu s’essi, noi sessistiamo (*Je=sexe. Je s’exe, tu s’exes, nous sexistons*”). Tutta un’alchimia precede questo montaggio così complesso”<sup>26</sup>. Ben più che mero *calembour*, questa combinazione ri-prende, cioè riporta, rap-porta, *tra(ns)*-porta e *tra(ns)*-duce (facendo qui riecheggiare ancora un’altra *trans*-izione) l’intima pulsazione (il suo ritmo interno) che occorre per coniugare, à la Nancy, il verbo di nuovo conio *s’exister* (in italiano “s’esistere” – o anche, lievemente infedele ma più evocativo, “s’es(s)istere”). Ecco come pensare e dire filosoficamente il sesso mette a nudo, nel gioco dei richiami e dei rimandi alle parole e agli atti, la *vulnerabilità sessistenziale* che ci connota in quanto esseri umani: corpi in con-tatto che nell’esposizione all’alterità altrui, in cui tutti/e e ciascuno/a sperimenta il darsi epifanico del *tocco del rapporto*, giungono a toccare il *limite* intangibile dell’altro/a.

### Dasein e/è disseminazione

Tutto accade dunque *tra di noi*: questo “tra”, come già indica il nome, non ha una propria consistenza, né continuità. Non conduce da uno all’altro, non crea un tessuto, né un cemento, né un ponte. Forse non si può nemmeno parlare in proposito di un “legame”: il “tra” non è né legato né slegato, è al di qua dei due, oppure è ciò che si trova al centro di un legame, è l’*inter*-sezione dei fili le cui estremità restano separate anche se annodate. Il “tra” è la distensione e la distanza aperta dal singolare in quanto tale, è come la spaziatura del suo senso. Quel che non è nella distanza del “tra” è solo l’immanenza che affonda in se stessa ed è priva di senso.

Da un singolare all’altro, c’è contiguità ma non continuità; c’è prossimità, ma solo nella misura in cui l’estremamente prossimo accusa lo scarto in cui si scava. Ogni essente tocca ogni essente, ma la legge del tatto è la separazione o, ancora meglio, è l’eterogeneità delle superfici che si toccano. Il *contatto* è al di là del pieno e del vuoto, al di là del legato e dello slegato. [...] Dall’uno all’altro c’è la ripetizione sincopata delle origini-del-mondo che sono, ogni volta, l’uno o l’altro. [...] è

---

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, ed. it. cit., p. 47.

l'incisione di una singolarità nella sua affermazione dell'essere: un tocco di senso. [...] C'è dunque, sin da subito, la ripetizione dei tocchi di senso, che il senso esige. Questa ripetizione assolutamente eterogenea, incommensurabile, scava tra l'uno e l'altro un'estraneità irriducibile. L'altra origine è incomparabile, inassimilabile, perché è origine e tocco di senso, e non perché sia semplicemente "altra". O meglio: l'alterità dell'altro è la sua contiguità d'origine con l'origine "propria": tu sei assolutamente estraneo perché il mondo comincia *a sua volta da te*<sup>27</sup>.

Questo passaggio di *Essere singolare plurale* testimonia plasticamente una contiguità con *Sessistenza* che apre piste insospettabili per indagare una certa "rassomiglianza di famiglia" con segmenti teorici femministi che qui risulta estremamente promettente. Per continuare utilizzando un'altra metafora wittgensteiniana, sia Nancy, sia il trans-femminismo contemporaneo considerano il fattore sessuale del nostro essere corporeo non un mero "gioco linguistico" (ma di fatto *anche* un gioco linguistico), quanto e soprattutto una "forma di vita". Sintagmi che tuttavia, per il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, convergono fino a coincidere nell'esperienza quotidiana, cioè in quelle pratiche di senso che sono relative alle grammatiche d'uso, così come agli atti linguistici e alla loro performatività. L'incontro sessuale, sembrano suggerire entrambe le tesi, è un posizionamento nel mondo che fa tesoro del *con-tatto* e dell'*inter-sezione*: un essere-con insieme linguistico, esistenziale, performativo, ma soprattutto *tra(n)s*-formativo. Il "tra" noi è spaziatrice *co*-ontologica, ma contemporaneamente esperienza di *tra*-sformazione del sé: è nella *differenza* tra noi che quel che si differisce ci differenzia, cioè muta orientamento, direzione, senso al noi pre-esistente. Si parte da un con-essere per giungere così a un co-divenire, a una metamorfosi che muta le soggettività attraverso la relazione. Il luogo dell'*inter-sezione* è così, in un certo senso, l'arendtiano spazio dell'*infra*, ambito politico per eccellenza (come evidenzia il trans-femminismo intersezionale<sup>28</sup> denunciando il moltiplicarsi e sovrapporsi delle

---

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, ed. it. cit., pp. 11-12.

<sup>28</sup> Il femminismo intersezionale ha già una storia lunga oltre cinquant'anni: esso prende avvio dalla denuncia, soprattutto negli USA a partire dagli anni Settanta, da parte del femminismo nero e del lesbofemminismo, dell'intreccio tra discriminazioni sessuali e razziali che si riproducono

discriminazioni e delle oppressioni), ma, in altro senso, non meno legittimo, è il “c’è del rapporto sessuale” messo a fuoco da Nancy, a suo modo anch’esso politico (nel senso dell’“in-comune”) in quanto catalizzatore di un’ontologia sessuale trasformativa che descrive l’essere-insieme come una forma di coesistenza che, per quanto transitoria e/o occasionale, ci definisce a partire dall’essere corpi differenziati, distinti e separati.

“Corpo” designa per me il pezzo separato, la cosa estesa che si stacca dalle altre e può toccarle o evitarle, urtarle o sfiorarle, magari saldarsi ad esse, ma anche slegarsi, per rotolare sola in un angolo. “Corpo” significa dunque anzitutto: in presenza di altri corpi. Distinzione dei corpi: tutto quanto è distinto è, in tal senso, un corpo. Un concetto distinto da un altro è un corpo, un corpo che pesa il proprio peso di senso (senso attestato, senso possibile, senso da inventare, senso figurato...). “Corpo” è il distinto, e il distinto-da-sé in primo luogo: quanto, di sé, è fuori di sé. Il corpo è l’apertura al mondo e l’apertura di un mondo: il “ci” in quanto spaziaturo<sup>29</sup>.

Il nucleo filosofico e concettuale di *Sessistenza* si gioca, per spiegare questa “spaziaturo” dell’esser-*ci* e questo scarto differenziale, su un doppio binario. Da un

---

esponenzialmente in una società sostanzialmente classista e oppressiva. Lo si deve, in prima istanza, a collettivi come quello delle *Radicalesbians*, a teoriche e militanti afroamericane come bell hooks (*nom de plume* di Gloria Jean Watkins), Angela Davis, Barbara Smith e a femministe latinoamericane come Gloria Anzaldúa e Rosario Morales. E se la prima definizione offerta, in questo ambito, del concetto di “intersezionalità” giunge nel 1989 a opera della giurista afroamericana Kimberle Crenshaw (cfr. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracism”, in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, n. 1, 8, pp. 139-167), esso si fa strada nel dibattito femminista fino al contemporaneo trans-femminismo di Judith Butler e Paul B. Preciado, nel nome di un’alleanza, essa stessa intersezionale, tra soggettività discriminate e pluriopresse. Per una sintetica storia delle idee e dei movimenti femministi che testimonia di una secolare rivolta, permanente e ancora in corso, rimando al mio contributo intitolato “Femminismo come rivoluzione: la lunga marcia delle donne dall’emancipazione alla liberazione”, in F. R. Recchia Luciani-A. Masi, *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all’emergere di nuove soggettività*, D’Anna, Firenze 2017, pp. 1-68. “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, in *Post-Filosofie*, n. 11, 2018, pp. 32-47.

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Introduzione “Dialogo sulla filosofia a venire” di R. Esposito e L.-L. Nancy, ed. it. cit., pp. XXVII- XXVIII.

lato, Nancy sottolinea a più riprese la vastità e ampiezza dell'energia *tra(n)s*-formativa del sesso che veicola con/nel/attraverso il rapporto un moto di cambiamento, un'alterazione ineludibile dello *status quo* che muta radicalmente la situazione dell'ente-esistente che ne viene coinvolto. Dall'altro, egli vi stabilisce un parallelismo tra *sesso* e *linguaggio* foriero di un'ermeneutica che, nel mettere a fuoco l'indecifrabilità e inesprimibilità endogena che essi condividono, si attesta sulla soglia del loro significato, restando liminale rispetto alla polimorfia del senso, vale a dire a quell'orientamento tendenziale e asintotico che lo proietta ogni volta fatalmente verso l'estremità ultima ove esso svanisce, evapora, si dissolve nella propria insensatezza, proprio lì dove l'uno e l'altro – sesso e linguaggio – procedono di “pari passo” verso la “stessa destinazione o stessa destinerranza”<sup>30</sup>. Ciò significa che, nello sforzo di “pensare e dire” il rapporto sessuale, sia gli atti che le parole che li descrivono *fanno segno al senso* senza però afferrarlo mai.

Allorché nella conferenza *Sexistence* il filosofo strasburghese asserisce: “noi possiamo e dobbiamo poter pensare il sesso con il valore di un esistenziale – di una disposizione inerente all'esercizio stesso dell'esistere”<sup>31</sup>, la dichiarazione figura, per l'appunto, come un segnavia, un'impronta teoretica resa poi esplicita nel libro che reca il medesimo titolo: il sesso incide nell'esistenza nella misura in cui mobilita l'energia liberata nel rapporto sessuale, attraverso il *con*-tatto di corpi *distinti e differenti*, fino ad innescare una radicale *tra(s)*-formazione, una vera e propria metamorfosi nella vita “singolare plurale” di ognuno e di ciascuna. Per di più, quel che il sesso chiama in causa nella mappa di senso tratteggiata da Nancy – e qui si fa esplicita la parziale affinità con il femminismo storico inaugurato da Luce Irigaray, riattivato da Carla Lonzi in Italia e poi intrapreso dal gruppo Diotima di Verona – è *la differenza in quanto differenza sessuale*, con la radicale discrepanza però che per Nancy è di *differenze al plurale* che occorre parlare, il che – è il caso di sottolinearlo – fa un'immensa differenza!

Su questa questione decisiva del pluralizzarsi della differenza sessuale, o meglio del *differenziarsi delle molteplici differenze*, si gioca anche una partita importantissima tra il posizionamento co-ontologico di Nancy e quello in un certo senso extra-ontologico di Derrida. Quest'ultimo, infatti, in *Geschlecht I*

---

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, ed. it. cit., p. 26.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, “Sexistence”, in Id., *Del sesso*, ed. it. cit., p. 26.

(1983)<sup>32</sup> non esita a porre la differenza *come* differenza sessuale, poiché una parte rilevante della sua critica all'ossessione heideggeriana per il trascendimento dell'empirico passa proprio attraverso la presa in carico dell'indeterminatezza sessuale del *Dasein*, il quale proprio in *Sein und Zeit* (vale a dire nel luogo in cui esso si determina attraverso l'analitica esistenziale) è a tal punto privo di connotati sessuali da risultare totalmente asessuato, anzi letteralmente asessuale<sup>33</sup>. Ciò che Derrida rileva a proposito di Heidegger e del suo *Dasein* è che, al fine di spogliarlo d'ogni inclinazione antropologicamente condizionante, anzi, di garantirgli neutralità al massimo grado, ne neutralizza principalmente, e di fatto esclusivamente, la sessualità, anzi omette del tutto proprio la *differenza sessuale*, che nel caso di Heidegger è concepita – ma per essere esclusa – solo come binaria: infatti, “il *Dasein* non è nessuno dei due sessi”<sup>34</sup> – né maschio, né femmina. Ma questo *Dasein* neutro e asessuale, la cui neutralità sarebbe addirittura garantita proprio dall'asessualità – specifica con una vigorosa e spiazzante virata teorica Derrida –, in realtà, non fa che celare il suo risvolto, il suo rovescio, in quanto, a ben guardare, assegnandogli “la positività originaria e la potenza dell'essere (o dell'essenza)”, ciò che Heidegger effettivamente gli nega non è la sessualità *tout court*, quanto piuttosto le “marche della differenza, più propriamente della dualità sessuale”. In sostanza, secondo Derrida “la *Geschlechtslosigkeit*” dell'esser-ci, lungi dall'implicarne l'asessualità, designerebbe “una sessualità pre-differenziale, o piuttosto pre-duale”, “più originaria della diade”, anzi la “fonte positiva e potente di ogni 'sessualità' possibile”<sup>35</sup>. Dunque, la “negativizzazione” di quella

---

<sup>32</sup> J. Derrida, *Geschlecht I*, trad. it. di G. Scibilia, a cura di M. Ferraris, contenuta nella raccolta intitolata *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991. Ringrazio Julia Ponzio per aver sollecitato la mia attenzione su alcune contiguità tra Derrida e Nancy su questo tema.

<sup>33</sup> Va ricordato qui che il primo capitolo di J. Derrida, *La mano di Heidegger*, ed. it. cit., si intitola, per l'appunto, “'Geschlecht'. Differenza sessuale, differenza ontologica”, pp. 3-29, e il punto di partenza di questo saggio è proprio la completa omissione della sessualità da parte di Heidegger proprio in riferimento all'“esser-ci, l'esser-ci, il ci dell'essere [che] come tale non porta alcuna marca sessuale” (ivi, p. 6), anzi volge “verso la neutralità sessuale e anche verso una certa asessualità (*Geschlechtslosigkeit*) dell'esser-ci” (ivi, p. 9).

<sup>34</sup> Derrida qui cita Heidegger, ivi, p. 9.

<sup>35</sup> Ivi, p. 12.

positività originaria attribuita al *Dasein* de-antropologizzato consisterebbe, secondo l'illuminante lettura derridiana, proprio nella "divisione sessuale" al punto che "è la stessa differenza sessuale *come binarietà*, è l'appartenenza discriminante all'uno o all'altro sesso che destina e determina (a) una negatività" e a quella "certa 'impotenza'" a cui Heidegger intende sottrarre il *Dasein*<sup>36</sup>. La mossa teoretica che però è davvero decisiva per ripensare la "moltiplicazione" della sessualità polimorfa che Derrida vede manifestarsi nelle pieghe del *Dasein* sta nel concetto di "disseminalità"<sup>37</sup> – vale a dire, in quella "disseminazione, dispersione, sparpagliamento, diffusione, dissipazione, distrazione" che frantuma, pluralizza e "contamina" il binarismo sessuale fino a dissolverlo, proprio come esso si dirada e si disperde nel trans-femminismo contemporaneo, e in particolare nei testi di Paul B. Preciado<sup>38</sup>.

Ogni corpo proprio è sessuato e non c'è *Dasein* senza corpo proprio. [...] la molteplicità disperdente non dipende in primo luogo dalla sessualità del corpo proprio; è lo stesso corpo proprio, la carne, la *Leiblichkeit*, a trascinare originariamente il *Dasein* nella dispersione e in seguito nella differenza sessuale<sup>39</sup>.

L'ordine sessuale è, così, definitivamente capovolto: c'è prima la dispersione, la disseminazione sessuale e solo dopo giunge, come un'imposizione e in forma di superfetazione, la differenza sessuale (che però non scardina l'ordine delle relazioni, semmai lo conferma rilevandone lo sdoppiamento: tema che rappresenta un punto di rottura radicale tra la prospettiva di Derrida e quella del femminismo differenzialista). Appare evidente come questa rilettura der-

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 13.

<sup>37</sup> Scrive Derrida: "È la struttura originariamente disseminale, è la dispersione del *Dasein* che rende possibile questa molteplicità" (ivi, p. 20).

<sup>38</sup> Il contributo di Preciado al trans-femminismo è relevantissimo, sin dai suoi primi saggi e contributi. Qui si fa riferimento in particolare al suo *Testo tossico*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015, che segna un punto di non ritorno in merito alla messa in discussione dei modelli di "genderizzazione", alla loro molteplicità, alla loro processualità e costruttività che modificano definitivamente la nozione di "genere" e la sua supposta stabilità.

<sup>39</sup> J. Derrida, *La mano di Heidegger*, ed. it. cit. p. 17.

ridiana del *Dasein* heideggeriano *sub specie sexualis* è centrale per le filosofie post-strutturaliste ed estremamente influente per le teorie femministe, come dimostra peraltro la nozione di “fallogocentrismo”, adoperata sia da Derrida che da Irigaray per criticare la coincidenza tra *logos*, inteso come modello cognitivo e logico-discorsivo, e androcentrismo, che nella tradizione occidentale costruisce l’ordine simbolico dominante e la narrazione prevalente incardinata sul patriarcato. Ma il gesto filosofico di Derrida, rispetto a quello di Irigaray, impone un vero scarto ontologico, poiché per lui la differenza resta fuori dall’essere, situandosi semmai nello spazio, anzi nell’intervallo del “tra”, nell’*infra* tra “tensione intervallare” e “dispersione” (“*Tra* la nascita e la morte, la spaziatura del *tra* marca insieme lo scarto e il rapporto, ma il rapporto secondo una sorta di distensione”<sup>40</sup>).

Ora, anche per Nancy il “tra” e il “rapporto” sono gli snodi in cui la co-ontologia si articola come trans-ontologia proprio in virtù delle differenze singolari plurali in cui essa viene a dipanarsi. Questa *trans-ontologia* o *transitologia*, come arditamente si spinge a chiamarla Nancy, è il modo in cui si manifesta la *resistenza della sessistenza*, vale a dire il rifiuto caparbio dei corpi *distinti e differenti* all’omologazione e all’uniformità dell’identico e dell’identitario, ma anche al duale che il binarismo eteronormato fissa come range della differenza possibile. E questo proprio perché ogni corpo, come ogni esistere, come ogni essere, come ogni ente e ciascun *Dasein* è singolare plurale nella sua unicità e irripetibilità incarnata, nella sua *separazione, distinzione e differenza*.

Né un’ontologia dell’essere-soggetto/oggetto, identico a se stesso, né

---

<sup>40</sup> *Ibid.* In *Geschlecht I* appare evidente quanto centrale sia la questione sessuale come una delle declinazioni interroganti della questione ontologica, tema che tornerà prepotentemente in tutti i testi che recano lo stesso titolo, fino al IV. Una chiave possibile per comprendere questa centralità si trova nel libro di S. Regazzoni, *Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 23, in cui viene ricordata una battuta pronunciata da Derrida in un documentario del 2002 a lui dedicato da Kirby Dick e Amy Ziering Kofman, il quale a chi gli chiedeva “Se lei potesse vedere un documentario su un filosofo, Heidegger, Kant o Hegel, che cosa vorrebbe vedere?”, Derrida risponde: “La loro vita sessuale. Che parlino della loro vita sessuale. [...] Perché è qualcosa di cui non parlano. Ho voglia che parlino di ciò di cui non parlano. [...] vorrei parlassero del ruolo giocato dall’amore nelle loro vite”.

una semplice dispersione degli essenti (la *Zerstreuung* di Heidegger), ma una disseminazione in un senso oltrepassante, forse quello assegnatogli da Derrida: la molteplicità del rapportar-si a sé come all'altro, la profusione delle spinte in cui siamo transitati, trasportati, attraversati dall'essere gli uni-attra-verso-per-con-senza-gli/le-altri/e. È così che arriviamo a pensare a una "trans-ontologia", cioè a una transitologia, o ancora a nessuna "logia" e una sorta di *trance* generale, generica e genetica di "essere"<sup>41</sup>.

### *Trans-ontologie*

Nel frangente plurisessuale in cui ci aggiriamo è un'ontologia in transito quella che si prende la scena ("primaria", direbbe qui Freud); quasi un ossimoro concettuale poiché si nega e rinnega se stessa nel venir meno e disconoscere in sé proprio la stabilità presunta e pretesa da ogni ontologia. Infatti, un'ontologia in transito, o che transita facendosi *transitologia* è già una post-ontologia, un'ontologia che ha oltrepassato se stessa nel rifiuto sistematico e nel capovolgimento della propria stabilizzazione/essenzializzazione, in un accoglimento senza condizioni del proprio status di transito, di movimento e di attraversamento, che contrasta *ab origine* e *semel pro semper* la vocazione statica, intesa come stabilità immobile ed identica a se stessa, dell'ontologia tradizionale. Può darsi, dunque, un'ontologia *disseminata*, dislocata e dinamica? Il greco δύναμις equivale a "forza", energia attiva, e tale *trans*-ontologia nel campo della sessistenza sembra corrispondere a quello che la "poeta, femminista, Nera, madre, guerriera, lesbica" Audre Lorde definisce "potere erotico", collocato instabilmente – scrive – "tra l'inizio del nostro senso di sé e il caos del nostro sentire più profondo"<sup>42</sup>: una "riserva di forza", di gioia che si

---

<sup>41</sup> J. L. Nancy, *Trans-ontologia*, trad. it. in Fascicolo dedicato al "Festival delle donne e dei saperi di genere 2019. Nel segno delle intersezioni", in "L'Indice dei libri del mese", aprile 2019; p. IV (<https://www.uniba.it/ricerca/centri-interdipartimentali/cultura-di-genere/immagini/INDICEFascicoloFestivalDonneGeneri2019.pdf>).

<sup>42</sup> A. Lorde, "Usi dell'erotico: l'erotico come potere" (ed. orig. 1978), in Ead., *Sorella outsider*, trad. it. di M. Giacobino, M. Gianello Guida, Il Dito e La Luna, Milano 2014, p. 129.

autorinnova poiché quando è stata esperita una volta vuole e sa re-innescarsi, rilanciarsi, reiterarsi come *forza di con-divisione*.

È su tale potenza erotica metamorfizzante, trasformativa e istitutiva di nuovi rapporti, ogni volta ingaggiata e messa in azione dal sesso, che avviene un primo incontro decisivo tra l'ontologia dinamica o "trans-ontologia" sessuale di Nancy e il "potere erotico" declinato nel vocabolario del femminismo intersezionale di Audre Lorde. Su tale possibile parallelismo si gioca la possibilità di adottare la visione *sessistente* come opzione ermeneutica e chiave concettuale anche per il contemporaneo trans-femminismo e femminismo intersezionale *r-esistente*. In *Sessistenza*, d'altronde, è chiaramente esplicitato un approccio teoretico che pensando il sesso con il "valore di un esistenziale" gli attribuisce un senso (nella doppia accezione di significato e di apparato percettivo) che investe tutti/e, nessuno/a escluso/a, anzi progettuamente include, attraversandoli, l'etero-sesso come l'omo-sesso, il trans-sesso come il poli-sesso, proprio in quanto trascende i generi e i soggetti stessi coinvolti nel rapporto sessuale e guarda solo ai corpi nella performatività (*a sua volta disseminata, dissociata, divisa, dispersa*) dell'essere-con e dell'"incomune", per quanto transitorio e indipendentemente da qualsiasi orientamento, a prescindere dal suo senso o dalla sua assenza di senso.

Questa differenza da sé, questa disseminazione e demoltiplicazione del sesso costituisce la lezione più profonda e più difficile dello studio dei generi<sup>43</sup>.

Ricordiamo quel che dice Freud: c'è del femminile e del maschile in ciascun individuo, biologicamente e socialmente determinato. Questa coesistenza del femminile e del maschile in ciascuno/a, non bisogna pensarla come due cromosomi l'uno contro l'altro, ma come un'interrelazione, come una complessità essa stessa infinita<sup>44</sup>.

In gioco è qui piuttosto un *trans-sesso* come attraversamento del sesso e

---

<sup>43</sup> J.-L. Nancy, *Trans-ontologia*, trad. it. cit., p. V.

<sup>44</sup> Così Nancy si esprime anche in A. Van Reeth et J.-L. Nancy, *La Jouissance*, Editions Plon/France Culture, Paris 2014, pp. 38-39 (traduzione mia).

del senso del sesso, la cui spinta vitale pulsa al di là dell'identità, del genere, dell'orientamento, delle preferenze sessuali, delle pratiche e dei gusti erotici. Questo percorso, che connette la *sessistenza* alle esperienze femministe di *resistenza* (quella di Lonzi, di Lorde, di Butler e di Preciado, per esempio) segnala non trascurabili affinità – *in primis*, la centralità del corpo sessuato – tra i più recenti orientamenti femministi (post-binari, trans-gender, gender-fluid, non eteronormati) e la postura di Nancy rispetto all'ontologia sessuale e alla sua dimensione prettamente performativa. Punti rilevanti di sovrapposizione e somiglianza si ritrovano nella comune propensione al distanziamento rispetto a qualsivoglia ipostatizzazione metafisica, compreso il binarismo eteronormato ed escludente, e alla presa in carico filosofica della pratica sessuale come l'insieme di quelle esperienze radicalmente liberatorie che coinvolgono corpi incarnati e desideranti in *rel-azioni* la cui caratteristica è l'accrescimento e l'accumulazione di "potere erotico" trasformativo e rivoluzionario.

Il sesso è pensato sia dal femminismo (si pensi quanto meno alla "donna clitoridea" di Carla Lonzi<sup>45</sup>, alle considerazioni sul "mito dell'orgasmo vaginale" di Anne Koedt<sup>46</sup> e, molto più di recente, alle idee sulla rivoluzione orgasmica e al "terrore anale"<sup>47</sup> di Paul B. Preciado) che dal Nancy di *Sessistenza* principalmente e sostanzialmente come un *fare*, una *performance*, un'esperienza relazionale di con-divisione ontologico/esistenziale, di spaziamento tra corpi *con*-tigli che esperiscono singolarmente e insieme, nella contingenza o nella continuità, nel *con*-tatto e nel distanziamento, il dentro/fuori del loro abitare, posizionarsi e dislocarsi nel mondo secondo il loro desiderio. Orientamento, posizionamento, direzione, spaziamento e movimento aprono

---

<sup>45</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978 (ed. orig. 1971).

<sup>46</sup> A. Koedt, "Il mito dell'orgasmo vaginale" (1970), trad. it. di S. L. Castaldi, incluso nella raccolta *Donne è bello*, a cura del gruppo milanese L'Anabasi, Milano 1972. I testi di Koedt e di Lonzi incentrati sulla sessualità clitoridea sono stati decisivi, in ambito femminista, per affermare l'autodeterminazione sessuale delle donne e, contestualmente, per abbattere il paradigma della complementarità naturale dei sessi, destituendo l'"istituzione dell'eterosessualità" e le gerarchie sociali connesse al sistema di relazioni e di potere che su di essa si incardina.

<sup>47</sup> P. B. Preciado, *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, ed. it a cura di L. Borghi, Fandango, Roma 2018.

ad una raffigurazione geometrica e geografica dell'oggetto fenomenologico della *transitologia* sessuale in gioco, e quel che viene a disegnarsi è una mappa fluida in cui il paesaggio affollato di corpi densi, carnosì assiste alla loro reciproca tangenza, alle varianti del toccare e del *con-tatto* e alle infinite possibili intersezioni, transizioni, attraversamenti, incroci, incontri, incastri, vale a dire, ad una infinita "disseminazione" (per ridirla con Derrida) del desiderio.

Altra affinità tra *trans-femminismo r-esistente* e *transontologia s-e(s)sistente* sta nel richiamo a quella vulnerabilità ontologica che, intrinseca alla natura aperta e relazionale del corpo singolare plurale, lo mostra per quel che è – luogo transitabile, percorribile, attraversabile e attraversato. Ma non nel senso di de-pauperante, fragilizzante "vulnerabilità sociale" (tanto spesso rilevata e messa a tema da J. Butler), quanto piuttosto come prospettiva di disponibilità all'intersezione che consiste proprio nell'approntarsi all'incontro con il corpo altrui, ovvero all'intimità dell'attraversare e dell'essere attraversati/e. Nel dispiegarsi infinitamente "disseminato" del sesso come rapporto d'"apertura al mondo", il corpo intraprende la ricerca di un'esteriorità inattingibile altrimenti che per il tramite della *rel-azione* – essa è la sola possibile azione di fuoriuscita dal sé e dal proprio. È in questa *dischiusura* dell'universo esperienziale del sé ad ogni variabile possibile, ad ogni intersezione a-venire, ad ogni sfumatura eventuale del *con-essere* che la carne si rende vulnerabile, si assume il rischio dell'intimità con l'alterità del corpo altrui, della reciproca esposizione della nudità, del doppio *con-tatto* del toccare che tocca ed è toccato, ad un'esperienza tattile e aptica di desiderio condiviso.

In questa espansione la *vulnerabilità sessistenziale* si mette in gioco nella performatività sessuale, assumendosi il rischio dell'eros, dell'amore, del piacere, del godimento<sup>48</sup> – vulnerabilità *trans-ontologicamente* relazionale e intersezionale che, nell'esplicarsi nell'unione di corpi singolari plurali – *separati, distinti e differenti* – nell'agire sessuale, crea le condizioni del loro spaziarsi, dentro e oltre ogni possibile incontro, dentro e oltre ogni plausibile distanza e distacco.

---

<sup>48</sup> S. Žižek ha sottolineato a sufficienza la politicità dello scambio sessuale nel suo *Il godimento come fattore politico*, trad. it. di D. Cantone e R. Scheu, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001; in questo stesso solco si muove anche la rilettura etico-politica di Lacan proposta da A. Zupančič nel suo *Che cosa è il sesso?*, trad. it. di P. Bianchi, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

L'intersezionalità è allora anche un metodo, una postura teorica che considera e assume i corpi a partire dal loro spessore carnale, dalla loro materialità performativa, dalla loro unicità irripetibile e dalle loro reciproche inter-azioni attraverso cui metamorfizza e trasforma i soggetti, le rel-azioni e il mondo. *Sessistenza intersezionale* si connota, dunque, sia come ontologia relazionale realizzata nella sessualità agita e performata, “potere erotico” che si innesca tra corpi attraverso il sesso e il godimento<sup>49</sup>, sia come fatto sociale e socialmente rilevante che impatta sul mondo umano modificandolo. Si conferma, per questa via, un elemento già rilevato da Freud, successivamente confermato da oltre cinquant'anni di femminismo, nonché dal Foucault del progetto monumentale, purtroppo incompiuto, sulla *Storia della sessualità*, ovvero, che il sesso praticato tra i viventi non è fatto privato, intra-soggettivo e individuale, ma all'inverso relevantissimo e influente evento sociale e politico<sup>50</sup> che contrassegna indelebilmente, trasformandole e alterandole nel tempo, pratiche di comunità, interazioni gruppali, modalità d'agire collettive, proprio in quanto parte integrante della sfera pubblica condivisa. In questo senso, l'“incomune” del sesso è l'“incomune” della comunità<sup>51</sup>.

Quello stesso potente elemento *tra(n)s*formativo, matrice/motrice possente di ciò che nelle parole di Audre Lorde è l'“erotico come potere”, equivale specificamente a quel che gli atti, gli scambi e le consuetudini sessuali, modificandosi radicalmente nel tempo soprattutto come pratiche sociali – per esempio venendo più o meno stigmatizzate e censurate, più o meno accettate e legittimate, a seconda dei periodi storici (anche qui il Foucault storico della sessualità resta caposaldo di una rilettura dell'intero organismo sociale *sub specie sexualis*) –, mettono in essere, costituendosi come specifico ambito rivoluzionario, sia individualmente che collettivamente. L'elemento socialmente rilevante della sessualità, messo a tema sia dalla psicanalisi che dai femminismi a

---

<sup>49</sup> Sull'attribuzione di una qualità politica e sociale al sesso che è invece tradizionalmente esclusa riguardo al godimento cfr. l'intervista a J.-L. Nancy contenuta in A. Van Reeth Et J.-L. Nancy, *La Jouissance*, cit.

<sup>50</sup> Su questa interpretazione dei corpi sessuati come corpi politici si veda L. Bernini, *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, ETS, Pisa 2019.

<sup>51</sup> Ringrazio infinitamente Jean-Luc Nancy per aver discusso con me a lungo di questo tema mentre rivedevamo insieme la traduzione italiana di *Sessistenza*.

partire dalla “seconda ondata” degli anni Sessanta e Settanta, in Europa e negli USA, si è articolato anche intorno ad una accresciuta consapevolezza della diversità delle pulsioni e dei desideri che spingono all’incontro sessuale soggettività differenti, al punto che in un certo senso si può affermare che la rivendicazione filosofica, antropologica e politica della “differenza sessuale” (a cominciare da Irigaray<sup>52</sup>) ha corrisposto ad una rivoluzione sessuale che ha investito il corpo femminile, anche grazie alla diffusione degli anticoncezionali e a pratiche abortive protette e riconosciute legalmente. In un clima culturale mutato si comprende come abbia giocato un ruolo decisivo la constatazione femminista della scoperta della “donna clitoridea”<sup>53</sup> palesata da Carla Lonzi, la quale esplicita il paradigma che ha imposto universalmente quella rigida norma, tutta maschile, del sesso e del piacere che ha comportato la millenaria privazione/soppressione/negazione patriarcale della sessualità femminile, basandola sulla sua identificazione con la sola sfera riproduttiva che ha privato le donne della possibilità di esperire la libera potenza del sesso come decisiva esperienza di autodeterminazione e di “impoteramento” (*empowerment*). In tempi più recenti, già al cuore della “terza ondata” femminista, la “performatività di genere” di Butler, che costituisce il definitivo abbandono del sesso come categoria dell’appartenenza, innesca di fatto una turbolenza ontologica che riflette la vulnerabilità relazionale degli esseri umani, consentendo un superamento definitivo dell’essentialismo della differenza sessuale, con tutti i limiti ad essa connessa. Butler nel decostruire il pensiero femminista, denaturalizzando le nozioni di genere maschile/femminile, intende destrutturare internamente il sistema di potere patriarcale fallogocentrico, facilitando una proliferazione, una disseminazione delle identità di genere che disarticola la soggettività aprendola ad un range potenzialmente infinito di scelte sessuali, sociali, politiche, discorsive, etc. L’omosessualità è, in questo ambito logico-

---

<sup>52</sup> Soprattutto L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1975 e Ead., *Etica della differenza sessuale*, trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985.

<sup>53</sup> Vedi C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit. Sulla potenza ancora *impensata* della sessualità clitoridea, per troppo tempo luogo oscuro e denegato dell’autodeterminazione femminile, si veda il recente libro di C. Malabou, *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*, Payot & Rivages, Paris 2020.

politico, un tassello decisivo di questa destrutturazione del genere, a partire dalle sue presunte basi biologiche, così come dei binarismi e delle dicotomie tipiche del *logos* occidentale che si accompagnano a tutte le narrazioni tradizionali regolatrici della sessualità<sup>54</sup>.

In questo orizzonte critico complesso, compito filosofico è oggi anche quello di pensare il sesso e la vigorosa energia pulsionale che veicola, capace di trasformare tutta l'esistenza con la sua potenza, inducendo quelle esperienze di metamorfosi che, attraversando separati e distinti corpi individuali (le loro superfici, le loro pieghe, i loro orifizi), aprono la possibilità di nuove esperienze di *con*-divisione, nuove declinazioni della vita umana come *sessistenza*. Una condizione che è al di là, dunque, della differenza o – meglio – delle differenze sessuali all'opera nella costituzione delle soggettività (entità indifferenziate costitutivamente politiche), e che investe invece, con l'ardente magma di un desiderio incandescente e di una pulsione ingenerata e irrefrenabile, i corpi singoli – unici, irripetibili, *disseminati e differenti*, nella loro pluriversale singolarità plurale. Qui, corpi incarnati e vulnerabili vengono colti nell'esperienza originaria, primigenia, fondativa dell'"essere-in-comune" – quando oltre e al di là dell'endiadi interiorità/esteriorità si giunge al luogo comune dell'intimità, a quel farsi/darsi del godimento, nel piacere del contatto e dello scambio, nell'atto stesso di rompere l'involucro monadico per andare incontro alla scissione che spezza per sempre la singolarità atomizzata e fonda l'aurora di una comunità.

*Trans-ontologia e trans-femminismo* – come esperienze pragmatiche e visioni filosofiche di *s-e(s)istenza* e di *r-esistenza*, ma soprattutto come approcci che si attivano nella realtà a partire da corpi concreti e in azione –, si caratterizzano per la centralità attribuita alla *tran(s)-formazione*, singolare plurale, sempre in corso, su cui attirano l'attenzione, poiché, per dirla con Foucault, "bisogna comprendere la 'carne' come un modo di esperienza, vale a dire co-

---

<sup>54</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (ed. orig. 1990), trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013; Ead., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996; Ead., *Fare e disfare il genere*, ed. it. a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014.

me un modo di conoscenza e di trasformazione di sé da parte di se stessi”<sup>55</sup>. Tale caratteristica consente loro di ridisegnare le metamorfosi sociali in cui inscrivere future comunità senza costrizioni e in cui il desiderio possa inaugurare e aprire prospettive di liberazioni e autodeterminazioni *a-venire*.

Un'alleanza *s-e(s)istente* e *r-esistente* tra *trans-ontologia* e *trans-femminismo* prende forma in un *femminismo desiderante* che mette a valore la forza ermeneutica delle “intersezioni”. Si tratta di un'attitudine politicamente attiva che, da un lato, può farsi carico delle forme sovrapposte di discriminazione che singole soggettività esperiscono simultaneamente attraverso le proprie diverse appartenenze: sesso, genere, classe sociale, etnia, orientamento sessuale, età, abilità/disabilità; dall'altro, ingaggia la propria battaglia contro la misoginia al potere che s'impone come strumento di disciplinamento delle esistenze e di soppressione/disconoscimento delle differenze attraverso il controllo opprimente della vita sessuale delle persone. Ripensare invece all'esistenza come spazio desiderante sotto la specie di una *sessistenza* e alle intersezioni plurime come potenzialità trans-ontologiche, può voler dire accogliere il rischio aprente della vertigine sessuale, del cambiamento che essa produce nell'ambito dell'essere-con in cui si pluralizzano e interagiscono le singolarità plurali istituendo un regime – linguistico, performativo, erotico – di corpi sessistenti *distinti e differenti* in *rel-azione*. La *trans-ontologia sessuale* può consentirci di pensare alla combinatoria inesauribile dei sessi, incluse le innumerevoli varianti del desiderio e le molteplici forme della con-divisione del piacere, come ciò che dilata infinitamente ogni esistenza singolare plurale in una “sessistenza”, ogni comunità *a-venire* in una collettività trans-femminista.

---

<sup>55</sup> M. Foucault, *Le confessioni della carne*, a cura di F. Gros, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano 2018, p. 58.

## BIBLIOGRAFIA

- APTER E., *Sessistenza: una teoria dell'ontologia sessuale*, trad. it. in Fascicolo dedicato al "Festival delle donne e dei saperi di genere 2019. Nel segno delle intersezioni", in "L'Indice dei libri del mese", aprile 2019, p. III (<https://www.uniba.it/ricerca/centri-interdipartimentali/cultura-di-genere/immagini/INDICEFascicoloFestivalDonneGeneri2019.pdf>).
- BERNINI L., *Le teorie queer*, Mimesis, Milano 2017.
- , *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, ETS, Pisa 2019.
- BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996.
- , *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (ed. orig. 1990), trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013.
- , *Fare e disfare il genere*, ed. it. a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014.
- CRENSHAW K., "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist", in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, n. 1, 8, pp. 139-167.
- DE LEO M., *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino 2021.
- DERRIDA J., "Geschlecht I", in Id., *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991.
- HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e solitudine*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1992.
- IRIGARAY L., *Speculum. L'altra donna*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1975.
- IRIGARAY L., *Etica della differenza sessuale*, trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985.
- KOEDT A., "Il mito dell'orgasmo vaginale" (1970), trad. it. di S. L. Castaldi, in *Donne è bello*, a cura del gruppo milanese L'Anabasi, Milano 1972.
- LONZI C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.
- LORDE A., "Usi dell'erotico: l'erotico come potere" (ed. orig. 1978), in Ead.,

- Sorella outsider*, trad. it. di M. Giacobino, M. Gianello Guida, Il Dito e La Luna, Milano 2014.
- MALABOU C., *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*, Payot & Rivages, Paris 2020.
- FOUCAULT M., *Le confessioni della carne*, a cura di F. Gros, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano 2018.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- , *Del sesso*, a cura e con una postfazione di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013<sup>3</sup>.
- , *Indizi sul corpo*, ed. it a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2009.
- , *La nascita dei seni*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina ed., Milano 2007.
- , *L'intruso*, ed. it. a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.
- , *M'ama non m'ama*, trad. it. di M. C. Balocco, UTET, Torino 2009, e Id., *Sull'amore*, trad. it. di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- , "Rühren, Berühren, Aufruhr", in Ermini, Gasparotti, Nancy, Sala Grau, Zanardi, *Sulla danza*, a cura di M. Zanardi, Cronopio, Napoli 2017.
- , *Sessistenza*, trad. it. di M. Albertella e F. R. Recchia Luciani, a cura e con una Introduzione di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.
- , *Trans-ontologia*, trad. it. in Fascicolo dedicato al "Festival delle donne e dei saperi di genere 2019. Nel segno delle intersezioni", in "L'Indice dei libri del mese", aprile 2019, p. V (<https://www.uniba.it/ricerca/centri-interdipartimentali/cultura-di-genere/immagini/INDICEFascicoloFestivalDonneGeneri2019.pdf>).
- , *Un pensiero finito*, trad. it di L. Bonesio e C. Resta, Marcos y Marcos, Milano 1992.
- NANCY J.-L. ET VAN REETH A., *La Jouissance*, Editions Plon/France Culture, Paris 2014.
- PRECIADO B.P., *Testo tossico*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015.
- , *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, ed. it a cura di L. Borghi, Fandango, Roma 2018.
- RECCHIA LUCIANI F. R., "Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale", in "Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane", anno XI, n. 11 (2018) nu-

mero monografico “Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde”, qui <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1106/pdf>.

—, “Cos’è Sessistenza: filosofia dell’esistenza sessuata”, Introduzione a J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. di M. Albertella e F. R. Recchia Luciani, a cura e con una Introduzione di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019, pp. 7-22.

RECCHIA LUCIANI F. R. - MASI A., *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all’emergere di nuove soggettività*, D’Anna, Firenze 2017.

REGAZZONI S., *Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018.

ŽIŽEK S., *Il godimento come fattore politico*, trad. it. di D. Cantone e R. Scheu, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

ZUPANČIČ A., *Che cosa è il sesso?*, trad. it. di P. Bianchi, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

*ABSTRACT*

La pandemia ha rimesso al centro il tema del corpo, in rapporto a quelli del dolore e della malattia. Leopardi, coinvolto direttamente nell'epidemia di colera del 1836-1837 a Napoli, merita nuova attenzione per la sua particolare visione, sviluppata all'interno del contesto di critica alla filosofia moderna. In particolar modo tra il 1820 e il 1821 va costruendo una teoria della corporeità basata sulla stretta e insolubile dicotomia tra *materia* e *spirito*, attraverso l'analisi dell'idea di *monade* di Leibniz, l'influenza del pensiero di Pascal, e la critica alla civiltà svolta a vantaggio dell'idea di corpo degli antichi. Il risultato è la riscrittura, nelle pagine *Zibaldone*, dei rapporti tra *vita* ed *esistenza*, *dolore* e *malattia*, che se da un lato lasciano intravedere i prodromi di una visione nichilista, dall'altra non necessariamente confluiscono in una visione pessimista della realtà umana.

The pandemic has put back at the center the theme of the body, in relation to those of pain and disease. Leopardi, directly involved in the cholera epidemic of 1836-1837 in Naples, deserves new attention for his particular vision, developed within the context of criticism of modern philosophy. Particularly between 1820 and 1821 he is building a theory of corporeality based on the strict and insoluble dichotomy between *matter* and *spirit*, through the analysis of Leibniz's idea of monad, the influence of Pascal's thought, and the criticism of civilization carried out in favour of the ancients' idea of body. The result is the rewriting, in the *Zibaldone* pages, of the relationships between *life* and *existence*, *pain* and *illness*, which, if on the one hand hint at the prodromes of a nihilistic vision, on the other hand do not necessarily flow into a pessimistic view of human reality.

L'esperienza della malattia costringe l'essere umano a fare particolare esperienza del proprio *corpo*, almeno sotto due aspetti: 1) come corpo malato; 2) come corpo imprigionato. Egli sperimenta la sua fragilità sentendo la vita messa a rischio da qualcosa di invisibile ai propri occhi come, ad esempio, un *virus* (termine che in latino significa veleno), un microrganismo acellulare, sostanzialmente un organismo senza corpo. Il corpo malato è, inoltre, un corpo costretto, in un letto, in una casa, in una stanza di ospedale, una "dimensione carceraria" mal sopportata. Ciò che, inoltre, si è potuto sperimentare attraverso la recente crisi pandemica è stata l'incredulità e la perplessità con le quali essa è stata accolta dalla popolazione mondiale. Soprattutto in prima battuta gran parte della popolazione ha inseguito la valutazione più semplice e rassicurante, quella più atta a lenire la paura. Per spiegare un simile atteggiamento basta prendere a prestito alcune parole di Leopardi: "Quegli stessi che credono grave, o maggiore che non è, ogni leggera malattia che loro sopravviene, caduti in qualche malattia grave o mortale, la credono leggera, o minore che non è. E la cagione d'ambidue le cose è la codardia che gli sforza a temere dove non è timore, e a sperare dove non è speranza"<sup>1</sup>.

La pandemia ha messo al centro il tema del corpo e della sua vulnerabilità in una forma non più estremamente personale ma visibilmente collettiva, e se in tempi tanto difficili il pensiero di Leopardi richiama particolare attenzione è perché esso nel porre la stretta e insolubile dicotomia tra *materia* e *spirito*, ci offre più di una chiave per comprendere la situazione del corpo umano di fronte all'esperienza del dolore e della malattia. Leopardi è, del resto, direttamente coinvolto nell'epidemia di colera del 1836-1837 a Napoli<sup>2</sup>; ma è tutta la produzione intellettuale del recanatese ad avere al centro questi aspetti, frutto dell'esperienza intima, personale, di Giacomo, prima ancora che di quella

---

\* Tommaso Sgarro è professore a contratto di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Foggia.

<sup>1</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [365], p. 114. Le pagine indicate tra parentesi quadre indicano l'ordine dato da Leopardi; le altre seguono l'edizione presa come riferimento, G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione integrale diretta da L. Felici, Newton, Roma 2001.

<sup>2</sup> Cfr. A. Campana, *Leopardi, La ginestra, Il Colera: Storicizzazioni E Divagazioni (con Uno Sguardo Alla Nostra attualità)*, in «DNA – Di Nulla Accademia», I, 2020, 1, pp. 72-87.

dell'autore Leopardi. Questa dimensione, che è il frutto di un racconto *esistenziale* lungo una vita dove egli osserva: «se stesso, cioè l'uomo in sé, e similmente i suoi rapporti con il resto della natura»<sup>3</sup> facendosi oggetto stesso della sua filosofia<sup>4</sup>, è quella che proveremo a ricostruire, quantomeno parzialmente, attraverso il confronto con alcuni dei temi che hanno caratterizzato la riflessione moderna, nel loro passaggio all'interno delle pagine di quell'opera complessa e variegata che è lo *Zibaldone* leopardiano.

### *Funzione sociale del corpo sano*

Il corpo ha per Leopardi anzitutto un valore sociale, perché è ciò che si mostra di un uomo; un uomo virtuoso non può che avere un corpo vigoroso e questo funge da deterrente contro ogni dispotismo. È il tentativo di sviluppare una teoria dell'amore patrio come base utile e naturale, come nota Silvia Ricca, per fondare l'*amor proprio*<sup>5</sup>. Per il corpo vigoroso e sano che questo amore mostra sotto l'aspetto della materia, l'esperienza della malattia è un'esperienza difficile da ammettere perché esprime la contraddittorietà della natura che, se da un lato vuole il vigore del corpo perché: "Tutto potrà mettersi in dubbio fuori che la natura abbia sempre mirato al ben essere materiale delle sue creature"<sup>6</sup>, dall'altro genera le malattie: "Si ammira quanto si vuole la provvidenza e la benignità della natura per aver creati gli antidoti, per averli, diciam così, posti allato ai veleni, per aver collocati i rimedi nel paese che produce la malattia. Ma perchè creare i veleni? Perchè ordinare le malattie?"<sup>7</sup>. Il corpo, quindi, come elemento naturale si mostra, tanto per la sua vigoria, quanto per la sua contraddittorietà, che diventa in ultimo assoluta negatività quando viene a contatto con la civiltà: "È cosa indubitata che la civiltà ha introdotto nel genere umano mille spezie di morbi che prima di lei non

---

<sup>3</sup> G. Leopardi, *Lettere*, Mondadori, Milano 2006, pp. 632-633.

<sup>4</sup> Cfr. P. Cori, *The "Zibaldone" as Leopardi's Self-Education*, in «Italice», XCIII, 2016, 1, pp. 77-91.

<sup>5</sup> S. Ricca, *Società e sentimenti sociali in Leopardi* in «Italice», XCIII, 2016, 4, p. 706.

<sup>6</sup> Ivi, [1599], p. 357.

<sup>7</sup> Ivi, [4206], p. 864.

si conoscevano, né senza lei sarebbero state”<sup>8</sup>.

La *querelle* tra antichi e moderni<sup>9</sup> che impegna Leopardi dalla primavera del 1820 per tutto il 1821, sembra dunque direttamente connessa alla dicotomica correlazione che egli pone tra *materia* e *spirito*. La materia è l'elemento primo d'indagine della filosofia leopardiana<sup>10</sup>: tutto ciò che non può essere ricondotto o che comunque non preveda nella sua essenza la *materia* è rifiutato come un parto erroneo del pensiero umano. Su questa idea si innesta la relazione tra *civiltà* e *indebolimento* del corpo dalla quale si muove la riflessione leopardiana sul confronto con gli antichi: “Il corpo non era in così basso luogo presso gli antichi come presso noi. Par che questo sia un vantaggio nostro, ma pur troppo le cose spirituali non hanno su di noi quella forza che hanno le materiali, ed osservatelo nella poesia ch'è la imitatrice della natura, e vedete ch'effetto facciano i poeti metafisici, rispetto agli altri poeti”<sup>11</sup>. Leopardi avverte il passaggio dall'antico al moderno come segnato da una differente e negativa visione del corpo: “Io riguardo l'indebolimento corporale delle generazioni umane, come l'una delle principali cause del gran cangiamento del mondo e dell'animo e cuore umano dall'antico al moderno”<sup>12</sup>. È proprio nell'attenzione al corpo da parte degli antichi che Leopardi vede il primo loro motivo di superiorità rispetto ai moderni:

Gli esercizi e l'attività continua del corpo primieramente, e poi (che non poco, anzi sommamente contribuisce al ben essere fisico, e alla durata della vita) gli esercizi ed attività dell'anima, la varietà, il movimento, la forza delle azioni ed occupazioni, la rarità della noia, dell'inerzia ec. conseguenze necessarie degli stati antichi, erano cause così grandi e certe di vitalità, come sono grandissime e certissime cause di mortalità (e mortalità ben più vasta, insita, e necessaria che non quella che deriva dalle tur-

---

<sup>8</sup> Ivi, [3179], p. 625.

<sup>9</sup> Sul confronto tra antichi e moderni cfr. R. Galvagno, *Giacomo Leopardi tra antico e moderno*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2019.

<sup>10</sup> Cfr. V. Meattini, «Né scolorò le stelle umana cura». *Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi* in «Bollettino Filosofico», XXXII, 2017, pp. 334-364.

<sup>11</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [125], p. 158.

<sup>12</sup> Ivi, [163], p. 69

bolenze) i contrari delle predette cose, e nominatamente la mollezza, il lusso, i vizi corporali e spirituali ec. ec. conseguenze tutte necessarie degli stati presenti: insomma la corruzione fisica e morale, la continua noia, o mal essere dell'animo ec. Così che non è vero che le cagioni di morte (e così dico, le cagioni di miserie, di sventure, dolori ec.) fossero maggiori anticamente, anzi all'opposto sono maggiori oggidì. Ed intendendo anche per vita, l'esistenza strettamente, si viene a concludere che la somma di questa, era maggiore negli antichi governi, e a causa degli antichi governi, che ne' presenti, e a causa de' presenti<sup>13</sup>.

Per Leopardi l'incivilimento, la modernità hanno ridimensionato, anzi, danneggiato la corporeità: "essendo certo non potersi perfezionare il corpo dell'uomo, anzi deperire nella civiltà, e quindi non darsi perfettibilità dell'uomo in quanto al corpo, (la quale infatti niuno asserì nè asserirebbe), tuttavia si sostiene la sua perfettibilità infinita in quanto all'animo (quanto intorno al corpo, volendo anche prendere per perfezioni quelle che oggi si credono tali, e in natura sono la maggior parte il contrario, certo però la perfettibilità sarebbe finitissima)"<sup>14</sup>.

Si legge in questo passaggio un motivo di critica nei confronti del cartesianesimo e verso la tendenza della filosofia moderna che distruggerebbe le verità e le idee antiche, senza sostituirle con delle altre; nel caso del corpo togliendo la sua antica visione, non reinserendone una nuova, se non come quella di oggetto matematicamente rappresentabile<sup>15</sup>.

### *Dicotomia tra corpo e spirito: Leibnitz*

Come ha giustamente evidenziato Antonio Negri, Leopardi è agli antipodi di Hegel, l'autore in cui si compie l'idea di modernità come forza della ragione, perché: "è un sovvertitore dell'essere. La chiave del sovvertimento è il dolore"<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Ivi, [628-629], p. 163

<sup>14</sup> Ivi, [830 nota], p. 196

<sup>15</sup> Cfr. Ivi, pp. [2708-2709], p. 541

<sup>16</sup> A. Negri, *Lenta ginestra*, SugarCo Edizioni, Milano 1987, p. 92.

È proprio a partire dall'esperienza di questo che Leopardi riscopre il corpo; il dolore ci mostrerebbe quanto esso sia alla vita umana più importante dell'anima, e quanto l'uomo lo senta più dell'anima quale suo elemento determinante: "Quanto prevaglia nell'uomo la materia allo spirito, si può considerare anche dalla comparazione dei dolori. Perocchè i dolori dell'animo non sono mai paragonabili ai dolori del corpo, ragguagliati secondo la stessa proporzione di veemenza relativa"<sup>17</sup>. Al contrario di quanto la filosofia moderna aveva sostenuto, per Leopardi, non sono *intelletto* e *anima* che influiscono sul corpo, ma è il corpo che determina le fortune dell'anima, quanto dell'intelletto:

La memoria, l'intelletto, tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? [...] La nostra medesima ragione non è tutta quanta in balia della fortuna? Può nessuno assicurarsi o vantarsi di non aver mai a perder l'uso della ragione [...]? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? [...] In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna. Conchiudo che quello stesso perfetto sapiente, quale lo volevano gli antichi, quale mai non esistette, quale non può essere se non immaginario, tale ancora, sarebbe interamente suddito della fortuna, perchè in mano di essa fortuna sarebbe interamente quella stessa ragione sulla quale egli fonderebbe la sua indipendenza dalla fortuna medesima<sup>18</sup>.

In questa pagina datata 21 Giugno 1823, entrano in gioco due elementi decisivi: 1) la sovversione della gerarchia tra *corpo* e *anima*; 2) le *circostanze* e la *fortuna*, come elementi di determinazione dell'esistenza umana.

Questi elementi pongono Leopardi in antitesi con la filosofia moderna e contro ogni "filosofia dell'ottimismo", con il dichiarato obiettivo di colpire e

---

<sup>17</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [2479], p. 503

<sup>18</sup> Ivi, [2801-2804], p. 556.

superare la filosofia di Leibniz<sup>19</sup>, nonostante un'adolescenziale benevolenza verso il pensiero di questo<sup>20</sup>. Riscattando il corpo e abbandonando l'esistente alle circostanze, infatti, egli intende neutralizzare qualsiasi filosofia che pensi all'*uno* come una semplice espressione di entità incorporee, e che inserisca in un contesto razionalmente e positivamente determinato gli avvenimenti umani e naturali, in modo tale che ogni cosa abbia il suo posto in un ordine metafisicamente prestabilito; tale che tutto ciò che accade lo fa per necessità:

Un corpo, essendo composto, dimostra l'esistenza di altre cose che lo compongano. Ma siccome tutte le parti o sostanze materiali componenti la materia, sono altresì composti, però bisogna necessariamente salire ad esseri che non sieno materia. Così discorrono i Leibniziani per arrivare alle loro Monadi o Esseri semplici e incorporei, (de' quali compongono i corpi) e quindi all'Unità, ed al principio di tutte le cose. Or dico io. Arrivate fino alla menoma parte o sostanza materiale, e ditemi se potete, le parti o sostanze di cui questa si compone, non sono più materia, ma spirito. Arrivate anche se potete, agli atomi o particelle indivisibili e senza parti. Saranno sempre materia. Al di là non troverete mica lo spirito ma il nulla. Affinate quanto volete l'idea della materia, non oltrepasserete mai la materia. Componete quanto vi piace l'idea dello spirito, non ne farete mai nè estensione, nè lunghezza ec. non ne farete mai della materia. Come si può compor la materia di ciò che non è materia? Il corpo non si può comporre di non corpi, come ciò che è di ciò che non è: nè da questo si può progredire a quello, o viceversa. - Ma finchè la materia è materia, ell'è divisibile e composta. - Trovatemi dunque quel punto in cui ella si compone di cose che non sono compo-

---

<sup>19</sup> Sulla lettura leopardiana di Leibniz; cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003, per quanto opportunamente Massimiliano Biscuso faccia notare le incongruenze e la parzialità dell'interpretazione di Martinelli; cfr. M. Biscuso, *Recensione a Leopardi tra Leibniz e Locke*, [http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com\\_content&view=article&id=243&Itemid=55](http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=243&Itemid=55). La parzialità dell'analisi è data anche dal ristretto campo interpretativo affidato principalmente al passo steso tra il 19 e il 22 aprile 1826 alle pagine 4174-4177. Il confronto con Leibniz ha invece un suo più datato punto di partenza e un tema di confronto che, prima ancora di essere quello della teodicea, ha come oggetto la dimensione spirituale della monade leibniziana nel più generale contesto della critica allo spiritualismo moderno.

<sup>20</sup> F. Martina, *Leopardi, l'adolescenza filosofica*, in «Belfagor», XXXVIII, 1983, 4, pp. 379-384.

ste, cioè non sono materia. Non v'è scala, gradazione, nè progressione che dal materiale porti all'immateriale (come non v'è dall'esistenza al nulla). Fra questo e quello v'è uno spazio immenso, ed a varcarlo v'abbisogna il salto (che da' Leibniziani giustamente si nega in natura). Queste due nature sono affatto separate e dissimili come il nulla da ciò che è; non hanno alcuna relazione fra loro; il materiale non può comporsi dell'immateriale più di quello che l'immateriale del materiale; e dall'esistenza della materia (contro ciò che pensa Leibnizio) non si può argomentare quella dello spirito più di quello che dall'esistenza dello spirito si potesse argomentare quella della materia<sup>21</sup>.

Contro la *monade* leibniziana, sostanza spirituale semplice, senza parti e indivisibile, che nel sistema del metafisico tedesco costituisce l'essenza dei corpi stessi<sup>22</sup>, Leopardi sostiene che i corpi materiali sono fatti di semplice e sola materia. Il ragionamento ironico attraverso cui viene confutata la teoria della *monade* è illuminante, e verte tutto sull'esperienza sensibile come dato di attestazione della struttura materiale della realtà.

Lo stesso tipo di ragionamento viene applicato da Leopardi contro l'*ottimismo* leibniziano, al quale non ritiene di opporre un semplice (e semplicistico) pessimismo, visto che il nostro sarebbe una piccolissima miseria di mondo, rispetto a tutti i possibili mondi: "Questo sistema, benchè urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che tutto è bene. Non arderei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?"<sup>23</sup>.

Un anno prima Leopardi già riassumeva il "sistema dell'ottimismo" descrivendolo come un sistema ordinato ma dove il bene è un relativo, e perciò quello che sembra male è in realtà bene:

---

<sup>21</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [1635-1636], pp. 163-364. Cfr. A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 201, p. 128-134.

<sup>22</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, (a cura di) M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. III, pp. 453-455.

<sup>23</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [4174], p. 854.

Il bene non è assoluto ma relativo. Non è assoluto nè primariamente o assolutamente nè secondariamente o relativamente. Non assolutamente perchè la natura delle cose poteva esser tutt'altra da quella che è; non relativamente, perchè in questa medesima natura tal qual esiste, quello ch'è bene per questa cosa non è bene per quella, quello che è male per questa è bene per quell'altra, cioè gli conviene. La convenienza è quella che costituisce il bene. L'idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l'idea concreta di essa convenienza è relativa. Non si può dunque dire che un essere sia più buono di un altro, cioè abbia o contenga maggior quantità o somma di bene, perchè *il bene non è bene se non in quanto conviene alla natura degli esseri rispettivi*. Solamente, questo si può dire degl'individui rispetto agli altri individui della stessa specie. Ogni specie dunque, ed ogni individuo in quanto è conforme alla natura della sua specie, è perfetto, e possiede la perfezione: (perfezione relativa, ma non essendoci perfezione assoluta, cioè tipo di perfezione, nessun essere o specie è più perfetta di un'altra) possiede tutto il bene che è bene per lui, perchè il resto non sarebbe bene: è tanto buono quanto può essere, perchè per lui non c'è buono fuori della sua natura; anzi fuori di questa, tutto è per lui cattivo, perchè non c'è bene assoluto. Tutto ciò tanto nel fisico che nel morale (8 Dicembre 1820). Questo io credo che sia il sistema (Leibniziano se non erro) dell'Ottimismo<sup>24</sup>.

Tutto questo sembra a Leopardi insensato perché ogni cosa non può che essere considerata in senso relativo; l'assoluta relatività è, del resto, il segno dell'impossibilità a poter individuare qualsiasi forma di bene nell'ordine delle cose. Per questo il giudizio di Leopardi su Leibniz è essenzialmente negativo ("non scoprì nulla di nuovo") ma, allo stesso tempo è significativo che venga riconosciuto come il più grande metafisico tedesco<sup>25</sup>. Riscoperta del corpo e materia vanno a mettere in crisi i capisaldi della metafisica classica; definita la primarietà del corpo, l'altro obiettivo di Leopardi è infatti decostruire l'idea di

---

<sup>24</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [391-392], p. 120.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, [1857], p. 402.

*spirito*, reputata *superstiziosa*<sup>26</sup>, perfettamente in linea con la sua idea di filosofia che: “in altre parole, viene rivolta contro se stessa, contro i propri irrigidimenti metafisici, contro le proprie astrazioni, [che] è invitata a trasformarsi in un pensiero che senta la verità, che la immagini o la concepisca invece di conoscerla scientificamente e cognitivamente”<sup>27</sup>.

Il dolore è esperienza di pienezza della natura umana che investe tanto il corpo, quanto l’anima. Il dolore dell’anima, tuttavia, non è commensurabile con quello corporeo; ogni cosa comincia nel corpo, i segni veri della sofferenza è lì che si esprimono: “E sebben paia molte volte a chi è travagliato da grave pena dell’animo, che sarebbe più tollerabile altrettanta pena nel corpo; l’esperienza ragguagliata dell’una e dell’altra può convincere facilmente chiunque sa riflettere che tra’ dolori dell’animo e quelli del corpo, supponendoli ancora, relativamente, in un medesimo grado, non v’è alcuna proporzione”<sup>28</sup>. Eppure Leopardi conosce benissimo quanto sia penosa per l’anima l’esperienza del corpo rinchiuso, lui che descrive la sua Recanati, dove spese “la miglior parte” di sé, immergendosi in uno studio “matto e disperatissimo”, come una prigione orrenda da cui solo fuggire: “Qui tutto è morte - scriveva già a Pietro Giordani nel 1817 - tutto è insensataggine e stupidità”; quella prigione dalla quale sarebbe forse uscito solo quando il diavolo, imparando la dottrina cristiana, fosse stato invogliato a fare opere di misericordia, come scrive nella lettera a Pietro Brighenti del 2 novembre 1821. Proprio nel periodo intercorrente tra il fallito tentativo di fuga (1819) e il viaggio a Roma (1821) la scrittura di Leopardi diventa intensa<sup>29</sup> e sempre più al centro delle sue attenzioni cominciano a esserci la critica della civiltà e della modernità<sup>30</sup>:

---

<sup>26</sup> Cfr. L’antispiritualismo è un tratto caratterizzante il pensiero di Leopardi molto prima del 1827, anno della composizione del *Dialogo di Plotino e Porfirio*, come scrive Bonadeo in un suo articolo, ed è riscontrabile già a partire dal 1820 anno in cui si fa incalzante la critica a Leibniz. Cfr. A. Bonadeo, *Leopardi e la Religione della Vita*, in «Italice», LXXXVII, 2010, 4, pp. 566-568.

<sup>27</sup> M. Piazza, *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 102.

<sup>28</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [2479] p. 503.

<sup>29</sup> Nel solo 1821 Leopardi scrive ben 1853 pagine; cfr. M. A. Bazzocchi, *Leopardi*, il Mulino, Bologna 2008, p. 82.

<sup>30</sup> Sul confronto tra Leopardi e i moderni cfr. G. Guglielmi, *Una scienza del possibile. Studi su*

è proprio sul rapporto anima-corpo che essa diventa radicale. Non sarebbero *intelletto* e *anima*, infatti, a influire sul corpo, ma il corpo a determinare le fortune dell'anima; quanto all'intelletto poi:

tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? [...] Può nessuno assicurarsi o vantarsi di non aver mai a perder l'uso della ragione, o per sempre o temporaneamente; o per disorganizzazione del cervello, o per accesso di sangue o di umori al capo, o per gagliardia di febbre, o per isposamento straordinario di corpo che induca il delirio o passeggero o perpetuo? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? [...] In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna<sup>31</sup>.

È in questa pagina dello *Zibaldone* datata 21 Giugno 1823, ultima grande annata di vigorosa scrittura dell'opera, che entrano in gioco l'idea di *circostanze* e di *fortuna*, come elementi di determinazione della vita umana. Riscattando il corpo e abbandonando l'esistente alle circostanze, Leopardi vuole vanificare qualsiasi pensiero che intenda inserire le cose in un contesto razionalmente e positivamente determinato. Né, quindi, fatalismo, né necessitarismo, ma pura contingenza si manifesterebbe nelle cose. Questo dovrebbe incentivare al buon uso del proprio corpo, perché da esso dipende anche lo stare bene della nostra anima, giacché: "Le sensazioni non le prova il corpo, ma l'anima, qualunque cosa s'intenda per anima"<sup>32</sup>. Da qui la difficoltà che il nostro corpo vive nello stato di costrizione forzata, perché: "Nel corpo servo anche l'anima è serva"<sup>33</sup>. Malattia e costrizione fisica condizionano il vigore che

---

*Leopardi e la modernità*, Manni, Lecce 2011; F. Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

<sup>30</sup> Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, [2708-2709], p. 541.

<sup>31</sup> Ivi, [2801-2804], p. 556.

<sup>32</sup> Ivi, [384], p. 119.

<sup>33</sup> Ivi, [255], p. 92.

il corpo esprime come sua naturale e salutare forma di vita, come voluta dalla natura. Malattia e costrizione fisica sono due elementi innaturali, e questo spiega perché giovani e anziani proprio della malattia, facciano comune esperienza: “Anche i giovani più facili a disprezzar la vita, coraggiosissimi nelle battaglie e in ogni rischio, sono bene spesso paurosissimi nelle malattie, tanto per la detta cagione della minor forza del corpo, e quindi dell’animo, quanto perchè non possono opporre alla morte quell’irriflessione, quel movimento, quell’energia, che gl’impedisce di fissarla nel viso, in mezzo ai rischi attivi”<sup>34</sup>.

*La malattia tra vita ed esistenza: Pascal*

Nel ragionamento leopardiano diventa sempre più importante la netta divisione tra *vita* e *esistenza*: la *vita* si esprime nel vigore del corpo libero, nella sua immersione profonda nel mondo, che è quel “fissare in viso” con cui i giovani affrontano le cose; l’esistenza è l’ingresso nella nullità delle cose che si mostra nella tensione della noia, radice della stessa esistenza<sup>35</sup>. La difficoltà maggiore del nostro corpo al cospetto della malattia, sta nel vedere come l’esistenza venga a porsi prima della vita. La realtà quotidiana mischia costantemente il duplice piano dell’esistenza e della vita, tuttavia, è la vita che ci fa immaginare il futuro, terra della speranza, che diventa sempre più tale con il procedere dell’esistenza; ma l’esistenza è quel qualcosa che in maniera carsica, come una specie di rumore di fondo accompagna e solca la vita. È nell’esistenza che l’uomo sperimenta la noia, quel: “desiderio della felicità, lasciato, per così dir, puro”<sup>36</sup>, che contraddistingue quello stare in maniera differente tra le cose, che caratterizza l’uomo rispetto agli animali. Messo a tacere il corpo, la vita fa i conti con il demone della noia: “Ed essendo la noia, pena e dispiacere, segue che l’uomo, quanto ei sente la vita, tanto ei senta dispiacere e pena. Massime quando l’uomo non ha distrazioni, o troppo deboli per divertirlo potentemente dal desiderio continuo del piacere; cioè insomma

---

<sup>34</sup> Ivi, [295], p. 100.

<sup>35</sup> Cfr. Ivi, [626-627], p. 163.

<sup>36</sup> Ivi, [3715], p. 727.

quando egli è in quello stato che noi chiamiamo particolarmente di noia<sup>37</sup>. La vita è il luogo dell'esistente, in cui si polarizza il desiderio di felicità dell'uomo, è il luogo in cui si cerca di realizzare positivamente l'esistenza. In Leopardi il vivere si spoglia di qualsiasi valore per diventare il mero posto di esplicazione della presenza delle cose nel mondo: il desiderio della vita, per questo, non può essere assoluto: "Desiderar la vita, in qualunque caso, e in tutta l'estensione di questo desiderio, non è insomma altro che desiderare l'infelicità; desiderar di vivere è quanto desiderare di essere infelice"<sup>38</sup>; né strettamente necessario: "Si considera come sola cosa necessaria la vita, la quale anzi è la cosa meno necessaria di tutte le altre. Perché tutte le necessità o desiderabilità hanno la loro ragione nella vita, la quale, massime priva delle cose o necessarie o desiderabili, non ha la ragione della sua necessità o desiderabilità in nessuna cosa"<sup>39</sup>.

La vita, come luogo degli eventi, troverebbe in sé il proprio fine, flettendosi in una noiosa e monotona pantomima: "La maggior parte degli uomini in ultima analisi non ama e non brama di vivere se non per vivere. L'oggetto reale della vita è la vita, e lo strascinare con gran fatica su e giù per una medesima strada un carro pesantissimo e vôto"<sup>40</sup>. La vita in quanto sentimento dell'esistenza, riverserebbe su di sé l'ineluttabilità del destino umano, essa è un tratto di strada che è una sorta di limbo per Leopardi, un luogo dedito all'infelicità che, però, sfugge la morte, e per questo è desiderata dall'uomo. La vita con le sue dinamiche concede dimenticanza alla morte, l'allontana in qualche modo dai pensieri, "medica" la drammaticità della realtà umana ricercando il piacere: "il vivente tende essenzialmente alla vita. La vita è per lui piacevole, e quindi tutto ciò ch'è vivo, venga pur sotto l'aspetto della morte. La felicità dell'uomo consiste nella vivacità delle sensazioni e della vita, perciòch'egli ama la vita. E questa vivacità non è mai tanto grande come quando ell'è corporale. Lo stato naturale provvedeva ottimamente a questa inclinazione elementare e generalissima dell'uomo"<sup>41</sup>. Anche la morte viene accettata, e

---

<sup>37</sup> Ivi, [3622], p. 709.

<sup>38</sup> Ivi, [829-830], p. 196.

<sup>39</sup> Ivi, [925], p. 215.

<sup>40</sup> Ivi, [1476], p. 335.

<sup>41</sup> Ivi, [2018], p. 428.

diviene accettabile se rincorre il piacere e ci distoglie dalla sua ineluttabilità.

C'è un qualcosa di oscuro, nel sentirsi vivi, che ci fa apprezzare il disastro, la morte, purché riescano ad esprimere vitalità, ed è questo il paradosso, e in parte anche la oscura banalità di chi vive, cioè il "sentire vita" nella catastrofe purché non ci sfiori<sup>42</sup>. Il sentimento di ciò che è vitale è ciò che riempie la vita, anche quando la vitalità si manifesta sotto forma di perdita della vita, quindi morte, e ci ricorda che la nostra esistenza sta occupando lo spazio della vita. A ricordarcelo è il corpo che sente, che patisce gli eventi del mondo; ma cos'è per Leopardi la vita se non una grande fuga dalla morte come elemento ultimo del dolore? Cos'è la vita se non il luogo in cui si rifugia l'esistenza, ed in cui si radica la sproporzione tra finitezza corporea umana e tendenza all'infinito dello spirito?

Questa sproporzione individua in maniera orizzontale l'impossibilità di essere felici, propria della natura umana. Per tanto, seppur Leopardi continuamente inciti alla vitalità ed all'azione del vivere, la vita si presenta come una sorta di sipario che cela il reale luogo della scena umana. *Esistenza e vita* si saldano nell'umbratile e doloroso destino, che non lascia spazio al piacere e che segna l'uomo. La vita è il luogo del rifugio, ma proprio perché rifugio, riparo da qualcosa, anche della percezione del patimento che struttura l'esistenza da cui si fugge: "...non v'ha nè vi può aver momento alcuno senza vero patimento, benchè possa parer che ve n'abbia"<sup>43</sup>.

L'*esistenza* e il succedersi delle esistenze nel tempo sono il campo stesso dell'indagine filosofica, una modalità di riflessione e formazione del pensiero che Leopardi recupera da Blaise Pascal, contro i grandi metafisici, primo su tutti Leibniz: "non avendo mai letto scrittori metafisici, e occupandomi di tutt'altri studi, [...] aveva già ritrovata la falsità delle idee innate, indovinato l'Ottimismo del Leibnizio [...] Non è dunque vero in se stesso, che lo spirito umano progredisce, graduatamente, e giovandosi principalmente dei lumi procuratigli dal tempo"<sup>44</sup>. Se l'esistenza come sentimento si riversa con la sua imperfezione, il suo limite e i suoi limiti nella vita, allora quest'ultima si deve caratterizzare come *impossibile*, perché non può che attuare lo stato di imper-

---

<sup>42</sup> Cfr. Ivi, [2759], p. 549.

<sup>43</sup> Ivi, [3551], p. 695.

<sup>44</sup> Ivi, [1438], p. 328.

fezione strutturale dell'esistenza, non riuscendo a realizzare l'utopia della perfezione, della felicità, del piacere. Il solo vantaggio del vivere è dimenticare la morte, il dolore, attraverso la vita stessa; proprio in questa direzione il pensiero di Leopardi si muove dalla riflessione di Pascal sulla condizione umana, pur temperandola in negativo sotto più aspetti, perché non c'è consolazione metafisica alcuna che ci permetta di fuggire dalla vita<sup>45</sup>.

Per Leopardi, del resto, non è in assoluto un male distogliere la mente dalla disperazione in cui cade colui che comprende la realtà, ma è un ricondurre l'uomo a uno stato di natura che garantisca una, seppur minima, possibilità di essere felici: "E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, nè potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. *Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta. Tali sono gli animali, tale era l'uomo in natura. Nei quali il desiderio della felicità cangiato nei desideri di questa o di quella felicità, o fine, e soprattutto mortificato e dissipato dall'azione continua, da' presenti bisogni ec. non aveva e non ha tanta forza di rendere il vivente infelice. Quindi l'attività massimamente, è il maggior mezzo di felicità *possible*"<sup>46</sup>. Ovviamente Leopardi concorda con Pascal sul *divertissement* come stordimento di sé che oblia l'uomo, ma non può rifiutare la vitalità come ultimo baluardo alla miseria della condizione umana, accettando la positività (almeno teorica) di uno stato primordiale e di natura. Se per la vita dell'intelletto il *divertissement*, che Leopardi chiama *distrazione*, è un male, per la vita in sé rappresenta una via di fuga nella via di fuga della vita<sup>47</sup>.

Nelle pagine dello *Zibaldone* datate 7 Novembre 1823, Leopardi offre una lucida e chiara descrizione della sua concezione del rapporto tra *impossibilità a essere felici, vita ed esistenza*. La riflessione parte da quello che appare il principio vitale stesso degli enti, quello dell'autoconservazione di sé: "Sempre

---

<sup>45</sup> Sulla presenza di Pascal in Leopardi, cfr. G. Abbadessa, *L'écho des "Pensées" de Pascal chez Leopardi*, in «Lexicon Philosophicum», 7, 2019, pp. 77-107.

<sup>46</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [648-649], p. 167.

<sup>47</sup> Cfr. Ivi, [3950-3951], 785.

che il vivente si accorge dell'esistenza, e tanto più quanto ei più la sente, egli ama se stesso, e sempre attualmente, cioè con una successione continuata e non interrotta di atti, tanto più vivi, quanto il detto sentimento è attualmente o abitualmente maggiore<sup>48</sup>. Se l'uomo si desta e si scopre come *esistente* cerca di legarsi alla felicità, in maniera non fluida e continua, ma con una serie di atti, desideri, che si segnalano come tensione vitale e non eliminabile dell'animo umano: "Sempre e in ciascuno istante ch'egli ama attualmente se stesso, egli desidera la sua felicità, e la desidera attualmente, con una serie continua di atti di desiderio, o con un desiderio sempre presente, e non sol potenziale, ma posto sempre in atto, tanto più vivo"<sup>49</sup>. E qui che si apre l'abisso<sup>50</sup> incolmabile che segna l'uomo come essere strutturalmente vocato all' infinito ma finito, un abisso che è caratterizzato questa diade di questi due opposti. L'infinita tensione a essere felici non è realizzabile dall'uomo temporalmente e materialmente finito; la finitudine ci sprofonda in una condizione a cui nessun Dio, metafisicamente, può rimediare: "Il vivente non può mai conseguire la sua felicità, perchè questa vorrebbe essere infinita, [...] e tale ei la desidera; or tale in effetto ella non può essere. Dunque il vivente non ottiene mai e non può mai ottenere l'oggetto del suo desiderio"<sup>51</sup>. È la tensione al vivere che in sé porta l'infelicità; il desiderio come segno della vita è anche il responsabile della insopportabile condizione umana. Per questo l'esistenza è imperfetta e la vita è impossibile, perché esse sono da sempre segnate in negativo: "Non v'è dunque pel vivente altra felicità possibile, e questa solamente negativa, cioè mancanza d'infelicità; non è, dico, possibile al vivente il mancare d'infelicità positiva altrimenti che non desiderando la sua felicità, nè per altro mezzo che quello di non bramar la felicità"<sup>52</sup>.

La felicità non è mai, ne potrebbe esserlo per Leopardi, una condizione as-

---

<sup>48</sup> Ivi, [3846-3847], p. 757.

<sup>49</sup> Ivi, [3847], p. 758

<sup>50</sup> La natura di quest'abisso che segna il "pessimismo" leopardiano e lo inserisce in un nichilismo radicale e disperato, dai tratti fortemente romantici come fatto emergere da Nietzsche, è ben evidente nel confronto tra i due autori fatto da Massimiliano Biscuso in *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi* in M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 147-193.

<sup>51</sup> Ivi, [3847], p. 758

<sup>52</sup> *ibidem*

solata; per questo per quanto lo *stordimento*, la *distrazione* conducano gneologicamente ad una perdita del sé, dal punto di vista della pratica del vivere esse vengono ammesse come una sorta di anestetico esistenziale che ripristina una pur minima condizione di felicità: “Il discorso dunque della felicità umana e di qualunque vivente si riduce per evidenza a questi termini, e a questa conclusione. Una specie di viventi rispetto all'altra o all'altre generalmente ec., è tanto più felice, cioè tanto meno infelice, tanto più scarsa d'infelicità positiva, quanto meno dell'altra ella sente l'esistenza, cioè quanto men vive e più si accosta ai generi non animali”<sup>53</sup>.

La ragione, quindi, è fonte di infelicità e l'essere umano è destinato a un'esistenza lucidamente infelice se decide di seguirla e di non fare come le bestie: “Quindi l'uomo e il vivente è anche tanto meno infelice, quanto egli è più distratto dal desiderio della felicità, mediante l'azione e l'occupazione esteriore o interiore, come ho spiegato altrove. O distrazione o letargo: ecco i soli mezzi di felicità che hanno e possono mai aver gli animali”<sup>54</sup>. Leopardi opera quindi una riscrittura teoretica dell'esperienza del *divertissement* pascaliano, perché a differenza del filosofo francese, dove il rimedio alla finitudine umana è la via di fuga in Dio, qualsiasi soluzione metafisica all'infelicità umana è impossibile, e si può solo constatare la misera condizione umana, che sfugge a qualsiasi razionalizzazione come a qualsiasi interpretazione religiosa. Nella sua riflessione Leopardi apre all'abisso come fondamento dell'esistenza, al nulla come la più probabile e viva esperienza della condizione umana<sup>55</sup>. L'uomo che si estrania, non si distrae, è colui che infelicemente prende atto della condizione di nullità dell'uomo: “Gli uomini sarebbero felici se non avessero cercato e non cercassero di esserlo. [...] la vita umana è come il

---

<sup>53</sup> Ivi, [3847-3848], p. 758.

<sup>54</sup> *ibidem*

<sup>55</sup> Sul nichilismo e il suo rapporto con la filosofia di Leopardi cfr. A. Di Meo, *Declinazioni del «nulla». Un concetto leopardiano controverso* in «La Cultura», LIII, 2015, 2, pp. 209-232, e la più recente e ampia opera, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Salerno 2016. Sul tema restano ovviamente imprescindibili i testi di Severino, in particolar modo E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; quello di Caracciolo, cfr. A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994, ma anche l'ultimo Luporini; cfr. C. Luporini, *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in «MicroMega», I, L'Espresso, Roma 1990, pp. 123-136.

commercio; tanto più prospera quanto men gli uomini, i filosofi ec. se ne impacciano, men procurano la sua felicità, lasciano più far la natura”<sup>56</sup>.

### *Conclusioni*

Il mestiere del vivere è difficile, è una lotta continua e infruttuosa alla ricerca del proprio posto nel mondo, una presa di coscienza della impossibilità a realizzare qualsiasi teorizzazione della felicità stessa. Non che rendersi conto della condizione umana, tuttavia, debba necessariamente essere considerata per Leopardi una dimensione esclusivamente matta e disperata<sup>57</sup>. Essa è piuttosto l'occasione per porci, per davvero, davanti a ciò che sempre noi siamo, in attesa di ritornare alla vita, al corpo come vigore, come libertà: «perch'essi mali danno risalto ai beni, e perchè più si gusta la sanità dopo la malattia, e la calma dopo la tempesta: ma perchè senza essi mali, i beni non sarebbero neppure beni a poco andare, venendo a noia, e non essendo gustati, nè sentiti come beni e piaceri, e non potendo la sensazione del piacere, in quanto realmente piacevole, durar lungo tempo»<sup>58</sup>. Nel suo confronto con il dolore, il corpo dunque mostra tutta la sua forza e il suo essere decisivo per comprendere “veramente” la condizione umana. La prospettiva leopardiana, tuttavia, resta complessa, non incastonabile, in un semplice materialismo, in semplicistiche derive pessimiste o nichiliste. È anche il risultato di una scrittura che procede nello *Zibaldone* per sortite non organizzate e sistematiche, tanto sui temi, quanto sui confronti diretti con gli autori citati, e che rimanda per la complessiva comprensione del suo pensiero a quella idea di *ultrafilosofia* leopardia-

---

<sup>56</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, [4041-4042], p. 813.

<sup>57</sup> La definizione dettagliata dell'abisso che Leopardi sonda e la condizione di contraddittorietà dell'esistente è lunga, tuttavia, dal poter essere costretta in visioni meramente pessimistiche, ma implicano una complessità di posizione data anche dalla asistematicità dello *Zibaldone*. Su quale dunque sia la posta in gioco del pensiero di Leopardi e i suoi risvolti metafisici è utile leggere ancora una volta Biscuso, per comprendere come un punto definitivo sia ancora piuttosto distante dall'essere posto. Cfr. M. Biscuso, *La «spaventevole conclusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione, in Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «il Cannocchiale», 2009, 1-2, pp. 217-270.

<sup>58</sup> G. Leopardi, *Zibaldone* [2601-2602], pp. 522-523.

na<sup>59</sup>, sulla quale la critica si è con alterne fortune esercitata<sup>60</sup>. Al centro della scena resta l'uomo Leopardi, la sua vita, la sua esistenza, la laboriosità dello stare al mondo in una biografia esistenziale, più che intellettuale, aperta, mai chiusa veramente, per questo dialogante con la contemporaneità.

---

<sup>59</sup> È Leopardi stesso a chiamarla così; cfr. Ivi, [115], p. 56.

<sup>60</sup> Per una ricognizione sul concetto di *ultrafilosofia* alcuni riferimenti essenziali di una bibliografia piuttosto ampia; cfr. R. Amerio, *L'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi*, ed. di filosofia, Torino 1953; D. Bini, Giacomo, *Leopardi's Ultrafilosofia*, in «Italice», LXXIV, 1997, 1, pp. 52-66; R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'ultrafilosofia*, in «MicroMega», 5/2002, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/remo-bodei-pensieri-immensi-leopardi-e-l%E2%80%99%E2%80%98ultrafilosofia%E2%80%99/> (consultato il 18/02/2021).

## BIBLIOGRAFIA

- ABBADESSA G., *L'écho des "Pensées" de Pascal chez Leopardi*, in «Lexicon Philosophicum», 7, 2019, pp. 77-107.
- ALOISI A., *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014.
- AMERIO R., *L'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi*, ed. di filosofia, Torino 1953.
- BAZZOCCHI M. A., *Leopardi, il Mulino*, Bologna 2008.
- BISCUSO M., *La «spaventevole conchiusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, in *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «il Cannocchiale», 2009, 1-2, pp. 217-270.
- , *Leopardi tra i filosofi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019.
- , *Recensione a Leopardi tra Leibniz e Locke*, (consultato il 25/02/2021) [http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com\\_content&view=article&id=243&Itemid=55](http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=243&Itemid=55).
- BINI D., *Giacomo, Leopardi's Ultrafilosofia*, in «Italice», LXXIIV, 1997, 1, pp. 52-66.
- BODEI R., *Pensieri immensi. Leopardi e l'ultrafilosofia*, in «MicroMega», 5/2002, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/remo-bodei-pensieri-immensi-leopardi-e-1%E2%80%99%E2%80%98ultrafilosofia%E2%80%99/> (consultato il 18/02/2021)
- BONADEO A., *Leopardi e la Religione della Vita*, in «Italice», LXXXVII, 2010, 4, pp. 554-581.
- CAMPANA A., *Leopardi, La ginestra, Il Colera: Storicizzazioni E Divagazioni (con Uno Sguardo Alla Nostra attualità)*, in «DNA – Di Nulla Academia», I, 2020, 1, pp. 72-87.
- CAPITANO L., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Salerno 2016.
- CARACCILO A., *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994. Cori P., *The "Zibaldone" as Leopardi's Self-Education*, in «Italice», XCIII, 2016, 1, pp. 77-91.
- DI MEO A., *Declinazioni del «nulla». Un concetto leopardiano controverso*, in «La Cultura», LIII, 2015, 2, pp. 209-232.
- GALVAGNO R., *Giacomo Leopardi tra antico e moderno*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2019.

- GUGLIELMI G., *Una scienza del possibile. Studi su Leopardi e la modernità*, Manni, Lecce 2011.
- MARTINA F., *Leopardi, l'adolescenza filosofica*, in «Belfagor», XXXVIII, 1983, 4, pp. 377-394.
- MARTINELLI B., *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003,
- MEATTINI V., «Né scolorò le stelle umana cura». *Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, in «Bollettino Filosofico», XXXII, 2017, pp. 334-364.
- NEGRI A., *Lenta ginestra*, SugarCo Edizioni, Milano 1987.
- LEIBNIZ G. W., *Scritti filosofici*, (a cura di) M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. III.
- LEOPARDI G., *Zibaldone*, edizione integrale diretta da Lucio Felici, Newton, Roma 2001.
- , *Lettere*, Mondadori, Milano 2006.
- LUPORINI C., *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in «MicroMega», I, L'Espresso, Roma 1990, pp. 123-136.
- PIAZZA M., *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- RICCA S., *Società e sentimenti sociali in Leopardi*, in «Italice», XCIII, 2016, 4, pp. 705-723.
- SEVERINO E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.
- VANDER F., *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2012.



FORUM



# Tra Heidegger, Husserl e Hegel. Il corpo a corpo di Derrida con la filosofia della storia tedesca

VITO CAMPOBASSO\*

DOI: 10.15162/1827-5133/1277

recensisce Jacques Derrida, *Heidegger: la questione dell'Essere e la Storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965*, Jaca Book, Milano 2019

Il volume si compone di nove lezioni tenute da Jacques Derrida ogni due lunedì dal 16 novembre 1964 al 29 marzo 1965 presso l'ENS-ULM. Il corso è il frutto del lavoro di ricerca e insegnamento di Derrida che era a quei tempi “caimano” – termine derivante dalla scolastica e utilizzato in Francia per designare gli assistenti all'ENS-ULM – e dunque fondamentalmente libero di scegliere il tema per i suoi corsi. Leggere queste lezioni significa perciò poter accedere all'elaborazione strutturata di ciò che muoveva le ricerche e gli studi del filosofo in quel periodo.

Si può notare in questo senso un Derrida molto attento al dibattito contemporaneo francese circa l'ostica ma necessaria traduzione di testi e concetti heideggeriani: nel volume spicca l'attenzione alla discussione sulla traduzione di *Sein und Zeit* (1927), testo che in Francia nel 1965 si attesta tradotto solo in parte e con poca attenzione alle intenzioni e alle indicazioni dello stesso Heidegger. In queste lezioni è possibile cogliere già un'attenzione matura alla traduzione, che rappresenta – insieme a innumerevoli questioni, fra le quali quella della decostruzione, della traccia, della metafora, dell'impossibile, dell'evento, del dono e della *différance* – uno dei fili conduttori del pensiero e della produzione di Derrida.

La versione italiana del corso del 1965 (2019) è l'esito della traduzione della trascrizione del testo francese (2013) guidata e mediata dalla traduzione inglese. La trascrizione francese è stata a sua volta messa a punto a partire da una fotocopia in bianco e nero degli anni Novanta degli appunti manoscritti

---

\* Vito Campobasso è dottorando di ricerca presso il Corso di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro” (curriculum Filosofia e Storia della filosofia).

del corso e dal file della scansione del 2007 della fotocopia stessa. Il curatore dell'edizione francese, Thomas Dutoit, ha collaborato con Marguerite Derrida alla decifrazione del testo manoscritto beneficiando della verifica della prima trascrizione da parte di Marc Goldschmit e dell'aiuto di Jean-Luc Nancy. Nel volume, oltre alle lezioni trascritte, sono presenti 16 delle 20 pagine a colori concesse dall'Università della California che permettono di vedere il modo di scrivere a mano di Derrida. Queste pagine mostrano il movimento della penna sul foglio, la grafia, le parole illeggibili o incerte e i segni con cui il trascrittore si è dovuto confrontare.

Come accennato, la traduzione italiana del corso del '65 prende come riferimento ulteriore le correzioni e i perfezionamenti del curatore della traduzione inglese Geoffrey Bennington. Questi segnalava sin dal 2015 la necessità di un intervento di emendazione del testo francese avendo riscontrato un significativo numero di errori di varia natura che spaziano dal mancato riconoscimento di citazioni dirette degli autori, scambiate per passaggi argomentativi, all'errata identificazione della lettera "H" utilizzata da Derrida per indicare di volta in volta Heidegger, Husserl o Hegel.

Grazie al minuzioso lavoro svolto dai curatori, soprattutto nelle note a margine, la lettura delle lezioni risulta fluida e comprensibile. I curatori stessi fanno notare la quasi totale assenza di interventi di correzione della sintassi e del periodo già a partire dalla trascrizione francese. La scrittura di Derrida risulta stilisticamente chiara, accattivante e immersiva di per sé. Lo stesso Derrida auspica per questo motivo la pubblicazione del corso, consapevole della coerenza e completezza nei contenuti e nella forma della raccolta delle nove lezioni.

Il volume si mostra agli occhi del lettore come un esercizio di scrittura filosofica, benché di un Derrida appena trentacinquenne, coerente e all'altezza delle letture più tarde condotte sul corpus di Heidegger – si veda ad esempio *Della Grammatologia* (1967); *Margini della filosofia* (1972); *Donare il tempo I-II* (scritti nel 1978 e rimaneggiati nel 1991); le quattro conferenze *Geschlecht I II III IV* (1983-85-87-89); *Dello Spirito: Heidegger e la questione* (1989)–.

Le lezioni presentano diversi accenni a moltissimi dei temi che saranno affrontati più tardi dall'autore a partire da Heidegger, tra cui la scrittura, la traduzione, il nazionalismo filosofico, la decostruzione, la corporeità, l'animalità, la questione della storia della metafisica, la questione del dono, la differenza ontologica, il problema del tempo e il primato della presenza. Questa coerenza tra-

sversale tra i testi permette al lettore di identificare tanto l'inesco delle riflessioni derridiane su Heidegger quanto le prime tracce della costituzione del pensiero e della scrittura di Derrida stesso. In queste lezioni affiora un Derrida capace di spaziare fra i diversi scritti heideggeriani per chiarirne il progetto a partire da *Sein und Zeit*. La specificità e il valore di queste pagine dell'autore francese sono date inoltre dalla possibilità di fruire di una lenta ma penetrante analisi dei testi di Heidegger – e allo stesso tempo di Hegel e Husserl – grazie alla natura essoterica e seminariale di queste lezioni.

Ma perché proprio un corso su Heidegger? Come già accennato, Derrida coglie l'occasione di queste lezioni per intervenire prontamente al dibattito vivace degli anni Sessanta sull'autore tedesco. Nel '65 molti testi di Heidegger mancano di una versione francese o, come nel caso di *Sein und Zeit*, dispongono solo di una traduzione parziale e poco rigorosa. Derrida trova proprio in queste lezioni l'opportunità per polemizzare sulla scarsa precisione delle traduzioni francesi disponibili e per ri-tradurre attentamente passaggi chiave direttamente dall'originale. L'intento è quello di rendere giustizia della specificità della scrittura di Heidegger e della lingua tedesca, della quale quest'ultimo si fa programmaticamente rivoluzionario portavoce.

Per Derrida imprescindibile è l'attenzione minuziosa alla coerenza della trasmissione del concetto *in toto* da lingua di partenza a lingua di arrivo. Questo significa porre uguale attenzione al significato e al significante della parola da tradurre e della parola tradotta e allo stesso tempo alla loro genealogia al fine di mantenere viva l'unicità della rivoluzione del pensare e dello scrivere che la filosofia di Heidegger ha portato alla luce sia in tedesco che in francese.

L'accuratezza usata in questa sede non sembra avere nulla da invidiare agli scritti successivi di Derrida su Heidegger: già da questo tentativo di entrare in intimità con lo sforzo filosofico del pensatore tedesco emerge chiaramente la consapevolezza dell'imprescindibile centralità dell'idioma e della specificità del pensiero degli autori con i quali bisogna che muovono Derrida nella stesura del corso del '65: provare a spiegare, comprendere e tradurre la posta in gioco della proposta di Heidegger circa la questione dell'Essere e della Storia in quanto pensatore tedesco inserito in un contesto storico e culturale determinato al fine di riattivare il vivo potenziale del suo filosofare. Derrida si propone questo partendo dalla specificità che agli occhi di Heidegger stesso ha il proprio pensiero rispetto a quello di Hegel e Husserl attraverso le pagine di *Sein und Zeit*. Questo è possibile grazie ad una

analisi approfondita dell'unicità che caratterizza il progetto heideggeriano: il tentativo di Decostruzione (*Destruktion*) della metafisica occidentale per pensare altrimenti la questione dell'Essere (*die Seinfrage*), il Linguaggio (*die Sprache*), il Tempo (*die Zeit*), il Presente (*das Anwesen*) e la Storia (*die Geschichte*). Questo cammino viene intrapreso dall'autore francese partendo dallo sforzo di tenere in connessione strutturale le tre "H".

Derrida si dimostra efficace e puntuale nello stare "tra" (*zwischen*) Heidegger e i suoi predecessori: il giovane autore risulta pienamente in grado di posizionarsi sia all'interno che all'esterno, sia al di là che al di qua – ai margini insomma – dell'interpretazione che Heidegger dà di Husserl e Hegel. Questo significa permettere agli uditori e ai lettori di queste lezioni di comprendere Husserl, Hegel e Heidegger nel loro interrogarsi circa la questione dell'Essere e la Storia a partire dalla concezione di ciascuno della temporalità e dell'ente. Derrida riesce così a tenere le tre figure distinte e al tempo stesso in intersezione. Ma Heidegger ha compreso davvero Husserl e Hegel? L'intento di Heidegger è davvero quello di comprendere i suoi predecessori o piuttosto di operare un decisivo fraintendimento al fine di poter compiere un gesto di rottura? Il suo gesto di rottura ha prodotto una apertura (*eine Offenheit*)? Fino a che punto è stato in grado di fornire quello scarto tanto invisibile quanto determinante? Queste sono alcune delle domande solo apparentemente ovvie che accompagnano Derrida e il lettore lungo le pagine di questo testo.

Illuminanti sono in questo senso le lezioni che vanno dalla quinta in poi. Queste attraversano gli scritti di Hegel e Husserl sulla questione della Storia, dell'Essere e del Tempo per provare a mostrare lo scarto che Heidegger si propone di compiere a partire da *Sein und Zeit* circa la domanda sull'Essere (*das Sein*) posta dall'ente che noi sempre siamo, l'Esserci (*das Dasein*). Heidegger intende mostrare come i suoi predecessori abbiano sovrapposto il senso dell'ente a quello dell'Essere attraverso una concezione volgare e impropria del tempo e del presente. Quello che il pensatore tedesco si ripropone è dunque di riportare alla luce quella fondamentale differenza (*der Unterschied*) che invece intercorre tra Essere ed ente. Se l'Essere si dà (*Es gibt Sein*) e l'ente semplicemente è, l'Esserci è poter-essere, apertura e allo stesso tempo semplice-presenza (*Vorhandenheit*). L'Esserci è "tra" l'Essere e l'ente in quanto allo stesso tempo autentico e inautentico (*Eigentlich und Un-Eigentlich*), Si-stesso e Se-stesso (*Man-Selbst und Sich-Selbst*). Solo a partire dal domandare e dall'ascolto dell'Esserci, secondo Hei-

degger, è possibile far emergere la differenza ontologica.

Per condurre il lettore lungo il cammino heideggeriano Derrida entra nello specifico delle strutture teoretiche di Hegel e Husserl e dell'interpretazione che Heidegger stesso ne dà, provando a chiarire per quale motivo la questione dell'Essere venga legata alla Storia come modo della temporalità. Le lezioni attestano la ricerca attenta sulle sottili ma decisive forzature che il pensiero dell'autore di *Sein und Zeit* ha compiuto rispetto a quello di Husserl e Hegel per poter compiere quel gesto decostruttore necessario per rompere la patina dell'ovvio e far emergere ciò che è degno di essere domandato e pensato (*Fragwürdig und Denkwürdig*).

Le lezioni che vanno dalla prima alla quinta si concentrano invece sulle ragioni del titolo del corso. Derrida prova a spiegare per quale motivo Heidegger non abbia voluto parlare di ontologia – che sia lo studio dell'ente o dell'entità – ma della questione che è degna di essere domandata e pensata: la questione dell'Essere. Allo stesso tempo l'autore francese cerca di comprendere continuità e discontinuità tra le tre "H", consapevole che nessuno dei tre vuole "raccontare storie" (*keine Märchen erzählen*), bensì comprendere la questione della Storia. La domanda cruciale per Derrida è in queste pagine che cosa significhi per Heidegger *Destruktion*. *Destruktion* non è *Aufhebung* (dialettica) e di sicuro non è semplicemente una *epoché* (sospensione di giudizio). Allora come va intesa? La *Destruktion* si vuole porre come tentativo di denascondere le tracce (*die Spuren*) dell'Essere all'interno della Storia della metafisica intesa come la Storia dell'oblio (*die Vergessenheit*) della questione dell'Essere. Fare questo significa per Heidegger innanzitutto riattivare l'intimità costituita dalla Storia e dal Tempo tra l'Essere e quell'ente temporale privilegiato che noi sempre siamo, l'Esserci. Indagare questo rapporto permette a Derrida, a partire da questo lavoro ma soprattutto in quelli successivi, di mostrare la struttura di pensiero di Heidegger come questo potente e audace tentativo di ri-pensamento del duale (*die Zweifeltlichkeit*) come differenza.

Ciò che resta, i residui che danno e daranno da pensare a Derrida e gli permetteranno di decostruire Heidegger, soprattutto in scritti successivi, sono moltissimi. Tra questi la questione del primato e del privilegio del domandare; del primato dell'uomo sull'animale; del primato della differenza ontologica sulle altre differenze; di ciò che è proprio nel senso di autentico e di tutta la sua costellazione (*Eigen, Eigentlich, Un-eigentlich, Ereignis*) rispetto a ciò che è in-autentico; del pri-

vilegio dell'”in quanto tale”(als); del raccoglimento riunente (*die Verslammlung*) nella Memoria (*die Gedächtnis*); la questione del primato della lingua tedesca; la questione del primato dell'ascolto della voce dell'Essere. C'è un Heidegger pensatore della differenza e un Heidegger pensatore della questione del primato, del primo, dell'uno, dell'identità e dell'ipseità, dell'*ein Geschlecht* (una stirpe/razza/sexo/sangue). Questo è un accenno alla decostruzione derridiana: usare il pensiero della differenza di Heidegger contro il pensiero del primato di Heidegger. Decostruire Heidegger significa disseminare la presunta univocità del suo pensiero per riuscire a riconoscere nell'autore la convivenza di aspetti velenosi e aspetti che curano, in altre parole svelare l'ambiguità (*die Zweideutlichkeit*) nel senso di *Pharmakon* presente nei suoi scritti.

A differenza dei testi successivi in cui la decostruzione derridiana sarà più presente, il focus primario è in queste lezioni l'attenzione a cosa Heidegger vuole provare a far pensare e a far emergere nei suoi *Denkweg*. Questi cammini di pensiero, dove ci si sente portati per mano da Derrida come dal Virgilio dantesco, muovono a partire da *Sein und Zeit* per indicare l'esigenza filosofica manifesta di Heidegger di ripensare la Storia della metafisica e la questione dell'Essere attraverso la *Destruktion* della metafisica dell'essere presente-ora riaprendo quella dimenticata quanto necessaria differenza che intercorre tra Essere ed ente. Questa differenza – uno dei germi della *différance* – nasce proprio grazie alla *Destruktion*, quell'approccio a partire dal quale non si vuole pensare niente di nuovo, ma ri-pensare ciò che apparentemente è ovvio nella Storia della metafisica per svelare le tracce nascoste della dimenticanza dell'Essere. Heidegger prova infatti a ri-pensare le filosofie di Hegel e di Husserl a partire dalla propria interpretazione di queste come metafisica della presenza e dell'entità dell'ente, vedendo come in esse rimanga essenzialmente e destinalmente velato il senso della temporalità estatica e autentica intesa come tensione “tra” la nascita e la morte.

Detto altrimenti, non si tratta per Heidegger semplicemente di opporsi alle filosofie di Hegel e di Husserl, bensì di comprendere che queste filosofie rientrano nell'essenza (*Wesen*) e nel Destino (*Geschehen*) della nostra epoca in quanto epoca della dimenticanza della domanda sul senso e sulla verità dell'Essere a favore della disponibilità dell'entità dell'ente rappresentabile. Il pensiero del primato dell'ente e della metafisica della presenza è agli occhi di Heidegger l'occasione donataci dall'Essere per scorgere la sua ritrazione e in

questo senso co-essenziale alla domanda sull'Essere.

In questi termini Heidegger si dimostra uno dei più proficui pensatori della differenza per Derrida. La concezione lineare ed estatica del tempo, così come la concezione ontica e ontologica della Storia, non sono delle alternative rispetto alle quali bisogna scegliere cosa eliminare e cosa salvare, bensì sono elementi co-essenziali e inter-dipendenti. Quello che sta al cuore della struttura teoretica di Heidegger è il ripensamento del duale inteso come rapporto aperto, come tensione, sia nel senso di *Polemos* che di *Philein*, che non annulla le differenze nell'uguale (*die Gleiche*) ma le mantiene nella loro specificità nell'identico (*die Selbste*). In questa visione, che sostiene la co-appartenenza di Essere ed Esserci, di Poeta (*Dichter*) e Pensatore (*Denker*), di autentico e in-autentico – dove l'uno necessita dell'altro – emerge un modo altro di pensare e di interpretare la dualità, di interpretarla come differenza "tra". E tuttavia c'è sempre la parte velenosa del *Pharmakon* proprio nella sua concezione dell'identico.

Per il pensatore Derrida tutte queste questioni saranno il preziosissimo materiale in decostruzione dove mettere in scena la lotta di Heidegger contro Heidegger stesso. Il filosofo francese avrà modo di districare chirurgicamente il pensiero del primato rispetto al pensiero della differenza mettendoli uno contro l'altro, mettendo Heidegger contro Heidegger. Questo gesto viene compiuto attraverso percorsi che per questioni di limiti spazio-temporali si è potuto solo parzialmente e sommariamente abbozzare.

Concludendo, la lettura di questo testo è preziosa ed essenziale per chi voglia farsi trasportare in un primo viaggio negli interstizi del pensiero di Heidegger insieme a Derrida. La lettura di questa serie di lezioni di carattere, se non divulgativo, per lo meno didattico, è vivamente consigliata non solo agli studiosi di Derrida ma anche a chi si interessa della comprensione della posta in gioco, dello sforzo e dell'ambizione del pensiero di Heidegger come progetto di *Destruktion* della Storia della metafisica a partire da *Sein und Zeit*. Questa lettura permette allo stesso tempo di iniziare a prendere dimestichezza con la capacità di Derrida di indicare e di dilatare i problemi, i presupposti e le questioni intricate e cruciali del pensiero heideggeriano. D'altronde è questo l'invito a cui siamo chiamati a partire dalla filosofia di Heidegger: sottoporre alla decostruzione soprattutto ciò che viene presentato come ovvio e di poco conto (*Gering*).

# Una violenza pandemica: letture *femministe* sull'identità maschile violenta

FLORIANA CHICCO\*

DOI: 10.15162/1827-5133/1278

recensisce Cristina Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020

“Certamente non tutti gli uomini sono violenti, ma (quasi) tutti i violenti, nelle relazioni d'intimità, sono uomini”<sup>1</sup>. Esiste una ideologia maschile della violenza? La violenza contro le donne ha un carattere “naturale”, è innata negli uomini, ha una dimensione ontologica o ha un carattere “culturale”, è un comportamento appreso e costruito da una società che educa le donne e gli uomini sulla base di stereotipi e pregiudizi sessisti e patriarcali e persiste in un sistema di rapporti di potere?

Nella ricerca e analisi di Oddone sono gli uomini i protagonisti sulla scena, a parlare di violenza e di se stessi. Qual è il ritratto del maltrattante? Maschio, eterosessuale, bianco, marito e padre. Tutti i requisiti fondamentali per essere degno del regno patriarcale: “L'uomo (*vir*) si vive come universale (*homo*). Si considera il rappresentante più compiuto dell'umanità”<sup>2</sup>. Colui che comanda e protegge, avido del suo ruolo di capo e timoroso di essere detronato, padrone delle donne e regolatore razionale dell'ordine sociale. “Non violento”, ma leghittimato, anche se incredulo e incosciente, a (re)agire in un certo modo (violento). “Sono tutti uomini apparentemente ‘normali’”<sup>3</sup>. Una normalità banale come quella rivelata da Arendt, in cui l'essere umano è una semplice ruota di un ingranaggio, normali perché completamente aderenti alla norma, vale a dire il modello identitario e normativo di una maschilità eterosessuale, sino-

---

\* Floriana Chicco è laureata in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

<sup>1</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, p. 103.

<sup>2</sup> É. Badinter, *XY. L'identità maschile*, trad. it. di F. Bruno, Longanesi & C., Milano 1993, p. 16.

<sup>3</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, cit., p. 77.

nimo di “solidità e dignità”<sup>4</sup>. Esecutori di qualcosa che è loro estraneo, *altro da sé*, a cui non appartengono e non sanno dare un nome, “difficile da riconoscersi”<sup>5</sup> perché pervasi da una *distanza* interiore, “scollegati” tra la sfera razionale e quella emotiva. La repressione stoica e la difficoltà di espressione e gestione delle emozioni risponde al mito del maschio insensibile, forte e potente, che improvvisamente e inspiegabilmente diventa un mostro in preda al *raptus*. Vittima dell’oppressione delle donne, mette in scena le sue armi di difesa per evitare di perdere l’*illusio* virile e diventare un *uomo molle*<sup>6</sup>, destrutturato, mancante, modello di una maschilità più *soft*, e intraprendere invece la via del *vero uomo* (il self made man, l’homo faber), il “supermaschio che ha fatto sognare a lungo le masse”<sup>7</sup>, *l’uomo duro*<sup>8</sup> che si rivela però poi fragile e insicuro, “un mutilato dell’affetto”<sup>9</sup>. Un *martire*.

La violenza, e le sue infinite sfaccettature (conflitto, guerra, gelosia, lotta etc.), spesso è assimilata e in qualche modo “razionalizzata” all’interno di prospettive teoriche socio-antropologiche come elemento strutturale della società, “normale”, privo di significative differenze all’interno della dimensione relazionale (Simmel), come una conseguenza del decoro moderno, vale a dire della eccessiva repressione emotiva e sessuale e standardizzazione dei comportamenti (Elias), come accezione del potere, che lo legittima, per mantenere e salvaguardare il diritto e l’ordine sociale (Benjamin), come strumento che entra in gioco quando il potere cede (Arendt), come “tecnologia di governo”, vale a dire il potere violento delle istituzioni che pervade sull’esistenza degli individui (Foucault)<sup>10</sup>. Anche nelle testimonianze dei maltrattanti leggiamo di una violenza utile e giusta, persino terapeutica, come bisogno, sfogo, gratificazione, “è la mia modalità”<sup>11</sup>, tecnica disciplinare e di correzione, “creatrice di diritto” di esercitare un potere, strategia di mantenimento e consolidamento

---

<sup>4</sup> É. Badinter, *XY. L’identità maschile*, trad. it. cit., p. 51.

<sup>5</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p. 106.

<sup>6</sup> É. Badinter, *XY. L’identità maschile*, trad. it. cit., p. 190.

<sup>7</sup> Ivi, p. 173.

<sup>8</sup> Ivi, p. 171.

<sup>9</sup> Ivi, p. 174.

<sup>10</sup> Cfr. C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, pp. 21-32.

<sup>11</sup> Ivi, p. 105.

del patriarcato e allo stesso tempo difesa dalle donne, ma d'altra parte un limite, un *problema*. Qui entra in scena il CAM, un ponte, una soglia, "qui dentro mi si è aperto un mondo"<sup>12</sup>, che ha l'obiettivo di attuare programmi di intervento psico-pedagogici (che rivelano tuttavia il fallimento di quelli istituzionali), tempestivi e appropriati, al fine di interrompere ogni comportamento abusante (fisico, sessuale, emotivo, verbale ed economico) e creare alternative relazionali non violente soprattutto per le nuove generazioni di uomini, perché "la donna è stufa di allevare un figlio che le diventerà un cattivo amante"<sup>13</sup>. Tra i presupposti di base vi è innanzitutto l'idea che la violenza non sia un destino ineluttabile, a favore del cambiamento come reale possibilità esistenziale, accanto alla presa di coscienza, all'assunzione di responsabilità e alla capacità di decostruire ogni discorso vittima di negazioni e giustificazioni. La metodologia di lavoro in gruppo ha il vantaggio di uscire dall'isolamento monadico, ma allo stesso tempo di creare un terreno fertile per coltivare se stessi e sanare quella frattura tra interiorità ed esteriorità, frutto di una cultura dualistica, oppositiva e separatista, come quella occidentale, recuperando funzioni del maschile, assenti o mancanti, come quella genitoriale. Badinter non a caso parla di un *uomo riconciliato*, vale a dire un uomo che ha costruito la propria identità maschile senza la *fuga dal femminile*, e dal corpo materno dal quale è nato, e che può nascere soltanto da una grande rivoluzione paterna, chiamata alla condivisione della *cura*: "Nell'occuparsi dei bambini gli uomini cesserebbero di essere bambini"<sup>14</sup>, al recupero di quella intimità, calore e contatto fisico, che fanno delle dimensioni emotiva e corporea elementi relazionali fecondi e indispensabili.

Inizialmente, per i maltrattanti, c'è l'illusione di aver trovato una complicità misogina, ma poi con molta sorpresa, attraverso la dimensione della *narratività* (oggi privilegio non più solo psicoterapeutico, ma un'esigenza della medicina istituzionale) che include il dialogo, la riflessione, l'autocoscienza, il confronto e l'ascolto, l'approccio diventa *solidale ed empatico* dando il via a un percorso di riconoscimento. Inizialmente le donne sono (o si vorrebbe che

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 153.

<sup>13</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti, et al./edizioni*, Milano 2010, p. 7.

<sup>14</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. di M. T. Marengo, Garzanti, 2000, p. 312.

siano) pericolose, aggressive, irritanti, provocatrici, istigatrici, stressanti, incalzanti, irascibili, malefiche, alterate, eversive, intrusive, isteriche, istintive, irrazionali, inferiori, stupide, immature, emotive, umorali, inadeguate, egoiste, individualiste, egocentriche, infantili, mediocri, meschine, opportuniste, inaffidabili, maniache, subalterne, sottomesse, addomesticate, mansuete, non autonome, bisognose di tutela e correzione, negligenti, incapaci di autocontrollo, accondiscendenti, insubordinate, socialmente emarginate, cattive mogli, cattive madri. Eterne bambine: “Anche le mamme danno degli schiaffetti ai bambini, perché i bambini portano all’exasperazione, così io con lei”<sup>15</sup>. Non persone. “Se ci sono uomini violenti, è perché le donne glielo permettono”<sup>16</sup>: le donne sono *responsabili* e *colpevoli* di essere (s)oggetti di violenza. Quando i maltrattanti comprendono che la violenza, nelle azioni e nel linguaggio, è una *scelta*, e che possono liberarsi da questa schiavitù provando un enorme “senso di libertà”<sup>17</sup>, il loro vittimismo si traduce in dolore e vergogna, umiliazione e vulnerabilità e attribuiscono alle donne non più passività, bensì un ruolo attivo e di coraggio nel prendere posizione all’interno di una relazione, comunque compromessa dalle deleterie conseguenze psicologiche (anche in assenza di violenza fisica) e una funzione critica e costruttiva necessaria e indispensabile. Attraversare una fase, profonda ma salvifica, di *crisi*, per i maltrattanti significa, più in generale, che la “crisi del maschile” può essere letta non solo come una mera costruzione discorsiva retorica volta a restaurare l’egemonia e a rinegoziare l’identità, ma come un primo passo verso una *tramutazione* totale, “uno spazio inedito”<sup>18</sup>, non una minaccia ma un’opportunità per ripensare e reinventare se stessi e il proprio posto nel mondo, “una risorsa per aprire una strada di uscita dalla violenza”<sup>19</sup>. “Fino a pochi anni orsono era la donna il continente nero dell’umanità. [...] Dal momento in cui le donne hanno cominciato a ridefinirsi, hanno costretto gli uomini a fare altrettanto. XY rimane la costante, ma l’identità maschile non è più quello che era. Prova

---

<sup>15</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p. 126.

<sup>16</sup> Ivi, p. 107.

<sup>17</sup> Ivi, p. 165.

<sup>18</sup> S. Ciccone, *Maschi in crisi? Oltre la frustrazione e il rancore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 9.

<sup>19</sup> S. Ciccone, *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, p. 59.

che essa non era scolpita nel marmo”<sup>20</sup>. È il femminismo con la sua portata rivoluzionaria a favorire la nascita di una nuova Eva non più “tenuta a bada” e messa “al suo posto” nel focolare domestico, ma in possesso di diritti, autode-terminazione, indipendenza, una *libertà* che genera paura e frantumazione negli uomini che la additano come un abuso, un eccesso, per cui le donne “ci marciano”<sup>21</sup>, una loro concessione e non una conquista. Tuttavia, “la storia delle società patriarcali dimostra che sono sempre le donne a provocare le grandi rimesse in questione”<sup>22</sup>, nel caso della violenza a dare inizio a una mutazione culturale che non solo rivoluzioni i rapporti di potere ma si nutra del confronto dei *desideri* di donne e uomini, una rivoluzione dell’intimità.

La violenza contro le donne all’interno di una relazione affettiva e sentimentale, che Oddone definisce “violenza nell’intimità”, è una violenza fisica, simbolica, e strutturale, ovvero sistematica e continua (*violence continuum*), un *istituto*, mutuando un termine caro ad Adrienne Rich, una violenza istituzionalizzata dal dominio maschile, prodotta dall’”invisibile istituzione” che è il patriarcato, “un’usanza culturalmente accettata e condivisa, piuttosto che pratica deviante, reato o violazione dei diritti umani”<sup>23</sup>. Se pensiamo ai dati esponenziali di aumento e reiterazione dei femminicidi a seguito della pandemia e del *confinamento* nella sfera domestica, tale violenza ci appare come un fatto esclusivamente privato, oltre che una *violenza pandemica* nel senso di universalmente presente e diffusa in maniera capillare alla stessa stregua di un virus; ancora una volta sono le donne, rivendicando dagli anni Settanta lo slogan “il privato è politico”, a creare una dimensione pubblica (sociale, culturale, politica) e internazionale (Nazioni Unite, Convenzione di Istanbul etc.) della violenza, a decostruire un discorso moralista, per lo più di stampo bellico-militare, per cui le donne “se la meritano” o “hanno scelto l’uomo sbagliato”, e per cui la violenza risulta seminata e sedimentata nell’immaginario maschile e nel processo di socializzazione fin dall’infanzia, “non c’è un discorso approfondito ‘su cosa fa male della violenza’”<sup>24</sup>. La violenza *simbolica*, di cui

---

<sup>20</sup> É. Badinter, *XY. L’identità maschile*, trad. it. cit., p. 7.

<sup>21</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p. 119.

<sup>22</sup> É. Badinter, *XY. L’identità maschile*, trad. it. cit., p.20.

<sup>23</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p. 113.

<sup>24</sup> Ivi, p. 158.

parla Bourdieu, è talmente incorporata e naturalizzata che i suoi effetti sono durevoli e il rischio di recidiva e la resistenza, per cui “È normale. Tutti gli uomini lo fanno”<sup>25</sup> e “Bisogna che tenga alta la guardia, inevitabilmente”<sup>26</sup>, sono sempre presenti.

La relazione violenta nasce all’interno della relazione intima d’amore, o di quella che Melandri definisce “*la confusione tra amore e violenza*”<sup>27</sup>, l’inspiegabile e sorprendente intreccio delle pulsioni originarie di Eros e Thanatos: “la donna giustifica sempre [...] Per amore”<sup>28</sup>. Non a caso *Il dominio maschile* di Pierre Bourdieu si conclude con un quesito inquietante riguardo l’amore, se è “un’eccezione, la sola, alla legge del dominio maschile, una messa tra parentesi della violenza simbolica, o la forma suprema di tale violenza”<sup>29</sup>, a dimostrazione di come “l’isola incantata dell’amore può essere sottratta alle acque fredde del calcolo, della violenza e dell’interesse”<sup>30</sup> solo se accoglie il paradigma di una relazione de-strumentalizzata fondata sul mutuo riconoscimento e dono di sé, sul disinteresse e sulla reciprocità, e soprattutto sulla volontà di abdicare al dominio lasciando spazio a soggetti alla pari sulla scena reale e simbolica del mondo. “La confusione tra ‘conflitto’ e ‘violenza’ sembra essere molto diffusa”<sup>31</sup> nelle testimonianze dei maltrattanti, per cui la relazione con una donna è sempre turbata, conflittuale, minacciosa, vulnerabile. La storia complessa della relazione tra i sessi, non a caso definiti l’*Uno* (il maschile, l’universale) e l’*Altra* (il femminile, l’alterità), tracciata da Badinter, oscilla tra – un “costante rapporto di complementarità”, tuttavia asimmetrico e fondato sulla divisione sessuale del lavoro e sulla rigida distinzione dei ruoli pubblici e privati (l’uno e l’altra) e “la più flagrante disegualianza, l’oppressione

---

<sup>25</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p.126.

<sup>26</sup> Ivi, p. 157.

<sup>27</sup> L. Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 96.

<sup>28</sup> C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell’intimità*, cit., p. 107.

<sup>29</sup> P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2017, p. 126.

<sup>30</sup> Ivi, p. 127.

<sup>31</sup> Ivi, p. 111.

brutale”<sup>32</sup>, secondo la logica degli opposti o guerra dei sessi (l’uno *senza* l’altra) che in una “economia binaria”, come la definisce Irigaray, è la vera *natura* relazionale tra uomini e donne – per poi condurre alla nascita di un nuovo modello, la *rassomiglianza* tra i sessi. Sfidando il “suggerimento universale” dell’anatomia per una sempre maggiore plasticità nella differenziazione dei sessi e interscambiabilità dei ruoli, l’uno è l’altra, “che non significa che l’Uno è lo stesso dell’Altra, ma che l’Uno partecipa dell’Altra e che essi sono al tempo stesso simili e dissimili”<sup>33</sup>. Un modello relazionale che si allontana sempre più dalla *natura*, che suddivide il mondo in due gruppi eterogenei, maschile e femminile, come unici modelli sessuali a cui identificarsi, per aprire uno scenario mutato in cui ci sono una infinità di *individualità* e *identità* possibili, che al tempo stesso “si somigliano e si distinguono con ogni sorta di sfumature”<sup>34</sup>, non sono più due poli opposti e irriducibili e nemmeno fusi e annullati, ma conservano comunque le proprie *differenze* singolari e specifiche.

I maltrattanti sembrano rispondere a questo cambiamento quando riconoscono la necessità di *inventare* nuove maschilità, tuttavia restando all’interno del modello egemonico, che è un modello di dominanti (e dominate) e di dominio, l’unica leva, ci insegna il femminismo, da *disfare* per una vera rivoluzione.

“Possiamo sperare che un nuovo equilibrio s’instauri? [...] O dobbiamo temere che, ancora una volta, la brama di dominio abbia la meglio sulla saggezza? Solo l’utopia del futuro ci dà coraggio contro il pessimismo della Storia»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> È. Badinter, *L’uno è l’altra. Sulle relazioni tra l’uomo e la donna*, trad. it. di S. Martini Vigezzi, Longanesi & C., Milano 1987, p. 263.

<sup>33</sup> Ivi, p. 189.

<sup>34</sup> Ivi, p. 230.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 11-12.

## BIBLIOGRAFIA

- BADINTER È., *L'uno è l'altra. Sulle relazioni tra l'uomo e la donna*, trad. it. di S. Martini Vigezzi, Longanesi & C., Milano 1987.
- , *XY. L'identità maschile*, trad. it. di F. Bruno, Longanesi & C., Milano 1993.
- BOURDIEU P., *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2017
- CICCONE S., *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- , *Maschi in crisi? Oltre la frustrazione e il rancore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.
- LONZI C., *Sputiamo su Hegel e altri scritti, et al./edizioni*, Milano 2010, p. 7.
- MELANDRI L., *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- ODDONE C., *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020.
- RICH A., *Nato di donna*, trad. it. di M. T. Marengo, Garzanti, Milano 2000.

# Nemiche del Capitale. Silvia Federici e la caccia alle streghe come condizione dell'accumulazione originaria

ALESSIA FRANCO\*

DOI: 10.15162/1827-5133/1279

recensisce Silvia Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, NERO, Roma 2020

Nel volume *Caccia alle streghe, guerra alle donne* tornano i due protagonisti abituali degli studi di Silvia Federici: non nominato ma presente al fondo di ogni analisi è il *Calibano*, il proletariato mondiale, il ribelle anticoloniale; tuttavia il focus questa volta è sulla *strega*, personaggio che incarna l'universo di modelli e soggetti femminili disfunzionali al capitalismo e che quest'ultimo ha tentato di distruggere.

Il libro *Caccia alle streghe, guerra alle donne* nasce, nell'edizione originale<sup>1</sup>, in risposta alle sollecitazioni ricevute da Federici di “produrre una versione breve e divulgativa”<sup>2</sup> di *Calibano e la strega*<sup>3</sup>. Uno dei testi contenuti nella raccolta, *Perché parlare ancora di caccia alle streghe?*, ne costituiva un'introduzione di prima stesura e a tale scopo fu redatto alla fine degli anni Novanta. Tuttavia, il libro recentemente pubblicato da Nero non si limita a proporsi come introduzione al *Calibano*: raccoglie i fili di uno studio che Federici conduce dagli anni Settanta sulla “transizione” dal feudalesimo al capitalismo e – passando per l'esperienza di docente di Federici in Nigeria – si proietta nel presente per offrire un contributo analitico su una delle forme contemporanee di “transizione” verso la globalizzazione. In tale prospettiva, il libro è diviso in due sezioni: la prima ricostruisce il nesso tra la caccia alle

---

\* Alessia Franco è dottoranda di ricerca presso il Corso di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro” (curriculum Filosofia e Storia della filosofia).

<sup>1</sup> S. Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, Oakland 2018; trad. it di Shendi Veli, *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, NERO, Roma 2020.

<sup>2</sup> S. Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne* cit., p. 7.

<sup>3</sup> S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; trad. it. di Luisa Vicinelli, *Calibano e la strega*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

streghe e i meccanismi di recinzione e privatizzazione della terra, le *enclosures*; la seconda sezione invece porta l'attenzione su un fenomeno poco indagato e – denuncia Federici – non ancora sufficientemente denunciato dalle femministe, ossia la nuova ondata di “caccia alle streghe” che si conduce oggi in diversi Stati africani e in altri Paesi del cosiddetto Terzo mondo.

*Caccia alle streghe, guerra alle donne* si inserisce nel filone di studi sulla “transizione” al capitalismo, che coincide con la parte della storia spesso designata come “nascita dell'Europa moderna”, e propone che si legga tale transizione in una prospettiva femminista, secondo la tesi: “Lo sviluppo del capitalismo iniziò con una guerra alle donne: la caccia alle streghe del XVI e XVII secolo”<sup>4</sup>. Tale tesi è ampiamente sviluppata in *Calibano e la strega*, libro da cui Federici riprende le teorie e i temi, e in particolare la ricostruzione del nesso tra il fenomeno storico della caccia alle streghe in Europa nel XVI e XVII secolo e il processo dell’“accumulazione originaria” – termine usato da Marx nel primo volume del *Capitale*. Ma *Caccia alle streghe, guerra alle donne* raccoglie l'eredità di altri importanti studi condotti da Federici e da altre studiose femministe: recupera, innanzitutto, le tesi sostenute da Mariarosa Dalla Costa in *Donne e sovversione sociale*<sup>5</sup> e, più in generale, in tutti i suoi studi a sostegno della rivendicazione di un salario per il lavoro domestico femminile. Quegli studi, e l'attività politica del movimento per il salario alle casalinghe, mostravano come uno dei segreti dell'accumulazione capitalistica si celasse proprio nel lavoro (ri)produttivo delle donne, naturalizzato e non retribuito. I lavori di Dalla Costa e Selma James<sup>6</sup>, insieme a *L'arcano della riproduzione*<sup>7</sup> di Leopoldina Fortunati, hanno contribuito a “storicizzare” il patriarcato, svincolandolo da tratti strutturali culturali in senso lato, transtorici o completamente generali, e inquadrandolo invece in precise coordinate storico-sociali ed economiche. Insieme alla stessa Leopoldina Fortunati, Federici aveva iniziato attorno alla metà degli anni Settanta a condurre uno studio di cui *Caccia alle*

---

<sup>4</sup> S. Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne* cit., p. 73.

<sup>5</sup> In S. James e M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia 1972.

<sup>6</sup> Cfr. S. James, *Sex, Race and Class*, Falling Wall Press, Bristol 1975.

<sup>7</sup> L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.

*streghe, guerra alle donne* recupera gli esiti, e che aveva portato alla pubblicazione, nel 1984, del volume *Il Grande Calibano*<sup>8</sup>. Il tentativo operato in quest'ultimo volume, antenato perfino letterale del più famoso *Calibano e la Strega*, consisteva nel fornire un'analisi della transizione dal feudalesimo al capitalismo che integrasse, in qualche misura, Marx: si trattava di fornire un'analisi del fenomeno da una prospettiva femminista, che tenesse conto cioè di quanto le trasformazioni strutturali e storico-sociali alle origini del capitalismo avessero significato per le donne, nel senso dei cambiamenti che introducevano nella sfera della riproduzione sociale.

Paradossalmente, per i suoi studi e le sue posizioni, Federici fin dagli anni Settanta è entrata in attrito sia con le posizioni "tradizionali" delle femministe radicali che con quelle socialiste: alle prime criticava l'attribuzione della subordinazione delle donne a strutture culturali transtoriche, considerate prescindendo dalle specifiche condizioni storiche e sociali; alle socialiste, viceversa, criticava la tendenza a leggere lo sfruttamento delle donne nell'ottica dello sfruttamento capitalistico in generale, quindi a considerarle sfruttate in quanto lavoratrici e finché lavoratrici. Al di fuori del loro campo visivo, teorico e militante restava il lavoro riproduttivo, non considerato come un lavoro direttamente produttivo di valore: una fallacia, dunque, che impediva di riconoscere la produzione della forza-lavoro e la sua riproduzione quotidiana come un'attività socio-economica.

Dal *Grande Calibano* alla *Caccia alle streghe* passando per *Genere e Capitale*<sup>9</sup>, Federici tenta di portare allo scoperto i nessi che intercorrono tra l'"accumulazione originaria" – posta da Marx all'origine del capitalismo in quanto processo attraverso cui si sono create le condizioni strutturali necessarie all'esistenza di una società basata sul modo di produzione capitalistico – e i diversi processi storicamente determinati di subordinazione sociale delle donne. Per via della natura strutturale di tali nessi, Federici data l'accumulazione originaria alla nascita del capitalismo, ma ne afferma allo stesso tempo la permanenza negli assetti sociali ormai ossificati e naturalizzati: in tal senso – dice

---

<sup>8</sup> S. Federici e L. Fortunati, *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Franco Angeli, Milano 1984.

<sup>9</sup> S. Federici, *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020.

Federici – “possiamo leggere il passato come qualcosa che sopravvive nel presente”<sup>10</sup>. Tuttavia, la studiosa attribuisce a Marx alcune parzialità, non capaci di minare la validità generale dell’analisi marxiana, ma sì bisognose di un’integrazione da una prospettiva razziale e di genere<sup>11</sup>. In particolare, Marx analizzerebbe il processo dell’accumulazione originaria dal punto di vista dei proletari – maschile neutro – e della produzione *delle merci*, mentre Federici lo analizza piuttosto dal punto di vista delle donne – non in quanto separate dal proletariato *tout court*, ma in quanto soggetti e oggetti di processi peculiari non comuni con i proletari maschi, come la gerarchizzazione sessuata dei lavori – e della produzione *della forza-lavoro*. Al centro dell’analisi di Federici abbiamo quindi il lavoro riproduttivo – che, vale la pena sottolineare, è da considerare un lavoro produttivo a tutti gli effetti, in quanto produttore di valore e della merce delle merci, la forza-lavoro stessa. Il punto di vista femminile offre un contributo particolare all’analisi dei processi e dei meccanismi della produzione capitalistica perché permette di focalizzarsi su un tipo di sfruttamento particolare. Serve a ridefinire le categorie storiche accettate in modo da visibilizzare la parte “nascosta” o invisibile – anche perché naturalizzata, come nel lavoro femminile materno e di cura – dello sfruttamento, la parte a cui Federici si riferisce con l’espressione “lavoro nascosto”<sup>12</sup>.

Di contro alle femministe liberali, invece, e alla loro lettura delle varie pratiche misogine come fenomeno culturale in senso lato, quindi “transtorico”, Federici evidenzia nella propria analisi il fenomeno storicamente determinato della caccia alle streghe. La tesi di Federici, efficacemente esposta nella prima sezione di *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, è che tale persecuzione contro – i pochi accusati e – le molte accusate a vario titolo di stregoneria ricopra, rispetto al modo di produzione capitalistico, la stessa funzione fondativa della tratta degli schiavi e delle stragi nelle colonie. Per questa ragione, sostiene Federici, al giorno d’oggi la globalizzazione dei rapporti capitalistici ha reso necessaria una nuova guerra alle donne per consolidare strutturalmente le basi sociali del capitalismo contemporaneo. Con l’espandersi dei

---

<sup>10</sup> S. Federici, *Calibano e la strega* cit., p. 18.

<sup>11</sup> Cfr. S. Federici, *Note su genere e razza nell’opera di Marx*, in *Genere e capitale* cit., pp. 38-56.

<sup>12</sup> S. Federici e N. Cox, *Contropiano dalle cucine* in *Genere e capitale* cit., pp. 15-31: 19.

mercati globalizzati e delle economie monetarie anche in quelle sacche di resistenza anticapitalistica o precapitalistica, come le economie rurali di sussistenza o le forme di vita comunitarie in alcune aree del cosiddetto Terzo mondo, si rende necessario ridefinire il concetto del valore in un senso più funzionale ad uno sfruttamento intensificato, favorendo le basi materiali e sociali per il capitalismo avanzato, nella sua corsa verso una sempre maggiore produttività.

Il fenomeno della caccia alle streghe considerato sotto l'aspetto produttivo, nell'analisi di Federici, mostra la costruzione di una "femminilità" funzionale al capitalismo: caratterizzata, come naturalmente, dalla funzione riproduttiva gratuita. L'impalcatura culturale ed ideologica di tale nuova femminilità era costituita dalla concezione degradante delle donne, anche attraverso l'identificazione della femminilità con il corpo e quindi con le funzioni umane inferiori, ossia meno peculiarmente umane. Era inoltre necessario, al fine di esaltare e consolidare il nuovo ruolo sociale della donna, degradare la sessualità femminile e incanalarla in forme economicamente produttive, attraverso l'imposizione dell'alternativa prostituta/moglie. Tutti questi obiettivi, e quest'ultimo più violentemente che altri, si tentò di perseguire attraverso la funzione "disciplinante" della caccia alle streghe. Il terrore verso la brutalità dei processi per stregoneria, verso la tortura per le mogli indisciplinate e per le donne sessualmente promiscue, la stigmatizzazione sociale per le donne non socialmente integrate e perfino il rogo furono strumenti per l'imposizione di una nuova morale sessuale borghese, che favorisse l'obbedienza delle mogli e punisse esemplarmente le donne troppo spigliate, dai caratterialmente indipendenti, difficilmente riconducibili al modello socialmente suggerito. Inoltre, la contrazione dello spazio femminile al solo ambiente domestico aveva il vantaggio di privare le donne del riconoscimento del loro ruolo direttamente produttivo, mentre allo stesso tempo si tentava di recidere le relazioni alla base del potere sociale delle donne. La "strega" godeva spesso di un significativo "potere popolare", del carisma e dell'autorevolezza riconosciute dai membri della sua comunità, per via delle sue competenze spesso ammantate di mistero, specie per gli uomini che non potevano esserne compartecipi: ci si riferisce in particolare al lavoro di levatrice, ma anche a certe conoscenze mediche, erboristiche e legate alla sfera riproduttiva, ad esempio la conoscenza delle erbe capaci di indurre l'aborto o di alleviare, realmente o presuntamente, i do-

lori del parto. In un momento di rafforzamento del controllo, da parte della borghesia attraverso le istituzioni, sulla vita privata delle famiglie dei lavoratori, si rese necessaria la demonizzazione dei poteri che potessero in qualche misura competere con il potere ufficiale. Ma le “streghe” e le donne socialmente più potenti e autorevoli – pur in mancanza di poteri formali – non erano il solo bersaglio diretto di tale operazione accentratrice: al contrario, la punizione esemplare di tali donne aveva ambizioni disciplinatrici verso tutte le altre. Un passaggio fondamentale della reclusione delle donne nella propria casa era la recisione dei loro legami sociali al di fuori della famiglia, ad esempio attraverso la stigmatizzazione dell’amicizia tra donne: a tal proposito Federici commenta, in un testo presente in *Caccia alle streghe*<sup>13</sup>, la filologia e la storia della parola *gossip*. Questa passò dall’indicare l’amicizia intima femminile – la cui rispettabilità e quasi sacralità, nella sua natura di legame spirituale, resta percepibile nelle parole sorelle *godfather* e *godmother* – al significato odierno, deterioro, come frivolezza, pettegolezzo, manifestazione della pochezza intellettuale e morale delle donne, specie quando radunate per oziare. E tale traslazione semantica iniziò, fa notare la Federici, proprio nel contesto storico-sociale in cui occorreva screditare l’attività pubblica e sociale della donna, discutendo l’opportunità che trascorresse del tempo fuori casa.

Le *enclosures*, con la privatizzazione delle terre in poche mani possidenti e la creazione di un esercito di persone prive di mezzi di sostentamento, combaciano cronologicamente e geograficamente con la persecuzione delle streghe, epifenomeno della costruzione di un ordine sociale patriarcale fondato sulla subordinazione delle donne sia all’interno della famiglia che nel tessuto sociale e produttivo. Tale operazione si considera suggellata dalla naturalizzazione della subordinazione delle donne come aspetto strutturale delle relazioni familiari e di genere.

All’origine del capitalismo troviamo necessariamente la riorganizzazione della famiglia, in un processo analogo alla creazione del “nuovo tipo umano” fordista analizzata da Gramsci nel *Quaderno 22*<sup>14</sup>, quando il tessuto produttivo statunitense esigeva un nuovo operaio più adatto all’industria pesante. Anche

---

<sup>13</sup> S. Federici, *Sul significato di gossip*, in *Caccia alle streghe, guerra alle donne* cit., pp. 57-67.

<sup>14</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007, p. 2137 e segg.

Federici, in *Genere e Capitale*<sup>15</sup>, analizza la nuova disciplina sociale atta a intensificare lo sfruttamento e la sua realizzazione attraverso la progressiva espulsione delle donne dallo spazio pubblico, la loro integrazione sempre più esclusiva con la sfera domestica e riproduttiva, la gerarchizzazione sessuata delle mansioni, la “servitù del salario” subita dalle donne rispetto ai salariati maschi di casa. E ancora, attraverso il controllo della sfera riproduttiva da parte dello Stato e la corrispondente operazione disciplinante e normativa della sessualità, specie femminile – ricetta ricorrente appunto dalla caccia alle streghe della prima età moderna al puritanesimo statunitense degli anni Trenta.

La seconda sezione di *Caccia alle streghe, guerra alle donne* offre un’analisi della contemporanea globalizzazione delle economie africane che, indebolendo le economie locali e i sistemi sociali tradizionali su base comunitaria, sta producendo profondi conflitti tra le persone anziane, portatrici di un modello sociale ed economico inadatto allo sfruttamento intensivo del proletariato locale, e la nuova generazione economicamente disorientata. Il riadattamento sociale attualmente in corso in alcuni Paesi africani presi in analisi da Federici – perché scenari di una nuova, inquietante e non casuale “caccia alle streghe” – accompagna la graduale pauperizzazione di frange delle popolazioni locali legate allo sfruttamento tradizionale della terra. Tali frange sono vittime della privatizzazione delle terre e della loro commercializzazione, vengono private delle risorse comuni e risultano impoverite dall’espansione dei rapporti monetari; le società tradizionali, specie delle aree rurali, storicamente caratterizzate da legami comunitari e sfruttamento delle risorse della terra normato dalle consuetudini, si scoprono oggetto di una nuova polarizzazione tra chi si arricchisce grazie all’alienazione della terra e chi ne risulta impoverito.

Benché gli antropologi – gli unici finora, denuncia Federici, ad avere tentato un’analisi della caccia alle streghe contemporanea – e gli studiosi in genere non amino paragonare il fenomeno odierno con quello dell’età moderna, Federici rivendica l’utilità epistemologica di tale accostamento: si tratta infatti non di accomunare superficialmente due episodi storici lontani nel tempo e nello spazio sulla base di generiche accuse di “stregoneria”, ma di svelare quali

---

<sup>15</sup> Cfr S. Federici, *Origini e sviluppo del lavoro sessuale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna*, in *Genere e capitale* cit., pp. 66-81.

siano i meccanismi strutturali e le cause economico-sociali che possano spiegare contestualmente entrambi i fenomeni.

L'interesse di Federici nei confronti della caccia alle streghe odierna nasce non tanto o non solo per la necessità di denunciare i numerosi casi di grave violazione dei diritti umani – aggravata dal fatto che le esecuzioni delle streghe e gli altri delitti ai loro danni sono tollerati se non fomentati dalle istituzioni locali, e i cacciatori di streghe possono operare tutelati da un'oscena impunità – quanto piuttosto nel quadro di un'analisi teorica sulle recenti trasformazioni delle economie locali africane a causa dei processi di globalizzazione a partire dagli anni Ottanta. Durante la sua esperienza di insegnamento in Nigeria, Federici ha osservato gli effetti sul proletariato nigeriano del programma di “aggiustamento strutturale” promosso a livello globale dalla Banca Mondiale: si è trattato di un nuovo piano di liberalizzazione delle terre su ampia scala, che ha portato all'espropriazione dei contadini delle aree rurali, con la creazione di sacche di disoccupazione prima non avvertite. Si è trattato di nuove *enclosures*, alle quali è corrisposta una nuova caccia alle streghe e una nuova ondata misogina a livello globale, manifestando ancora una volta l'esistenza di un nesso strutturale tra l'esproprio della terra, l'espulsione e l'impovertimento dei contadini e la necessità di un “disciplinamento” delle donne. Inoltre, si noti che la “femminilizzazione della povertà” è una rilevazione sociologica che si presenta in corrispondenza di ogni nuova intensificazione dei rapporti di sfruttamento capitalistici. Come sostenuto dalle femministe intersezionali, il capitalismo è strutturalmente poggiante su sessismo e razzismo e le nuove *enclosures*, come effetto e causa di tali “aggiustamenti” strutturali e sociali, non costituiscono in tal senso una novità.

Le trasformazioni strutturali indotte dalla liberalizzazione delle economie periferiche – una sorta di nuova forma di colonizzazione –, promossa dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale e realizzata tramite multinazionali occidentali e potentati locali, affettano diverse società rurali in India, Nepal, Papua Nuova Guinea, Kenya, Tanzania, Repubblica Centrale Africana, tra altri Paesi. In questi luoghi è emersa la necessità di piegare le forze sociali che si oppongono ad un modello di patriarcato funzionale al capitalismo globalizzato, anche attraverso lo sfruttamento delle donne e dei loro corpi al fine di rendere sostenibili livelli maggiori di sfruttamento. Si tratta di introdurre infine nelle comunità tradizionali più resistenti un modo di vivere

inteso in senso esclusivamente capitalistico – educando, ad esempio, al fatto che un terreno non ha valore in se stesso, come mezzo di sostentamento, ma solo come garanzia accettata da una banca in cambio di un credito – anche soffocando nel sangue delle streghe le alternative sociali meno funzionali al modello socio-economico dello scambio monetario.

Per ripensare tali dinamiche e resistere alle opposizioni sulla base di razza, genere ed età prodotte dal capitale in seno a ogni società, Federici richiama l'attenzione sulla politica dei *commons*<sup>16</sup> e sull'alleanza tra femminismo ed ecologismo, nella prospettiva di un uso non capitalista delle risorse naturali. Si tratterebbe allo stesso tempo di ridefinire il concetto di “valore” e difendere – sfidando con ciò l'interiorizzazione dell'ideologia e delle relazioni capitalistiche – le forme di produzione e sfruttamento delle risorse comunitario che i nuovi intensificati rapporti capitalistici, con i processi neocolonialisti e neoliberalisti in corso, fanno apparire “improduttivi”. Le proposte della politica dei *commons* sono un tentativo di rinsaldare o ricreare i legami comunitari disgregati dal capitalismo, nella sua esigenza di “distuggere ciò che non può controllare e degradare ciò di cui ha più bisogno per la propria riproduzione”<sup>17</sup> che conduce innanzitutto ad un nuovo attacco contro le donne a livello globale. Per le femministe si tratta ora di registrare e raccogliere la diversificata resistenza verso il capitale e le forme di degradazione e sfruttamento da esso imposte di ogni parte del mondo.

---

<sup>16</sup> A questo riguardo cfr S. Federici, *Dal comunismo ai commons: una prospettiva femminista*, in *Genere e Capitale* cit., pp. 94-97.

<sup>17</sup> S. Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne* cit., p. 124.

## BIBLIOGRAFIA

- FEDERICI S. e COX N., *Contropiano dalle cucine* in *Genere e capitale* cit., pp. 15-31.
- FEDERICI S. e FORTUNATI L., *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Franco Angeli, Milano 1984.
- FEDERICI S., *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; trad. it. di Luisa Vicinelli, *Calibano e la strega*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- , *Dal comunismo ai commons: una prospettiva femminista*, in *Genere e Capitale* cit., pp. 94-97.
- , *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- , *Note su genere e razza nell'opera di Marx*, in *Genere e capitale* cit., pp. 38-56.
- , *Origini e sviluppo del lavoro sessuale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna*, in *Genere e capitale* cit., pp. 66-81.
- , *Sul significato di gossip*, in *Caccia alle streghe, guerra alle donne* cit., pp. 57-67.
- , *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, Oakland 2018; trad. it. di Shendi Veli, *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, NERO, Roma 2020.
- FORTUNATI L., *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007.
- JAMES S. e DALLA COSTA M., *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia 1972.
- , *Sex, Race and Class*, Falling Wall Press, Bristol 1975.

## Per strada con Sartre

BRUNO OSELLA\*

DOI: 10.15162/1827-5133/1280

recensisce Jean-Paul Sartre, *Parigi occupata*, curatela e trad. it. di D. Napoli, il melangolo, Genova 2020

A quarant'anni dalla morte di Jean-Paul Sartre, *Parigi occupata*, edito nel 2020 da il melangolo con la cura e la traduzione dell'ottima Diana Napoli, offre per la prima volta al lettore italiano la possibilità di confrontarsi con una serie di scritti redatti dall'iconico pensatore francese in un arco temporale che va dal 1943 al 1945, coincidente in gran parte con l'occupazione nazista in Francia, e sinora pubblicati unicamente dalla casa editrice Gallimard. I testi qui raccolti, comparsi in buona parte su riviste clandestine dell'epoca e quindi destinati ad un grande pubblico, sono caratterizzati da un linguaggio letterario che non smette di testimoniare le grandi qualità stilistiche del francese; tuttavia, le implicazioni filosofiche in essi presenti non sono di secondaria importanza. In effetti, riteniamo che il privilegio più significativo offertoci da questo testo consista non solo nell'illuminare il "farsi carne" dell'evoluzione del pensiero di Sartre, ma anche nel lasciar entrare il lettore nell'officina del suo pensiero, dove il rimando ad una particolare esperienza, vivere sotto un'occupazione, riveste un ruolo fondamentale.

Tanto la critica quanto lo stesso Sartre hanno spesso individuato nella prigionia bellica e nell'occupazione tedesca vissute dal filosofo francese le esperienze che concorrono a determinare una netta cesura nello sviluppo del suo pensiero, che da un approccio individualista ad un soggetto solo ed assolutamente indeterminabile sarebbe approdato a quella concezione del soggetto compromesso con il suo tempo e caratterizzato dall'impegno per il collettivo presente negli scritti del postguerra. Ciononostante, come sostiene Juan Manuel Aragüés<sup>1</sup>, l'evoluzione del pensiero sartriano possiede elementi di conti-

---

\* Bruno Osella è dottorando di ricerca presso il Corso di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (curriculum Filosofia e Storia della filosofia).

nuità rintracciabili sin dagli ultimi capitoli del celebre *L'essere e il nulla*<sup>2</sup>, dove si avverte una certa “tensione materialista” nel giovane Sartre. In queste pagine, il filosofo francese si sofferma sul rapporto tra il soggetto e la situazione, ovvero sulla relazione tra la libertà e il mondo, che si configura come la negazione che il soggetto libero esercita sulla contingenza: pur appartenendo a dimensioni ontologiche fra loro estranee, la libertà è tale solo se può, attraverso la scelta, proiettarsi sul mondo significandolo. Tenendo quindi in conto che il soggetto realizza la sua libertà unicamente nell'azione e che l'esteriorità contingente è necessaria al suo proiettarsi, è possibile ravvisare una certa materialità nella relazione tra soggetto e situazione. Quest'ultima contestualizza e storicizza la libertà, conferendole un carattere concreto: quella umana è una *libertà situata* ed è in questo senso che il soggetto è compromesso con il suo tempo.

A partire dalle ultime riflessioni riteniamo che la netta cesura scaturita dall'esperienza bellica non riguardi tanto i contenuti, quanto la mutata prospettiva attraverso cui Sartre analizza il filo rosso del suo pensiero: l'irriducibilità del soggetto. Questa non sarà più esaminata su un piano esclusivamente ontologico/fenomenologico, ma anche storico, morale e sociale. Si potrebbe dire che la grande opportunità dispensataci dalle pagine degli scritti raccolti nel testo qui recensito consiste proprio nel poter assistere al divenire *in fieri* di tale metamorfosi. Attraverso i ritratti del collaborazionista e dell'antisemita ed il resoconto della settimana d'insurrezione a Parigi, ci viene restituito con toni meno astratti e più vividi il grande tema del pensiero di Sartre: farsi carico, o meno, della condizione autentica dell'essere umano. Non a caso, la raccolta s'apre in modo emblematico: “non siamo mai stati così liberi come sotto l'occupazione tedesca”<sup>3</sup>.

Gli articoli dedicati all'insurrezione di Parigi narrano gli avvenimenti susseguitisi dal 18 al 26 agosto 1944, quando la popolazione parigina, in attesa dell'arrivo degli Alleati, pianificava da sé la liberazione della città. Sartre scrive dal cuore di una Parigi ridotta a simulacro, sospesa nel tempo come monumen-

---

<sup>1</sup> J.M. Aragüés, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1970.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Parigi occupata*, curatela e trad. it. di D. Napoli, il melangolo, Genova 2020, p. 23.

to, espropriata e dipendente, fino agli approvvigionamenti, dalle politiche naziste: una Parigi alienata, come l'esistenza svuotata di progettualità dei suoi abitanti. Il senso delle azioni di questi ultimi è limitato al giorno in cui sono compiute e la quotidiana presenza dell'occupante costringe loro ad un rapporto simbiotico con il nemico, rendendoli, seppur indirettamente, complici.

In questo contesto il filosofo traccia, sul "palcoscenico" della strada, la geografia di un labirinto dalle altalenanti passioni, dove basta svoltare l'angolo per passare dalla quiete ai combattimenti, dall'ansia all'eccitazione; ma soprattutto percorre il sentiero che conduce dalla passività angosciante all'insurrezione. Superbo il passaggio in cui descrive il punto di svolta di questo cammino; l'indifferenza con cui un portiere s'appresta a lavare il sangue di un vecchietto che non ha voluto salvare dalle mitragliatrici tedesche scatena l'ira della folla: "È sufficiente questo fatto: le persone si sono trasformate. [...] Non sono ancora dei combattenti, perché non hanno né armi né ordini, ma non sono più solo dei civili. Hanno scelto"<sup>4</sup>. Ciò che la folla ha scelto è di prendere in mano il proprio destino, di occupare la strada perché è lì che si esercita la libertà. Attraverso l'insurrezione, i parigini riconoscono la loro situazione e s'adoperano per trasformarla: riprendendosi la proiezione esistenziale che l'occupazione gli aveva sottratto, fanno riemergere la condizione autentica dell'essere umano. È per questo che fu una rivolta festosa, "si festeggiava l'uomo con tutto quello che può fare"<sup>5</sup>.

L'antisemita ed il collaborazionista intessono tutt'altro rapporto con la situazione. I ritratti che Sartre dedica loro analizzano con notevole sottigliezza gli aspetti psicologici e sociologici di entrambi i fenomeni presenti nella società francese, ma quel che qui ci preme sottolineare sono i tratti in comune che queste due figure posseggono nei confronti della condizione umana.

Da un lato, coloro che si sono schierati dalla parte degli occupanti lo hanno fatto "perché in loro stessi avevano maturato una decisione profonda e originaria che costituiva il fondamento della loro personalità: la decisione di piegarsi al fatto compiuto, quale che fosse"<sup>6</sup>. La loro scelta, tuttavia, non è mossa

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 87.

<sup>5</sup> Ivi, p. 120.

<sup>6</sup> Ivi, p. 61.

dall'ambizione ma dalla passione dell'odio: il collaborazionista odia la società in cui non è riuscito ad integrarsi e per questo prova piacere nel vederla sottomessa al potere nazista. Dall'altro, l'antisemita preferisce interpretare la realtà unicamente attraverso l'odio, identificando, per via del suo manicheismo, tutto il male nell'ebreo. In questo modo non solo volta le spalle all'esperienza, essendo l'idea di ebreo a forgiare i fatti, ma si svincola anche, in base alla sua innata superiorità ontologica, dalle conseguenze morali delle sue azioni. Si tratta di una scelta protettiva, nostalgica di tutto ciò che l'esistenza non è, presa da un umano che "ha paura. Non certo degli ebrei, evidentemente, ma di se stesso, della sua coscienza, della sua libertà, dei suoi istinti, delle sue responsabilità, della solitudine, del cambiamento, della società e del mondo"<sup>7</sup>.

Possiamo vedere, dunque, come queste due figure condividano l'odio come passione strutturante del loro essere, ma soprattutto come siano accomunate da quel che Diana Napoli definisce una "resa all'empiria". Rese sgomente dall'angosciante mutevolezza del vivere e attratte "dalla fissità della pietra"<sup>8</sup>, decidono di rifiutare il mandato della condizione autentica dell'umano: essere in quanto possibilità che trascende e trasforma ciò che lo circonda negandolo, esercitando la libertà. Di fronte a loro "la Resistenza [...] dimostra che il compito dell'uomo è saper dire *no* ai fatti anche quando sembra necessario sottomettersi"<sup>9</sup>.

In conclusione, desideriamo mettere in risalto come l'immersione nell'esperienza dell'occupazione di cui Sartre è protagonista ribadisca ancora una volta l'imprescindibile attualità del suo pensiero come scelta e impegno. Di fronte alle odierne criticità sanitarie, politiche, ambientali e umanitarie non possiamo rinunciare ad una *filosofia* che si pensi come *visione di e azione nel mondo*.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 171.

<sup>8</sup> Ivi, p. 143.

<sup>9</sup> Ivi, p. 70.

## Respiro, dunque penso, perciò sono

RAFFAELE PELLEGRINO\*

DOI: 10.15162/1827-5133/1281

recensisce Simone Regazzoni, *La palestra di Platone. Filosofia come allenamento*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020

Anno 380 a.C. Sembra essere un'assolata domenica di maggio qualunque ad Atene, calda e afosa. Le gocce di sudore pungono gli occhi degli atleti, radunati nella palestra dell'Accademia, eppure il loro sguardo sul mondo sensibile non sarà mai più lo stesso dopo tre ore di allenamento in quei perimetri di sabbia e cemento dove un tal Aristocle, per tutti Platone, stupiva i suoi giovani apprendisti filosofi con “movimenti potenti, veloci, fluidi” tra un dialogo e l'altro. Immaginiamo così la reale sceneggiatura, tra i sentieri della vita rivolta alle verità dell'iperuranio, che fa da cornice al recente volume *La palestra di Platone. Filosofia come allenamento*, di Simone Regazzoni, docente presso l'IRPA (Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) di Milano e Ancona.

Fare filosofia a partire dal corpo, è questa l'ipotesi efficace e verificata nella sua stessa esperienza di filosofo e *athletes* che l'autore ci propone, raccogliendo l'invito di Nietzsche a “non separare anima e corpo”, mentre ci chiede di legarli carnalmente come fonte sorgiva del pensiero. L'anima si unisce indissolubilmente al corpo e quest'ultimo è la cartina tornasole del benessere psicofisico del soggetto. “Non allenare né l'anima senza il corpo né il corpo senza l'anima, in modo che entrambi, difendendosi, conservino equilibrio e salute” ammonisce Platone nel *Timeo*. Equilibrio, appunto, perché la relazione tra di essi è tale che la mente governa il corpo e il secondo lancia segnali alla prima se “non ha più energie”. Lo sapevano bene Feuerbach e Nietzsche, che Regazzoni “incontra” anche nelle vesti originali di filosofi della nutrizione.

Rientriamo in palestra, quella del 380 a.C., oppure in un'altra frequentata dall'autore. Si può dire che la stessa Accademia coincidesse con un *gymnasium*,

---

\* Raffaele Pellegrino è docente di Filosofia e Storia presso il Liceo “De Nittis-Pascali” di Bari e ricercatore presso l'Istituto Pugliese per la Storia dell'Antifascismo e dell'Italia Contemporanea (IPSAIC).

una palestra appunto, accessibile a tutti, ricordando le parole di Cicerone nelle *Lettere familiari*. Andarci, per l'autore, significa "rientrare in contatto e imparare a saperci fare con una parte importante, pulsionale, del mio essere". E ciò si ottiene attraverso la fatica e il dolore, "amare il sapere significa amare la fatica e il dolore", la filo-sofia diventa filo-ponia, amore per l'allenamento fisico e mentale, si rammenta nel testo. Platone è chiaro nella *Repubblica*: l'educazione efficace mira al bilanciamento di anima e corpo, essi devono "armonizzarsi tra loro tendendosi e allentandosi fino alla giusta misura".

La rinascita del corpo, o meglio "la resurrezione della carne" passa, così, attraverso la cura di sé, *epimeleisthai heautou*, secondo la lezione foucaultiana che il Nostro, allievo di Derrida, non esita a rammentarci: "la filosofia come cura di sé è un allenamento totale che coinvolge anche il corpo, perché è solo attraverso l'allenamento del corpo che si acquistano coraggio e dominio di sé", insomma la virtù. *Mathesis* e *askesis*, sapere e allenamento fisico, sono parimenti indispensabili per diventare migliori, per essere migliori di ciò che si è, per cambiare postura di fronte a se stessi, al mondo e a chi ci circonda. Non esiste *logos* non incarnato, così come non esiste teoria senza la sua applicazione pratica, tant'è che nel testo, dopo un riferimento al filosofo Henry a proposito della corporeità del pensiero, si parla di *metis*, "una forma di intelligenza pratica in movimento", che unisce nell'epos greco la fisica versatilità senziente del polpo e l'astuzia della volpe.

Le pagine del volume hanno un sottofondo musicale. Non è un caso che gli allenamenti sono scanditi dall'abilità artistica dell'auleta, il suonatore di flauto. La paideia ateniese esalta il ruolo della musica in uno dei suoi aspetti peculiari: il movimento. L'universo è scritto in termini matematici perché i suoni descrivono un movimento. La tempra dei e delle giovani ateniesi si forgia grazie alla musica sin dalla tenera età: già fino a tre anni attraverso canti nasali, dondolio a ritmo, ninne nanne euritmiche, poi con giochi con canti e danze (racconti, favole e canti "moralì"), danze appunto. Il movimento fisico figurava nel palinsesto educativo greco non solo alla voce ginnastica nel senso di lotta, ma anche come danza in musica tanto che l'educazione musicale era programmata dalla polis fin nei minimi dettagli: le melodie insegnate sembravano essere scelte liberamente dai bambini quando, invece, erano loro imposte, il tutto sotto l'egida di magistrati statali di musica e di ginnastica con compiti di controllo e supervisione musicale. La danza, in particolare, si suddivideva in guerriera e pacifica. E

nella prima, specificatamente in quella pirrica, si trova proprio il cordone ombelicale che la lega all'altra accezione di ginnastica, come lotta. Così Platone nelle *Leggi*: “da una parte, si tratta dei movimenti che si fanno per evitare tutti i corpi scagliati da vicino o da lontano [...]; e poi di tutti i movimenti contrati, quelli che comportano atteggiamenti offensivi [...]”.

Non si tratta di svolgere un'attività che si consuma nel presente, svanendo dopo il suo termine, bensì di trasformare il proprio sé, mentre lo si cura allenandosi, un *body-BILDUNG*, inteso come vero e proprio percorso di formazione d'esistenza, oltre il *body-building* del sé di ciascuno di noi.

L'equilibrio corpo-anima risponde all'esigenza anagogica del bello: corpi belli, allenati, e anime virili, educate all'allenamento, giungono al bene attraverso il visibile, il sensibile, il corpo. È questa l'essenza ontologica del bello. Regazzoni conferma nella sua pratica quotidiana che “non c'è soluzione di continuità tra il lavoro di pensiero e scrittura fatto alla mia scrivania e l'allenamento”. Anche il suo camminare rappresenta un esercizio... di pensiero, ne ha bisogno come Nietzsche, come Beethoven, per la scaturigine del *nous* umano. Il corpo pensa, il pensiero è incarnato e sia le Mixed Martial Arts sia il Jiu Jitsu brasiliano lo confermano, rendendo l'*athletes* un *fighter*.

Se per Anassagora l'uomo è il più intelligente degli animali perché ha le mani e per Aristotele è ragionevole dire che lo stesso ha ottenuto le mani perché è il più intelligente, non c'è dubbio che i “piedi filosofici” dell'autore ci permettono di essere, più precisamente di “essere-in-cammino-su-due-piedi”, rappresentando posturalmente l'origine del *logos*. Persino Eros “cammina e vive tra le cose più morbide che esistano”. E allora, la lettura di questo volume ci renderà consapevoli della natura del nostro pensiero, ontologicamente errante, che non contempla la stasi, ma indossa la scarpa dell'esercizio fisico e quella dell'esercizio intellettuale, per scorgere l'origine di quel *pathos* innamorato della vita, affinché il nostro corpo da pesante diventi pensante.

Buona passeggiata Regazzoni, magari con una playlist che includa le musiche di *Rocky* e di Bill Conti nelle cuffie, o una melodia frigia o dorica tanto cara a Platone a dispetto di quelle ioniche o lidie, perché “camminare è pensare” e se respiri allora...sei.

# post-filosofie

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO

DIPARTIMENTO DI  
STUDI UMANISTICI - DISUM

Introduzione

GIORGIO BORRELLI E

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

SAGGI

Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid

CRISTIANO MARIA BELLEI

Ontologie del presente, analitiche della verità, progettazioni sociali. Prospettive critiche per l'attualità pandemica

GIORGIO BORRELLI

Nelle ferite del reale. Attività filosofica e riflessione estetica al tempo della pandemia

GIACOMO FRONZI

Proxemics and "neo-proxemics": the new meaning of space in the time COVID-19 pandemic

REMO GRAMIGNA

Post-neoliberalism in Europe? How economic discourses have changed through COVID-19 pandemic

JENS MAESSE

Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione

NATASCIA MATTUCCI

Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire dalla crisi pandemica

MASSIMO VILLANI

PARAGGI

Per una ontologia cognitiva pragmatista.

Il contributo di G.H. Mead

GUIDO BAGGIO

Filosofia e vita in Lessing

MARIANNINA FAILLA

La tradizione in disputa. L'eredità filosofica nelle e delle pensatrici del Novecento

ELENA LAURENZI

Decostruzione, psicanalisi e politica: uno sguardo alle implicazioni etico-politiche delle riflessioni derridiane sulla psicanalisi

CLAUDIA LUMIERI

Femminismo ieri e oggi

LEA MELANDRI

Sessistenza come resistenza: la trans-ontologia di Jean-Luc Nancy in dialogo con il trans-femminismo

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

Filosofia moderna, corpo e malattia nello *Zibaldone* di Leopardi

TOMMASO SGARRO

FORUM

Contributi di:

VITO CAMPOBASSO, FLORIANA CHICCO,

ALESSIO FRANCO, BRUNO OSELLA e

RAFFAELE PELLEGRINO

n. 13 | Anno 2020

ISSN 1827-5133

€ 12,00