

ISSN: 2036-6558

# ***Lo Sguardo*** *rivista di filosofia*

a n t r o p o l o g i e / 1

**III, Giugno 2010**



## **N. 3, 2010 (II)** ***Antropologie/I***

*Editoriale a cura della Redazione*

Questo terzo numero de *Lo Sguardo*, prima parte di una rassegna di interventi dedicati ai modelli antropologici in filosofia, ci obbliga anzitutto a ringraziare per la preziosa collaborazione tutti coloro che con impegno e competenza hanno contribuito attivamente alla sua realizzazione; tanto per la professionalità dei contributi quanto per l'entusiasmo con cui hanno deciso di aderire all'iniziativa. Una partecipazione che ci ha piacevolmente sorpresi e costretti a suddividere il materiale in due differenti uscite, quella presente e una successiva, prevista per ottobre 2010.

Coordinando questo *excursus* a più voci nella riflessione filosofica sull'antropologia è stato nostro obiettivo preminente fornire l'occasione per un confronto tra una nozione *moderna* e una *contemporanea*, se non *postmoderna*, dell'uomo. Nel solco di questo proposito si immetteranno anche i contributi della prossima uscita, che andranno a completare il materiale di questa prima parte con contributi su Montaigne, Descartes, Hegel, Darwin, Husserl, Levi-Strauss e altri.

Ci è sembrato rappresentativo di questo intento incaricare dell'apertura del numero presente il saggio-intervista a Gianluca Garelli – recentemente co-traduttore, con Mauro Bertani, di un'edizione Einaudi dell'*Antropologia* di Kant con note e introduzione di Michel Foucault –, che ha accettato di discutere con noi alcune questioni riguardanti la critica foucaultiana al filosofo di Königsberg. Con l'articolo di Bruno Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica*, la rassegna si focalizza invece sul pensiero di Plessner, stabilendo un parallelo con le riflessioni antropologiche di Arnold Gehlen. Ancora a Gehlen e al contemporaneo Sloterdijk - trattando nello specifico la problematica della questione della soggettività e della tecnica - è dedicato l'intervento di Antonio Lucci: *Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica*. Arricchiscono e completano la panoramica sul pensiero contemporaneo gli articoli di Stefano Velotti, *L'antropologia di*

*Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini*, la riflessione sul “pensiero della differenza” di Federica Giardini, *L'a-venire della differenza. Tempo e politica* e la traduzione, a cura di Lorenzo Ciavatta, dell'articolo di Christian Möckel, *Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten – Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers*.

Ringraziamo Giuseppe Deodato per aver permesso alla nostra iniziativa di estendersi al pensiero medievale e alla prospettiva teologica. Il suo *Saggio di antropologia tommasiana alla luce della 'Super Epistolam ad Romanos lectura*, nel ricostruire e rileggere in chiave personalistica il modello antropologico proposto dell'Aquinate, interroga il pensiero tommasiano sulla questione della *volontà* e del suo rapporto con la ragione in ordine alla verità. L'intervento di Dimitri D'Andrea (*Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*) ricongiunge direttamente con la filosofia politica esposta nel *Leviathan* gli interessi hobbesiani volti alla fisiologia e all'antropologia, ricostruendo la nozione di uomo delineata dal filosofo inglese con particolare attenzione per le questioni delle passioni, del conflitto sociale e del piacere della mente.

Approfittiamo inoltre dell'occasione per comunicare l'ampliamento del nostro gruppo di lavoro e dare il benvenuto, nella nostra redazione, a Federica Buongiorno, Marco Gatto, Antonio Lucci e Federico Morganti. Ribadiamo l'invito a partecipare alla discussione in modo attivo e concreto per quel che concerne l'uscita prevista a ottobre 2010.

Fermamente convinti che, soprattutto in questa particolare epoca storica, il dibattito sull'antropologia rivesta un ruolo di cruciale importanza, vi auguriamo buona lettura.

*La Redazione.*

## ***Foucault e l'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant<sup>1</sup>*** ***Intervista a Gianluca Garelli***

*a cura di Matteo Gargani*

### **1. Nota Introduttiva**

Per i tipi di Einaudi ha visto recentemente la luce una nuova edizione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant. La traduzione del testo kantiano è opera di Gianluca Garelli, la traduzione della *Prefazione* di M. Foucault è di Mauro Bertani. Una delle peculiarità principali del libro consiste dall'essere corredato dall'impianto di *Introduzione* e *Note* curato da Michel Foucault. Quest'ultimo lavoro, insieme alla traduzione del testo, rappresenta la *thèse mineure* di dottorato presso l'*École normale supérieure* discussa dal candidato Foucault nel 1961 sotto la direzione di Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac. È la prima volta che viene offerta al lettore italiano la traduzione dell'*Introduzione all'Anthropologie* di Foucault, che fino al 2008 è rimasta inedita anche in Francia: E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, présentation par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

La prima edizione della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* di Kant viene data alle stampe nel 1798, quando il filosofo tedesco ha ormai settantaquattro anni e da due anni ha terminato di prestare attività di insegnamento presso l'Università Albertina di Königsberg. L'*Antropologia* è descritta da Kant come «una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente». Il *punto di vista pragmatico* della trattazione è legato al fatto che qui non ci si adopera nella conoscenza fisiologica dell'uomo ovvero di «ciò che la *natura* fa di lui», bensì si «mira ad indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può o deve fare di sé stesso» (p.99).

Il testo kantiano presenta una breve *Prefazione* ed è suddiviso in una *Prima parte dell'antropologia* circa la *Didattica antropologica* ed in una

---

1 In margine a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*. Traduzione a cura di Mauro Bertani e Gianluca Garelli, Einaudi, Torino, 2010.

*Seconda parte* circa la *Caratteristica antropologica*. La prima parte reca come sottotitolo *Della maniera di conoscere tanto l'interiorità quanto l'esteriorità dell'essere umano*, la seconda *Della maniera di conoscere l'interiorità dell'essere umano a partire dalla sua esteriorità*. La *Didattica* è divisa in tre libri che ricalcano le suddivisioni dell'insieme delle facoltà dell'animo [*Gemüt*] così come compaiono già alla fine dell'*Introduzione* della *Critica della facoltà di giudizio*: facoltà di conoscere, I Libro; sentimento di piacere e dispiacere, libro II; facoltà di desiderare, libro III. La *Caratteristica* si sofferma su una rosa piuttosto eterogenea di questioni che vanno da quella del *Carattere della persona* a quelle inerenti i *Lineamenti fondamentali per descrivere il carattere della specie umana*. Lo statuto dell'*Antropologia* è difficilmente inquadrabile all'interno dell'orizzonte complessivo della *filosofia critica*. In essa assistiamo ad una polivocità di toni stilistici e di contenuti. Si alternano questioni tecniche e di scuola che richiamano da vicino il contenuto delle *Critiche*, con la presenza di spunti per noi curiosi e che potremmo definire vicini ad un modo di vedere *settecentesco*, ad esempio considerazioni riguardanti la moda, l'arte e il lusso. Circa il luogo da cui tale trattazione prenda le mosse è Kant stesso ad informarcene: «Nella mia attività di insegnamento di *filosofia pura*, dapprima intrapresa liberamente, poi conferito ufficialmente, ho tenuto per circa trent'anni due corsi di lezioni miranti alla conoscenza del mondo», ovvero di *antropologia* e di *geografia fisica*, quindi aggiunge: «il primo di questi corsi costituisce il contenuto del presente manuale» (p. 102).

Nella sua ricca ed erudita *Introduzione* al testo kantiano Foucault ne ricostruisce, sulla scorta dell'insegnamento di Hyppolite, la *genesì e la struttura*. Egli sostiene che il testo dell'*Antropologia* «è sicuramente stato messo a punto per l'essenziale, nella prima metà del 1797, forse nei primi tre o quattro mesi» (p. 16). Tale datazione è condotta sia attraverso una serie importante di riscontri tratti dall'epistolario kantiano, sia attraverso riferimenti con altre coeve opere a stampa. Nonostante la difficoltà a stabilire con precisione ove porre, in Kant, il punto di avvio di una riflessione antropologica di questo tipo, Foucault prende in considerazione anche la questione della *genesì* del testo. Sicuramente si rileva una stretta affinità tematica di esso da una parte con le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, e, dall'altra, con le numerose *Reflexionen* di quegli anni, che testimoniano oltretutto il fondamentale influsso del *Contrat Social* e dell'*Èmile* di Rousseau. E' risaputo inoltre l'interesse di Kant per i resoconti di viaggi dell'epoca, così come quello per la conversazione con i grandi viaggiatori che sovente affollano il porto della capitale prussiana.

Nell'*Introduzione* Foucault individua nell'attività di docenza la fonte più corposa da cui emerge l'interesse kantiano per quelle tematiche che noi potremmo definire genericamente "antropologiche", ma che, seguendo le famose tre domande del *Canone della ragion pura* e della *Logica*, vengono ad essere sintetizzate e raccolte nella domanda: *Che cos'è l'uomo?* L'*Introduzione*, dopo aver affrontato i problemi inerenti la datazione del testo, si impegna a mostrare la continuità contenutistica tra di esso e il

novero di questioni emergenti dai contemporanei testi a stampa: *Metafisica dei Costumi* e *Conflitto delle Facoltà* su tutti. Tra i molti punti interessanti sottolineati da Foucault ci preme qui evidenziarne uno in particolare. Il filosofo francese offre ragioni decisive per leggere in alcuni paragrafi della sezione sulla *Facoltà di conoscere* dell'*Antropologia* una risposta implicita alle sottili questioni sollevate in tre lettere senza risposta del 1794-1797 del matematico J.S. Beck circa il problema del rapporto tra sensibilità e intelletto. Kant qui approfondisce ulteriormente e con una diversa sfumatura rispetto alla *Critica* la distinzione tra «senso interno e appercezione» (p. 23).

Seguono poi le pagine ove Foucault si interroga sulla complessa questione circa lo statuto specifico dell'*Antropologia*, dal momento che il tentativo kantiano di comporne una, rigettando un approccio naturalistico, insiste sul fatto che «l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura* né soggetto puro di libertà; è preso all'interno della sua sintesi già operante del suo legame con il mondo» (p. 38). L'*Introduzione* prosegue con l'indagare condizioni di legittimità ed eventuali conseguenze da trarre circa determinate questioni. Ad esempio come sia possibile presentare una ricerca sull'uomo come «cittadino del mondo [*Weltbürger*]» a partire dalle sue *facoltà dell'animo* [*Gemüt*]? In cosa quest'indagine si differenzia da una psicologia razionale ed empirica? Che rapporto vi sia tra lo statuto dell'indagine propriamente *Antropologica* e quello delle opere *Critiche*? L'*Introduzione* si chiude con una serie di dense considerazioni circa l'*illusione antropologica* come *pendant* dell'*illusione trascendentale*. La prima costituirebbe quel territorio rischioso da cui sempre più ha tentato di prendere le mosse la pretesa veritativa della filosofia post-kantiana sentendosi finalmente esonerata «dal peso inerte dell'a priori» (p. 92). *Antropologia* come prospettiva illusoria attraverso cui liberarsi della distinzione tra i piani *dell'a priori*, dell'*originario* e del *fondamentale* al fine di costituirsi come «verità della verità» (p. 93).

## 2. Intervista

Nella sua *Introduzione* (pp. 60-64) Foucault fa riferimento alle tre celebri domande costitutive del *Philosophieren* già esposte da Kant nel *Canone della ragion pura*: «1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare?» E al loro compimento nella quarta così come compare nella *Logica*: «4. Che cos'è l'uomo?» Foucault cita anche il seguito del passo kantiano della *Logica* ove esse vengono ricondotte rispettivamente ad un'indagine circa «le fonti [*die Quellen*] del sapere umano, l'estensione [*der Umfang*] dell'uso possibile e utile di ogni sapere e infine i limiti [*die Grenzen*] di ogni sapere». Il filosofo francese quindi afferma: «Vediamo quanto sia ampio il campo di riflessione ricoperto da queste tre nozioni: fonte, ambito, limite. In un certo senso esse intersecano la trilogia, interna alla prima critica, di sensibilità, intelletto e ragione. Inoltre esse riprendono e racchiudono in una parola il lavoro di ciascuna critica: ragion pura, ragion pratica e facoltà di giudicare» (p. 63). Come giudica quest'ultima affermazione di Foucault?

La sua domanda è molto complessa, perché coinvolge questioni relative all'architettonica della filosofia kantiana. Uso l'espressione in senso lato, ovvio: è noto che Kant ha propriamente chiamato così una determinata sezione della «Dottrina del metodo» della *Critica della ragion pura*, (A832/B860-A851/B859), alla quale però non si riferisce qui specificamente la citazione di Foucault.

Le devo confessare che trovo questo passo particolarmente oscuro da interpretare, perché – se non ci accontentiamo di rilevare con lui genericamente qualcosa come una doppia simmetria – dobbiamo riconoscere che, almeno qui, Foucault usa espressioni un po' vaghe. Che cosa potrà mai voler dire, infatti, che le nozioni di fonte, ambito e limite «intersecano» la trilogia intelletto/sensibilità/ragione? Mi chiedo: dove sarebbe di preciso il luogo dell'*intersezione*? E in che cosa mai consisterebbe essa effettivamente? Ancora: che cosa significa che quelle nozioni «riprendono e racchiudono [...] il lavoro di ciascuna critica»? Ci vorrebbe una trattazione approfondita già solo per fare un po' di chiarezza sulla portata che hanno questi interrogativi per il filosofare kantiano. Ma al di là di mere questioni letterali, credo che il punto decisivo rimanga proprio il significato profondo dell'*architettonicità* della ragione kantiana, in quanto essa risponde a una *teleologia* che obbedisce a un concetto cosmico e non scolastico del filosofare. Si tratta allora di collocare l'antropologia pragmatica – intesa come disciplina filosofica, prima ancora che come opera data alle stampe – all'interno del disegno generale del criticismo: e questo è un compito estremamente arduo, perché il criticismo è un programma costantemente *in fieri*, nonostante l'apparente rigorosa simmetria del «grande cinese di Königsberg», come lo aveva chiamato Nietzsche (lo ricordano anche i curatori dell'edizione Vrin).

Si potrebbe allora incominciare a rispondere sottolineando che, nell'affrontare il testo kantiano, Foucault si pone con coraggio il problema per così dire della *genealogia* di tale *teleologia rationis humanae*, portando alla luce molti dei temi e degli spunti che poi svilupperà nel corso della sua straordinaria vicenda intellettuale.

*Verso la conclusione della sua Introduzione Foucault fa una serie di importanti considerazioni circa il paradosso della filosofia post-kantiana incorsa in una costante tendenza all'antropologizzazione dell'indagine filosofica, intesa come «regressione riflessiva» verso una soggettivizzazione e marginalizzazione del problema dei fondamenti. A riguardo dice: «(...) affrancandosi da una critica preliminare della conoscenza e da una domanda originaria sul rapporto all'oggetto, la filosofia non si è liberata dalla soggettività come tesi fondamentale e punto di partenza della sua riflessione. Al contrario vi si è imprigionata, ponendosela di fronte appesantita, ipostatizzata e chiusa nella struttura non superabile del menschliches Wesen, in cui veglia e si raccoglie in silenzio quella verità estenuata che è la verità della verità» (p. 93). Come considera tale asserto?*

Mi sembra un'affermazione ben comprensibile, dal punto di vista della successiva evoluzione teorica del pensiero di Foucault, e che tuttavia proprio per questo richiede di essere compresa all'interno di vari contesti. Beninteso: rispetto a un certo modo di concepire la filosofia, un modo che non cessa a tutt'oggi di essere dominante, nonostante le ripetute e drammatiche crisi che esso periodicamente sembra attraversare (e la cosa, sia detto tra parentesi, potrebbe suggerire inquietanti ma significative analogie con l'andamento dell'economia mondiale), questa affermazione non ha certamente perduto la propria attualità. D'altronde, però, credo di poter sostenere che gran parte dell'antropologia filosofica praticata attualmente ha ben recepito il monito foucaultiano. Anzi, per altri versi essa si trova perfino a fare i conti con una tradizione che di moniti di questo tipo si è appropriata con qualche ingenuità, e che, tanto per dire, si scopre a volte impotente quando si ritrova alle prese con il riemergere carsico della categoria di *soggetto* – parola che un po' di tempo fa si pensò invece di poter liquidare troppo in fretta. Oggi ci rendiamo conto a ogni piè sospinto che tutta questa militanza antisoggettivistica non ha affatto saputo prepararci ad affrontare l'eccesso di... cattiva soggettivizzazione di cui continua a patire la nostra società contemporanea (individualismo, opinionismo, tendenza ad anteporre a ogni costo l'interesse del singolo, mancanza di senso dell'istituzione e quant'altro), ma anzi ha finito per esprimersi in forme che lo hanno alla lunga addirittura potenziato. E questo fa pensare almeno che una certa critica al soggetto di moda qualche decennio or sono si radicesse bensì in motivazioni e rivendicazioni concrete e in massima parte legittime, ma ricorresse in ultima analisi a un linguaggio in fin dei conti non sempre così diverso da quello criticato, pur con tutta l'apparente radicalità e l'intransigenza di manifesti ed esiti (che in qualche caso, bisogna comunque riconoscerlo senza ambiguità, furono certamente fruttuosi).

Il quadro è reso oggi complicato anche da quelle prospettive filosofiche che pretendono di mettere in questione la centralità non solo dell'umanesimo, ma addirittura dell'*umano tout court* – mi riferisco qui, senza alcuna pretesa di ordine sistematico, a una galassia che può andare dal cyborg al post-human, a certe manifestazioni del pensiero della differenza, fino – perché no – a quell'etica animalista (elaborata anche in area anglosassone: penso al lavoro, comunque di alto profilo, dell'australiano Peter Singer, ma non solo) che parla non senza alcune buone ragioni di intollerabile specismo esercitato ingiustamente dall'uomo nei confronti degli altri animali. Ecco perché si tratta di una questione estremamente complessa, e non mi sentirei ovviamente di azzardare analisi di troppo ampio respiro, men che meno "epocali". Mi limito solo a fare qualche constatazione.

Osservo peraltro che nella citazione da lei riportata il passaggio più interessante è probabilmente costituito dall'ultima riga, quel cenno alla «verità di verità» che fa venire in mente – ma qui Foucault effettivamente c'entra solo fino a un certo punto – la critica hegeliana alla filosofia della riflessione. Naturalmente so bene che Hegel nella *Fenomenologia* postulava semmai proprio il farsi *soggetto* della sostanza; ma diceva anche che «il vero è il tutto», e che dunque tale soggetto, una volta riconosciuto il

senso del proprio cammino, deve farsi carico della sostanza stessa, proprio come deve farsi carico della propria storia – che è anche una storia di lotta, sacrificio, lutto, autoconsapevolezza, emancipazione, differenze e dissoluzione (*ab-solutum*). Ecco, questo continua a rimanere secondo me un buon modo – ovvio, non l'unico – di considerare il problema. Sarebbe bene, naturalmente, non pensare di risolverlo una volta per tutte con una opzione *teo-con* a buon mercato, magari fraintendendo inconsapevolmente proprio l'ultima figura della *Fenomenologia*, il «sapere assoluto». Se non vogliamo crogiolarci in uno hegelismo caricaturale, dobbiamo renderci conto che la dimensione di *assolutezza* del sapere non è affatto un dato, un oggetto, un fatto o un enunciato che si conquista e si mette da parte una volta per tutte. Ciò significa propriamente che non può darsi *Aufhebung* del sapere, quando questo ha lottato per la propria libera autoconsapevolezza e infine l'ha ottenuta. Altrimenti l'esito non può che riprodurre pericolosamente quello del celebre capitolo su signoria e servitù: il signore ottiene la cosa certamente con la lotta a morte, poi però comincia a fare lavorare il servo al posto suo, e a quel punto sappiamo anche troppo bene come va a finire – non c'è scampo al proliferare delle dinamiche conflittuali.

*A suo parere, che statuto ha «una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente (antropologia)» e trattata dal punto di vista pragmatico all'interno del sistema complessivo della filosofia critica? Che ruolo ha questo testo all'interno del sistema kantiano?*

Vorrei contro-domandarle, prima di arrischiare una risposta alla sua questione, che cosa lei intenda propriamente per «sistema complessivo della filosofia critica». Cerco di spiegare le ragioni della mia perplessità. Bisogna riflettere intanto sulla circostanza per cui Kant, per lungo tempo, ha semmai *contrapposto* la critica (che andava intesa come «propedeutica», diceva lui) al sistema. Il sistema sarebbe venuto quasi da sé, riempiendo di contenuti (ancora una volta, *architettonicamente*: ma la nozione ha un'ascendenza aristotelica) per così dire l'*impalcatura* dell'edificio critico. – Solo in seguito, polemizzando con gli sviluppi fichtiani del suo pensiero, Kant avrebbe negato la distinzione propedeutica/sistema – con una mossa che a molti pare giustificata dal presunto «spirito» della sua filosofia, ma che rimane tuttavia contraddetta in modo imbarazzante dalla «lettera» dei suoi scritti. Con questo non voglio ovviamente dire che l'esito idealistico fosse l'unico possibile per la *Critica*, e nemmeno il più fedele – anche se confesso che faticherei a trovarne uno più conseguente, e chi lo rinnega in nome di altri modelli (penso a certo neo-empirismo, per esempio), ancora oggi spesso lo fa operando dei tagli tendenziosi nella complessità del dettato kantiano, vuoi semplicemente simulando l'inesistenza di certi problemi, vuoi magari pretendendo di distillare in via del tutto postulatoria un presunto «metodo» di Kant dalle concrete realizzazioni del suo filosofare. Operazioni assolutamente legittime sul piano teorico, ci mancherebbe – ma certamente non più fedeli di quelle intraprese da Reinhold e Fichte, o magari dallo scettico Schulze, tanto per fare i soliti nomi. Per non parlare

della critica hegeliana a Kant, condotta a partire almeno da *Fede e sapere* (1802). Ma questo è un discorso che meriterebbe ben altro approfondimento.

La mia precisazione iniziale potrà dunque sembrarle pedante, e magari lo è, ma serve a trovare un modo per rendere ragione anche degli atteggiamenti che gli specialisti hanno assunto nei confronti dell'*Antropologia pragmatica*. Le varie interpretazioni di questo testo hanno offerto, nel tempo, sfumature sensibilmente diverse; molti approcci storicamente avveduti si debbono fra l'altro a studiosi italiani (penso, per esempio, ai lavori di Paolo Manganaro, ancora negli anni ottanta del secolo scorso). Ma se mi permette di polarizzare e semplificare un po' la questione, dirò: gli uni, quelli che a vario titolo fanno il tifo per una sostanziale «sistematicità» delle critiche, hanno spesso manifestato la tendenza a sottovalutare le lezioni antropologiche: imprecise come sono, banali, talora ripetitive quando non contraddittorie con il resto dell'opera di Kant, e certamente condizionate dal rivolgersi a un pubblico filosoficamente poco avvertito. Qualcuno è arrivato perfino a dire che l'*Antropologia* kantiana altro non sarebbe che una «dietetica». Poi, da un certo momento – e questo momento, almeno nella storia della *Kant-Forschung*, ha trovato uno dei suoi culmini sostanzialmente con la pubblicazione delle *Vorlesungen* antropologiche nel volume XXV dell'edizione dell'Accademia, dato alle stampe in due tomi nel 1997 – questo partito si è ritrovato credo in minoranza, perché è cresciuto improvvisamente quello di chi ha ritenuto che l'*Antropologia* fosse, per una ragione o per l'altra, il vero compimento del «sistema» kantiano: in un certo senso proprio la (parziale) realizzazione di quel famoso sistema mancato. In parte, va detto, si è trattato di una moda: il ricercatore è per natura come l'orco, diceva Marc Bloch dello storico. Nell'antropologia si è fiutato avidamente il sangue di una preda succulenta nell'ambito della ricerca kantiana, che magari – capirà – non sempre è generosa di novità e di emozioni.

Bisogna riconoscere però che oggi si pubblicano testi piuttosto interessanti (e magari più scaltriti) che vanno almeno in parte ancora in questa direzione, la quale ha avuto comunque il merito di vivacizzare gli studi sull'*Antropologia*, rendendo un servizio utilissimo a colmare la nostra comprensione del criticismo in alcuni aspetti aporetici (si pensi alla nozione di *Gefühl*, in particolare nella terza *Critica*, o a certi problemi lasciati aperti dagli abbozzi dell'*Opus postumum*, a partire dalla questione della corporeità). Fatico tuttavia a ritenere, almeno per quanto ho avuto modo di leggere finora, che questi approcci per così dire immanenti rendano da soli davvero giustizia alla complessità della questione da lei posta. Che è la grande questione del rapporto fra antropologia pragmatica e filosofia trascendentale.

Per parte mia, non ho davvero titolo per rispondere in maniera propositiva alla sua domanda, ma mi lasci concludere dicendo: credo che la pubblicazione dell'*Antropologia* corredata dall'*Introduzione* di Foucault sia un ottimo servizio che Einaudi ha fatto alla cultura filosofica italiana. E mi riferisco con questo non tanto al testo kantiano da me tradotto (che era già notoriamente disponibile in altre versioni), ma proprio al paratesto

foucaultiano tradotto da Mauro Bertani – che del pensiero di Foucault, fra l'altro, è senza dubbio uno dei nostri maggiori esperti. E sa perché si tratta di una pubblicazione importante? Perché credo che il saggio di Foucault, indipendentemente dalla condivisibilità o meno di certe sue affermazioni testuali, restituisca il testo kantiano a una storia delle idee il cui valore teorico non si riduce né alla ricerca filologica (che pure è indispensabile, va da sé), né a quel fondamentalismo che non di rado caratterizza – *absit iniuria* – gli studiosi di Kant, riportandolo a un dibattito teorico meno asfittico e di più ampio respiro.

*Vi è una vulgata culturale e storiografica che fa di Kant un filosofo ingenuamente legato alla categoria illuminista del progresso dell'umanità, riconducendolo così al più ingenuo teleologismo storico. Leggendo alcune considerazioni che vengono tracciate nell'Antropologia in sede di analisi della Facoltà di desiderare, ad esempio quando si parla di «mania di onore, di dominio, di possesso», per non citare le considerazioni più famose del Saggio sul Male radicale del 1792, ne risulta un'immagine dell'uomo piuttosto realistica e disincantata. Come si conciliano secondo lei in Kant questi due elementi: da un lato il pessimismo antropologico e dall'altro la pensabilità di un progresso per il genere umano?*

Io credo, per quello che può valere il mio parere, che molti di coloro che si riempiono la bocca della parola «illuminismo», e penso non certamente agli studiosi (è uscito di recente da Bruno Mondadori un libro bello e problematico di Elio Franzini, intitolato *Elogio dell'illuminismo*, che restituisce bene la complessità del tema), ma all'odierna pubblicistica culturale dei giornali, dei *media* e di certa facile saggistica cosiddetta "filosofica", farebbero bene a leggere Kant per intero e per davvero, una buona volta, senza magari fermarsi dopo le prime tre righe della famosa *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* del 1784 – o quando va bene magari poco più in là. Acquisirebbero così un minimo di familiarità con la natura profonda, intimamente dialettica dell'illuminismo stesso – come avrebbero poi notoriamente denunciato Adorno e Horkheimer nel 1946, un anno che del cosiddetto «progresso» dell'umanità portava ancora aperte e sanguinanti le ferite. Posto che, dopo, tali ferite si siano mai davvero rimarginate. Con ciò non si tratta, evidentemente, di assumere posizioni conservatrici, o magari vagamente nostalgiche o regressive, ma proprio al contrario di accettare responsabilmente il dato della complessità, senza farsi attrarre dalle sirene dell'eccessiva semplificazione del dibattito pubblico.

Detto questo, sono convinto che qualcosa di più di un'indicazione per rispondere alla sua domanda si possa ritrovare negli scritti di Hannah Arendt, e in particolare nelle lezioni sul *giudizio politico* (che sono disponibili in italiano per le edizioni del Melangolo di Genova). In questione, lì, è il tema kantiano dell'*entusiasmo*, cui fra l'altro anche Jean-François Lyotard – il quale, nota bene, della Arendt fu un acuto lettore – avrebbe dedicato uno studio nel 1986. Dunque, la Arendt ricorda fra le altre cose che nel *Confitto delle facoltà* (1798) Kant parla del significato

pubblico e storico di eventi politici anche estremamente drammatici e cruenti (il filosofo aveva la testa ancora evidentemente alla Rivoluzione francese, esplosa al di là del Reno proprio mentre lui stava scrivendo la *Critica del giudizio*), e in una pagina straordinaria, che sembra anticipare molte implicazioni rischiose della nostra civiltà mediatica e virtuale, mette in chiaro appunto la nozione di *entusiasmo*. Si tratta, dice Kant, di una «partecipazione affettiva al bene», che può avvenire anche quando la violenza o la brutalità di un evento fanno comunque di esso qualcosa di moralmente ingiustificabile, o di tragicamente contraddittorio e insostenibile. Tanto per intenderci, torniamo un momento alla questione della Rivoluzione francese: sì sì, *égalité* e *fraternité*, certo, e che dire della *liberté*, la realizzazione di un sogno straordinario... ma come la mettiamo con il Terrore? Se crediamo kantianamente all'inviolabilità dell'essere umano come fine ultimo, come potremo ignorare che fra gli esiti dell'Ottantanove c'è anche la repubblica della ghigliottina (quale l'avrebbe più o meno definita nel 1835 Georg Büchner nella *Morte di Danton*?). Più in generale, poi: come penseremo di conciliare la vita concreta del singolo con il cosiddetto bene universale e con la *volontà generale*? E poi: che ne faremo un domani del Quarto Stato, se il Terzo, come dice l'abate Sieyès, crede già di essere «tutto»?

Ora, sottolinea la Arendt, Kant è pienamente consapevole di alcune di queste contraddizioni insolubili, e nell'affrontarle mette in questione il rapporto fra facoltà di giudicare e *memoria*. Soltanto la loro combinazione può infatti offrire quella sapiente partecipazione a distanza che non è l'immedesimazione totale in cui si muove l'attore protagonista, ma è la sapienza dello spettatore di pitagorica memoria, la quale può rendersi capace di trasformare filosoficamente un evento in un «indizio storico». Il che, in concreto, significa fare di questo evento qualcosa che «*non si dimentica più*», perché ha svelato una volta per tutte una certa «disposizione» della natura umana.

Certo, nello scrivere queste parole, non è improbabile che Kant pensasse anzitutto, ottimisticamente, alle disposizioni «per il meglio» del genere umano, mentre la Arendt nel commentarlo aveva senz'altro in mente gli orrori del male, di quello radicale non meno che di quello «banale» – lei stessa ne era stata testimone nel XX secolo. E naturalmente non possono sfuggire le aporie che una categoria come quella di *entusiasmo* può portare oggi con sé (soprattutto se la si espone in maniera semplificatoria, come ho inevitabilmente fatto io in questa sede), al cospetto di una civiltà in cui la realtà spesso lascia il posto al virtuale, la manipolazione ideologica e mediatica alla ricerca della verità, l'opinione alla competenza effettiva («di' la tua» si legge ovunque nei blog, e magari dilla anche e soprattutto se non hai la minima competenza per farlo, perché la tua opinione *fa numero*: una specie di fiducia, non so quanto davvero ingenua, in una sorta di provvidenziale mano invisibile della rete). Eppure tutto ciò non cambia a mio avviso la ragione di *speranza* che è il vero nucleo implicito nella lettura arendtiana del giudizio di Kant. Per me questa rimane una delle pagine più straordinarie e importanti della filosofia politica degli ultimi decenni.

*Nell'ultima parte del testo vengono sviluppate una serie di riflessioni inerenti il Carattere della specie umana. Tra l'altro vi si legge: « (...) la specie umana non pare in grado di raggiungere la propria destinazione rispetto alla felicità: la natura la spinge costantemente a tendervi, ma la ragione la subordina alla condizione limitativa di esserne degni, cioè alla moralità» (p. 345). In questo giro di riflessioni viene evocata la questione della Destinazione del genere umano, della sua Bestimmung. Tale punto assumerà di qui a breve un ruolo centrale all'interno della riflessione filosofica (si pensi al peso della nozione di Destinazione nel pensiero di Fichte). E' ancora sensato, secondo lei, parlare in termini di una Destinazione dell'uomo? O meglio, l'abbandono di una prospettiva antropocentrica implica necessariamente il decadere del problema dell'evangelico e kantiano sviluppo dei propri talenti in un riferimento che non riguardi solo il singolo, ma l'umanità come genere, il kantiano Menschengattung?*

Questa domanda ci riporta in prossimità di quanto cercavo di argomentare poc'anzi, nel rispondere al suo secondo quesito. Se *Bestimmung* è da intendersi come quella «determinazione» che, proprio in quanto tale, è anche «destinazione», non possiamo – credo – non nutrire una sana diffidenza nei confronti di pretese definitorie di questo genere. Pensiamo all'etimologia della parola *Bestimmung*. Chi mai (o che cosa, perché no) potrebbe a-vocare a sé una volta per tutte la *Stimme* che definisce, ordina, in una parola appunto *destina* – e lo fa tanto più, quanto più magari va affermando di limitarsi a descrivere? Peraltro, sull'abbandono della prospettiva antropocentrica, in generale, sarei in effetti piuttosto cauto, non perché non capisca le buone ragioni che possono spingere in prima battuta verso tale direzione, ma perché appunto vorrei una buona volta capire da quale mai *Hinsicht*, che non sia quella umana, pensiamo (o magari pretendiamo) di poter guardare il mondo, e forse in ultima analisi di pronunciare perfino la nostra diffidenza nei confronti dell'antropocentrismo. Credo che un pensiero non dialettico fatichi a fare i conti con l'inaggirabilità di questo problema.

Per tornare però all'*Antropologia*: è pur vero che sarebbe facile richiamare a questo punto, magari con un po' di retorica, l'esplicito invito kantiano a «pensare largo» e a «pensare mettendosi al posto di un altro»: parole che ispirano certamente anche le pagine antropologiche, come già alcune di quelle della *Critica del giudizio*. E tuttavia la mia impressione è che qualsiasi uso «attualizzante» si proponga di questo testo kantiano (uso, di proposito, un'espressione orribile e a mio avviso anche priva di senso: il classico è tale proprio perché è già da sempre attuale e non ha bisogno di nessuno che lo attualizzi, altrimenti non sarebbe classico) – vuoi considerandolo il compiuto inveroamento concreto del trascendentalismo nella corporeità, vuoi invece ritenendolo una sorta di prototipo di ontologia sociale, tanto per intenderci su quali siano due possibilità estreme e quasi opposte di «attualizzazione» del testo – non si facciano i conti abbastanza con il fatto che (mi lasci giocare ancora un po' con le parole, visto che di *Bestimmung* si parlava) la *Stimmung* dell'*Antropologia* kantiana, in questo senso, sembra tacere e non venirci

davvero in aiuto. Quest'opera anzi si rivela talora come il perfetto contrario di quella costante dislocazione dialettica che richiamavo prima: di quel movimento che Hegel chiamava i «viaggi di scoperta» della ragione, l'autentica disponibilità alla *Erfahrung*. Certo, si tratta sempre di metafore: abbiamo in ogni caso a che fare con libri di filosofia, cioè con avventure di carta. Eppure mi verrebbe da dire, forse con un po' di gusto del paradosso, che l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è almeno per certi aspetti l'anti-*Fenomenologia dello spirito* per eccellenza (e non le nascondo che l'idea di questo confronto-opposizione è stata anche una delle ragioni che mi hanno spinto, essendo stato qualche anno fa il traduttore einaudiano della seconda, ad accettare di buon grado l'incarico di tradurre per Einaudi anche la prima). Certo, alla conoscenza antropologica – che significa pretesa di descrivere facoltà, sentimenti, costumi, emozioni, passioni, ma anche di *definire (bestimmen)* i limiti del sogno e della veglia, della salute e della malattia... – appartiene il «viaggiare», dice Kant. Il quale però subito quasi si corregge in un modo che è insieme massimamente eloquente e un po' maldestro: anche la lettura fatta a casa propria dei «resoconti di viaggio» basta e avanza allo scopo. Kant finisce così per tessere in una celebre nota un triste elogio della perfezione di Königsberg am Pregel e, nel corso di tutto il testo, l'apologia della buona società della sua epoca. Offrendo davvero uno straordinario esempio di catacresi universale dello *hic et nunc* – per parafrasare, ovviamente in tutta libertà, ancora Hegel.

Lo so, questa affermazione potrà scandalizzare parecchio alcuni kantiani ultra-ortodossi, dediti alla venerazione del loro maestro ideale. Credo tuttavia che la *pietas* nei confronti del classico non escluda, ma anzi richieda la riflessione su questi aspetti. Anche perché, al di là dell'elemento autobiografico kantiano, di per sé del tutto irrilevante, la circostanza che ricordavo denuncia una cifra che non riguarda solo l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ma è emblematica d'un problema che investe nei suoi fondamenti l'idea stessa di antropologia filosofica. Pochi interpreti ci hanno insegnato a capire queste cose quanto ha saputo fare, con il suo magistero, Michel Foucault.

## ***Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner***

*di Bruno Accarino*

Quando Arnold Gehlen pubblica, nel 1952, il saggio *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione*, rende a Marx un omaggio che, per la sua sensibilità filosofica, è perfino inconsueto, ma in realtà contribuisce a cancellare un'intera vicenda teorica sulla quale il marxismo aveva tentato di costruire paradigmi critico-rivoluzionari. Il nome di Marx non mette in imbarazzo Gehlen, notoriamente spregiudicato nell'uso dei classici, anche se a mio avviso il pensatore rivoluzionario che sentì più vicino fu Georges Sorel, al quale lo legava un fastidio tangibile per le malefatte del secolo dei lumi - ricettacolo e produttore di ogni bruttura -, una ripugnanza non affettata per i chierici di ogni risma e per la mediocrità delle razionalizzazioni ideologiche rabberciate, un senso esteticamente acuto e doloroso della decadenza e di ciò che, con la loro bellezza e tragicità, ad essa avevano da opporre le civiltà antiche. Il filo rosso individuato da Gehlen va da Fichte a Freud attraverso Marx e, pur nel protagonismo di Fichte, è abbastanza elastico e flessibile. Ma la forza con la quale, a partire almeno dalla scoperta dei manoscritti parigini del 1844, l'estraneazione aveva monopolizzato interi schemi di dibattito collocati all'interno o nei paraggi del marxismo, viene convertita in una teoria delle istituzioni: l'uomo può mantenere un rapporto duraturo con se stesso e con i suoi simili solo indirettamente, deve ritrovarsi attraverso un *Umweg* o una digressione, estraniandosi, ed è lì che lo attendono le istituzioni.

A onor del vero, anche nella versione marxista l'estraneazione era sospetta di essere un gigante dai piedi di argilla: il Marx della maturità non sembra più contemplarla nel proprio edificio teorico e un rifiuto netto della sua compatibilità con i fondamenti dell'epistemologia marxiana era venuto dalla scuola althusseriana. Se staccata dalla figura del lavoro alienato, comunque, l'estraneazione perde ogni valenza eversiva ed entra in un diverso circuito teorico. Esauritasi la fase post-bellica di un marxismo dai tratti fortemente umanistici, in cui la categoria di estraneazione poteva essere mobilitata contro le distorsioni stalinistiche, essa è migrata verso una *Kulturkritik* non di rado conservatrice: ha assunto allora il compito di indicare lo spaesamento

dell'individuo moderno in realtà urbane mostruosamente eccessive, oppure è stata coinvolta nella riflessione sulla perdita di senso. Il potenziale di critica dell'esistente – assai discutibile perché, come già detto, legato solo al *Nachlass* del giovane Marx –, derivante dall'analisi di una morfologia economico-sociale e più specificamente del modo capitalistico di produzione, si è così annacquato e infine si è smarrito. La mia tesi è che Plessner abbia anticipato o autonomamente affiancato Gehlen in questo percorso metacritico alla fine del quale l'estraneazione smarrisce il carattere immanente della crisi. Il ventaglio della possibile verifica di questa tesi è, come si vedrà, molto ampio. Il quadro delle pezze d'appoggio testuali è dato, oltre che dalle opere maggiori, da *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (1960), da *Soziale Rolle und menschliche Natur* (1960), da *Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem?* (1969) e naturalmente da *Macht und menschliche Natur* (1931). Ma molti altri testi convergono, sia pure in modo frammentario e non sistematico, nella stessa direzione. Proporrò subito, pertanto, solo alcuni testi (di cui uno di Günther Anders) da leggere e meditare, per il resto abbozzerò in relativa libertà alcune linee di indagine. Poiché altrove ho lavorato «all'interno» di Plessner, vorrei qui tentare di lavorare «a partire da Plessner». Affiderò inoltre il «non detto» di questo scritto ad una nota bibliografica non meramente compilativa e sperabilmente non raccoglitrice.

Il problema che intendo affrontare è stato identificato con la massima chiarezza da Günther Anders (Günther Stern), che in *Der Blick vom Mond* (lascio qui da parte le più note formulazioni giovanili afferenti al tema della «patologia della libertà») interviene sul plesso linguistico della estraneazione (in un quadro già irto di difficoltà: la più clamorosa, in tedesco, è data dall'impossibilità di distinguere grammaticalmente il genitivo del maschile *der Fremde* e quello del neutro *das Fremde*) in modo assai puntiglioso:

Benché il vocabolo «*Verfremdung*» circoli già come parola di moda, la teoria della *Verfremdung* non è ancora compiuta. Una delle numerose lacune si rivela qui: la spiegazione del rapporto tra *Fremd* e *Verfremdet*. La *Verfremdung* non si verifica come processo isolato, ma all'interno di un mondo della vita in cui ci sono già sempre, e nel modo più naturale, il proprio e l'estraneo; in un mondo che nella sua vicinanza concentra è familiare, nelle sue regioni di gran lunga lontane diventa sempre più estraneo. La nube di Andromeda non è «*verfremdet*», ma a me *fremd*, in un certo senso diventa *verfremdet* addirittura proprio perché mi viene avvicinata attraverso il telescopio: allora mi si spinge «*befremdlich* vicina». Alla *Verfremdung* del familiare per l'aumento della distanza corrisponde la *Verfremdung* del non-familiare per intimizzazione ovvero per pseudo-intimizzazione. Chi attribuisse tutto ciò che è *fremd* alla classe dell'*Entfremdet*, avrebbe tacitamente presupposto una familiarità con il mondo precedente ai processi di *Entfremdung* ed una onniscienza dell'uomo, il che sarebbe naturalmente del tutto insensato. Finché non vediamo la *Entfremdung* all'interno di questo quadro (in cui c'è certamente la differenza tra «familiare» ed «estraneo»); finché non indaghiamo le modificazioni che l'estraneo (ovvero il rapporto tra l'estraneo e il proprio) subisce per il sopravvenire dell'*Entfremdung* ovvero della «pseudo-intimizzazione», la nostra teoria rimane lacunosa.

Obwohl die Vokabel "Verfremdung" bereits als Modewort zirkuliert, ist doch die Theorie der Verfremdung noch nicht abgeschlossen. Eine der zahlreichen Lücken zeigt sich hier: nämlich die Aufklärung des Verhältnisses von Fremdem und Verfremdetem. Verfremdung spielt sich ja nicht als isolierter Vorgang ab, sondern innerhalb einer

Lebenswelt, in der es immer schon, und zwar aufs natürlichste, Eigenes *und* Fremdes gibt; in einer Welt, die in ihrer konzentrischen Nähe vertraut ist, in ihren weiter entfernten Regionen zunehmend fremder wird. Der Andromedanebel ist nicht “verfremdet”, sondern mir fremd, in gewissem Sinne wird es sogar gerade dadurch verfremdet, daß er mir durch das Teleskop nahe gebracht wird: dann rückt er mir nämlich “befremdlich nahe”. Der Verfremdung des Vertrauten durch Distanzsteigerung entspricht die Verfremdung des Unvertrauten durch Intimisierung, bzw. Pseudo-Intimisierung. Wer alles Fremde der Klasse des Entfremdeten zuwiese, der hätte damit stillschweigend eine den Entfremdungsprozessen vorausgehende Weltvertrautheit und Omniscienz des Menschen unterstellt, und das wäre natürlich völlig unsinnlich. - Solange wir nicht die Entfremdung innerhalb dieses Rahmens (in dem es den Unterschied zwischen “vertraut” und “fremd” ohnehin gibt) sehen; solange wir nicht die Modifikationen untersuchen, die das Fremde (bzw. das Verhältnis zwischen Fremden und Eigenem) durch das Dazukommen der “Entfremdung” und der “Pseudo-Intimisierung” erfährt, solange bleibt unsere Theorie lückenhaft.

È agevolmente ricostruibile la ragione per la quale Anders (rammento che, oltre alla collaborazione del giovane Stern al «Philosophischer Anzeiger», l'unico incontro degno di nota tra Plessner e Anders è dato, a cavallo tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30, dal concetto di ideologia e dal dibattito sul Mannheim di *Ideologia e utopia*) ricorre alla *Verfremdung* e non alla *Entfremdung*. È un termine, quest'ultimo, del quale egli diffida, perché considera il prefisso *Ent* non controllabile, né sul piano linguistico né sul piano concettuale. Analogamente a *Enteisung* e a *Entschuldigung*, osserva altrove Anders, esso sembra dire che qualcosa viene *spogliato* della sua estraneità. Il paradosso del termine *Entfremdung* è che sembra alludere ad un processo di dis-estraneazione.

A questa premessa linguistica possiamo far seguire tre testi di Plessner: il primo è tratto da *Macht und menschliche Natur*, il secondo da *Mit anderen Augen*, il terzo da *Soziale Rolle und menschliche Natur*:

Non si può dire che il mondo o la natura sia ciò che in prima istanza è perturbante ed ostile. A smentirlo sono proprio forme primitive di vita. L'etnologia e la psicologia dei popoli hanno confutato da tempo la famosa idea positivista di uno stadio arcaico riempito dal terrore [...]. La storia della cultura mostra un incessante spostamento dell'orizzonte del perturbante e correlativamente della sfera della familiarità amichevole, cosicché il mutamento di forma della relazione amico-nemico è indagabile solo sul piano storico [...]

Il perturbante non è affatto l'ostile in quanto tale. Esso è solo la possibilità dell'ostile o la tensione a partire dalla quale l'uomo cade, in forme sempre diverse, nell'ostilità. Per l'uomo diventa ostile ciò che è dannoso per i suoi interessi. Il che ha rarissimamente il carattere del perturbante. Al contrario, è la cosa più naturale e più familiare del mondo. Ma anche in questa familiarità e ovvietà delle contrapposizioni di interessi si esprime un intreccio dell'uno nell'altro che è esso stesso del tutto indifferente per i contendenti, ma che evoca la coazione alla lotta, per così dire, alle loro spalle. In questo intreccio ciascuno «si» trova a confronto in modo estraneo non solo nel suo qui, ma anche nel là dell'altro in quanto suo là. Anche questa estraneità non è ancora un che di perturbante, tranne che per chi la rimedita a posteriori. Infatti essa indica e costituisce l'accesso a qualcosa che, per la situazione vitale, è più fondamentale di quanto siano i singoli conflitti specifici che compaiono nel campo della condotta quotidiana: si accede al sottofondo rispetto al quale è delimitato nel suo complesso il margine di questa condotta, margine che però, in quanto delimitazione, fa valere al tempo stesso la funzione del perturbante (GS, V, pp. 194-195).

Il familiare si comprende, ma in questa comprensione l'uomo ha qualcosa come sua esperienza solo quando l'ha acquisito. Acquisiscilo per possederlo. Per poterlo acquisire, bisogna averlo perduto, e non sempre la vita ci fa il doloroso favore di sottrarci alla cerchia familiare. L'arte dello sguardo estraniato realizza perciò un indispensabile presupposto di ogni autentico comprendere. Essa toglie l'elemento familiare dei rapporti umani dall'invisibilità, per mettere in gioco la comprensione nel reincontro con lo straniante-appariscente dell'autenticamente familiare. Senza straniamento non c'è comprensione, è questa la digressione che porta alla familiarità, l'elemento contrastivo (*Repoussoir*) rispetto al quale questa si staglia come scena (*Szene*) e come sfondo (*Hintergrund*) e diventa comprensibile (GS, VIII, p. = p. 238).

La distanza creata dal ruolo, nella vita della famiglia come in quella delle professioni, del lavoro, degli uffici, è la digressione che distingue l'uomo e che lo fa arrivare al prossimo, il mezzo della sua immediatezza. Chi volesse vedere in ciò un'autoestranazione, disconoscerebbe l'essenza umana e attribuirebbe all'uomo una possibilità di esistenza quale è data ad un livello vitale agli animali e ad un livello spirituale agli angeli. Gli angeli non giocano alcun ruolo, ma neanche gli animali. Solo l'uomo, poiché non è né un angelo né un animale, può essere un lupo in una pelle di pecora o una pecora in una pelle di lupo – a tacere della forma più frequente: una pecora nella pelle di pecora. Animali e angeli non hanno né un nucleo né un involucro, sono tutto in una sola volta. Solo l'uomo appare come *Doppelgänger*, verso l'esterno nella figura del suo ruolo e verso l'interno, privatamente, come egli stesso (GS, X, pp. 223-224).

A commento dei testi che precedono, intendo i punti che seguono come altrettante prospettive di ricerca. Tali prospettive non dovrebbero, naturalmente, impoverirsi all'interno di una pur necessaria *Plessner-Philologie*, ma proiettarsi al di fuori dell'universo plessneriano.

I testi giovanili da poco disponibili, e non compresi nell'edizione degli scritti, sono documenti di un Plessner molto attento ad una letteratura orientalistica e in particolare alla risonanza dell'opera di Spengler e degli schemi concettuali entro cui viene letta in essa la contrapposizione tra Occidente e Oriente. Riscontri sono agevolmente reperibili in *Macht und menschliche Natur*, ma già nell'*Ästhesiologie des Geistes* del 1923. È evidente che l'incontro con Spengler lascia in Plessner impressioni esorbitanti, al punto che il saggio giovanile *La visione del tramonto e l'Europa* (1920) corrisponde quasi ad un momento di liberazione dall'incubo di un testo a cui la Germania di allora aveva evidentemente tributato un grande successo. Altrettanto indubitabile è che il concetto di Europa sia spesso, in Plessner, ricco di valenze geofilosofiche, più che geopolitiche. Basterà ricordare il *theatrum mundi* che, in *Soziale Rolle und menschliche Natur*, appare sopraffatto dagli odierni orizzonti aperti, inassimilabili ad una scena drammatica che segue la volontà del suo creatore e regista: il *theatrum mundi* si attaglia al massimo alla piazza davanti al duomo di Salisburgo, ma non sono solo più sei i personaggi di pirandelliana memoria in cerca d'autore. E dove, se non in Europa, avrebbe potuto attecchire il *topos* del *theatrum mundi*? È naturalmente imbarazzante e per certi versi inesplicabile la circostanza del mancato confronto di Plessner con quella che rimane una delle più grandi imprese non eurocentriche di pensiero del primo Novecento, vale a dire la *Sociologia della religione* di Max Weber, ed è un mancato incontro sul

quale occorrerà riflettere. Ma il testo in cui almeno incoattivamente viene messo a punto il paradigma del razionalismo *occidentale*, vale a dire l'*Etica protestante*, è ben presente anche al giovanissimo Plessner. È invece complessivamente rilevante, quanto a filtri ricettivi, la figura di Herder: mentre non sembra aver mai accolto l'immagine dell'uomo come essere difettivo o carente, immagine che costituisce invece il vero *incipit* del pensiero bio-antropologico di Gehlen, Plessner ha visto subito in Herder una piattaforma preziosa di riflessione sull'Europa e una traccia «pluralistica» passibile di essere emancipata da esiti piattamente storicistici. Pienamente valorizzato, ai fini dell'elaborazione propriamente estesiologica, è lo Herder della *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* e di *Vom Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele*, ma Herder significa anche e soprattutto allargamento dello sguardo europeo alla Russia, precoce cimento, al riparo dagli schemi spengleriani, con la coppia Occidente/Oriente, attenzione alla pluralità delle culture. Siamo nel territorio del *Verstehen*, che Plessner non abbandonerà mai come oggetto di indagine e della cui mappa è in grado di controllare non solo i grandi nomi, da Dilthey a Weber a Troeltsch, ma anche, già nell'*Ästhesiologie des Geistes*, le zone più in ombra.

Weber è naturalmente coinvolto anche nella fenomenologia dell'estraneità al mondo. È potuto accadere che, lungo le linee della *Kulturkritik*, l'estraneità al mondo diventasse l'etichetta di un disagio lievemente languoroso, certamente connotato in senso intellettualistico, comunque non passibile di generalizzazione. L'inflazione di viandanti nietzscheani ha confermato questa tendenza a sperperare il patrimonio dell'estraneazione nella sua accezione post-marxiana. Oggi la riflessione sembra aver aggiustato il tiro, talché nessuna fenomenologia dell'estraneo risulterebbe credibile se non fosse in grado di scandire figure di cui si riscoprono tratti poco noti, da quella più ospitale di tutte, appunto l'ospite, a quella del migrante. Ma ciò che importa è che l'accezione eroicistica e avanguardistica dell'estraneità al mondo, quale ancora ci viene offerta nell'analisi weberiana degli effetti del rifiuto del mondo (il quale è logicamente anteriore all'estraneità al mondo), sarebbe filosoficamente povera: una pletora di «accasati» e una minoranza di «spostati» disegnerebbero uno scenario poco significativo. Si può dunque ipotizzare anche che la superficialità dell'incontro di Plessner con Weber sia stata una *felix culpa*, perché ha dato al suo progetto di ricerca una intrinseca capacità di generalizzazione e un approccio meno vincolato a categorie storico-sociologiche. Quell'*individuo* storico – per riprendere i fondamenti dell'epistemologia weberiana – che è l'etica protestante nel suo rapporto con lo «spirito» del capitalismo offre una sequenza di spasmi religiosi che difficilmente potrebbero essere riutilizzati perfino nella lunga scia dell'operatività sotterranea dei paradigmi gnostici: e che comunque, essendo apertamente indebitata con la tipologia della setta, ci farebbe piombare in una rappresentazione ristretta dell'estraneità al mondo. Nella delineazione della quale, invece, ciò che bisogna evitare è proprio il tratto dello spasmo, della tensione indicibile, dell'evento straordinario e non quotidiano.

Il carattere relazionale dell'estraneo è inoltre, per Plessner, una faticosa conquista teorica. Il saggio sulla *Selbstentfremdung* (1969), l'unico che Plessner abbia dedicato con questo titolo così filosoficamente insinuante al tema, discute con Karl Löwith e con Heinrich Popitz, con Habermas e con Marcuse, trovando anche il modo di accennare a Lukács e a Korsch. Il quadro di riferimento è esplicito, l'anno di pubblicazione è eloquente. Qualche passaggio argomentativo mostra oggi la ruggine, ma vale la pena tener fermo quell'accenno allo «studio della natura umana» che è, agli occhi delle sinistre rivoluzionarie, «sospetto di intenzionalità reazionaria e di oscurantismo ontologico».

È convinzione di Plessner che l'esame del teorema dell'estraneazione sia la pietra di paragone di un'antropologia aperta e che sia arrivato il momento di liberarsi del dogma di questo teorema, pur restando impregiudicato il futuro carattere di una siffatta *restitutio ad integrum*. In altri termini, siamo ricondotti all'opportunità di interrogarci non sull'estraneazione, ma sulla natura umana: nel caso di Plessner, tuttavia, non è disponibile l'alternativa arendtiana della *human condition*, anche perché non è disponibile una condanna in blocco del biologismo come forma ideologica del consumismo apolitico e antipolitico. (Non si sottolinea abbastanza, forse, che la sostituzione arendtiana della *human condition*, sottotitolo di *Vita activa*, alla «natura umana» come oggetto di indagine nasce, sotto il titolo *quaestio mihi factus sum*, a stretto contatto con Agostino, mentre per Plessner è probabilmente più rilevante, se fa fede la chiusa delle *Stufen*, Marcione e in generale l'esperienza gnostica). Ogni discorso sulla «natura umana» corre un rischio di essenzialismo, ma Plessner non teme che parlare di «natura umana» equivalga a scivolare in un tunnel di pertinenza teologica: in piena crisi weimariana, infatti, pubblica il saggio dal titolo *Macht und menschliche Natur*. In Plessner è dunque legittima la domanda sulla natura umana, purché la risposta non sfoci in esiti assolutistico-ontologici, semmai in un radicale confronto con le figure della storicità quali si dipartono da Dilthey.

La tradizione filosofica e moralistico-civile della «maschera» viene ripensata da Plessner come fenomenologia del ruolo e, per i nostri scopi, dell'estraneazione attraverso il ruolo. Bisogna intanto osservare che Plessner registra un'asimmetria: il teorema dell'estraneazione è indifendibile perché messo fuori gioco dalle condizioni storico-fattuali, ma continua ad operare come *archaisches Gefühlselement*, come monito più o meno rousseauiano alla necessità di riconquistare una perduta armonia. Plessner ha sempre due strategie: da un lato legge la critica dell'estraneazione come congrua solo a condizioni proto-industriali ormai storicamente non più presenti, dall'altro classifica il mito dell'estraneazione come un ostacolo alla concettualizzazione della sfera pubblica e parla addirittura di *entmythisierter Öffentlichkeitsbegriff* (GS, X, p. 225).

L'insieme delle figure evocate dall'estraneazione e dal *Doppelgängertum* ci spinge verso la riabilitazione e la rivitalizzazione di una tradizione europea intitolabile alla «antropologia retorica». Quest'ultima non sarebbe pensabile, a sua volta, senza le implicazioni della digressione o della via indiretta o traversa, cioè senza l'apporto antropologico (ed eventualmente bio-antropologico) dello *Umweg*: uno dei punti di partenza di questa «riscoperta» è dato infatti dal saggio di Hans Blumenberg *Approccio antropologico all'attualità della retorica* (1971). Ciò che Plessner è venuto costruendo, sin dalle *Grenzen* del 1924, con il suo rifiuto della logica distruttiva e autodistruttiva dell'autenticità, con la sua difesa appassionata della maschera e del vestito (contro la nudità), troverebbe dunque collocazione non più solo nella costellazione anti-espressionistica degli anni '20, ma nella lunga linea europea della retorica.

Com'è noto agli studiosi di Plessner, queste connessioni sono state, anche in chiave polemica, esasperate dalla linea di indagine risalente a Helmut Lethen, il quale ha evocato la *Neue Sachlichkeit* per mettere a fuoco il debito contratto dall'antropologia filosofica con un progetto di «teoria del comportamento». La prima e più grande formulazione risalirebbe al grande Seicento moralista e in particolare a Baltasar Gracián. Questa strategia interpretativa tende a ridimensionare la portata del contributo bio-antropologico o a leggerlo – anche nel caso di Gehlen – come il supporto quasi metaforico di una scelta di campo maturata anzitutto in ambito politico-morale.

La questione non attiene solo ai debiti contratti da Blumenberg con Gehlen e con la teoria della «compensazione»: si allarga invece all'intera vicenda occidentale della lotta platonica contro la sofistica. Dobbiamo schierarci a favore delle *res* o a favore dei *verba*? In Platone, come ha ricordato Blumenberg in *Höhlenausgänge*, gli abitanti della caverna minacciano di morte colui che è tornato dal mondo esterno, nel caso in cui questi voglia costringerli ad abbandonare quel mondo della *doxa* nel quale hanno potere i sofisti e i retori. Se, come ritiene Blumenberg, l'allegoria della caverna è pensata contro di essi – è un'apologia del disvelamento o della verità -, dobbiamo respingere o assecondare quel lucido rifiuto opposto dagli abitanti della caverna alla prospettiva rischiosa di abbandonare una forma di esistenza che è un mondo della vita divenuto familiare e privo di rischi?

Nel caso di Plessner, le figure messe in moto dal suo anti-comunitarismo, e anche dalla sua avversione al culto calvinista dell'interiorità, non lasciano dubbi sul suo schierarsi a favore dei *verba* e non delle *res*: non altrimenti si può leggere l'arco di figure che va, nelle *Grenzen*, dal tatto alla diplomazia. Indipendentemente da qualsiasi analogia forzata con Norbert Elias, Plessner sarebbe a suo agio in una costellazione cinque-seicentesca che annoverasse Castiglione e Della Casa, Accetto e i teorici della *ratio status*, La Bruyère e Gracián. La sua antropologia, tuttavia, non nasconde di essere in cerca dell'essenza dell'uomo. Se tale essenza coincide però con la posizionalità eccentrica, l'immagine plessneriana dell'estraneazione non può costituirsi a distanza da quella mancanza di equilibrio che è per Plessner l'essenza dell'uomo.

L'estraneo è sempre nei paraggi del nulla: e la forma di vita eccentrica, oltre che «senza luogo» e «senza tempo», è anche, per Plessner, «*ins Nichts gestellt*».

Se ricondotta all'arco delle dottrine della prudenza, l'estraneazione perde ancora più chiaramente i caratteri di un cuneo *contraddittorio* (nel senso rigorosamente hegel-marxiano del termine) e acquista quelli di una forma generalizzata della condotta umana. Nel gioco di finzione e realtà proprio della prudenza, si dissolverebbe ulteriormente un nocciolo duro e identificabile di *proprium* (al quale commisurare l'estraneazione) e si esalterebbero le componenti della reciprocità. L'io prudente è costitutivamente alterato. In un certo senso, il passaggio concettuale che dovremmo essere in grado di realizzare non ci allontana dal *proprium*, ma ci fa compiere significativi passi in avanti: si tratta del passaggio dalla proprietà alla appropriatezza, dalla *Eigenheit* alla *Geeignetheit*. In quest'ultima troviamo un legame che non è dato dalla forza rigida e impermeabile del proprio, bensì dalla *aptitudo*: come nel termine *copula* (*cum* e *apio*), e come nel termine classico *aptum*, abbiamo un attaccamento, una pieghevolezza, l'assecondamento di un'esigenza differenziale. Abbiamo insomma quella che anche in italiano designiamo come una dimensione *aptica*: e che a sua volta ci rinvia al «toccare» del tatto. Possiamo insomma pensare che, in un acuto analista del tatto come Plessner, ci si dischiuda quel versante della appropriatezza che è sinonimo di sensibilità alla differenza.

Ma non è solo una questione di prudenza. È questione di sfera pubblica. Non è poco significativo che questa linea di riflessione consenta di riaffermare Heidegger, in certo modo aggirando il verdetto liquidatorio che sull'antropologia filosofica Heidegger aveva pronunciato. Tra i molti dialoghi avviati da Plessner, del resto, quello con Heidegger rimane costante. Ma di quale Heidegger si tratta? Privilegiatamente, si direbbe, quello del paragrafo 27 di *Essere e tempo*. È qui che compare l'ossimoro di «una sfera pubblica oscurante» e con esso, come ha sottolineato Oesterreich, l'intreccio tra *dissimulatio* e *simulatio*. Si osservi invece che, mentre l'interlocutore principale, in *Macht und menschliche Natur*, è Carl Schmitt, la problematica della *Unheimlichkeit* viene attinta solo attraverso Freud e non anche, per esempio, attraverso *Essere e tempo* di Heidegger: il quale è per Plessner quasi sempre un terreno ostico e impraticabile, perché troppo profondo è il suo disinteresse al destino della *Öffentlichkeit*. Molto più nitidamente che in Gehlen, la riflessione di Plessner sull'estraneazione è protesa a salvaguardare le ragioni e lo spazio della *Öffentlichkeit*. L'antropologia retorica, come si vede, consente di introdurre dei chiaroscuri in un contesto in cui tutte le divisioni sembrano nette.

Si riconosce a Plessner, senza difficoltà, il merito di aver intravisto un orizzonte del politico più ampio di quello schmittiano: un orizzonte che nasce dall'indeterminatezza della *conditio humana*. Forse si può tentare un coinvolgimento anche più impegnativo dell'opera di Plessner in relazione alla fenomenologia dell'estraneo. Quest'ultima sembra oggi, in

ambito tedesco, percorsa da due direttrici di lavoro che, con una certa approssimazione, potrei far risalire a Bernhard Waldenfels e a Herfried Münkler. Nonostante la diversità degli strumenti utilizzati, esse convergono in un punto capitale: l'estraneo è portatore di una pretesa (*Anspruch*) o di una sfida (*Herausforderung*).

Il cuore del problema è dato ancora una volta dall'estraneazione nella sua accezione congrua al linguaggio dell'individualismo possessivo, nella misura in cui questo linguaggio è condiviso da Hegel e da Marx: l'estraneo è uno stadio di transizione ad un universale nel quale la differenza tra il proprio e l'estraneo sia soppressa. L'estraneità appare connotata da una macchia che va cancellata: nel migliore dei casi all'estraneazione viene attribuito un ruolo provvisorio come necessaria *digressione* sulla strada che porta alla libertà e alla ragione. La lettura di Plessner, in un saggio come *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (1960), attinge ad un'immagine abbastanza stereotipata del marxismo, quale ci è stata consegnata dai paradigmi della secolarizzazione: è una storia del peccato originale e dell'espulsione dal paradiso, ma senza Dio. Il peccato originale è già il primo passo della redenzione. Ma, come ha recentemente osservato Sloterdijk in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, ciò che unifica autori così diversi come Luhmann, il Plessner delle *Grenzen der Gemeinschaft* e il Gehlen del saggio sull'estraneazione è l'ipotesi che l'inizio non sia dato da un primo crimine o *peccatum* e insomma da un'iniziale caduta nell'estraneazione. Sia che l'origine sia data dall'indigenza di un essere difettivo, sia che essa coincida con la costitutiva *atopicità* dell'uomo, manca la compattezza di un'identità primigenia. Nella lettura tradizionale dell'estraneazione è operante l'idea di una *natura lapsa* o comunque di una caduta da uno stato originario di innocenza e di intattezza. Nell'antropologia filosofica è invece totalmente assente la successione – tributaria di paradigmi di filosofia della storia – innocenza-caduta(decadenza)-redenzione.

Ciò che è difficile cogliere non è la linea di confine, ma la soglia che distingue il proprio e l'estraneo: è difficile dare corpo non tanto al *limes* e al *finis*, quanto al *limen* e alle zone grigie, quali sono state individuate, in quella incancellabile esperienza che fu anche per Plessner la prima guerra mondiale, da Leed nella sua riflessione sul *no man's land*. La questione spaziale è decisiva e il lessico husserliano (il «qui» e il «là») di Plessner la assume in pieno. Non esiste l'estraneo in quanto tale, esistono semmai, argomenta Waldenfels, stili di estraneità. L'estraneità si determina, husserlianamente, in modo occasionale, relativamente a ciò che è di volta in volta il qui e l'ora a partire dal quale qualcuno parla, agisce e pensa. Detto in un lessico meno vincolato a Husserl: la comunicazione dell'estraneità spinge al centro dell'attenzione una relazione di non-appartenenza e/o di non-familiarità. Ciò implica che l'estraneità sia relativa solo al luogo, al momento e all'istanza dell'attribuzione. In termini linguistici, l'estraneo è un lessema deittico, il prodotto di una *imputazione*. È allora necessario de-ontologizzare l'estraneità: ciò che *di volta in volta* è perturbante ed estraneo dipende dalla posizione che l'uomo assume nei confronti di se stesso e del mondo. L'incessante

spostamento della soglia del perturbante e della sfera correlativa della familiarità amica impone di indagare storicamente il mutamento di forma della relazione amico/nemico: la quale non ha necessariamente il senso di una relazione specificamente politica, ma accoglie il politico come una costante della situazione umana, nella forma di un comportamento interumano indirizzato al garantimento e all'accrescimento del proprio potere, e al contemporaneo restringimento o annientamento dell'ambito di potere altrui. Plessner esclude che il perturbante sia in quanto tale ciò che è nemico: esso è solo la possibilità dell'inimicizia, o la tensione a partire dalla quale l'uomo cade nell'inimicizia, seppure in forme sempre diverse.

A prescindere da ciò, abbiamo un ventaglio di figure che non coincide più con un quadro marxiano o hegel-marxiano. Sia sul versante filosofico che su quello sociologico, numerose sfumature concettuali investono non solo l'estraneazione, ma anche la *Erfahrung* (come in fondo aveva intravisto il giovane Gehlen nel 1936, in un saggio dal titolo *Vom Wesen der Erfahrung* che già utilizzava intensamente il paradigma dell'esonero). È un dato che risulta evidente nel caso dell'esperienza della *mobilità*. Si citano spesso i versi di James Baldwin: *Imagination/creates the situation/and, then, the situation/creates imagination./It may, of course,/be the other way around./Columbus was discovered/by what he found*. Dei grandi navigatori europei sappiamo che il desiderio di trovare conferma del tale o tal altro passo scritturale, e comunque della tensione religiosa accumulata del tutto indipendentemente dal viaggio di scoperta, soffocava sul nascere ogni possibile *esperienza* dell'estraneo. Questo stile coincide paradossalmente, e a dispetto della siderale distanza tecnologica, con quello odierno: non si viaggia, si arriva. Non ci sono tappe di avvicinamento, momenti di riscaldamento e di preparazione, ma solo luoghi di sbarco. L'omogeneità del paesaggio artificiale offerto in tutte le strutture aeroportuali del mondo elimina, o riduce sensibilmente, disorientamento e straniamento, sino a configurare una paradossale *Entfremdung der Fremde*: nel senso che la *Fremde* si trova sottoposta ad una duplice inautenticità, quella per così dire ad essa connaturata e quella che nasce dalla de-naturalizzazione della sua diversità e dall'appiattimento della sua alterità. La ripetitività dei luoghi canonici del turismo di massa cancella d'altra parte la componente esplorativa, mentre viene tendenzialmente azzerato il *quantum* di rischio - e di capricciosità non programmabile - ascrivibile ad un viaggio. Il turista odierno ripropone una vecchia domanda: se cioè il *nostos* della nostalgia non sia, nell'economia narrativa dell'*Odissea*, un che di sempre già inscritto negli esiti del «viaggio» di Ulisse. O anche: se la *Fahrt* dell'*Erfahrung* sia ancora un tragitto reale o solo un che di evanescente e di fittizio. Se l'esperienza è sempre mediatizzata, se essa ha perduto i caratteri dell'incontro con il nuovo e con l'ignoto, se essa si configura anzi come una sorta di *fictio*, possiamo ancora parlare di esperienza dell'estraneo? O non dobbiamo piuttosto parlare di perdita dell'esperienza?

Se comunque tentiamo di schematizzare le articolazioni della concettualità dell'estraneo a cui è pervenuta o lungo le quali si muove la

ricerca contemporanea, osserviamo che nessuna di queste sfumature è del tutto assente in Plessner. L'assenza più vistosa è quella del plesso semantico dell'ospite, e perciò degli strumenti (Emile Benveniste) con cui noi siamo abituati a ricostruirlo: ma anche questo è un risultato recente e ancora incompiuto della ricerca. Poiché qui si potrebbe sospettare un omaggio alla postmodernità della figura dell'ospite, bisogna citare l'assenza, altrettanto vistosa, di un plesso classico: quello, hegeliano e intricatissimo, che vede all'opera le tre figure della *Entäusserung*, della *Veräusserung* e della *Entfremdung*. Ma questa assenza, a ben vedere, dice precisamente la necessità di lavorare su una nozione specifica di *proprium*, rispetto alla quale è inadeguato il pensiero di una esteriorizzazione *successiva* ad una già data interiorità. Era invece largamente prevedibile che l'antropologia filosofica fosse impermeabile a quello che è stato, nella tradizione marxista, un formidabile veicolo di confusione e di sovrapposizione di catene concettuali reciprocamente non assimilabili tra loro: quella della reificazione (*Verdinglichung* e *Versachlichung*, a loro volta distinguibili) e quella dell'estraneazione.

Nella più avveduta ricerca odierna l'estraneo si caratterizza senza dubbio per una vicinanza strutturale all'altro, ma non per questo è identico all'altro. Non tutto ciò che è altro è estraneo e non tutto ciò che è estraneo è altro. Ciò che avvicina l'estraneo all'altro è il confine tracciato tra il proprio e l'estraneo, perché anche nella contrapposizione binaria tra l'uguale e il diverso c'è un confine. Ciò che distingue l'estraneo dall'altro è il fatto che il confine tra il proprio e l'estraneo non è chiaramente definito, perché l'estraneo è insediato al di fuori del sapere consolidato. La designazione di persone, gruppi o culture come estranei coincide spesso con una presunta alterità/diversità, ma non nel senso di una certezza che consentirebbe un'identificazione così univoca. Ciò che è estraneo può, ma non deve essere diverso. In rapporto al sapere sull'altro il sapere sull'estraneo si caratterizza per il fatto che in esso diventa tematica la non-familiarità, ed esso acquista perciò una sua rilevanza particolare solo attraverso la descrizione. Ad un certo punto il deficit di sapere e di conoscenza viene, attraverso la descrizione, tagliato fuori dal racconto. Descrivere e raccontare costituiscono così una specifica forma tanto di costituzione quanto di *appropriazione* dell'estraneo. Ecco perché l'estraneo non è una modalità dell'altro, così come l'altro non è una modalità dell'estraneo: estraneo è solo ciò che è insediato al di là del confine fino al quale si sa chi è uguale e chi è diverso. Perché l'estraneo possa manifestarsi, occorre quindi prima erigere il confine tra il proprio e l'estraneo e superarlo con la descrizione: non nel senso che il confine venga abbattuto, ma nel senso che viene rappresentato il suo «al di là». Anticipando lineamenti della ricerca contemporanea, Plessner non fa coincidere non-appartenenza e non-familiarità: la prima è statica, strutturata in forma binaria e relativamente univoca, la seconda può accogliere gradi e sfumature molto diverse. Se d'altra parte riprendiamo il già citato testo di *Mit anderen Augen*, ci accorgiamo che *Repoussoir*, *Szene* e *Hintergrund* restituiscono un'insopprimibile dimensione teatrale: cioè, ancora una volta, retorica.

Qualche passo ulteriore ci è consentito da uno spostamento di attenzione verso orizzonti antropogenetici. Può venirci in aiuto una figura che è ormai doverosamente presente nella letteratura critica dedicata allo straniero: il meticcio. È lecito, «anzi doveroso pregare gli dèi che il cambiamento di residenza di qua a là sia felice», dice Socrate prima di bere «d'un fiato e lietamente, senza esitazioni», la pozione velenosa (Platone, Fedone, 117 b-c, trad. G. Cambiano). Quel che si può utilizzare di questo passo è la non-coincidenza di *metoikesis* e migrazione. Se la seconda si limita a indicare uno spostamento o (come suggerisce la sua radice linguistica indoeuropea) un cambiamento, la prima mette in gioco l'orizzonte della casa: e chi (P. Sloterdijk) ne ha richiamato le forti valenze, ha scartato la soluzione traduttiva di Schleiermacher (*Wanderung von hier nach dort*: migrazione da qui a lì) e optato per quella di Gadamer (*Umsiedlung*). Si avrebbe dunque un passaggio di casa, una *Umbehausung*: qualcosa di più, e non di meno, di una migrazione. Si avrebbe una traduzione, o una traslazione, in un'altra forma dell'esser-presso-di-sé, un movimento che nel caso di Socrate è metafora della morte, ma che può essere indizio di un movimento generale profondo dell'esistenza umana: l'uomo è un animale destinato al trasloco (*Umzug*). Un caso di *metoikesis* sarebbe dato dunque dallo stesso venire-al-mondo, dall'avvento nel mondo: e il compito della ricerca assumerebbe le fattezze di un'antropologia degli *advenae* o dell'avventiziato, giacché il meticcio sarebbe inaugurato dalla stessa nascita.

A questa immagine della *metoikesis* corrisponde l'idea antropogenetica per cui l'uomo si abitua al mondo realizzando una *translatio* di abitudine o, appunto, una *Entfremdung*. In questo accadere sono contenuti motivi del – in senso stretto e in senso lato – diventare adulto dell'uomo: è un accadere che contempla sempre un certo acclimatarsi in ciò che è il non-proprio. Forse in Plessner, come in Gehlen, l'estraneazione è declinata ancora in termini culturali: in Plessner in direzione della sfera pubblica, in Gehlen in direzione delle istituzioni. Manca quel *quid* di drammaturgia antropogenetica che, se vedo bene, ci sarà proposto nei prossimi anni: un *quid* che era già stato colto da Dieter Claessens, del quale ricorderemo solo l'attenzione dedicata a Paul Alsberg, il teorico (1922) dell'«esclusione del corpo».

È lo spettro di una soggettività totalizzante ad aver spinto l'antropologia filosofica verso una rielaborazione delle figure dell'estraneazione. Nel momento in cui essa considera illegittima l'immagine di una *espropriazione* del soggetto, classifica come storicamente obsoleta la prospettiva dell'espropriazione degli espropriatori. Il punto di partenza non è dato però da una vocazione conservatrice (che pure è indubbiamente presente), ma da un rovesciamento di priorità: non è l'estraneazione un *malum privativum* rispetto alla libertà, ma è quest'ultima che è resa possibile dall'estraneazione. Questa inversione, essendo caratterizzata in senso anti-dialettico, è tutt'altro che rassicurante: essa non visualizza un punto finale, ma una pluralità di tensioni vitali. Che la vita abbia una sua travolgente drasticità; che la sua irresistibile vocazione alla

moltiplicazione dei rischi e alla destabilizzazione ridicolizzi le oasi di sicurezza faticosamente raggiunte; che insomma si affacci la candidatura di una condizione politico-esistenziale che oggi definiamo provvisoriamente *biocratica*; tutto questo, e altro ancora, l'antropologia filosofica lo ha intravisto assai per tempo.

### Riferimenti bibliografici

- Accarino B. (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.
- Accarino B., lemma *Alienazione* in R. Esposito – C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Accarino B., *Spuren des Hofstaates in Plessners «Grenzen der Gemeinschaft»*, in W. Eßbach – J. Fischer – H. Lethen (a cura di), *Plessners «Grenzen der Gemeinschaft»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 131-159.
- Accarino B., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano, Mimesis, 2002.
- Alsberg P., *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (1922), a cura di D. Claessens, Gießen, Schlot, 1978.
- Anders G., *Der Blick vom Mond*, München, Beck, 1994.
- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen II*, München, Beck, 1988.
- Bahr H.-D., *Die Sprache des Gastes*, Leipzig, Reclam, 1994.
- Blumenberg H., *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), tr. it. *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, a cura di M. Cometa, Milano, Feltrinelli, 1987, pp.85-112.
- Blumenberg H., *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Claessens D., *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- Eder W., *Zu Hause in der Fremde? Der Verlust der Raumerfahrung als Verlust des Erfahrungsraums bei Reisen*, in O. Schäffter (a cura di), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991, pp. 158-172.
- Eßbach W. – Fischer J. – Lethen H. (a cura di), *Plessners «Grenzen der Gemeinschaft». Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.
- Gehlen A., *Vom Wesen der Erfahrung*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (= Gesamtausgabe 4)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 3-24.
- Gehlen A., *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, cit., pp. 366-379.
- Groh D., *Russland und das Selbstverständnis Europas*, tr. it. di C. Cesa *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino, Einaudi, 1982.
- Kopperschmidt J. (a cura di), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München, Fink, 2000.
- Leed E. J., *No Man's Land*, tr. it. di R. Falcioni *Terra di nessuno*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Lethen H., *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- Münkler H. (a cura di), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin, Akademie, 1998.
- Münkler M., *Erfahrung des Fremden*, Berlin, Akademie, 2000.
- Platone, *Fedone*, tr. it. di G. Cambiano.

- Plessner H., *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, a cura di S. Giammusso e H.-U. Lessing, München, Fink, 2001.
- Plessner H., *Gesammelte Schriften*, 10 voll., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985 (= GS).
- Plessner H., *Die Untergangsvision und Europa*, in Id., *Politik – Anthropologie – Philosophie*, cit., tr. it. di B. Accarino *La visione del tramonto e l'Europa*, in «Discipline filosofiche», XI, 2001, n. 2.
- Plessner H., *I limiti della comunità*, a cura di B. Accarino, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Sloterdijk P., *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- Sloterdijk P., *Das Menschentreibhaus*, Weimar, VDG, 2001.
- Sloterdijk P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Waldenfels B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Waldenfels B., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
- Waldenfels B., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels B., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Weimann R. (a cura di), *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

## ***L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini<sup>1</sup>***

di Stefano Velotti

### **1. «Antropologia filosofica», «filosofia d'occasione», «filosofia della discrepanza»**

[...] All'inizio ero straordinariamente 'impegnato nella sistematica' e, all'epoca in cui scrivevo la mia *Pathologie de la Liberté* – cito questo scritto in francese perché si è conservato solo in questa lingua, dato che l'esemplare tedesco è andato perduto nell'emigrazione –, avevo intenzione di scrivere un'antropologia filosofica sistematica. Ne esistono diverse parti, che erano inserite in una filosofia della natura. A differenza di Heidegger, non avevo semplicemente tralasciato il fatto che esistono animali e piante e che noi viviamo circondati da un mondo animale e vegetale. Così come non avevo ignorato che esistono macchine (in Heidegger c'erano solo martelli e seghe medioevali ma non motori elettrici, che al massimo compaiono nel tardo Heidegger...). Tutto questo materiale era sistematicamente approntato a partire dal 1929 e molte di queste pagine potrebbero essere ritrovate, nell'improbabile caso che qualcuno se ne interessasse. Ma poi arrivò Hitler [...] E così non ho scritto quel sistema che invece volevo scrivere. Né di antropologia e nemmeno di filosofia dell'arte [...]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Prima pubblicazione in «Discipline filosofiche», 2 (2008), 99-114.

<sup>2</sup> G. ANDERS, *im Gespräch mit Mathias Greffrath: Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?* (1979), in B. LASSAHN, a cura di, *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich, Diogenes, 1984 (nuova ed. 1989 con una bibliografia aggiornata); tr. it. di R. Callori, con una presentazione di S. VELOTTI, *Opinioni di un eretico*, Roma, Theoria, 1991, pp. 42-43. Si tenga presente che tra le carte di Anders, dopo la sua morte (1992), è stato ritrovato il dattiloscritto della conferenza *Die Weltfremdheit des Menschen* (1929), ancora inedito, che si sovrappone solo in parte alle due conferenze, tradotte allora in francese a Parigi da P.-A. Stéphanopoli, che ruotano intorno agli stessi temi (non ancora firmate con lo pseudonimo "Anders", ma con il proprio nome, Günther Stern): *Une interprétation de l'a posteriori*, in «Recherches Philosophiques» 4, 1934-35, pp. 65- 80 e *Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification*, in «Recherches Philosophiques» 6, 1936-37, pp. 22-54; tr. it. parziale a cura di R. Russo, con una introduzione di K.P. Liessman,

La storia si è incaricata di sabotare gli intenti sistematici di Anders per costringerlo a praticare invece una *Gelegenheitsphilosophie*, una «filosofia d'occasione»<sup>3</sup>, una sorta di 'ontologia del presente' *ante litteram*, in cui l'antropologia filosofica è costantemente impegnata a misurarsi con le trasformazioni epocali del nostro mondo: «Io uso il mondo stesso come libro, e siccome è 'scritto' in una lingua quasi incomprensibile, cerco di tradurlo in un linguaggio comprensibile e forte»<sup>4</sup>. E a leggere la sua vasta e variegata produzione 'sperimentale' – saggi filosofici e critici, dialoghi reali o immaginari, favole, diari, poesie, lettere aperte, romanzi, letture di romanzi, e così via, per tacere dei disegni e dei dipinti – si ha la dimostrazione che questo sforzo costante di tradurre la «lingua quasi incomprensibile» del presente abbia dato esiti importanti, anche se per molti aspetti aporetici o irrisolti: si resta ancora colpiti dall'acutezza delle letture di autori in cui Anders vedeva in atto il suo stesso sforzo di 'traduzione', da Kafka a Döblin, da Hartfield a Grosz a Brecht, così come impressionano le sue tempestive e talvolta ancora sorprendenti analisi del consumismo coatto, della mercificazione universale, dell'omologazione e del conformismo planetari, delle prime trasmissioni televisive (e dei primi "realities"), dell' «analfabetismo postletterario», delle trasformazioni subite dai sentimenti (la vergogna, l'amore, l'odio, così come dall'agire, dal subire, dal lavoro, dall'ozio...), della nuova «iconomania», della violenza e della non-violenza e, naturalmente, della discrepanza tra la nostra facoltà di produrre (*herstellen*) e quella di rappresentare (*vorstellen*) a noi stessi quel che abbiamo prodotto, che costituisce la proposta teorica più forte e duratura di Anders e lo sfondo di tutte le altre analisi<sup>5</sup>. «Se si vuole

---

*Patologia della libertà*, Bari, Palomar, 1993. Quanto alla mancanza di una riflessione sul mondo animale in Heidegger, Anders si riferisce evidentemente a *Essere e tempo* (1927), perché, come è noto, Heidegger tenne un corso, già nell'anno accademico 1929-1930, in cui il confronto tra uomo e animali non umani è centrale e in cui è possibile rintracciare numerose analogie con l'antropologia che Anders andava allora sviluppando (cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Id.*, *Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983; tr. it. di P. Coriando, a c. di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1992). Dopo aver seguito le lezioni di Cassirer e Panofsky, Anders studiò con Heidegger a partire dal 1921 a Friburgo (addottorandosi con Husserl nel '24), e poi dal 1925 a Marburgo (nel 1930 è invece già a Berlino con la prima moglie, Hannah Arendt, sposata l'anno prima, da cui si separerà nel '36). Una serie di motivi – teoretici, politici, morali e, non è da escludere, personali – giustificano i numerosi riferimenti polemici nei confronti di Heidegger – il cui pensiero costituisce comunque uno sfondo imprescindibile per quello di Anders – sparsi in tutta la sua opera. Cfr. G. ANDERS, *Über Heidegger*, a c. di G. Oberschlick, con una postfazione di D. Thomä, München, Beck, 2001.

<sup>3</sup> «I saggi seguenti – scrive Anders nell'introduzione al primo volume de *L'uomo è antiquato* – non sono né semplici saggi letterari, né analisi filosofiche del solito genere accademico, ma esempi di ciò che si potrebbe chiamare, con una vecchia espressione, 'occasionalismo', ossia 'filosofia d'occasione' (*Gelegenheitsphilosophie*)»; G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Beck, (1956) 1980; tr. it. di L. Dallapiccola, Milano, Il Saggiatore 1963, poi Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 43; d'ora in poi *AM1*.

<sup>4</sup> *Opinioni di un eretico*, cit., p. 82.

<sup>5</sup> P. P. PORTINARO ha richiamato a questo proposito, nei suoi importanti saggi su Anders (raccolti in *Id.*, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 117-118), non solo il contesto in cui questa tesi di Anders prende

assolutamente dare un nome alla mia filosofia, allora bisogna nominare la discrepanza tra il produrre e l'immaginare, e chiamarla 'filosofia della discrepanza'<sup>6</sup>. Con questa formula, Anders – e con lui gran parte del pensiero europeo tra le due guerre – rovesciava letteralmente la convinzione umanistica, variamente rintracciabile in molti autori della prima modernità, secondo cui comprendiamo al meglio proprio ciò di cui noi stessi siamo gli autori (mentre il mondo naturale, creato da Dio, presenterebbe ampi margini di impenetrabilità, i nostri prodotti – tecnici, culturali, istituzionali, politici, e la storia stessa che, vichianamente, 'è stata fatta dagli uomini' – si renderebbero dominabili e comprensibili). È soprattutto questa la sua vera ossessione filosofica – ripetuta in innumerevoli variazioni, correzioni, riformulazioni, e analizzata nella varietà delle sue conseguenze –, che diventa il *pendant* filosofico dello choc provocato dall'ingresso nel nostro mondo della bomba atomica<sup>7</sup>. Qui l'antropologia filosofica si misura con la nostra condizione presente: una struttura antropologica, che sarebbe propria della nostra specie in ogni tempo e luogo, assume un aspetto inaudito e sinistro entrando in contatto con le produzioni tecniche che siamo stati in grado di realizzare negli ultimi sei-sette decenni, determinando – al tempo stesso – lo statuto delle nostre immagini: per un verso, come immagini prodotte in un medium materiale quale che sia (pittorico, fotografico, elettronico ecc.), per altro verso, come rappresentazioni psicofisiche, elaborazioni dell'immaginazione, con cui tentiamo di comprendere, per lo più inadeguatamente, la realtà dei nostri prodotti (immagini 'materiali' incluse)<sup>8</sup>. Sottolineando «quella discrepanza – scrive Anders – ho caratterizzato la *conditio humana* del nostro tempo e di tutte le epoche successive, se ce ne verranno ancora concesse»<sup>9</sup>. «*Un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia*».

Ma l'antropologia filosofica sistematica a cui Anders alludeva nel passo dell'intervista citata verrà presto declinata in una più specifica e

---

corpo, ma anche un precedente molto preciso e pertinente, che si trova nell'opera di K. MANNHEIM, *L'uomo e la società in un'epoca di trasformazione* (1935), tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1959, p. 38.

<sup>6</sup> Intervista a Anders di F. RADDATZ apparsa su «Die Zeit» il 22 marzo 1985 (*Brecht könnte mich nicht riechen*), tr. it. di S. Velotti, *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, in «Linea d'ombra», 17, dicembre 1986, pp. 9-17.

<sup>7</sup> Gli attacchi atomici portati dalla più grande democrazia del mondo sulle isole di Hiroshima e Nagasaki nell'agosto del 1945 – che per Anders costituiscono una svolta decisiva, sul piano esistenziale e filosofico – sono per lui solo la conferma più grave ed eclatante di quella «discrepanza» tra uomo e prodotto» che era già affiorata nelle tesi presentate da Anders nel 1942, in California, al gruppo di intellettuali tedeschi in esilio che si riunivano periodicamente a casa di Adorno (tra cui, oltre allo stesso Adorno e a sua moglie Gretel – che protocollava gli incontri –, Horkheimer, Brecht, Reichenbach, Eisler, H. Marcuse ecc.). G. ANDERS, *Thesen über «Bedürfnisse», «Kultur», «Kulturbedürfnisse», «Kulturwerte», «Werte», in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (vol. 12). *Nachgelassene Schriften 1931-1949. Diskussionprotokolle*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985, pp. 579-586; tr. it. di A.G. Saluzzi, in G. ANDERS, *Saggi dall'esilio americano*, Bari, Palomar, pp. 29-37.*

<sup>8</sup> Su queste distinzioni, cfr. l'importante libro di E. GARRONI, *Immagine, linguaggio, figura*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

<sup>9</sup> G. ANDERS, *Opinioni di un eretico*, cit., p. 74.

problematica.

## 2. «L'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»<sup>10</sup>

Non c'è dubbio che «*l'antropologia negativa*» elaborata sul finire degli anni Venti presenta molti tratti in comune con idee che circolavano in Europa in un ambito di pensiero che attraversa, grosso modo, la sociologia, la fenomenologia e l'esistenzialismo (da Simmel a Mannheim a Horkheimer, da Scheler a Heidegger a Plessner a Gehlen e a Sartre ecc... Anders ha spesso rivendicato un suo “primato” su questi ultimi due): l'uomo, a differenza degli animali non umani, non ha predisposizioni biologiche che ne determinano l'appartenenza a un ambiente specifico, o che ne prefigurano le risposte adeguate; è aperto alla contingenza infinita del mondo, che non gli offre stimoli univoci e determinati, a cui rispondere in modo altrettanto univoco e determinato, ma una ricca potenzialità indeterminata, che non lo destina a niente di specifico. Con le parole di Anders: a differenza dell'animale che conosce d'istinto il mondo materiale che gli appartiene e gli è necessario – così l'uccello migratore conosce il sud e la vespa la sua preda – l'uomo non prevede il suo mondo. Egli non ne ha che un *a priori formale*. Non è tagliato per nessun mondo materiale, non può anticiparlo nella sua determinazione, piuttosto deve imparare a conoscerlo ‘après coup’, *a posteriori*, ha bisogno dell'esperienza. La sua relazione con una determinazione del mondo è relativamente debole, egli si trova in attesa del possibile e del qualunque [*quelconque*]. Allo stesso modo nessun mondo gli è effettivamente imposto (come invece avviene per ogni animale a cui viene imposto un ambiente specifico), ma piuttosto egli trasforma il mondo e vi costruisce sopra, secondo mille varianti storiche e in un certo senso come sovrastruttura, a volte un ‘secondo mondo’, a volte un altro. Infatti, per darne una definizione paradossale, *l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità [...]* L'astrazione – la libertà dunque di fronte al mondo, il fatto d'essere tagliato per la generalità e l'indeterminato, il ritiro dal mondo, la pratica e la trasformazione di questo mondo – è la categoria antropologica fondamentale, che rivela tanto la condizione metafisica dell'uomo quanto il suo *logos*, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità<sup>11</sup>.

Questa condizione di indeterminatezza – la natura dell'uomo come mancanza di una natura determinata, la sua specificità come mancanza di una predisposizione a un mondo specifico, dunque ‘l'artificialità’ come suo tratto ‘naturale’ – è ciò che Anders ha chiamato «antropologia negativa». L'uomo appare, in un certo senso, «senza mondo» (in contrasto voluto – ma in gran parte forse solo apparente – con l'esistenziale heideggeriano

---

<sup>10</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, Beck, 1980; tr. it. di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri 2003, p. 3. D'ora in poi AM2.

<sup>11</sup> G. ANDERS, *Pathologie de la liberté*, cit., tr. it. pp. 55-6.

dell'«essere-nel-mondo»). Di quest'espressione - «uomo senza mondo» - Anders ha ricostruito a cinquant'anni di distanza una storia all'interno del suo pensiero, in cui vengono messe in evidenza le principali accezioni in cui si è via via precisata. Una *prima* accezione è quella appena tratteggiata, in cui, «durante un intermezzo della mia vita – tra il 1920 e il 1927 circa – caratterizzato da un totale disinteresse politico, e oggi non più ripercorribile», intende «'uomo senza mondo'» come «un fatto esclusivamente antropologico-filosofico, ovvero che noi uomini (forse i soli fra le specie a noi note) non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessun stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi; e non facciamo altro che rendere positivo questo difetto antropologico della '*non predisposizione*' quando ci autodefiniamo '*storici*' e '*liberi*'»<sup>12</sup>. Anders aggiunge qui che questa caratterizzazione antropologica potrebbe non valere per società arcaiche, o per «concezioni del mondo divenute forse altrettanto immutabili quanto le culture e le concezioni del mondo di specie non umane», e potrebbe valere invece soltanto per le epoche più recenti, caratterizzate da rapidi mutamenti. Quel che sorprende in questa nota retrospettiva non è tanto la stranezza di attribuire a specie non umane 'culture e concezioni del mondo' (da qualche anno alcuni etologi parlano in effetti di 'cultura animale', anche se solo per denotare comportamenti appresi e trasmessi in singoli gruppi di una medesima specie, ma non necessariamente in altri, e dunque non determinati 'istintualmente'), quanto la mancanza di una riflessione su cui Anders aveva insistito altrove, e che anche per 'un'antropologia dell'immagine' risulterà, come vedremo, di grande importanza: vale a dire, che proprio l'uomo contemporaneo sperimenta un mondo in cui l'indefinita potenzialità, l'indeterminatezza, la ricchezza della contingenza sono ridotte preventivamente dalla produzione di immagini: un mondo, dunque, tendenzialmente ridotto ad 'ambiente' animale, dove la necessità e il compito di interpretare (di formare un mondo a partire dalla contingenza infinita) viene preventivamente assolto dalla tecnica (di produzione di immagini), che lo filtra, lo semplifica, lo appiattisce, lo preinterpreta, lo pre-digerisce, lo manipola, nascondendo al tempo stesso – nell'apparente ovvietà delle sue produzioni – le sue stesse manipolazioni. Una *seconda* accezione di 'senza mondo' è quella che designa, come ampliamento della tesi marxiana, e in polemica esplicita con Heidegger, «una condizione di classe»: non solo il proletariato non possiede i mezzi di produzione mediante i quali produce e riproduce il mondo della classe dominante, ma non 'è-nel-mondo' nel senso in cui può essere quella: si trova, semmai, solo «*all'interno*» dello stesso mondo, ma non è «a casa propria in questo mondo allo stesso modo in cui l'operaio edile non è a casa propria in un edificio che ha contribuito a edificare»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> G. ANDERS, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München, Beck, 1984; ed. it. a c. di S. VELOTTI, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Ferrara, Spazio Libri, 1991, p. 33. In questa edizione italiana manca il saggio su Kafka, che è uscito in un volume a sé a c. di B. MAJ, *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, Ferrara, Corbo, 1989.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 30.

Queste fasi dell'elaborazione dell'antropologia andersiana possono essere messe in corrispondenza con una serie di 'immagini', in senso lato, da cui la stessa elaborazione teorica trae alimento e che, a loro volta, la confermano: fin dal titolo, la conferenza americana su Rodin, *Homless Sculpture* (1943), allude a una condizione che apparenta la posizione dell'uomo «senza mondo» a quella delle opere d'arte che *nascono* «senza casa». Così come in pittura, la natura morta, da Chardin e van Gogh al cubismo al surrealismo, è «una venerazione delle cose» nel loro isolamento, «gli scultori dell'ultimo secolo [...] eseguivano le loro sculture per un posto non determinato, per una funzione non determinata. Erano costretti a fare cose isolate. Ora, finalmente, siamo arrivati al mondo di Rodin; ed ora, finalmente, capiamo perché Rilke cominciò il suo discorso su Rodin con la parola *Dinge* [cose]»<sup>14</sup>. Il primo grande saggio su Döblin (1931) ne è un altro esempio. La contingenza del mondo, la sua troppo complessa simultaneità, rendono il rapporto tra il suo protagonista, Biberkopf, e il mondo, «sproporzionato». Biberkopf «non è all'altezza della città i cui tetti gli rovinano addosso. A Berlino non vive nessuno, così come, semplicemente, nessuno vive nel mondo». Essendo fuori dal mondo, Biberkopf è inumano, e in questo senso, paradossalmente «solo uomo», e descrivibile quasi solo «in termini zoologici». Questo romanzo incarna nella sua scrittura il modo in cui Biberkopf vive nella città, e il cui «canto» trova una risonanza solo «in coloro che, come lui, non stanno da nessuna parte, ma che già da sempre hanno appreso la loro posizione utopica: gli ebrei»<sup>15</sup>. Ne incarna la sproporzione tentando di darne un'immagine mediante una forma di montaggio: non sintesi o unità, ma elenco, affastellamento, adiacenza, composizione «surreale». Questa totalità della contingenza è il caos, è «la cattiva infinità» del mondo. E qui si sovrappongono una serie di elementi che troveranno fisionomie più articolate nell'intera produzione di Anders: se secondo la 'prima' antropologia l'uomo è senza mondo perché inserito all'interno di una contingenza rispetto a cui la sua 'natura' non fornisce alcun orientamento 'naturale', il suo compito sarebbe quello di costruire un'esperienza (al contrario dell'animale). Ma il venire meno dell'esperienza, l'impossibilità di accumulare esperienza, è ancora uno dei grandi temi che percorrono il pensiero degli autori ricordati e di altri ancora (da Simmel a Benjamin, fino a Koselleck). Non è detto che ogni epoca permetta a l'uomo di 'formare un mondo', di realizzare le sue potenzialità: e allora l'esperienza non può essere costruita e il romanzo si presenterà come un *Bildungsroman* di segno negativo (un romanzo che mostra l'impossibilità della 'formazione'). È importante sottolineare subito che, almeno fino al primo volume de *L'uomo è antiquato*, Anders andrà in cerca di un farmaco che consenta all'uomo di vivere nel mondo insano che lo respinge, di un rimedio, di un atteggiamento che permetta tendenzialmente di 'formare un mondo', senza per questo costruire appartenenze, tradizioni o mondi d'accatto: qui, se il protagonista del romanzo è spacciato, almeno il suo creatore, Döblin, mette in atto una «tecnica» di rappresentazione del

<sup>14</sup> G. ANDERS, *Saggi dall'esilio americano*, cit., p. 30.

<sup>15</sup> G. ANDERS, *Uomo senza mondo*, cit. pp. 65, 61, 63 e 62.

mondo che non inventa, ma svela il mondo nella sua realtà. La composizione surreale non è dunque affatto mera fantasia; è tecnica della rappresentazione del mondo. E non diversamente dall'architettica filosofico-speculativa, essa rappresenta un espediente per superare l'insufficienza dell'uomo, il cui sguardo d'insieme (la 'comprensione') non riesce a percepire ciò che l'uomo si è proposto come 'idea della ragione', che pur riferendosi alla 'totalità del mondo', riesce a rappresentarla solo indirettamente<sup>16</sup>.

Inconfondibile qui il riferimento al linguaggio kantiano della *Critica della facoltà di giudizio*, in particolare dell'*Analitica del sublime*, che poco prima era stato anche esplicitamente richiamato: «la città che un tempo era qualcosa di reale e perciò di intelligibile come un tutt'uno, lussureggia, 'supera' (Kant) pian piano 'il limite dell'immaginazione' malgrado quest'ultima cerchi anche di 'ampliarsi'»<sup>17</sup>. Questo tentativo di 'ampliamento' rimanda direttamente alla tesi centrale della discrepanza, delle diverse capacità, o meglio, 'capienze' di ciascuna facoltà. È il modello del sublime kantiano che offre un appiglio teorico per le strategie che Anders individua come strategie di resistenza all'incomprensibilità del mondo: ora la «composizione surreale», poi saranno gli «*esercizi di estensione morale*» (su cui bisognerà tornare) del primo volume dell'*Uomo è antiquato*, che sono innanzitutto esercizi di ampliamento dell'immaginazione e dei nostri sentimenti. Ma mentre in Kant il sublime, che pure attesta una condizione di *controfinalità*, di disarmonia, di disorientamento, mette capo a una diversa forma di sensatezza, di finalità, di armonizzazione delle facoltà umane, in Anders questo secondo movimento resterà bloccato<sup>18</sup>. E si potrebbero fare ancora altri esempi, a partire dal controverso ma straordinario saggio su Kafka (risalente a una conferenza del '34), dove è proprio «il-non-poter-arrivare-al- mondo» dell'agrimensore K.» del *Castello* a dare ad Anders lo spunto iniziale<sup>19</sup>, perché «l'aldilà di Kafka è questo mondo». Quel saggio contiene una serie di importanti osservazioni sulle immagini kafkiane (e sulla natura e funzione delle immagini in generale), che verranno riprese (spesso con esiti di segno opposto) anche più tardi: Kafka, per esempio, offre immagini di secondo grado, immagini di immagini o immagini potenziate, «irrealizzando» i soggetti fino all'estremo, producendo al tempo stesso una «discrepanza tra irrealtà ed esattezza estrema», che provoca a sua volta un effetto di choc e «il sentimento della più acuta realtà», scompigliando i

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 91.

<sup>17</sup> Ivi p. 70.

<sup>18</sup> Anders affronta esplicitamente l'*Analitica del sublime* di Kant nel suo *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach 'Holocaust' 1979*, München, Beck, 1979, in una '*akademische Einfügung*' del 1949. Tuttavia, le ragioni addotte da Anders per spiegare come mai il suo è una sorta di 'sublime bloccato' (un sublime che non conosce il riscatto della ragione), sono sorprendentemente deboli e fuori fuoco. È sorprendente che Anders non ricorra a un argomento che sembrerebbe ovvio, vale a dire che il sublime kantiano presuppone una situazione di 'sicurezza', mentre la presenza dell'arsenale atomico la esclude.

<sup>19</sup> G. ANDERS, *Kafka pro e contro*, cit. p. 4.

gradi di realtà abituali e rinnovando il vedere<sup>20</sup>. Kafka (come poi per altri versi Beckett) sospende il tempo (perché nel terrore il tempo è sospeso), e riesce a farlo trasformando il fluire di un processo nella pietrificazione di un'immagine. Questo meccanismo, che poi Anders utilizzerà per analizzare le immagini televisive, si basa sul fatto che, solitamente, «la differenza tra un'immagine e una proposizione linguistica consiste nel fatto che le immagini sono *prive di verbi*, non ancora smembrate nei giudizi o 'parti originarie' [*Ur-Teile*], che in tedesco sta sia per 'giudizi' sia, alla lettera, per 'parti originarie'] di soggetto e predicato» e Kafka trasforma le proposizioni in immagini mediante un semplice metodo di condensazione: la proposizione «le macchine sono mortali» diventa l'immagine della «macchina della morte»; «gli oggetti d'oggi sono impenetrabili» diventa il misterioso oggetto «Odradek»; «gli artisti fanno la fame» si trasforma in «l'artista del digiuno»: «egli trasforma la verità sugli oggetti nei veri oggetti del suo mondo»<sup>21</sup>.

Una *terza* accezione dell'espressione 'mancanza di mondo' va in una direzione ancora più concreta e sociologicamente determinata: sono i *disoccupati* a essere 'senza mondo' in modo ancora più «potenziato», essendo coloro i quali «*non solo non potevano o dovevano perdere le loro catene, ma ai quali non era stato concesso neppure di portarle*»<sup>22</sup>. Anders li considera addirittura, «insieme agli apparecchi tecnologici, le figure chiave della nostra epoca», portavoce del motto «*non laboro ergo non sum*», in cui all'*homo laborans* viene cioè negata perfino la sua condizione di non-libertà, che non si trasforma, però, per la magia della doppia negazione, in una situazione di libertà, ma che al contrario retroagisce su coloro che dispongono di un lavoro e del cosiddetto «tempo libero», trasformando quest'ultimo in un tempo che, lungi dall'essere *otium*, tempo della libertà, è semplicemente uno stato provvisorio di disoccupazione, che ciascuno, in massa, tenterà di occupare co-laborando all'industria del divertimento<sup>23</sup>.

La *quarta* accezione, infine, rimanda a quella che Anders, negli anni Ottanta del secolo appena trascorso, considera la nostra situazione attuale, e cioè quella del *pluralismo culturale*: «l'uomo, essendo contemporaneamente partecipe di molti, troppi mondi, non ha un mondo determinato e perciò non ha nessun mondo». Con pluralismo culturale o «interiorizzato» Anders intende l'appartenenza solo consumistica alla cultura in tutte le sue dimensioni, ammantata di tolleranza; il prevalere, di nuovo, di una situazione di semplice adiacenza di 'valori', gusti, norme, stili di vita, credenze («*La parola chiave, quasi sacra, della nostra epoca è la 'e'*»), in cui il cittadino si trasforma in cliente, in cui siamo tutti uguali solo come consumatori, in cui si rinuncia a ogni pretesa di verità. È quello che talvolta viene stigmatizzato oggi come 'relativismo'. Ma naturalmente questa posizione è irrisolta e molto problematica: è lo stesso Anders, per primo, a confessare di non sapersi spiegare questa avversione per il

---

<sup>20</sup> *Ivi*, 28-30.

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

<sup>22</sup> G. ANDERS, *Uomo senz mondo*, cit., p. 32.

<sup>23</sup> V. AMI, p. 157 sgg.

pluralismo (per questa «*validità simultanea di tutti i sistemi di valore e di tutti gli stili*»); proprio lui che non si sente «radicato in alcun ambiente ortodosso» e che è cresciuto con la «‘parabola dell’anello’ di Lessing»<sup>24</sup>). È evidente che qui c’è un nodo teorico e politico da sciogliere, un nodo di grande importanza e con radici profonde: sembrerebbe infatti che la pluralità di mondi sia l’ostacolo che impedisce all’uomo di avere un proprio mondo, quando invece è lo stesso Anders ad avergli non solo attribuito una condizione strutturalmente ‘mancante di mondo’, ma ad aver difeso – quasi normativizzandola – la sua indeterminatezza, per «proteggerlo dai rischi di una sua forzata ‘determinazione’»<sup>25</sup>. E infatti poco dopo torna a difendere e a rallegrarsi della «sovrabbondanza della vita alessandrina» che ha vissuto, e persino a prendere sotto la propria tutela la «variopinta spazzatura culturale in cui sono immerso fino al collo»<sup>26</sup>. Anders non si impegna in una distinzione delle diverse dimensioni dell’esperienza – statuali e non statuali, giuridiche e politiche, istituzionali e esistenziali, religiose, individuali ecc. – che permetterebbe, forse, di articolare in maniera meno aporetica – senza accontentarsi di un rimando generico a una necessaria «schizofrenia» (che pure costituirebbe un suggerimento da sviluppare) – la problematica descritta in modo fenomenologicamente così acuto.

### 3. Immagini, fantasmi, immaginazione

C’è tuttavia almeno un’altra declinazione della ‘mancanza di mondo’, dipendente dal fatto che «la categoria principale, la principale fatalità del nostro essere attuale si chiama *immagine*»<sup>27</sup>. Nel saggio del 1960 da cui è tratta questa affermazione Anders sintetizza gran parte delle sue precedenti ricerche sullo statuto delle immagini, sviluppate nei suoi saggi sull’arte ma soprattutto, e ampiamente, nella seconda parte del primo volume dell’*Uomo è antiquato*. Cosa intende, tuttavia, Anders con ‘immagine’? La sua risposta non è del tutto chiarificatrice: «Per ‘immagine’ – dice infatti Anders – io intendo qualunque rappresentazione del mondo o di pezzi di mondo, non importa se essi consistono in fotografie, manifesti, immagini televisive o films»<sup>28</sup>. Per quanto ampia, questa accezione di immagine rimanda a una serie di realizzazioni ‘figurali’ in diversi *media* materiali, ma non copre, per esempio, i ‘prodotti mentali’ (comunque li si consideri) dell’immaginazione come facoltà (né Anders si cura di assegnare ruoli distinti all’immaginazione intesa come *Einbildungskraft*, di derivazione kantiana, e all’immaginazione come *Phantasie*). Una delle conseguenze del «deficit teorico» che è stato

---

<sup>24</sup> G. ANDERS, *Uomo senza mondo*, pp. 34, 37, 45.

<sup>25</sup> Come nota giustamente P.P. Portinaro, cit., p. 86, nota 17. Su questi temi cfr. il bel libro di M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata, Quodlibet, 2008

<sup>26</sup> G. ANDERS, *Uomo senza mondo*, pp. 47-48.

<sup>27</sup> G. ANDERS, *La realtà. Tesi per un simposio sui mass media* (1960), in *AM2* p. 229, sgg.

<sup>28</sup> *AM2*, p. 231.

giustamente notato<sup>29</sup> riguardo alle facoltà e al loro dislivello, o forse un suo raddoppiamento, sta non solo nella molteplicità ed eterogeneità dei fenomeni sotto cui va l'espressione 'immagine' (immagine esteriorizzata in un medium e immagine come rappresentazione mentale; come ciò che copre il mondo e come ciò che lo rivela; immagine con intenti 'artistici' o pubblicitari; figurativa e verbale, acustica e tattile ecc.), ma soprattutto nel paradosso, da spiegare, secondo cui, per un verso, siamo «*accerchiati dalle immagini*», «siamo esposti a una pioggia permanente di immagini» - al punto che se «un tempo esistevano *immagini nel mondo*, oggi esiste «*il mondo nell'immagine*» (secondo una diagnosi che ibrida, come spesso accade, tesi heideggeriane e francofortesi<sup>30</sup>) - *ma al tempo stesso*, per altro verso, è proprio la nostra immaginazione o fantasia che registra una discrepanza per difetto rispetto alle altre facoltà, e che non riesce più a «*comprendere*» in un'immagine ciò che accade nel mondo. Con conseguenze devastanti: «1. *Veniamo defraudati dell'esperienza e della capacità di prendere posizione [...]* 2. *Veniamo defraudati della capacità di distinguere tra realtà e apparenza [...]* 3. *Formiamo il nostro mondo sulla base delle immagini del mondo: 'imitazione invertita' [...]* 4. *Veniamo 'passivizzati' [...]* 5. [...] *siamo persino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà [...]* 6. *Veniamo 'ideologicizzati' [...]* 7. *Veniamo 'macchinalmente infantilizzati' [...]*» ecc., con l'ulteriore conseguenza – gravissima – di non riuscire a sviluppare *sentimenti* che siano all'altezza della grandezza dei nostri prodotti, delle nostre azioni, degli accadimenti reali, e quindi senza neppure essere in grado di sentircene *responsabili* in alcun modo. Di qui l'introduzione del concetto di *sovraliminale*, di gesti fatti prodotti eventi che si situano al di sopra della soglia di una comprensione che ne permetta l'elaborazione: esemplare la semplice e tragica esclamazione, «*I still don't get it*», di Eatherly<sup>31</sup>, il meteorologo dell'equipaggio che sganciò la bomba atomica su Hiroshima con cui Anders intratterrà un carteggio, e che finirà in manicomio. A fronte di un profluvio di immagini assolutamente inedito, al loro soffocante e abbagliante sensazionalismo, l'immaginazione va in stallo, collassa, provocando, in una sorta di effetto domino, un'anestizzazione difensiva, l'incapacità di sentire, e quindi anche una perdita di realtà, e la conseguente impossibilità di assumersi la responsabilità nei confronti del mondo (che tuttavia siamo pur sempre noi uomini ad aver prodotto), senza poterne essere più i «soggetti» (il nuovo soggetto della storia, come è noto, sarebbe, per l'ultimo Anders, la tecnica).

Un po' di chiarezza può forse venire dall'analisi di quella «mania delle immagini», «l'iconomania»<sup>32</sup>, che costituisce «un fenomeno senza precedenti nella storia dell'umanità», e che al tempo stesso rimanda a una certa *cecità* dell'immaginazione, come se, appunto, tra le immagini e la facoltà di immaginare ci fosse una discrepanza interna, che duplica o

---

<sup>29</sup> P.P. PORTINARO, cit., p. 142.

<sup>30</sup> Penso innanzitutto allo Heidegger de *L'epoca dell'immagine del mondo* e alla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno.

<sup>31</sup> *AM1* p. 53.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 86-89.

moltiplica la discrepanza di fondo tra il produrre (*herstellen*) e il rappresentare (*vorstellen*). Qui l'iconomania viene vista nascere dalla vergogna per la propria individualità, per la propria singolarità, e la paura della morte. «Tra i motivi che devono venir considerati responsabili di questa ipertrofica produzione di immagini, esattamente descritta, uno dei più importanti è che, mediante le immagini, l'uomo ha acquistato la possibilità di creare *spare pieces* di se stesso; dunque di smentire la sua insopportabile unicità». Come le cose, la cui morte viene allontanata grazie alla riproduzione in serie, «così, almeno in effigie, anch'egli [l'odierno maniaco delle immagini] *acquista un'esistenza multipla, alle volte persino moltiplicata in migliaia di copie*»<sup>33</sup>. Con accenti che sembrano descrivere con largo anticipo le famose serigrafie di Warhol dei primi anni Sessanta (e ancor di più se si considerano le riflessioni di Anders sul *make up* e sulla *serie*<sup>34</sup>), Anders scrive che è «del tutto logico che quelli che tra noi riescono ad avere la più straordinaria esistenza multipla [...], cioè *le stelle del cinema*, siano i nostri invidiati modelli. *L'omaggio che tributiamo loro si riferisce alla loro vittoriosa irruzione nella sfera dei prodotti in serie, da noi riconosciuta 'ontologicamente superiore'*. Li idolatriamo perché hanno realizzato trionfalmente il nostro sogno di esserci come le cose, di diventare i *parvenus* del mondo dei prodotti»<sup>35</sup>. Ma poiché restiamo, nonostante tutto, unici e mortali, «le immagini non riescono a obliterare del tutto la vergogna che l'uomo prova di fronte alle 'cose a lui superiori'». Risolversi in immagini, dunque, è solo un'aspirazione che non può essere del tutto appagata. Produciamo multipli di noi stessi in effigie, e aspiriamo in una certa misura all'assimilazione a prodotti in serie per allontanare la morte, ma non sappiamo neppure *immaginare* una vita non mortale in positivo. L'iconomania esprime la nostra repulsa per la morte, ma l'immaginazione resta «cieca» di fronte al compito di immaginare «un'immagine positiva» di cosa sarebbe per noi essere 'immortali'. Per quanto suggestiva – anche se oggi largamente assimilata nella coscienza comune – questa prima messa in scena del dissidio tra il dilagare delle immagini e i limiti dell'immaginazione può essere forse riassorbita nelle categorie correnti di reificazione e alienazione. Più interessante per i nostri scopi è allora osservare quella peculiare declinazione della 'mancanza di mondo' che è il mondo delle immagine televisive: i 'fantasmi' per eccellenza.

La televisione e la radio ci forniscono il mondo in casa (come il gas e l'acqua): la famiglia si trasforma in un pubblico in miniatura, in un pubblico di «eremiti di massa». Partecipiamo a 'tutto quel che succede', senza però poter mettere bocca, poter replicare o far domande, così che la riduzione alla passività dell'ascolto impoverisce le nostre lingue, e dunque i nostri stessi sentimenti («perché l'uomo è tanto articolato quanto egli stesso articola; e tanto inarticolato quanto non articola»<sup>36</sup>). Tutto ciò ci

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>34</sup> Sul *make up*, *ivi*, pp. 64-65, e sulla *serie*, come 'terzo' ontologico rispetto alla 'coppia' tradizionale di individuale e universale, p. 196.

<sup>35</sup> *AM1*, p. 87.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 130-2

trasforma in ‘consumatori di mondo’: il mondo scompare, perché diventa il «paese della Cuccagna», dove tutto è mangiabile, puro consumo; ma al tempo stesso è là, sullo schermo, per metà assente e metà presente: è un «fantasma» che possiamo evocare a piacimento, ma a cui – ridotti allo stato di *voyeurs* - non possiamo rivolgere la parola. La fenomenologia dei ‘realities’, risalente al ’58, calza ancora perfettamente per quelli che sono i cavalli di battaglia delle nostre trasmissioni televisive.

Così, ad esempio, si sono arrangiate situazioni – vere e proprie ‘agnizioni’ [...] – nelle quali membri di una famiglia che, separati da decenni e sbalestrati nei più lontani angoli del mondo, non avrebbero più osato sperare di incontrarsi, si trovano improvvisamente di nuovo l’uno di fronte all’altro. Laddove prima, in tempi più ingenui, storie come queste venivano rese più attraenti con l’assicurazione che erano *true to life*, ormai la ‘true life’ – deve pur esserci progresso! – si fabbrica realmente, sicché il grido non recitato, la vera lacrima, l’effettivo svenimento, questa realtà arrangiata risulta una story e come tale, cioè in condizione fantomatizzata, viene offerta e consumata [...] la situazione è cannibalesca<sup>37</sup>.

Ma soprattutto l’indefinita contingenza e ricchezza del mondo viene preventivamente ridotta in vista della sua riproduzione: l’avvenimento ‘reale’ deve diventare «matrice» della riproduzione, così che i fantasmi non sono soltanto matrici dell’ ‘esperienza’ (ormai per ciò stesso impossibile) del mondo, ma matrici del mondo stesso: «La realtà consiste nella riproduzione delle sue riproduzioni [...] il reale – il presunto modello – deve quindi venir adeguato alle sue eventuali riproduzioni, deve venir trasformato sul modello delle sue riproduzioni»<sup>38</sup>, al loro formato e al loro orientamento di senso, quale che sia l’evento in questione, guerra o partita di calcio, processo giudiziario o esplosione atomica. Si è visto come Kafka trasformasse proposizioni in immagini, trasformasse giudizi in immagini di cose. Le notizie, nella loro necessaria selettività, sono giudizi. La notizia «esalta il predicato»: è un prodotto finito già foggato per il ricevente. L’atto di questa divisione [*Teilung*] si chiama giudizio [*Urteil*]. L’alleggerimento, lo sgravio del peso della contingenza, cioè del «peso di tutto ciò che di irrilevante ogni oggetto della percezione trascina con sé», viene preventivamente effettuato nella confezione della notizia e il ricevente è liberato da «un lavoro personale». Ora, le immagini che vengono trasmesse si spacciano per «immagini antepredicative», mentre sono altamente mediate, obliterando così la differenza tra cosa e notizia<sup>39</sup>: «ciò che consumiamo, seduti davanti alla radio, davanti al video, non è la scena, ma il suo allestimento, non la presunta cosa S, ma il suo predicato P, in breve: un pregiudizio che compare in forma di immagine [...] che distoglie il consumatore dal prendersi la briga di giudicare ancora una volta per conto proprio»<sup>40</sup>. La premessa per l’atrofizzazione del giudizio è l’atrofizzazione dell’immaginazione:

---

<sup>37</sup> AM2, pp. 194-5.

<sup>38</sup> AM1, p. 204.

<sup>39</sup> Ivi, p. 177

<sup>40</sup> Ivi, p. 180.

Come non possiamo cuocere e tagliare a casa il pane già cotto e tagliato, così non possiamo arrangiare ideologicamente di bel nuovo o interpretare gli avvenimenti che ci pervengono già ideologicamente ‘pretagliati’, preinterpretati e arrangiati; oppure non possiamo ‘immaginarci’ di bel nuovo a modo nostro ciò che avviene *ab ovo* quale ‘immagine’. Dico: non possiamo: perché un secondo arrangiamento non soltanto è superfluo, è ineffettuabile<sup>41</sup>.

Alla «sete» continua indotta dal consumo coatto sull’«inoperoso pluriaccendato» in preda all’*horror vacui*, alla paura di dover articolare egli stesso lo spazio della libertà che le ore di ozio gli mettono a disposizione (per cui «ogni organo deve essere occupato» simultaneamente - la vista con le immagini, il gusto con il cibo e il chewing gum, ecc.), corrisponde una singolare inappetenza, «e ciò perché la quotidiana, incessante ipernutrizione a base di fantasmi che si presentano in veste di ‘mondo’ ci impedisce sempre di provare fame di interpretazione, di interpretazione personale; e perché quanto più veniamo rimpinzati di mondo arrangiato, tanto più dimentichiamo questa fame»<sup>42</sup>.

#### 4. Esagerazioni, aporie, compiti

La fenomenologia delle nostre illibertà, del nostro rimbecillimento, è in Anders vastissima, e non priva di smentite – riconosciute e non riconosciute – e di aporie. Ma a un autore che ha fatto dell’esagerazione e della deformazione il proprio principio metodico («deformare per constatare», deformare un mondo deforme per poterne vedere la realtà, secondo gli insegnamenti di Kafka e Grosz, per un verso, dello straniamento brechtiano, per un altro, e forse anche di un’*epoché* husserliana liberamente reinterpretata), sarebbe inutile obiettare che ‘esagera’, o che non sempre i fatti gli danno ragione. Anders poi non se ne preoccupa troppo: dopo centinaia e centinaia di pagine dedicate alla fabbricazione mediatica di bisogni (anche del bisogno del nemico, per produrre bombe) non ha difficoltà ad ammettere che la sua analisi andrebbe rivista: «In effetti senza la quotidiana esibizione degli avvenimenti bellici da parte della televisione, il movimento contro la guerra del Vietnam non avrebbe mai potuto acquistare la forza che di fatto ha acquistato. Quest’esperienza contraddice la caratterizzazione della televisione presentata nel primo volume [de *L’uomo è antiquato*]. Gli orrori del Vietnam mostrati dalla televisione raggiunsero evidentemente gli spettatori non solo come ‘fantasmi’. La mia analisi di allora richiede pertanto di essere rivista»<sup>43</sup>. Così non esita a giudicare la sua antropologia filosofica negativa, in quanto basata sulla contrapposizione uomo-animale, insufficiente e criticabile: non solo perché ‘l’animale’ non esiste, ma esistono specie diverse, ma soprattutto perché il termine di confronto

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>42</sup> *Ivi* p. 213.

<sup>43</sup> *AM2*, p. 419 nota 21.

dovrebbe essere oggi non tanto il mondo animale non umano, quanto quello delle cose, dei prodotti: se in confronto al primo apparivamo indeterminati e dunque liberi, in confronto al secondo apparivamo infatti non liberi e asserviti (al contrario delle cose che, invece, proliferano in assoluta libertà)<sup>44</sup>. La stessa idea centrale della sua antropologia negativa, quella secondo cui l'uomo è 'senza mondo' e deve dunque farne esperienza e imparare a conoscerlo, viene contraddetta dal fatto che oggi «il mondo viene all'uomo, che gli viene fatto entrare in casa in effigie [...]; il viaggio di scoperta e di apprendimento è diventato superfluo, e, poiché quanto è superfluo si atrofizza, è diventato impossibile»<sup>45</sup>. Cosa che non solo stride con quel che è stato appena riportato sulla funzione della televisione nel caso della guerra in Vietnam, e non solo non ha una logica così stringente, ma viene smentito clamorosamente – insieme a tutte le altre tesi che Anders sostiene a proposito delle facoltà e delle azioni giudicate come atrofizzate e dunque 'diventate impossibili' – da quella che è la proposta 'pratica' di Anders, la risposta al suo 'che fare?', cioè l'idea dell'«esercizio oggi necessario», che costituisce anche la «*raison d'être* del nostro testo», e cioè il «tentare *'esercizi di estensione morale', aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della [...] fantasia e del [...] sentimento*, insomma: eseguire *esercizi* per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della [...] immaginazione e del [...] sentimento»<sup>46</sup>. Ma il tentativo di questa estensione («*l'ampliamento volontario della capienza del nostro sentire*»<sup>47</sup>) presuppone l'antropologia negativa degli anni Venti, una indeterminatezza e plasmabilità che Anders aveva messo decisamente in questione, perfino nella «Introduzione» allo stesso volume: «In fin dei conti, a parte la sua illimitata capacità formale di produrre, l'uomo, per il resto, è un tipo morfologico più o meno determinato, quindi ha una adattabilità più o meno limitata: un essere dunque che non può venir rimodellato a piacere né da altre forze né da lui stesso, un essere la cui elasticità non si lascia strapazzare *ad libitum*»<sup>48</sup>. Su queste premesse, l'idea che un'opera d'arte (l'esempio portato da Anders è una sinfonia di Bruckner) possa davvero costituire un rimedio all'atrofizzazione della sensibilità, dell'immaginazione e dei sentimenti, suona come una *petitio principii*: dire che, «se l'anima 'contiene' ciò di cui viene 'riempita' (cioè il mondo della sinfonia), ciò significa [...] che essa altresì lo 'afferra'», e che «fintantoché esperisce realmente la sinfonia esperisce anche il proprio mutamento di grandezza», presuppone ciò che voleva mostrare, cioè la possibilità di un 'ampliamento' dell'immaginazione. Probabilmente occorrono ben altre elaborazioni teoriche per venire a capo – almeno al livello di una riflessione coerente – di queste tensioni<sup>49</sup>, e un confronto attento e rinnovato con la realtà e le discipline, anche empiriche, che si

---

<sup>44</sup> AM1, p. 330-1, nota 9.

<sup>45</sup> Ivi, p. 136.

<sup>46</sup> Ivi, p. 283.

<sup>47</sup> Ivi, p. 318.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>49</sup> Ho tentato di fornire qualche prima indicazione in questo senso in STEFANO VELOTTI, *L'atomica e la televisione. Il pensiero eretico di Günther Anders*, in «Lo Straniero», nr. 41, 2003, e *Id.*, *Gli estremi rimedi di Günther Anders*, in «Lo Straniero», 34, aprile 2003.

occupano sistematicamente di problemi analoghi. Credo che sarebbe un errore se, di fronte al groviglio semilavorato di analisi fenomenologiche, diagnosi intuitive, giudizi apocalittici, logiche dubbie, proposte estreme (ultima in ordine di tempo, quella della «controviolenza»), offertoci da Anders, ci si ritraesse troppo presto in una più misurata e docile ragionevolezza o in una compiaciuta sufficienza, senza aver prestato un attento ascolto alle esigenze crudamente fatte valere nei suoi testi, e oggi troppo facilmente e irresponsabilmente rimosse.

## ***Esistenza culturale e costanti antropologiche. Per un'antropologia filosofica di Ernst Cassirer***

di Christian Möckel <sup>1</sup>

La consapevolezza della crisi che il naturalismo e la secolarizzazione hanno provocato nella culturale coscienza di sé dell'epoca lascia che filosofi come Max Scheler, Helmut Plessner e Bernard Groethuysen inizino a lavorare a una antropologia filosofica per recuperare il perduto orientamento sensoriale attraverso l'autodeterminazione antropologica. Questo programma è e rimane non solo controverso, ma anche da definire e colmare più precisamente.

### **1. Cassirer e la coscienza di sé dell'antropologia filosofica.**

La moderna antropologia filosofica non proviene semplicemente dall'antichissima domanda sull'essenza o la natura degli uomini, piuttosto esprime la lotta radicale per la spiegazione del senso dell'esistenza umana sotto la costellazione naturalistico – filosofica degli anni '20 del Ventesimo secolo (ricerca sui primati ecc.). Il compito di definire nuovamente, in questa costellazione, la «posizione particolare» degli uomini nel cosmo dei viventi, comprende anche il considerare la loro partecipazione al cosmo biologico; perciò la nuova disciplina deve essere assolutamente informata dalle scienze naturali. È inoltre da chiarire se debba avere come fondamento riflessioni ontologiche o ad esempio biologiche, o se l'esistenza culturale messa in risalto nell'uomo sia da intendere solamente in modo funzionale. Rimane poi da decidere se l'antropologia filosofica persegue «un'immagine dell'uomo culturalmente relativistica» o se si attenga ad una «dimensione universalistica» degli uomini senza con ciò sostenere una concezione «essenzialistica». <sup>2</sup>

In questo contesto appaiono poco convincenti prese di posizione che, come quella di Husserl nel 1931, ascrivono all'antropologia filosofica la co-

<sup>1</sup> Da «Zeitschrift für Kulturphilosophie», Vol. 3, 2009, n. 2, op. Cit. 209-220. Traduzione a cura di Lorenzo Ciavatta. Ringraziamo la Felix Meiner Verlag per la gentile concessione. Ringrazio inoltre il collega e amico Henrik Ehmann per i preziosi suggerimenti e la paziente collaborazione.

<sup>2</sup> Cfr. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München – 2006, op. cit. 12.

scienza di sé, o meglio lo scopo – respinto – di voler costituire «il vero fondamento della filosofia» e di voler fungere come «fondazione metodologica» per la costituzione della stessa.<sup>3</sup> Cassirer, che condivide la diagnosi di una moderna crisi dell'umana coscienza di sé e vede nell'antropologia filosofica una possibilità di opporvisi, favorisce una determinazione funzionale dell'uomo come di un essere vivente che si distingue attraverso operazioni di simbolizzazione (*animal symbolicum*) e che si crea con la cultura, intesa come complesso di forme simboliche, una seconda natura artificiale. Con questo egli pone la sua filosofia culturale, formulata a grandi linee negli anni Venti, in un contesto della giustificazione con un'antropologia filosofica da elaborare; già nel 1928 ciò è espresso chiaramente nel testo postumo «Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie».<sup>4</sup>

Fino a che punto Cassirer è in grado di presentare convincentemente questo contesto della giustificazione e di portare a compimento, con la sua prospettiva funzionale e filosofico – culturale, una trasformazione dell'antropologia filosofica del suo tempo è una questione oggetto dell'odierna discussione filosofica.<sup>5</sup> Può tuttavia essere considerato come certo che, verso la fine degli anni Venti, Cassirer si veda stimolato per quanto riguarda la sua spiegazione simbolico-teoretica e filosofico-culturale dell'esistenza umana, a definire il suo rapporto con la nuova disciplina nascente dell'antropologia filosofica. Egli stesso riflette già, proprio in questo contesto specifico del problema, circa una tale disciplina che, per adempiere alla propria pretesa, sia da porre in relazione con la sua filosofia simbolica (ECN 1, 53). Non da ultimo questo è espresso nella terza parte, scritta nel 1927/28, della *Philosophie der symbolischen Formen*; vero è che qui non si trovano espliciti collegamenti alla formantesi disciplina ma molteplici considerazioni che conducono a una antropologia filosofica. Una tale riflessione si profila nel momento in cui Cassirer tenta, con l'ausilio della funzione espressiva e del mondo dell'espressione, di gettare il «ponte» dallo spirito vivente alla vita organica.<sup>6</sup> Con la teoria della

<sup>3</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in: *Husserliana*, Dordrecht/Boston/London 1989, vol. XXVI, op. cit. 164-181, 164.

<sup>4</sup> Qui è importante per Cassirer «indicare il servizio che la sua [...] >filosofia delle forme simboliche< è in grado di rendere alla fondazione di >un'antropologia filosofica< ». Ernst Cassirer, *Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie* (1928) in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, edito da Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois e Oswald Schwemmer, Hamburg – 1995 segg. (d'ora in poi abbreviati con: ECN), Vol. 1, op. cit. 32-109, 53. Attenendosi a Kant egli definisce la sua filosofia come «propedeutica» preparante «il fondamento e il terreno per essa [l'antropologia filosofica]» e come «disciplina» che la tiene metodicamente su questo terreno.

<sup>5</sup> Gerard Hartung per esempio sostiene la tesi che la filosofia simbolica di Cassirer le mostri «l'uscita dalla condizione aporetica» in cui si era situata intesa come metafisica-sostanzialistica o biologistica (Gerald Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerwist – 2003, op. cit. 362). Tuttavia la capacità produttiva della sua «filosofia della cultura umana» è limitata dalla «indeterminatezza dei propri fondamenti». Hartung giunge alla conclusione che Cassirer non riesca realmente a venire a capo con «l'estraneità della vita», con «i fondamenti biologici dell'esistenza umana». *Ivi*, op. cit. 363.

<sup>6</sup> Al fine di chiarire i fenomeni espressivi intesi come prima operazione interpretativa, da parte dell'analisi del percepire umano deve ancora essere compiuto «un ulteriore passo indietro» «nella successione delle forme organiche di vita» fino al mondo animale. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: *Gesammelte Werke Hamburg Ausgabe*, edito da Birgit Recki, Hamburg – 1998-2007 (da ora in poi abbreviati con: ECW), vol. 13, op. cit. 84.

percezione d'espressione intesa come la più elementare funzione, dalla quale iniziare a separare le vite umane e animali, il senso culturale della vita e la funzionalità della vita animale<sup>7</sup>, Cassirer ha tra le mani un principio di spiegazione per rinviare alla preistoria naturale delle funzioni spirituali. Antropologicamente si dimostra rilevante anche la riflessione secondo cui all'animale manca ancora la funzione rappresentativa su cui si basa la lingua e che significa, per quanto concerne la capacità d'espressione, qualcosa di assolutamente nuovo (ECW 13, 134). Egli delimita inoltre «la peculiarità della lingua umana da quelle forme e tipi della 'semantica'», come si trovano sviluppati nel regno animale (ibid., 381). Anche per quanto riguarda le considerazioni sulla cultura la rilevanza antropologica è considerata come termine di medietà di un mondo delle forme simboliche e crescente allontanamento dall'immediatezza organica della vita (ibid., 319, 322). L'emancipazione da quest'ultima rappresenta, intesa come conquista della libertà, il vero punto d'arrivo della filosofia di Cassirer. Al paragone uomo-animale, costitutivo per l'antropologia filosofica, conducono infine anche le riflessioni sulle conseguenze della perdita, condizionata da malattia, delle facoltà simbolico-ideali.<sup>8</sup>

Nel seguente contributo dovrebbe essere approfondito, sulla scorta di quattro osservazioni, il contesto giustificazionale della filosofia della cultura simbolica e dell'antropologia filosofica sottolineato da Cassirer stesso; a tal fine servono particolarmente, come spunto di riflessione, i testi resi accessibili in ECN 6. In proposito è da considerare la questione di come, in Cassirer, questa filosofia culturale e antropologia si pongano nei confronti del «lato naturale dell'uomo» (Hartung). Un'antropologia filosofica sicuramente non deve solo giustificare la condizione elevata dell'uomo culturale nei confronti dell'animale senza cultura, ma anche la *reciprocità* dell'esistenza animale (organica) e di quella culturale dell'uomo.

Norbert Meuter, per esempio, con uno sguardo critico su Cassirer giunge alla conclusione che entrambe le forme d'esistenza dell'uomo non si lascino comprendere, per così dire, autonomamente e in forma stratificata, dato che la «formazione biologica del genere umano» si è «già realizzata sotto condizioni culturali», che la cultura stessa, con il suo fondamento naturale, lascia fondere assieme indissolubilmente.<sup>9</sup>

Riflessioni per un approccio di una teoria delle «costanti antropologiche» nella vita culturale degli uomini dovrebbero concludere le argomentazioni. Queste affermazioni, collocate più o meno coscientemente, che si ritrovano disseminate nell'opera di Cassirer e che finora hanno trovato nella discussione piuttosto poca attenzione costituiscono, dal mio punto di vista, elementi necessari di una sua teoria antropologica, dato che conducono quest'ultima tendenzialmente oltre un'interpretazione puramente funzionale dell'uomo inteso come una creatura creante e utilizzante simboli.

<sup>7</sup> Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache* (1923), in: ECW 11, op.cit. 124.

<sup>8</sup> Cassirer ha osservato che il comportamento linguisticamente patologico del malato ha luogo in una maggiore «aderenza alla realtà» rispetto alla persona sana, e che si svolge più vicino alla «totalità delle funzioni vitali». Per questa perdita di operazioni simboliche di base forniscono «le <immagini dell'agire dell'animale> [...] spesso analogie persuasive», che devono essere considerate come «esempi di quelle sequenze d'azione fisse e stereotipate [...] come si lasciano osservare nel malato» (ECW 13, op. cit. 320).

<sup>9</sup> Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, op. cit. 21.

## **2. Filosofia culturale e antropologia filosofica. Annotazioni critiche.**

Alla domanda se le riflessioni di Cassirer sull'antropologia siano all'altezza dell'intenzione di profilarela come disciplina autonoma, la prospettata risposta non risulta chiara dalla lettura dei testi corrispondenti poiché egli sembra, nonostante tutti i rimandi alle moderne scienze empiriche e alla formulazione della domanda sull'uomo con loro sollevata, estrapolare da ultimo la nuova disciplina dalle tappe principali della storia della filosofia.

Così tutti e tre i testi stampati in ECN 6 contengono questo modo di vedere storico, che si ritrova anche nella versione del *Essay on Man* (Cap. VI) pubblicata nel 1944. Il procedimento ha sicuramente il pregio di poter mostrare che, alla moderna antropologia filosofica, precede una riflessione millenaria sull'esistenza umana; nello stesso presumibilmente trova tuttavia espressione anche l'approccio metodico e concezionale del neokantismo di Marburgo che consiste nel lasciar risultare un oggetto filosofico dalla storia del suo pensiero, o meglio della sua ricezione.

Ciononostante, attraverso una tale argomentazione storica, il particolare dell'antropologia, specialmente negli anni '20 del Ventesimo secolo – ovvero il contesto di una teoria dell'uomo strettamente bioscientifica quasi cancellante le differenze dall'animale – sembra essere considerato insufficientemente.

A questa situazione ci si sente oggi di tanto in tanto richiamati quando i filosofi domandano se il pensare senza il linguaggio è possibile o se gli animali possono pensare. Nonostante il riferimento a una «pericolosa crisi» delle teorie scientifiche e filosofiche dell'uomo nel XX secolo<sup>10</sup>, collocato nel manoscritto «*Philosophische Anthropologie*», miri nella sollecitata direzione, rimane qui l'impressione di un piglio d'aiuto metodico che dovrebbe consentire di porre efficacemente la spiegazione simbolico-teoretica come unica soluzione convincente di questa crisi; alla «moderna scienza» viene inoltre attribuito un ruolo prevalentemente *negativo*, vale a dire di aver generato la sudetta crisi distruggendo in modo argomentativo, senza poterla sostituire, la tradizionale teoria antropologica.

Fatto sta che Cassirer si riferisce continuamente alla scala dell'organico, centrale per l'antropologia filosofica, che procede dalle piante passando per l'animale fino all'uomo.

Tuttavia egli, a differenza per esempio di Helmut Plessner, non ha ideato nessun concetto filosofico scientificamente unitario e resistente della vita organica, sul quale poco incidono anche i numerosi rimandi soprattutto all'insegnamento di Jakob von Uexküll.

Plessner di contro, in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), realizza la da lui stesso pretesa elaborazione di una «filosofia della vita nel senso obiettivo e concreto del termine», effettuabile attraverso una «analisi dell'essenza del vivente».<sup>11</sup> Questo consente di osservare che il pensiero, secondo cui l'universale dimensione dell'esistenza umana dovrebbe «essere

<sup>10</sup> Cassirer, *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, edito da Gerald Hartung e Herbert Kopp-Oberstebrink, in: ECN 6, op. cit. 392.

<sup>11</sup> Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Berlin/New York – 1975, op. cit. 37.

compiuta antropologicamente con l'aiuto della scienza empirica, in particolare della Biologia», è «sistematicamente sviluppato da Plessner». <sup>12</sup>

Per contro Cassirer, che piuttosto pone l'accento sulla separatezza della vita vegetale, dell'istinto animale e della «vita della ragione» come peculiari «sfere vitali» (ECN 1, 46), sembra voler rimettere le teorie della vita organica per la maggior parte alla scienza positiva, dal momento che tra l'altro la domanda sull'origine della vita sarebbe posta in modo filosoficamente irrilevante, senza una risposta possibile, metafisicamente.

Rispetto a questo gli argomenti con i quali egli fonda la speciale, o meglio culturale, peculiarità dell'uomo sulle sue energie espressive non vitali e quelle di obiettivazione con le loro oggettivazioni, sembrano di fatto innovativi per una moderna antropologia filosofica.

«L'essenza dell'uomo», così spiega Cassirer la sua concezione, si lascia comprendere solamente a partire dalle sue basilari attività spirituali-simboliche, ma non da caratteristiche qualunque. Dato che quindi la natura umana si deduce dalla natura del linguaggio, dell'arte, della moralità, deve essere condotta un'analisi strutturale obiettiva delle forme base della cultura; come la filosofia culturale. Questa presenterà un principio unitario che è a fondamento di ogni attività, la sua pura unità funzionale. Una teoria dell'uomo così fondata lo comprende come un ente complesso e contraddittorio, come contrario e relazione delle forme di attività che risultano da una comune radice funzionale – della «forma simbolica» – e costruiscono, accanto a quello naturale, un «mondo artificiale» multiforme. Dal magico circolo della medietà originato attraverso le attività simboliche, nel quale l'intera vita dell'uomo d'ora in poi sembra essere compresa, non c'è per lui più nessuna fuga e nessun ritorno alla vita immediata.

La risposta alla domanda sull'essenza dell'uomo conseguentemente è: egli è questo *homo symbolicus*, quell'ente, «che crea continuamente simboli e che in un mondo di simboli vive» (ECN 6, 261). Da questa argomentazione risulta piuttosto chiaro che Cassirer fonda sulle informazioni della sua filosofia delle forme simboliche della cultura una moderna antropologia che, per esempio, renda anzitutto possibile una filosofia del linguaggio, dato che chiarisce la natura del parlante. Questo diviene anche evidente quando, nel manoscritto «Philosophische Anthropologie», esprime l'aspettativa di aprire, attraverso l'analisi della cultura umana, non solo una strada per l'antropologia, ma anche di fornire una risposta positiva alla «pericolosa crisi» della teoria dell'uomo, come la si trova nella scienza positiva e in filosofia (Ibid., 392-393). Egli motiva quest'aspettativa con la tesi che dalla biologia si giunge sempre solo a una teoria genetica della vita organica, ma non a una teoria della cultura spiegante l'essenza dell'uomo. La biologia possiede perciò – contrariamente all'opinione dell'epoca – solamente un significato secondario per l'antropologia. Con questa concezione egli favorisce tuttavia l'impressione fatale che con la spiegazione dell'uomo come *homo symbolicus*, o meglio di *animal symbolicum*, l'antropologia filosofica venga davvero dissolta nella filosofia culturale.

C'è da chiedersi se Cassirer poi, ogni volta che parla di una teoria sistematica dell'uomo, non debba porre molto più fermamente in rapporto le espressioni di energia vitali o vegetative dell'uomo civilizzato con quelle simboliche, esplicitamente non vitali, per realizzare egli stesso contenutisticamen-

<sup>12</sup> Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, op. cit. 40.

te la teoria sistematica della «struttura dell'uomo» apprezzata in Max Scheler (Ibid., 235-236). Interessandogli però soprattutto le produzioni spirituali-simboliche, viene a malapena tematizzato che queste abbiano una comune radice con le funzioni vitali nell'espressività fondata nella corporeità. Di contro Plessner, così sembrerebbe, cerca di scoprire precisamente questo «sistema di condizione interno che c'è tra le forme simboliche e l'organizzazione fisica.» Per questo devono essere ricercati i «modi di esserci della vitalità che collegano l'uomo con l'animale e la pianta e che producono il suo particolare modo d'esserci».<sup>13</sup>

Dal momento che nella filosofia di Cassirer l'articolazione simbolica forma il confine per il mondo organico, cosa che diviene evidente nella vita espressiva dell'animale o nel comportamento patologico del malato, la sua argomentazione non si estende necessariamente a tale mondo. Di conseguenza egli non deve neanche obbligatoriamente chiarire, se e come determinate funzioni organico-vitali formino il sottosuolo portante per quelle culturali. Così rimane impreciso il ruolo che gli istinti dell'uomo giocano nella sua vita culturale. Con la sua concezione di una teoria dell'esistenza naturale-culturale dell'uomo, fondata sull'espressività prelinguistica e condizionata dal corpo, Meuter è riuscito, nell'intento di costituire un'antropologia filosofica «universalistica», ad assorbire e sviluppare ulteriormente l'approccio teorico del simbolo di Cassirer, che è sempre anche un approccio teorico dell'espressione. A partire da una «antropologia dell'espressione corporea» egli [Meuter] ha analizzato per esempio la rilevante funzione organico-biologica, nella misura in cui questa si dimostra come portatrice delle operazioni di simbolizzazione. In quanto a ciò sembra plausibile considerare nel dibattito la teoria cassireriana dell'espressività.

Contemporaneamente si trovano passi citati in base ai quali Cassirer stesso è pienamente convinto che il processo di simbolizzazione non sprigioni semplicemente libertà e autonomia, ma che piuttosto il noto assoggettamento alla natura materiale, che «domina la vita di tutti gli organismi»<sup>14</sup>, continui ancora a perdurare anche per gli uomini. Questi non sono appunto in grado «di uscire dalla natura e di sottrarsi al suo essere e operato»<sup>15</sup>. Ciononostante Cassirer non approfondisce ulteriormente la questione se, e fino a che punto, le funzioni vitali vengono modificate in conseguenza al dispiegamento delle funzioni simbolico-culturali (forme) stesse. In ultimo Plessner critica Cassirer perché egli limiterebbe l'uomo alle «operazioni culturali» non riconoscendo la loro «aggraffatura con l'organismo umano».<sup>16</sup> Noi non troviamo in Cassirer appunto alcuna «analisi dell'essenza del vivente» sistematica, alcuna «teoria dei tratti distintivi organici» (Plessner), sulla quale deve fondare la teoria delle attività simboliche dell'espressione, dato che l'essere vivente uomo – e non «l'energia spirituale» – è il portatore di tutta l'attività simbolica. In questo senso vale per Plessner: «Senza filosofia della natura [vivente - C.M.] nessuna filosofia dell'uomo».<sup>17</sup> A Cassirer, cui interessa primariamente la cultura come

<sup>13</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit. 33, 36.

<sup>14</sup> Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main – 1990, op. cit. 49.

<sup>15</sup> Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), in: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1946), in : ECW 24, op. cit. 357-490, 381.

<sup>16</sup> Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, op. cit. 129, 131.

<sup>17</sup> Plessner, *Die Stufen des organischen und der Mensch*, op. cit. 26.

emancipazione dai stretti confini della natura organica, queste funzioni vitali dell'uomo, una volta raggiunta in quest'ultimo inteso come essere vivente la dimensione della creazione simbolica, non sembrano interessare più, poiché l'esistenza umana-simbolica si dimostra infatti come ineluttabilmente rinchiusa nel «cerchio magico» dei simboli. (ECN 6, 260-261). L'unico determinante per l'uomo adesso è il mediato rapporto simbolico col mondo.

La singolare antropologia filosofica di Cassirer è quindi molto chiaramente guidata dalla domanda: quanto l'uomo, inteso come creatura agente liberamente, si realizza, o può realizzarsi? - E solo da questa prospettiva – della delimitazione e del distacco – gli si offre alla vista il mondo organico, non tuttavia come elemento della funzione simbolica. Egli ha sviluppato, come sembra, l'antropologia filosofica dal lato delle forme simboliche della cultura, Plessner di contro la sviluppa dal lato delle «forme della differenziazione della vita organica» (Meuter). La questione circa la possibilità di una metodica integrazione reciproca di ambedue gli approcci oltrepassa tuttavia l'ambito della presente riflessione.

### 3. «Costanti» antropologiche dell'esistenza umana

Nei suoi testi Cassirer, senza contravvenire al più volte formulato e motivato divieto di sostanzializzazione, denomina certe «costanti» antropologiche dell'esistenza culturale dell'uomo, che comprendono momenti naturali e che si lasciano classificare in *sei* aspetti. L'immagine umana, che queste «costanti» delineano, si lascerebbe ridurre a una tesi nel seguente modo: l'uomo è questa creatura destinata alla libertà attiva, che mette a repentaglio e parzialmente perde la sicurezza e il calore vitale della sua esistenza, che tuttavia dispone di alcune capacità, per far fronte a queste minacce e per compensare l'esperienza della perdita a ciò collegata.

*Animal symbolicum* – Cassirer comprende e denomina, come punto centrale della sua antropologia, la già discussa interpretazione dell'uomo come di una creatura attiva creante, comunicante e comprendente simboli; di un *homo symbolicus* o meglio di un *animal symbolicum*.<sup>18</sup> Con ciò l'uomo si crea il suo mondo simbolico della cultura come creatura sociale, nei rapporti (ruoli), nella comunicazione, nell'interazione e nella divisione del lavoro (ECN 6, 393-394, 415-416, 474-475). Una vita entro i confini delle sole «necessità biologiche e interessi pratici» ha luogo, di contro, senza sistemi simbolici culturali, rimanendo in sostanza una vita animale.<sup>19</sup> Approccio teoretico fondamentale, così mi sembra, che si lascia collegare anche con l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, che vede l'uomo come «creatura carente» biologicamente, condannato ad assicurarsi la sopravvivenza biologica attraverso un'attività creante simboli culturali.

<sup>18</sup> Egli fornisce esplicitamente una tale spiegazione negli atti postumi della conferenza «Symbolproblem» tenutasi a Zurigo nel 1932: «La funzione simbolica è appunto quel fenomeno attraverso il quale l'esistenza dell'uomo originariamente si costituisce [...] la facoltà di creare simboli, di comprendere simboli, di vivere nei simboli: tutto questo rappresenta la dote specifica dell'uomo [...] l'uomo diventa uomo attraverso il simbolo, la lingua, l'arte e la religione [...]». (GEN MSS, Box 51, folder 1026).

<sup>19</sup> Cassirer, *Versuch über den Menschen*, op. cit. 71.

*Distanziamento come esperienza di perdita e straniamento* – L'uomo conduce la sua esistenza, inteso come un essere vivente creante simboli, ancora nell'immediatezza della vita biologico-vegetativa e *già* nella medietà spirituale-simbolica, che ha strappato all'immediatezza della vita. Questa doppia esistenza lo predestina certamente alla libertà, ponendolo tuttavia anche di fronte a perdite, sfide, pericoli e conflitti, che segnano la sua vita come problematica, a rischio e «decaduta». Il fatto del giungere al di là dall'immediatezza della vita senza riflessione nella medietà spirituale-simbolica è messo in connessione con un'ambivalenza che l'animale simbolico deve sopportare. Simbolizzazione come uscita dal «paradiso dell'immediatezza», dalla finalizzata esistenza animale<sup>20</sup>; l'uomo la vive psicologicamente ed effettivamente come distacco dalla «vita naturale», come dolorosa perdita in termini di «aderenza alla realtà», di «calore vitale» e della «varietà della vita». Questa esperienza di perdita rappresenta di conseguenza una «costante» antropologica dell'essere uomo. Inoltre Cassirer denomina una tendenza, propria dello spirito, all'autodistruzione e «autodissolvimento», che si spiega a partire da una minacciosa forza di autonegazione, da una peculiare forza dello spirito per lottare «contro se stesso».

Dal processo distanziante ed emancipante di simbolizzazione risulta inoltre la «tragica impronta di tutto lo sviluppo culturale», che si manifesta nella situazione vissuta psicologicamente ed effettivamente, nella quale il movimento dell'Io si infrange apparentemente «sulle sue stesse creazioni» e in cui «si esaurisce lentamente nel suo flusso vitale originario, tanto più diviene grande la portata e tanto più forte il potere di questa creazione» (ECW 17, 172). La minaccia e la messa in questione dello spirito e della ragione risultano anche dalla crescente indipendenza delle singole oggettivazioni spirituali-culturali (ECN 1, 5-6). Questa minaccia reale della cultura, vissuta anche psicologicamente ed effettivamente, subisce il suo completamento attraverso la vissuta «dipendenza» di un'oggettivata operazione di simbolizzazione dall'altra (ECW 17, 173). Questi avvenimenti e conflitti inevitabili sono tuttavia da sopportare e superare; non si lasciano annullare.

*Interrogazione di sé e disinganno* – la facoltà intellettuale all'interrogazione di sé e al permanente sollevamento del quesito sul senso dell'esistenza umana (ECN 6, 11), chiamata «funzione base e originaria dell'uomo», si rivela come determinazione antropologica che permette all'uomo di affrontare la sua «responsabilità per la cultura» (Recki) e di non scoraggiarsi malgrado la permanente esperienza di perdita in seguito alle operazioni di simbolizzazione e socializzazione culturale. Inoltre Cassirer ascrive all'uomo la capacità, antropologicamente significativa, di potersi liberare di tutto il «magico inganno» da sé creato, dai suoi «inganni e illusioni, dalle sue idiosincrasie e fantasie» per quanto riguarda la sua immagine della natura e della vita sociale, anche se a ciò, per quel che concerne quest'ultima<sup>21</sup>, non si sarebbe ancora pervenuti.

*Espressività ed emozionalità* – l'uomo può adempiere la sua sorte come essere vivente creante e comprendente simboli solo perché gli è propria la facoltà sviluppabile dell'espressività. Sebbene questa rientri come già presupposto nella trattata facoltà della simbolizzazione, è possibile denominarla

<sup>20</sup> Cassirer, «Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart (1930), in: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1946), in : ECW 17, op. cit. 185-206, 185-186.

<sup>21</sup> Cassirer, *Der Mythos des Staates*, Frankfurt am Main – 1988, op. cit. 384-385.

come una peculiare «costante» antropologica dell'esistenza umana. Soprattutto perché l'espressività presso l'uomo dispone di un inestirpabile sostrato di evidenti fenomeni espressivi, che rendono possibile in ogni momento, che tanto il singolo come anche la comunità siano sopraffatti dall'immediata forza dell'emozionalità, che ne siano ammaliati. L'indistruttibile percezione dell'espressione garantisce, come «regione sorgentifera del mitico» e magico, il potere e la forza continuamente ricorrenti, che emozioni e sensazioni conseguono su di noi, poiché l'uomo non può mai cessare «di pensare per immagini e idee o di vivere emozionalmente»<sup>22</sup>.

La conseguenza è una fondamentale predisposizione per le spiegazioni magico-mitiche e le corrispondenti pratiche del comportamento sociale.<sup>23</sup> Cassirer è contemporaneamente convinto che una vita piena del singolo e un ordine sociale funzionante hanno bisogno necessariamente anche di un sostrato emozionale, sentimentale. Considerata tutta l'importanza che i mondi simbolici spirituali hanno per l'esistenza umana, egli ritiene indubitabile che la nostra esistenza abbia una determinata «sensibilità culturale e vitale» per il suo «strato di base e originario» (ECN 1, 8, 238).

*Esperienza di isolamento e desiderio di identificazione* – In Cassirer si trova inoltre il riconoscimento di un «conflitto centrale della vita» che viene vissuto come «isolamento dell'io», come suo estraniamento e disperazione che, nei primi stadi, è sentito come «separazione dalla sostanziale causa prima di tutte le cose», o meglio dalla convivenza sociale.<sup>24</sup> Egli non liquida questa esperienza esistenziale dell'io come falsa coscienza, piuttosto la accetta come dato di fatto psicologico; con lo sguardo su questo costituisce il «desiderio struggente», il bisogno d'identificazione dell'individuo umano con la vita della collettività, come una «costante» antropologica. Tutto ciò si esprime in modo esemplare, particolarmente nella forma mitico-magica, come «profondo e bruciante desiderio d'identificazione degli individui».<sup>25</sup> Talvolta questo «desiderio struggente» antropologico influisce come forza antagonista nella lotta dell'individuo per una vita libera e di responsabilità, poiché l'uomo civilizzato è istintivamente soggetto, in condizioni critiche, alla disposizione di cedere alla collettività la sua «responsabilità individuale».<sup>26</sup> Il bisogno dell'individuo di vivere come creatura culturale in libertà e responsabilità propria non dovrebbe essere considerato come un'eredità antropologica costante dell'uomo, bensì come un bene storico che, nel contesto culturale del momento, deve essere sempre nuovamente acquisito. Sebbene non ci sia una barriera effettiva contro l'individualizzazione dell'uomo caratterizzata da una dinamica crescente, contro la sua delimitazione nei confronti della comunità di tutti i viventi compresa la collettività sociale, che l'uomo tenta attraverso differenti culti e tecniche di annullare almeno temporaneamente (ibid., 221), lo «spirito di ap-

<sup>22</sup> Krois, «Urworte: Cassirer als Goethe- Interpret», in: *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, edito da Enno Rudolph e Bernd-Olaf Küppers, Hamburg – 1995, op. cit. 297-324, 314.

<sup>23</sup> Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main – 1990, op. cit. 123.

<sup>24</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* (1907), in: ECW 3, op. cit. 543-544.

<sup>25</sup> Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, op. cit. 221.

<sup>26</sup> Cassirer, *Des Mythos des Staates*, op. cit. 376.

partenenza» umano sembra offrire in qualche modo una compensazione all'uomo civilizzato della sentita perdita, del vissuto isolamento.<sup>27</sup>

*Necessità di costanza e ordine* – Questo desiderio o aspirazione dell'uomo civilizzato alla certezza «di vivere in un mondo costante» e «di vivere in un universo ordinato», constatato da Cassirer come d'altronde anche da Gehlen, deve essere altrettanto compreso come una «costante» antropologica dell'esistenza umana.<sup>28</sup> Come una creatura sociale creante simboli culturali l'uomo è sostanzialmente addestrato a un ordine della vita interno (etico/morale) ed esterno (giuridico - politico). La mancanza di ordine e di leggi empiricamente conoscibili nell'agire lo sconvolge nell'animo; tale sconvolgimento si riferisce anche al fenomeno teoretico secondo cui l'agire individuale e sociale si sottrae all'esatta conoscenza scientifica. Poiché per Cassirer è la scienza esatta, ritenuta come la «conquista più alta e peculiare della cultura umana», che attraverso la scoperta di leggi esatte e oggettive nella vita della natura e del mondo sociale può appagare questo «desiderio della natura umana» concernente la certezza della costanza e dell'ordine nella vita moderna: con la riconosciuta legge « >l'uomo< si conquista una nuova libertà e la sperimenta.» (ECW 17, 67) Fallisce il vigente sistema d'ordine «razionale», gli uomini in condizione di dura necessità stendono la mano verso l'altro, non senza conseguenze per la loro vita.

---

<sup>27</sup> Cassirer tuttavia differenzia, per quel che riguarda la continuità della collettività, tra senso della comunità «vero» e «falso». Cassirer, *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte* (1930), in : ECN 9, op. cit. 107, annotazione E.

<sup>28</sup> Cassirer, *Versuch über den Menschen*, op. cit. 315. Cfr. anche Cassirer, *Der Mythos des Staates*, op. cit. 364.

## ***Un saggio di antropologia tommasiana alla luce della ‘Super Epistolam ad Romanos lectura’***

*di Giuseppe Deodato*

La riflessione tommasiana in un contesto in cui speculazione filosofica e teologica procedevano armonicamente, pur incominciando ad affermarsi specifiche aree di competenza, ha segnato un'epoca, quella medievale, ma ha anche influito in maniera molte volte e paradossalmente contrastanti, su quelle successive. Infatti, se, da un lato, il pensiero di Tommaso d'Aquino fu assunto come modello di teologia e di sintesi perfetta tra *fede* e *ragione*, si deve pure ammettere che questo non accadde nell'immediatezza, avendo destato, anzi, la sua opera un certo sospetto negli ambienti teologici del tempo, tanto da essere denunciato, fin da subito, come eccessivamente innovatore rispetto alle "posizioni tradizionali"<sup>1</sup>; d'altro lato, con il tempo, dopo essersi affermato nelle scuole con tutti i crismi dell'ufficialità<sup>2</sup>, il suo sistema di pensiero fu così tanto distolto e stravolto non solo da non essere accettato ma da venir accantonato come pensiero statico, stantio, codificatore astratto del mistero; il sospetto si è protratto a fasi alterne nella storia del pensiero teologico e non, a partire dall'Umanesimo e dalla Riforma, riacutizzandosi ed estendendosi nella modernità, fino a giungere nell'epoca contemporanea<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 204.

<sup>2</sup> Una sintesi interessante, benché datata, si potrà trovare anche in cfr J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, Hartmann, Paris 1929 (Desclée de Brouwer, Paris 1930), tr. it., *Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2006, in part. 148ss.

<sup>3</sup> La storia dell'influenza del pensiero di Tommaso d'Aquino nella tradizione filosofica e teologica a lui successiva come quella dell'opposizione alla sua sintesi dottrinale, oggi, ritengo sia possibile ricostruirla per mezzo di varie fonti; alcune delle quali riporto di seguito, mentre rimando le altre alla nota successiva. Alcune recenti uscite hanno tentato di ricostruire le fasi travagliate di questo confronto-scontro, cfr AA. VV., *Anthitomisme, histoires, thèmes et figures*, I. *L'antithomisme dans la pensée médiévale et moderne*, in *Revue Thomiste* 108 (2008/1); AA. VV., *Anthitomisme, histoires, thèmes et figures*, II. *L'antithomisme dans la pensée contemporaine*, in *Revue Thomiste* 108 (2008/2).

È ormai possibile, con serenità, inquadrare cause storiche ben precise<sup>4</sup> in ordine al rifiuto di un pensiero come quello tommasiano<sup>5</sup>, e l'attuarsi di una crisi, di certo ancora oggi riscontrabile<sup>6</sup>, che ha portato e continua a portare l'antropologia filosofica e quella teologica – all'interno del più generale orizzonte dei rapporti tra fede e ragione – a percorrere strade assai distanti e in apparenza, nella maggior parte dei casi, “doverosamente” conflittuali<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr S-TH. BONINO, *La tradition thomiste*, in AA.VV., *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex [Suisse] - Paris, 2003, 241-253; J. SCHMUTZ, *Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la scolastique moderne*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (ÉD.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002, 185-221; R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001; C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, 204-220; 241ss.

<sup>5</sup> Circa le sue cause storiche cfr C. DELPERO, *Génesis y evolution del método teológico*, UPM, San Pablo (México) 2001<sup>2</sup>, tr. it., *La teologia nella storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, LEF, Firenze 2004, 367-401. Scrive l'Autore: «Qualcuno ha osservato che il pensiero umano, filosofico o teologico, degenera, allorquando, invece di prendere come oggetto della propria riflessione il concreto esistente, si applica alle formule sorte per spiegarlo, come se tali forme potessero sostituire la realtà. È probabile che sia stato questo il fattore che ha messo in crisi la Scolastica, facendo in modo che in poco tempo si passasse dagli alti livelli del s. XIII alla profonda crisi dei ss. XIV-XV. Ciò si può constatare direttamente con la sola lettura delle opere scolastiche apparse in seguito all'epoca aurea. Lo stesso virus nominalistico, che aveva già rappresentato un pericolo per la Scolastica con Roscellino di Compiègne nel s. XI, è tornato alla carica con maggior forza nel s. XIV, diventando la categoria basilare e abituale nel discorso filosofico-teologico. In tal modo, l'armonia che s'era instaurata tra fede e ragione nei ss. XII-XIII, è andata a pezzi nella seguente epoca di decadenza, la quale ci appare oggi come una deliberata decomposizione dei risultati anteriormente raggiunti», (ivi, 367). Alcune altre osservazioni le aggiungeremo più avanti.

<sup>6</sup> Mi muovo a tal proposito in una linea interpretativa ben precisa che è quella tracciata dalla Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, al § 48: «Ciò che emerge da questo ultimo scorcio di storia della filosofia è, dunque, la constatazione di una progressiva separazione tra la fede e la ragione filosofica. [...] sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra. La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere», (in *Enchiridion Vaticanum*, 17, 1175-1399, qui 1274).

<sup>7</sup> Per avere un'idea della complessità di questo dialogo, cfr A. M. SOBRERO, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia tra scienza e letteratura*, Carocci, Roma 2009; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004<sup>3</sup>. Per alcuni fattori storici di complicazione nell'elaborazione della moderna antropologia, cfr G. GLIOZZI, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Thémè, Leques 2000. Il trapasso epocale rappresentato dalla scoperta delle Americhe ebbe rilievo nell'affermarsi dell'antropologia moderna, cfr F. CANTÙ, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma 2007; la scoperta dell'America, come irruzione del radicalmente nuovo, fu vera provocazione ma anche pressante richiesta di

## 1. Una breve introduzione

Alle ragioni storiche di questo esasperato conflitto tra fede e ragione non vorrei dare spazio, in questa circostanza, mentre reputo di ben altro interesse poter donare un *saggio* di antropologia tommasiana, mediato da un rigoroso ricorso alle fonti, per le ragioni che a breve metterò in luce, con l'auspicio di proporre la riapertura di un dialogo in materia antropologica, tra teologia e filosofia, che, evidentemente, ritengo possibile e che penso utile debba andare ben al di là di questo difficile rapporto.

Un dialogo che oggi riveste i caratteri della necessità e dell'urgenza<sup>8</sup>, ma che per farsi efficace deve orientarsi verso la ricerca di quelle cause che rendono il confronto aspro e non scevro da pregiudizi e la ricerca della verità sull'uomo una chimera irraggiungibile. Faccio riferimento ad una verità sull'uomo che non escluda, evidentemente, la fede come dimensione autenticamente antropologica. Ha scritto a proposito un noto filosofo italiano:

«Esiti del “pensiero forte”, queste concezioni immanentistiche – *metafisiche, perché risposte al problema del tutto* – si presentano come “assoluti terrestri”, altrettante negazioni dell'Assoluto trascendente. È questo un punto che va ribadito con tutta l'insistenza possibile. In realtà, *se fosse vero il positivismo*, la fede sarebbe unicamente illusione, residuo di mentalità sorpassate; *se Hegel avesse ragione*, allora la religione sarebbe, dal più al meno, solo avvistamento mitico di alcune verità, che poi la filosofia disvelerà in tutta la loro razionalità e fondatezza; *se il materialismo dialettico marxista fosse nel giusto*, la fede sarebbe null'altro che alienazione; *se il neopositivismo fosse valido*, gli asserti religiosi sarebbero dei puri e semplici non-sensi, sarebbero – per dirla con A. J. Ayer – solo materiale per lo psicanalista; *se la metafisica psicanalitica fosse vera*, la fede non sarebbe niente di diverso da una universale ossessione; *se il materialismo psico-fisico fosse vero*, la fede nell'immortalità dell'anima diventerebbe insostenibile; *se lo Stato etico fosse un'istituzione valida*, la religione sarebbe solo un *instrumentum regni*. Assoluti terrestri proposti – e spesso accettati e difesi – come verità indiscutibili da un *uomo assoluto* che si è creduto in possesso di un *sapere assoluto*. E un *uomo assoluto* non ha bisogno di Dio, perché gli basta il suo *sapere assoluto* sull'essenza dell'uomo, sull'ineluttabile senso della storia, sul destino dell'intera umanità, sulla società perfetta»<sup>9</sup>.

---

mediazione, in una delicata fase di trapasso storico, ai due saperi che allora, come oggi, veicolavano delle visioni del mondo totalizzanti: «La novità comportata dalle scoperte provocava a operare una necessaria critica della conoscenza e a formulare una rinnovata visione del mondo: ciò significava, in prima istanza, fare i conti con la filosofia e con la teologia», (ivi, 31). Cfr M. DONATTINI, *Dal Nuovo Mondo all'America. Scoperte geografiche e colonialismo (secoli XV-XVI)*, Carocci, Roma 2005, 141-172; scrive questo autore: «Come considerare gli *indios*? Erano animali o uomini, come gli europei? Il problema era grave, tale da portare un'ardua sfida ai metodi conoscitivi e ai contenuti della cultura filosofica rinascimentale: non per nulla la possibilità di fornire una risposta soddisfacente alla questione comportò il rinnovamento radicale di almeno un settore – quello che oggi definiremmo con il termine “antropologia” – di quella cultura», (ivi, 144-145).

<sup>8</sup> Accolgo con interesse, in tal senso, alcuni rilievi di varia provenienza, cfr V. M. BONITO - N. NOVELLO (a cura di), *L'età dell'inumano. Saggi sulla condizione umana contemporanea*, Carocci, Roma 2005; R. VIVARELLI, *I caratteri dell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2005; E. MORIN, *Culture et barbarie européennes*, Bayard, Paris 2005; di questi testi non tutto è assumibile indiscriminatamente, tuttavia emergono nelle loro analisi squarci di reale preoccupanti e tracciati con lucidità.

<sup>9</sup> D. ANTISERI, *La fede tra “uso” e “abuso” della ragione*, in A. LIVI - G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Lateran University Press, Roma 2005, 381-401, qui 382-383.

Non è un caso che pensatori del secolo scorso, in buona sostanza *personalisti*<sup>10</sup>, proprio in contesti di crisi quali quelli generati dai grandi conflitti mondiali del Novecento, abbiano intravisto nelle grandi figure del medioevo, e più in generale nel clima che si sperimentò nella fase del suo apogeo<sup>11</sup>, personalità chiave per lo sviluppo della civiltà e garanti di conquiste teoretiche dalle immediate ripercussioni pratiche cui poter riorientare lo sguardo non per nostalgiche riproposizioni di un passato morto, ma per formulare «un ideale della vita umana, che si esprime secondo un ordine naturale»<sup>12</sup>.

Come non è un caso che alcuni *personalismi* del Novecento, di certa area culturale, abbiano riscontrato nel pensiero speculativo di matrice agostiniana e tommasiana i referenti più prossimi e più sicuri per sviluppare “antidoti” alle derive in atto nel secolo scorso in ordine alla mistificazione dell’uomo<sup>13</sup>.

Vorrei anche che questo contributo oltre che un saggio del pensiero tommasiano fosse il segno di una presa di coscienza che oggi l’antropologia teologica sta manifestando, riuscendo a ripartire dalla globalità del mistero di cui essa è custode per far fronte ad un certo timore reverenziale che quasi la faceva sentire complessata dinanzi alle altre antropologie. Infatti, in un contesto in cui i parametri di una “vera” *antropologia* sono stabiliti, o vorrebbero essere stabiliti, da un’epistemologia falsata, quasi sempre implicita, che fa della ragione scientifica o empirica il punto di riferimento a partire dal quale stabilire le reali possibilità nella ricerca e nella definizione di cosa sia la verità dell’uomo – ammesso che ci sia una verità dell’uomo –, l’antropologia teologica, in questi anni, non solamente ha inseguito le scienze

---

<sup>10</sup> È recente la pubblicazione di un’opera considerevole sugli autori del Novecento che si sono occupati della *persona*, cfr A. PAVAN (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2008.

<sup>11</sup> Cfr J. VERGER, *Gli uomini di cultura nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1999; Id., *Istituzioni e sapere nel XIII secolo*, Jaka Book, Milano 1996.

<sup>12</sup> M. SCHLOSSBERGER, *La rivoluzione dell’eterno: Landsberg e la “rivoluzione conservatrice”*, in M. NICOLETTI - S. ZUCAL - F. OLIVETTI, *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2007, 91-103, qui 99; nello stesso volume, cfr G. CARONELLO, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg. Ipotesi di contestualizzazione storico-concettuale*, 17-89. Si tratta degli atti di un recente Convegno internazionale tenutosi a Trento nei giorni 5-6 ottobre 2006, che hanno approfondito la figura interessante di P.L. Landsberg, la cui stessa vicenda personale è molto significativa: «Landsberg nasce il 3 dicembre 1901 da una ricca e colta famiglia di origine ebraica stabilitasi in Renania da più generazioni. Il padre è professore ordinario di Diritto all’università di Bonn e la casa è frequentata, nei primi anni venti, da personalità del calibro di Max Scheler, Romano Guardini, Ernst Robert Curtius, Thomas Mann. [...] Presto si manifestano in lui due differenti tensioni spirituali, tra loro strettamente intrecciate: l’una orientata ai fenomeni storico-sociali, nella ricerca di un superamento della *Kulturkrise* che aveva investito la Germania all’indomani della sconfitta, l’altra rivolta al piano metafisico-salvifico, proprio dell’esperienza religiosa. Attorno ai vent’anni Landsberg, cresciuto nella confessione evangelica, è conquistato dal cattolicesimo [...] nel quale si riconosce poi per tutta la vita», F. OLIVETTI, *Landsberg, Paul Ludwig*, in A. PAVAN (a cura di), *Enciclopedia della persona*, 548.

<sup>13</sup> «A differenza del “renouveau catholique” francese, d’ispirazione prevalentemente tomista, il rinnovamento cattolico tedesco si voleva di ispirazione chiaramente agostiniana. Mi pare tuttavia che proprio dall’incontro di queste due correnti di pensiero dovesse nascere il personalismo cristiano degli anni Trenta», P. CHENAUX, *Le condizioni storiche del personalismo nel XX secolo*, in M. NICOLETTI - S. ZUCAL - F. OLIVETTI, *Da che parte dobbiamo stare*, 3-15, qui 10-11.

umane sul piano del metodo e della forma, ma sovente si è lasciata trascinare da essa anche nei contenuti o nella rilettura delle verità della fede a partire da alcune tesi che le scienze umane approntavano<sup>14</sup>.

Oggi, invece, si stanno rimettendo in gioco altri fattori che ricentrano la persona in un quadro di verità integrale attinta direttamente nel mistero di Cristo e della verità rivelata<sup>15</sup>.

Dunque, il contributo che vorrei donare intende, al contempo, fornire alcuni spunti emergenti rivelatori di cosa fermenti *al di qua* del confine spessissimo che separa le varie antropologie da quella teologica, ed al tempo stesso e per l'ennesima volta, contribuire a "bonificare" un'immagine di Tommaso d'Aquino tanto convenzionale quanto inattendibile, stereotipata e irriguardosa di un pensatore audace e grande conoscitore dell'uomo. Egli non patisce il difetto di essere un intellettualista o un pensatore ellenizzato che tende ad astrarre e fissare la realtà in concetti statici e incapaci di descrivere il reale, ma al contrario, offre piste di comprensione dell'umano realistiche ed ancora attuali<sup>16</sup>.

## 2. Un nodo antropologico da tematizzare: ragione debole o soffocata?

Il recupero dell'antropologia in chiave personalistica ritengo sia un dato da rimarcare con urgenza per evitare di sottodimensionare ogni discorso antropologico. La persona è un universo così complesso e misterioso che molte visioni attuali dell'uomo mancano di fornirne una chiave di lettura integrale. Il concetto di persona spinge in questa direzione. Tommaso in tal senso ha giocato un ruolo fondamentale<sup>17</sup>, il cui influsso si è ben esteso sino ai tempi recenti<sup>18</sup>. Anche se la visione che sovente si ha di Tommaso è quella di

---

<sup>14</sup> Solo per avere un'idea, cfr il Dossier *Evolution et création*, in *Notes et documents*, 34 [NS 14] (2009/2) 9-43.

<sup>15</sup> Cfr G. DE LUCA, *Egli ci ha fatto noi siamo suoi. Antropologia cristiana tra grazia e responsabilità* (Verbum, 5), Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes* (Verbum 2), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in G. CANOBBIO-P. CODA, *La teologia del XX secolo*, vol. 2. *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 175-286, in part. 186ss.; G. IAMMARRONE, *Identità dell'antropologia teologica cristiana*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia Cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, 13-62.

<sup>16</sup> Cfr L. SALERNO, *Tommaso d'Aquino oggi e la concezione tomista dell'uomo*, in Id., *San Tommaso dopo il Concilio Vaticano II*, EDI, Napoli 2005 (si tratta di un intervento ristampato risalente al 1974), 517-533.

<sup>17</sup> Cfr J.-M. GARRIGUES, *La personne humaine dans sa réalité intégrale selon saint Thomas*, in AA.VV., *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, 99-111; E. - H. WÉBER, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque thomiste, 46), Parigi 1991.

<sup>18</sup> D'impronta tommasiana è il personalismo di Jacques Maritain, cfr J. CROTEAU, *Les fondements thomiste du personalisme de Maritain*, Édition de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1955. Ma ancora oggi l'umanesimo tommasiano affascina e fa discutere, cfr PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS – SOCIETÀ INTERNAZIONALE TOMMASO D'AQUINO, *L'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Atti del Congresso Internazionale 21-25 Settembre 2003, vol. I, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis – SITA, Vatican City 2004; Id., *L'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Atti del Congresso Internazionale 21-25 Settembre 2003, vol. II, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis – SITA, Vatican City 2005.

un pensatore di gran genio, tutto versato in un'opera intellettuale che, però, trascura dimensioni essenziali dell'esistenza umana<sup>19</sup>. Ritengo invece che una frequentazione più attenta delle sue opere possa rivelare particolari di grande rilievo e donare spunti di cui la cultura moderna e lo stesso pensiero filosofico hanno bisogno<sup>20</sup>.

Uno di essi mi sta a cuore in modo particolare e su di esso mi pare opportuno interrogare il pensiero tommasiano: quello della *volontà* e del suo rapporto con la ragione in ordine alla verità. È di recente che, a livello antropologico, la teologia ha rimarcato il dato della volontà dell'uomo come l'ambito o la frontiera su cui urge misurarsi per mettere in luce un nodo di primaria importanza.

«Oggi l'uomo si è proclamato Dio lui stesso. Non è più da Dio. Si è fatto Dio da se stesso e per se stesso. Qual è il primo risultato di questa deificazione autonoma dell'uomo? Lo scioglimento da ogni verità oggettiva che lo sovrasta. La verità non è più dal di fuori dell'uomo, ma è dal di dentro di lui. Non c'è più accoglienza della verità e neanche più ricerca. C'è una verità che l'uomo si fa di volta in volta, generata dall'ultimo pensiero che è nato nella sua mente. È chiaro che in questa condizione di divinizzazione autonoma dell'uomo, tutta la morale salta, le religioni si sotterrano, le "fedi" scompaiono, le verità dogmatiche si eclissano. [...] Si comprende allora come alcune questioni morali di vitale importanza, come aborto, divorzio, eutanasia, origine e fine della vita, ingegneria genetica, clonazione umana, fecondazione, malattie terminali, differenza sostanziale tra maschio e femmina, o tra uomo e donna, cose tutte dalle quali è il futuro dell'umanità, che può essere umano, non umano, disumano, distruttore dello stesso uomo, vengono liquidate in un solo modo: facendole divenire questioni di volontà e non più di fede e neanche di verità di ragione. Se sono questioni di volontà, ognuno può liberamente decidere partendo dal suo desiderio. Qual è il suo desiderio, tale sarà la sua morale. Scompare la fede, ma soprattutto scompare la ragione. L'uomo da essere razionale, intelligente, capace di cogliere la verità delle cose e di se stesso, diviene essere volitivo e basta. Ciò che lui vuole è la sua legge. Ciò che lui desidera deve essere attuato. [...] Ora sembra di essere ritornati a quanto San Paolo insegna nel primo capitolo della lettera ai Romani. – [...] (cfr *Rm* 1,18-32) – Qual è l'astuzia dell'uomo che si è fatto Dio? È quella di rigettare ogni verità di fede e di ragione con il pretesto che queste verità sono verità confessionali. Sono verità che ognuno può leggere come sue verità, ma che non può proporre come la verità dell'uomo. Perché la verità dell'uomo è una sola: la sua volontà. Questa sì che deve essere non solamente proposta, ma anche imposta»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> «L'autore della Somma di teologia è certamente conosciuto come intellettuale di alto livello [...] A rischio di sorprendere ancora di più, non bisogna temere di dirlo, questa fama è in parte ingannevole. Colui che a volte sembra conosciuto soltanto per la sua filosofia è anche e anzitutto un teologo, commentatore attento della Sacra Scrittura, uditore attento dei Padri della Chiesa, preoccupato delle ripercussioni pastorali e spirituali del suo insegnamento», J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin - maître spirituel*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1996, tr. it., *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 5. Altri autori aggiungono: «De fait, une lecture rapide et superficielle de son œuvre conduit souvent à ne voir de saint Thomas que la rigueur de son analyse formelle. Celle-ci, devenue sécheresse dans la théologie de l'École, conduit à penser que la recherche de saint Thomas ne peut satisfaire les exigences de vie de la personne humaine», M.-D. GOUTIERRE, *Saint Thomas, théologien de la personne*, in D. BOREL - J.-G. GOUPIL DE BOUILLÉ (èdd.), *La personne en débat*, Parole et Silence, Paris 2008. Su questi temi mi permetto rimandare alla recente monografia che ho prodotto sul tema, mettendo in evidenza la ricchezza degli apporti tommasiani per una teologia della persona, G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia* (*Verbum* 6), Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

<sup>20</sup> In Francia, per esempio, si sta riscoprendo il realismo della gnoseologia tommasiana, come espressione di una determinata visione antropologica, cfr Y. FLOUCAT, *La vérité selon saint Thomas d'Aquin. Le réalisme de la connaissance*, Téqui, Paris 2009.

Ritengo utile in tal senso che il confronto si apra sul versante appena indicato, poiché le difficoltà di dialogo tra le odierne “diverse” antropologie, a mio giudizio, non sono da trovare sul piano teoretico-intellettuale o epistemologico, per cui variando l’approccio, il metodo, il linguaggio, non si riesce più a comunicare. La razionalità odierna, per quanto disaffezionata a determinati temi e non allenata a trascendersi, non ha tuttavia perduto determinate possibilità o capacità naturali, di cui Tommaso era certissimo sostenitore. Per questa ragione la problematica che vorrei inquadrare per mezzo di questo contributo è il *fattore volontà* in ordine al tema della *verità*. Oggi certe ermetiche chiusure sono il frutto di precise prese di posizioni, di cui la ragione è chiamata, contro ogni logica, a dare giustificazione contraddicendo, sovente, la stessa evidenza storica oltre che la sua stessa natura.

Gli eventuali contrasti tra verità di fede e verità di ragione sono da ascrivere ad un abuso o un uso non retto della ragione teologica o di quella filosofica o di quella scientifica, per cui si eccede il limite delle proprie competenze e conoscenze, o si violano o vengono falsati i processi interni a queste scienze per motivazioni molte volte ideologiche e quindi non attinenti all’ambito della scienza e della ragione.

La *razionalità debole*, di cui si parla sovente, o quella che viene detta razionalità ridotta, razionalità empirica, razionalità rinunciataria dinanzi alle grandi questioni della verità in quanto tale, i cui orizzonti devono essere allargati, non è il vero problema che oggi impedisce un reciproco e sereno scambio o confronto su vari livelli ed anche sul piano antropologico. Le vere motivazioni per cui tale razionalità – protesa verso traguardi più ambiziosi e mete solo pochi decenni fa impensabili – non è capace di cogliere nell’uomo quell’anelito profondo, viscerale, naturale ad una verità che non è solamente quella empirica, sono motivazioni *di volontà*.

### **3. Una precisazione metodologica in ordine agli studi su Tommaso d’Aquino**

Perché richiamare in causa San Tommaso? Vi è da riscontrare, oggi, un interesse rinnovato e diffuso per San Tommaso d’Aquino; dato che è certamente suffragato in vari modi da una bibliografia in costante crescita<sup>22</sup>. Ma all’interno di questa fioritura di studi mi preme cogliere un particolare indirizzo che, da parte di alcuni, si sta seguendo<sup>23</sup>.

Ricordava circa un decennio fa il domenicano Jean Pierre Torrell, nella prefazione di un piccolo libro: «Il y a signes qui ne trompent pas. Si l’attention à Saint Thomas s’était quelque peu assoupie dans l’immédiat après-concile

<sup>21</sup> C. DI BRUNO, *Presentazione*, in G. DE LUCA, *Egli ci ha fatto noi siamo suoi. Antropologia cristiana tra grazia e responsabilità*, 10-12.

<sup>22</sup> Un unico riferimento valga per verificarlo: il portale curato e diretto dal Prof. Dr. Enrique Alarcón dell’Università di Navarra, [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org), con grande ricchezza di letteratura sull’opera tommasiana disposta con ordine e meticolosità, oltre che grande disponibilità di fonti tommasiane accessibili direttamente via web in lingua latina.

<sup>23</sup> Cfr AA.VV., *Thomistes ou de l’actualité de saint Thomas d’Aquin*.

[...] elle s'est au contraire réveillée depuis peu de façon réjouissante puisque, en moins de cinq ans, se sont succédés plusieurs titres de grand valeur»<sup>24</sup>. Tralascio i testi citati e vado oltre, verso un passaggio specifico della sua prefazione, dove viene sottolineato che questa “renaissance”<sup>25</sup> ha a che fare in modo ancor più considerevole con riedizioni e traduzioni delle fonti di Tommaso.

Il fenomeno è così descritto: «il n'est s'agit pas de “thomisme” (et encore moins de “néothomisme”), mais bien de Thomas lui-même [...] Ce nouveau Thomas, plus théologien que philosophe [...] n'a plus grand-chose à voir avec celui qu'ont n'atteignait naguère qu'à travers le filtre de ses commentateurs»<sup>26</sup>. Non cito tutto questo testo che si racchiude in poche pagine di esemplare chiarezza. Tuttavia, ho richiamato alcuni passaggi perché, nella sua essenzialità, esso è assai prezioso in quanto riesce a dare l'idea di un clima, di un'attenzione che si sta ricreando intorno all'opera stessa di Tommaso d'Aquino. Il fatto stesso che la rivista avverta il bisogno di chiamarlo in causa mentre si prepara a riflettere sul tema delicato dell'antropologia, offre a me la possibilità di dare un ulteriore contributo in tal senso.

Dunque, il Tommaso che merita di essere ripreso, riscoperto è quello delle fonti. Sono fermamente convinto che la “bontà teoretica” della sua proposta sia da attingere e da riscoprire direttamente su di esse, oltrepassando dei tabù, purtroppo legittimati proprio in sede teologica da una ripresa ed una riproposizione di Tommaso che non fu sempre nitida ed all'altezza del suo

---

<sup>24</sup> J.-P. TORRELL, *Préface*, in L.-T. SOMME, *La divinisation dans le Christ*, Ad Solem, Genève 1998, 5.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Opportunamente di «renaissance, mais non de “restauration”», parla anche un altro autore, C. SCHÖNBORN, *Preface*, in AA.VV., *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, 5.

<sup>26</sup> J.-P. TORRELL, *Préface*, 5.

pensiero<sup>27</sup>. Solamente alla sorgente si potrà cogliere la validità dei principi ispiratori del suo sistema di pensiero.

Del resto, la sua opera merita di essere anche storicamente ripresa, perché con lui fede e ragione, antropologia teologica ed antropologia filosofica, trovarono un'armonia ed una sintesi che da allora non si è più posseduta. C'è come una frattura nella storia del pensiero e delle idee che va ricucita, sanata, ripresa, esaminata e questo dato è la stessa filosofia che lo rimarca<sup>28</sup>.

#### 4. Un approccio inusuale all'antropologia di Tommaso: i suoi commenti alla Scrittura

Circa l'antropologia di Tommaso d'Aquino non mancano alcuni contributi apparsi in questi ultimi decenni e ad essi rimando per eventuali approfondimenti<sup>29</sup>. Tra essi può collocarsi un mio precedente studio sul

---

<sup>27</sup> Mi riferisco alla scolastica decadente che determinò un distacco dal quel grande genio medievale, attestato in modo drammatico e significativo soprattutto nel '500. Penso alla posizione di *Erasmus* e *Lutero*. In questa degenerazione Tommaso, suo malgrado, viene pienamente coinvolto a causa di epigoni mediocri. Un personaggio chiave del rinascimento quale Erasmo da Rotterdam, pur facendo delle distinzioni, non sfugge ad una dura presa di posizione, assai giustificabile, ma da comprendere: «Giovanni ha espresso nelle sue lettere ciò che aveva attinto al petto di quella sacrosanta fonte. Cosa c'è di simile, mi chiedo, in Scoto? Non vorrei sembrare offensivo, ma cosa c'è di simile in Tommaso? (Sebbene io ammiri il suo ingegno, e veneri la sua santità)», ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraclesis, ovvero esortazione allo studio della filosofia cristiana*, in ID., *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004, 135. Erasmo a sua volta s'inserisce in un contesto di generale disaffezione alla scolastica («Il disprezzo mostrato da Petrarca, Brunì e Valla nei confronti degli scolastici» P. BURKE, *The European Renaissance. Centre and Peripheries*, Basil Blackwell, Oxford 1998, tr. it., *Il Rinascimento europeo. Centri e periferie*, Laterza, Roma-Bari 2009, 62) che, se, da un lato, non ha coinvolto tutti gli umanisti (cfr *ibidem*), dall'altro ha segnato un clima che, considerato il peso che l'umanesimo ha avuto nella preparazione della modernità, ha di certo influito e continua ancora a farlo. Non è un caso che la persona ed il pensiero di Erasmo siano stati considerati da uno storico, recentemente, elementi chiave per comprendere la contemporaneità, cfr R. VIVARELLI, *I caratteri dell'età contemporanea*. È stato osservato, seppure con una certa enfasi, che «l'obiettivo di Erasmo è quello di abbattere l'edificio ai suoi occhi mostruoso della cultura scolastica e di riportare la teologia sul terreno proprio e originario, quello della conoscenza dell'evangelo, sgombrandone il cammino dagli impacci costituiti dagli "Aristotelis dogmata", dalle sofistiche dialettiche, dalle inutili e cerebrali costruzioni dei vari Scoto, Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano o Ockham, riprendendo a modello l'approccio ai testi sacri dei Padri della Chiesa» (F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, 163), ma ci preme rimarcare come il Tommaso contro il quale l'umanesimo si scagliò e contro il quale ancora si dimostra di avere molte reticenze non è quello delle fonti. Per una posizione più equilibrata cfr R. H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, New York 1969, tr. it., *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970, 29-38; cito solo un passaggio: «non dobbiamo trarre la conseguenza che Erasmo abbia rigettato del tutto la scolastica e non abbia appreso niente dagli scolastici [...] Aveva letto Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino, Ockham, Scoto, Bonaventura, D'Ailly, Biel e Gerson. Dall'inizio alla fine Erasmo insistette sul fatto che non osteggiava la scolastica in toto e neanche la dialettica», (*ivi*, 38). La denuncia di Erasmo è verso certe aberrazioni della scolastica.

<sup>28</sup> Cfr A. POPPI, *L'inevitabilità della metafisica nel post-moderno*, in ID., *Filosofia in tempo di nichilismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2002, 99-108; V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004; S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1996<sup>2</sup>, in part. 171-237.

concetto di *persona* in San Tommaso d'Aquino<sup>30</sup>, in cui ho approfondito la rocciosa valenza teoretica di questo termine<sup>31</sup>, partendo da una prospettiva marcatamente teologica ma non rinunciando a rilevare essenziali contributi di natura metafisica. In quella circostanza ricavai spunti per la comprensione che Tommaso aveva della persona umana e specificatamente della sua relazionalità, dalla teologia trinitaria e dalla cristologia<sup>32</sup>, giovandomi del suo testo più famoso, la *Summa Theologiae*, ma anche allargando l'orizzonte, con grande beneficio per quella ricerca, verso i *Commenti a Giovanni* ed a *Paolo*, come anche i *Sermoni*.

In questa sede potrà ritornare utile focalizzare l'attenzione espressamente sull'antropologia; un'antropologia che abbia, chiaramente, sullo sfondo il concetto di persona, la quale consentirà di avere dell'uomo una visione globale, unitaria, necessaria per poter approfondire la questione sollevata all'inizio. Tommaso sempre lavora con questo tipo di antropologia, che potremmo definire, *personologica*. Costante di questa antropologia *personologica* è l'unità<sup>33</sup>. Circa questa antropologia tommasiana vale la pena solo richiamare come Tommaso accolga e trascenda le tendenze platoniche e quelle aristoteliche, riuscendo a comporre quelle che sembravano essere istanze inconciliabili per il tempo in cui scrive: spiritualismo e materialismo<sup>34</sup>. Di questa linea o visione antropologica, di fatto «*fortemente contestata dagli avversari*»<sup>35</sup>, se si vuole una sistematizzazione matura, la si potrà trovare

---

<sup>29</sup> Solo per citarne alcuni, cfr L. J. ELDERS, *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin. La nature, le cosmos, l'homme*, Tequi, Paris 1994; S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1972; R. SPIAZZI, *Natura e grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991; B. MONDIN, *Antropologia filosofica e teologica*, in Id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000 (d'ora in avanti citeremo l'opera con la sigla: DST), 55-59.

<sup>30</sup> Cfr *supra*, n. 19.

<sup>31</sup> «Non credo che assumere la constatazione del *fatto* del ritorno dell'idea di persona nell'universo culturale di questo trapasso di secoli sia un'illusione ottica. Certo, è un ritorno controverso, campo e oggetto di una quantità di interpretazioni e di vecchie e nuove riserve mentali; ma è diffuso e verificabile», A. PAVAN, *Dai personalismi alla persona*, in Id. (a cura di), *Dire persona*, il Mulino, Capannori (Lu) 2003, 19-34, qui 19.

<sup>32</sup> In quella stessa direzione si è orientato il contributo recente di un altro Autore che da tempo è impegnato nella delicata opera di restituire l'autentico Tommaso alla storia del pensiero, cfr G. EMERY, *La Trinité, le Christ et l'homme: théologie et métaphysique de la personne*, in F.-X. PUTALLAZ – B. N. SCHUMACHER, *L'humain et la personne*, Cerf, Paris 2008; ma anche D. JUVENAL MERRIEL, *Trinitarian Anthropology*, in R. VAN NIEUWENHOVE - J.P. WAWRYKOW (edd.), *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, 123-142.

<sup>33</sup> Il dato recentemente è stato rimarcato, cfr J.-M. GARRIGUES, *La personne humaine dans sa réalité intégrale selon saint Thomas*, in Aa.Vv., *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, 99-111, ma non cessa di mantenere interesse presso i recenti indirizzi del personalismo europeo, cfr J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Ediciones Palabra, Madrid 2009; l'Autore intravede nell'opera filosofica d'impronta personalista lo specifico contributo della ricostruzione di quell'immagine unitaria della persona che la complessità postmoderna ha scompaginato «en cientos de imágenes deformadas e inconexas, ninguna de las cuales responde a su verdadero yo», (*ivi* 10).

<sup>34</sup> B. MONDIN, *Antropologia filosofica e teologica*, 55.

<sup>35</sup> J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, 287. Annotano altri: «L'insegnamento di Tommaso diede ai suoi contemporanei una impressione di novità: su questo fatto la testimonianza di Guglielmo di Tocco non ci sembra frutto di volontà di lodare

nella *Summa Theologiae* (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> e II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>)<sup>36</sup>. Ma è errore certo ritenere, come ho altrove sottolineato<sup>37</sup>, che le opere tommasiane si possano leggere come se fossero compartimenti stagni. Per quanto sia un maestro di sistematizzazione, opera sempre in lui un principio ermeneutico del reale che è unitario ed è teologico. Le sue opere anche nella profondità della sua speculazione e della sua analiticità, prendono le mosse da un'altissima ed unitaria comprensione del mistero di Dio e dell'uomo, in costante ed armoniosa progressione. È sul piano teologico che l'antropologia tommasiana si riveste di una sapienza finissima e si arricchisce di dati necessari allo svelamento del mistero che l'uomo è.

Il *Commento alla Lettera ai Romani* di Tommaso<sup>38</sup> risale all'ultimo periodo del suo insegnamento e pertanto alle ultime fasi della sua vita<sup>39</sup>. In essa appare l'anima del teologo che ha maturato con la Scrittura un contatto permanente e che rivela la sua padronanza di essa, in un commento diretto del testo sacro<sup>40</sup>. Ponendosi in linea con gli interessi della tradizione occidentale, soprattutto affermatasi nel 1200, Tommaso si occupa di sviluppare un'esegesi delle lettere paoline, e di quella *ai Romani* in particolare, in chiave di teologia sistematica<sup>41</sup>. A noi non tocca il compito di approfondire gli esiti di questa esposizione sistematica<sup>42</sup>, tentando di dare un contributo su un argomento che allo stato attuale non ci sembra aver trovato da alcuno una specifica considerazione. Offrire un saggio di antropologia tommasiana a partire dal commento a questa lettera e specificamente da alcuni spunti ricavabili dal primo capitolo è l'occasione per entrare in un ambito delicato dell'antropologia, ed anche per richiamare l'attenzione su

---

ad ogni costo, ma attestazione di un fatto reale, poiché al tempo in cui Guglielmo scriveva, la novità era un carattere che metteva in sospetto piuttosto che essere ritenuta un pregio», S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso D'Aquino* (I Filosofi, 16), Laterza, Roma-Bari 19967, 137.

<sup>36</sup> Cfr J.-P. TORRELL, *La Somme de Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998, tr. it., *La Summa di San Tommaso*, Jaka Book, Milano 2003, 39.

<sup>37</sup> Cfr G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino*, cit., 338, 362.

<sup>38</sup> Circa le fonti indichiamo un'edizione ed una traduzione: cfr SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolam ad Romanos lectura* (d'ora in poi citeremo come *Ad Rom.*), in *Super Epistolas S. Pauli lectura* (cura et studio R. CAI) t. 1, Marietti, Taurini-Romae 19538, 1-230. Per la traduzione italiana faccio riferimento a: *Commento alla Lettera ai Romani*, voll. 2, Città Nuova, Roma 1994. Manca ancora l'edizione critica del *Commento alla Lettera ai Romani*, insieme a tutto il *corpus paolino*, cui la Commissione Leonina sta lavorando.

<sup>39</sup> Cfr J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Cerf, Fribourg 2002<sup>2</sup>, tr. it., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, 336-345, in part. 339 ss.; l'autore specifica che si tratta degli anni 1272-1273, a Napoli, poco tempo prima della morte di Tommaso che avverrà nel 1274.

<sup>40</sup> Cfr L. J. ELDERS, *Tomás de Aquino, comentador de San Pablo*, in *Scripta Theologica*, 38 (2006/3) 941-963; Id., *La actualidad de la carta de San Pablo a los Romanos según la Lectura super epistolam ad Romanos de Santo Tomás de Aquino*, in G. ARANDA PÉREZ – J. L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual. XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Simposios Internacionales de Teología de la Universidad de Navarra, 25), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 441-456.

<sup>41</sup> Cfr G. HOTZE, *La ricezione di Paolo nell'esegesi contemporanea*, in L. PADOVESE (a cura di), *Paolo di Tarso: archeologia - storia - ricezione*, vol. III, *Ricezione*, Effatà, Cantalupa (To) 2009, 982. Ricorda questo Autore che al tempo di Tommaso: «le lettere paoline diventano il punto di partenza per numerose disquisizioni teologiche» (*ivi*).

questa lettera paolina che sembra aver polarizzato non poco l'attenzione di molti pensatori contemporanei<sup>43</sup>.

### 5. Spunti di antropologia tommasiana tratti dal *Commento alla lettera ai Romani*

La *Lettera ai Romani*, tra le lettere dell'Apostolo Paolo, è di certo «quella più studiata»<sup>44</sup>, oltre ad essere anche quella che ha attraversato i secoli sempre destando un interesse rinnovato<sup>45</sup>, ma anche quella che potremmo definire di più facile esposizione ai travisamenti e dunque alle dispute<sup>46</sup>.

I temi affrontati in questa lettera, vero compendio dei misteri della redenzione dell'uomo operata in Cristo Gesù, sono tanti ed affrontati con tale sapienza di dottrina e scienza soprannaturale da aver affascinato generazioni di uomini in ogni tempo. Tommaso, da par suo, riconosce che l'assidua ed appassionata frequentazione delle lettere paoline, oltre a dare speranza, per la personale vicenda del loro autore e la speciale misericordia che gli fu accordata da parte di Dio, è dovuta al fatto che in esse «sia contenuta quasi tutta la dottrina teologica»<sup>47</sup>.

#### Cenni generali sulla *Lettera ai Romani*

Dell'epistolario paolino la prima lettera, quella indirizzata ai Romani, è il caposaldo. Essa è posta, non per caso, all'inizio di quello che viene comunemente detto il *Corpus paolino*, pur se, già ai tempi di Tommaso, si ha la percezione che essa non sia stata la prima lettera ad essere scritta dall'Apostolo<sup>48</sup>. La ragione di questo primato per Tommaso è teologica e

---

<sup>42</sup> Si possono trovare riferimenti bibliografici circa studi specifici sul *Commento ai Romani* di San Tommaso, nella traduzione italiana (cfr *supra*, nota 38), 70-71, ad essi aggiungo alcune uscite più recenti: cfr P. S. HAWKINS - B. D. SCHILDGEN, *Paul's Letter to the Romans in the Middle Ages*, in W. S. CAMPBELL - P. S. HAWKINS - B. D. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans* (Romans through History and Culture, 6), T&T Clark International, New York, 2007; W. B. STEVENSON, *The Problem of Trinitarian Processions in Thomas's Roman Commentary*, in *The Thomist*, 64 (2000) 619-629; E. F. ROGERS, *The Narrative of Natural Law in Aquinas's Commentary on Romans 1*, in *Theological Studies*, 59 (1998) 254-276; F. ZANATTA, *La grazia e la natura umana in San Tommaso. Analisi del Commento all'Epistola ai Romani*, c. VII, 7-25, in *Doctor Seraphicus*, 40-41 (1993-1994) 151-173.

<sup>43</sup> Cfr G. PANI, *Paolo, la Lettera ai Romani e i Riformatori*, in L. PADOVESE (a cura di), *Paolo di Tarso: archeologia - storia - ricezione*, vol. III, *Ricezione*, 899-925, in part. 899-900. Solo per dare un riferimento, G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>44</sup> Cfr R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997, tr. it., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008<sup>3</sup>, 740.

<sup>45</sup> G. PANI, *Paolo, la Lettera ai Romani e i Riformatori*, 899ss.

<sup>46</sup> «Non si esagera troppo affermando che i dibattiti sulle idee principali di *Rom* hanno spaccato il cristianesimo occidentale», R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 740.

<sup>47</sup> *Ad Rom.*, Prol. § 6.

<sup>48</sup> *Idem*, Prol., § 12: «Sembra, però, che la Lettera ai Romani non sia la prima».

dottrinale: «l'ordine dell'insegnamento esige che prima si consideri la grazia in sé»<sup>49</sup>.

Paolo è un mediatore privilegiato usato da Dio come strumento eletto per portare al mondo il mistero della salvezza, cioè annunciando il mistero compiutosi nella persona di Cristo<sup>50</sup> – questa *grazia in sé* – in favore degli uomini. La ragione per cui scrive alla comunità che risiede nel cuore del mondo allora conosciuto<sup>51</sup>, è dovuta all'alta coscienza che Paolo ha dell'*ufficio apostolico* che lo fa sentire in debito del Vangelo verso tutti<sup>52</sup>. Lui è portatore di una sapienza la quale, come riconosce autorevolmente lo stesso Pietro, gli è stata donata<sup>53</sup>.

Si deve ritenere, a proposito, che la lettera non riflette una sua razionalità superiore per capacità di ordine espositivo e profondità speculativa. Non è la sua mente che l'ha scritta o concepita, pur trattandosi evidentemente di un testo ispirato della cui paternità mai neppure l'esegesi moderna ha dubitato<sup>54</sup>; ma il suo cuore, ricolmo e ispirato, oltre che istruito, da colui che la tradizione cristiana chiama il Maestro interiore, la persona divina dello Spirito Santo<sup>55</sup>, consente a Paolo di fornire in questo scritto un vero compendio dei misteri della redenzione. Di questo, San Tommaso si dimostra perfettamente cosciente quando nel prologo spende parole di sincero encomio per l'Apostolo: «*Appare quale grande strumento sia stato il beato Paolo, che è denominato strumento eletto nelle parole premesse, da ciò che si dice in Sir 50,10; "Come un vaso d'oro massiccio, ornato con ogni specie di pietre preziose". Fu vaso d'oro per il fulgore della sapienza*»<sup>56</sup>. Ancora più avanti annota: «*Quale magnifico recipiente fu costui risalta dal fatto che trasmette grandi cose: insegnò, infatti, i misteri dell'altissima divinità, pertinenti alla sapienza*»<sup>57</sup>.

### **Il ruolo della volontà nell'adesione per fede all'annuncio del Vangelo**

Tema portante di questa lettera è quello dell'*obbedienza alla fede*, grazie alla quale tutti, *Giudei e Greci*, e cioè popolo dell'Antica Alleanza,

<sup>49</sup> *Idem*, Prol. § 12; già in precedenza aveva affermato che tema centrale della lettera è proprio la grazia di Cristo in sé (*ivi*, § 11).

<sup>50</sup> Cfr *Idem*, Prol. §§ 3-4.

<sup>51</sup> M. REASONER, *Roma e il cristianesimo romano*, in G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. REID (a cura di), *Dictionary of Paul and His Letters*, Inter Varsity Press, Downers Grove 1993, tr. it., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (d'ora in poi *DPL*), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1999, 1345.

<sup>52</sup> «*Il debito che gli incombeva a motivo dell'ufficio accettato*. 1 Cor 9,16: Guai a me se non predicassi il Vangelo, ecc. Poiché, infatti, aveva accolto l'apostolato universale fra le genti, si dichiara debitore nei confronti di tutti», *Ad Rom.*, c. I, l. 5, § 93.

<sup>53</sup> Cfr *Idem*, Prol. § 1.

<sup>54</sup> Cfr R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 740.

<sup>55</sup> Questa coscienza in Paolo è forte: «Lo Spirito resta l'unico ponte possibile per conoscere Dio e accogliere il Vangelo», T. PAIGE, *Spirito Santo*, in *DPL*, 1492.

<sup>56</sup> *Ad Rom.*, Prol. § 1.

<sup>57</sup> *Idem*, Prol. § 2.

depositario delle promesse divine, e popolo dei pagani<sup>58</sup>, potranno accedere alla salvezza procurata all'uomo per mezzo di Cristo Gesù. Di questa salvezza l'uomo è radicalmente bisognoso, avendo egli perduto la sua dignità originaria: questo vale sia per i Giudei che per i Gentili. L'uomo si è allontanato e permane lontano da Dio, e la causa di questa lontananza è il peccato, «secondo Sal 118,155: "Lontano dai peccatori è la salvezza". È lontano da noi anche a causa dell'oscurità dell'intelletto»<sup>59</sup>. Nel commento ad alcuni versetti del terzo capitolo della *Lettera ai Romani* Tommaso così si esprime: «Poiché tutti hanno peccato e da se stessi non possono giustificarsi, resta che siano giustificati attraverso un'altra causa»<sup>60</sup>, aggiungendo più avanti: «questa colpa riguardava tutto il genere umano contaminato dal peccato del progenitore. Perciò nessun altro poteva dare soddisfazione per il peccato di tutto il genere umano, se non Cristo solo, che era immune da ogni peccato»<sup>61</sup>.

La salvezza dell'empio, e tutti lo sono per "natura ereditata", nella *Lettera ai Romani* viene trattata come *giustificazione*, appunto, vera e propria opera cristologica, cioè compiuta da Cristo nell'assoluta gratuità, il cui merito esclusivo appartiene a lui.

L'antropologia trattata da questo scritto paolino, è assai particolare. Si parte da un'antropologia che potremmo definire adamitica, *frantumata* dal peccato e comune a Giudei e Greci, che è quella tracciata nei primi capitoli della lettera, e si giunge ad un'antropologia *cristica* che è quella che emerge alla luce del mistero della redenzione. Quest'ultima, espressa in chiave evidentemente non sistematica, è letta ed interpretata alla luce del mistero di Cristo. La creazione dell'uomo, in Adamo, viene considerata solo un primo momento della creazione dell'uomo, un momento incipiente; mentre la ricreazione dell'uomo, in Cristo, per mezzo dell'adozione filiale<sup>62</sup> è il momento saliente, il culmine dell'opera creatrice attraverso cui ogni uomo è chiamato a realizzarsi secondo un disegno eterno che deve cominciare oggi, nella storia, e trovare compimento nell'eternità. Solo quando ciascuno avrà accolto, in sé, ogni parola del Vangelo, per mezzo dell'annuncio, nell'arco dell'esistenza che gli è dato di vivere e avrà realizzato, per mezzo di una trasformazione in vita, il

---

<sup>58</sup> «Va detto che quanto al conseguimento del fine che è la salvezza non c'è distinzione tra loro [Giudeo e Greco] [...] Ma quanto all'ordine della salvezza, i Giudei sono i primi, poiché a loro furono rivolte le promesse [...] e in grazia di loro i Gentili sono assunti, come il ramo di oleastro innestato in una buona pianta di olivo, [...] Dai Giudei è nato anche il nostro Salvatore, Gv 4,22: La salvezza viene dai Giudei», *Ad Rom.*, c. I, l. 6, § 101. In ossequio alla verità storica, l'Apostolo e Tommaso con lui, riconoscono la priorità *causale* che vede il Giudeo primo destinatario del Vangelo rispetto al Gentile. Infatti, la promessa di questa salvezza che il Vangelo annuncia fu rivolta a loro ed in loro, prima, era giusto che trovasse compimento, tuttavia non rimanendo in loro, ma, per mezzo loro, essendo necessario che si estendesse al mondo intero.

<sup>59</sup> *Idem.*, *Prol.* § 4.

<sup>60</sup> *Idem.*, c. III, l. 3, § 306.

<sup>61</sup> *Idem.*, § 307.

<sup>62</sup> «Vangelo, poi, equivale a buon annuncio. Infatti, vi è annunciata l'unione dell'uomo a Dio [...] mediante la grazia di adozione», *Ad Rom.*, c. I, l. 1, § 23-24. Più avanti: «siamo predestinati alla filiazione adottiva, che è una partecipazione e un'immagine della filiazione naturale», *Idem.*, c. I, l. 3, § 48.

mistero di Cristo, Figlio del Padre, Verbo eterno incarnato, morto e risorto, si potrà ritenere che la giustificazione di Cristo sia divenuta per lui vera salvezza.

L'uomo si muove tra questi due *abissi*, che agiscono come due *poli* opposti che lo attirano per conquistarlo. Da un lato l'abisso del peccato, che spadroneggia sull'uomo e lo governa, perché l'uomo si è consegnato ad esso<sup>63</sup>. Dall'altro l'abisso della misericordia di Dio, della sua giustizia, manifestata in Cristo, che vuole ricondurre la sua creazione nella verità del suo essere ed anzi *divinizzarlo* in Cristo, ricomponendolo e ponendolo in una dignità superiore. Questa vocazione eterna dell'uomo rivelata in Cristo e proclamata da Paolo, dunque, si realizza se viene accolto oggi, *hic et nunc*, l'annuncio del Vangelo *nella fede*. Non si può ridurre l'opera di Cristo ad un qualcosa che esclude l'adesione dell'uomo, intelligente e volitiva, dunque libera, anche se sempre sollecitata dalla grazia. Né si può pensare di archiviare il "problema" della salvezza, come qualcosa di ultraterreno. Dio ha già deciso, eternamente, e storicamente Cristo ha realizzato questa volontà del Padre, la salvezza dell'uomo, ma sta all'uomo entrare in questo mistero e concedere che la grazia lo rigeneri come nuova creatura<sup>64</sup>. Rigenerato dalla grazia nell'oggi della storia egli diviene veramente parte del mistero della redenzione, perché ne diviene strumento e propagatore.

Questa sottolineatura vuole rimarcare la responsabilità dell'uomo davanti all'annuncio del Vangelo ma anche dinanzi alla storia ed agli uomini che vivono in essa bisognosi di riscatto, redenzione, liberazione. In altre parole, Dio e l'uomo s'incontrano in Cristo per la salvezza o per il rifiuto di essa. Ma a decidere dell'accoglienza o del rifiuto è solo l'uomo. La giustificazione quindi operata da Cristo, non è ancora salvezza, se ciascuna persona non se ne appropria per mezzo della fede e producendo poi le opere della fede<sup>65</sup>. Alcune citazioni chiariranno quanto affermo.

<sup>63</sup> In tal senso il *governo* del peccato sull'uomo non è solo quello esercitato per condizione ereditata in virtù del peccato originale; c'è una consegna personale che ciascun uomo vive quando al *peccato originale* si aggiunge il *peccato attuale*: «Tuttavia, però, bisogna osservare che si dà un essere carnale che comporta una ribellione della carne allo spirito proveniente dal peccato del progenitore, cioè riguardante gli impulsi, la cui corruzione è derivata da quel peccato. E si dà anche un essere carnale che comporta l'assoggettamento alla carne non proveniente solo dal peccato originale, ma anche da quello attuale, a causa del quale l'uomo, obbedendo alle concupiscenze della carne, si rende schiavo di essa», Idem, c. VII, l. 3, § 561. Questa consegna è sempre volontaria. Infatti, Tommaso commenta così la frase paolina del capitolo settimo, «io sono carnale, venduto come schiavo al peccato» (Rm 7,14): «E dice venduto, perché il peccatore vende se stesso come schiavo al peccato, a prezzo di appagare la propria volontà», Ibidem (cfr *infra*, n. 89).

<sup>64</sup> Ricorderà Tommaso procedendo nel suo commento, come questa giustificazione «in quelli che non perseverano fino alla fine venga vanificata», Ad Rom., c. VIII, l. 6, § 708. Cfr D. MARTENS, *La justification par la foi dans Romains 3,21-26. Pas sans Dieu, pas sans l'homme, pas sans le Christ*, Lumen Vitae, Bruxelles 2008; J. N. Aletti, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997.

<sup>65</sup> «La giustizia di Dio è mediante la fede in Gesù Cristo, non che mediante la fede meritiamo di essere giustificati, come se questa fede scaturisse da noi e mediante essa meritassimo la giustizia di Dio, come avevano detto i pelagiani, ma perché nella stessa giustificazione con la quale siamo giustificati da Dio, il primo movimento della mente verso Dio è mediante la fede [...] E questa fede, dalla quale proviene la giustizia, non è la fede informe, di cui si parla in Gc 2,26: la fede senza le opere è morta, ma è la fede formata dalla carità», Ad Rom., c. III, l. 3, § 302; più avanti Tommaso aggiunge e specifica quando vuole chiarire quali opere non giustificano e quale invece rendono l'uomo giusto: «senza le opere che precedono la giustizia,

Tommaso, commentando il passo paolino dove si tratta della missione apostolica affidata per grazia da Cristo ad alcuni «*per suscitare l'obbedienza della fede*», (Rm 1,5) commenta: «*L'obbedienza ha sede in quelle cose che possiamo fare volontariamente. Infatti, alle cose che appartengono alla fede, acconsentiamo con la volontà, non per necessità di ragione, poiché nessuno crede se non volendo, come dice Agostino*»<sup>66</sup>. Scrive infatti l'Apostolo che il Vangelo è «*potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede*» (Rm 1,16) e Tommaso commenta circa questa fede: «*Essa implica un certo assenso, dato con certezza a ciò che non si vede, e proveniente dalla volontà, poiché nessuno crede se non volendo, come dice Agostino*»<sup>67</sup>.

Ma ancora commentando un altro passo paolino – «*Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia*» (Rm, 10,10) – Tommaso aggiunge qualcosa di significativo per noi:

*«Dice espressamente con il cuore si crede, vale a dire con la volontà. Infatti, l'uomo può non volere qualsiasi degli elementi che appartengono al culto esteriore di Dio, ma non può credere se non volendo. L'intelletto del credente, difatti, non è determinato ad assentire alla verità per necessità di ragione, come l'intelletto dello scienziato, ma dalla volontà; e per questo il sapere non appartiene alla giustizia dell'uomo, giustizia che risiede nella volontà, mentre vi appartiene il credere. Gn 15,6: Abramo credette a Dio e gli fu computato a giustizia. E dopo che l'uomo è stato giustificato mediante la fede, è necessario che la sua fede operi al conseguimento della salvezza mediante l'amore»*<sup>68</sup>.

Non è inutile sottolineare che in tutti e tre i testi, due volte esplicitamente, una volta implicitamente ma in forma quasi letterale, Tommaso si rifaccia ad Agostino. Ed è al suo testo che facciamo ricorso letteralmente per comprendere bene cosa l'Angelico voglia significare soprattutto nella terza citazione. Commentando un passaggio del capitolo sesto del Vangelo di Giovanni, in cui si attesta la resistenza di alcuni degli ascoltatori di Cristo alla presentazione che Egli faceva di se stesso come *pane vivo disceso dal Cielo* (Gv 6,43ss.), Agostino scrive:

*«Che cosa ha risposto, allora, Gesù a quei tali che mormoravano? Non mormorate tra voi. Come a dire: so perché non avete fame, so perché non comprendete e quindi non cercate questo pane. Non mormorate tra voi. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato* (Gv 6, 43-44). Mirabile esaltazione della grazia! Nessuno può venire se non è attratto. [...] Cosa voglio dire con ciò, o fratelli? Voglio forse dire che se veniamo attratti dal Cristo, allora crediamo nostro malgrado, siamo costretti e non siamo più liberi? Ebbene, può accadere che uno entri in chiesa contro la sua volontà, e, contro la sua volontà si accosti all'altare e riceva il Sacramento, **ma credere non può se non vuole**. Se il credere fosse

---

*non senza quelle che la seguono, perché come è detto in Gc 2,26: la fede senza le opere susseguenti – lo chiarisce Tommaso inserendolo nella citazione letterale del passo della lettera di Giacomo – è morta. E per questo non può giustificare», c. III, l. 3, § 317.*

<sup>66</sup> *Idem*, c. I, l. 4, § 62.

<sup>67</sup> *Idem*, c. I, l. 6, § 105.

<sup>68</sup> *Idem*, c. X, l. 2, § 831. Scrive Sofia Vanni Rovighi: «*La scelta è una volizione, un atto di volontà che segue un giudizio* (Summa, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 13, art. 1). E per questo la libertà è detta anche libero arbitrio; perché la volizione non è determinata né dalla natura dell'oggetto voluto né dalla natura del soggetto che vuole, ma da un giudizio (*arbitrium*) che segue un confronto fra beni e un ragionamento (De veritate, XXIV, art. 1). Ora se il giudizio (*iudicium electionis*) fosse totalmente determinato dall'oggetto conosciuto, anche la scelta sarebbe determinata, e invece Tommaso ha detto che nessun bene finito è capace di determinare la volontà; c'è dunque nel giudizio che determina la scelta un influsso, un peso della volontà», S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso D'Aquino*, 110.

un'azione esteriore, potrebbe avvenire anche contro la nostra volontà, ma non è col corpo che si crede. Ascolta l'Apostolo: *È col cuore che si crede per ottenere la giustizia*. E che cosa dice poi? *e colla bocca si fa la professione per avere la salvezza* (Rm 10, 10). È dalle radici del cuore che sorge la professione di fede. Ti accadrà di sentire uno professare la fede, senza per questo sapere se egli crede davvero. Ma se ritieni che egli non creda, non puoi chiamare, la sua, una professione di fede: perché professare significa esprimere ciò che si ha nel cuore. E se nel cuore hai una cosa e ne dici un'altra, tu dici delle parole ma non fai una professione di fede. Poiché dunque è col cuore che si crede in Cristo, per cui **la fede non può essere una cosa forzata**, e d'altra parte chi è attratto sembra che sia costretto a credere contro la sua volontà, in che modo possiamo risolvere il problema posto dalle parole: *Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato?* Si dirà che se uno è attratto, viene suo malgrado. Ma se viene suo malgrado, vuol dire che non crede: e se non crede non viene. Non si va a Cristo camminando, ma credendo. Non si raggiunge Cristo spostandoci col corpo, ma con la libera decisione del cuore. Così quella donna che toccò un lembo della veste del Signore, toccò più che tutta la folla che lo schiacciava, tanto che il Signore domandò: *Chi mi ha toccato?* I discepoli stupiti, esclamarono: *La folla ti preme d'ogni parte, e tu dici: chi mi ha toccato?* Ma egli riprese: *Qualcuno mi ha toccato* (Lc 8, 45-46). La donna lo tocca, la folla preme. Che significa *toccare* se non credere?»<sup>69</sup>.

Il dato che ci preme mettere in evidenza per mezzo di questo primo approfondimento riguarda il ruolo della volontà dell'uomo nell'adesione ai misteri della fede o alle verità soprannaturali (più avanti passeremo al ruolo della volontà nell'aderire alle verità metafisiche o naturali)<sup>70</sup>.

In maniera perfettamente concorde Agostino e Tommaso evidenziano come non sia possibile in nessun modo credere se non aderendo per libera volontà. Questo non implica l'abbandono della facoltà di ragione. Ma non bisogna dare alla ragione un potere obbligante *strictu sensu*. Precisa un Autore: «In quanto appetito la *volontà* è subordinata all'intelletto: è l'intelletto che propone alla volontà ciò su cui essa esercita il suo potere di scelta; per contro, in quanto liberissima e sovrana su tutte le facoltà dell'uomo, la volontà è superiore all'intelletto. È alla luce di queste due inoppugnabili verità che San Tommaso risolve la questione dei rapporti tra intelletto e volontà e del primato delle facoltà»<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> *Tractatus in Evangelium Ioannis*, 26,2-3, (tr. it., in *Nuova Biblioteca Agostiniana*, vol. 24, Città Nuova, Roma, 596 ss.); Tommaso stesso nel commentare lo stesso passo evangelico, ricorre ancora ad Agostino, nel suo commento a Giovanni, cfr *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (cura et studio R. Cai), Marietti, Taurini-Romae 1972<sup>6</sup> (in seguito citeremo l'opera con la sigla *Super Io.*, prendendo i testi in italiano da *Commento al Vangelo di San Giovanni*, voll. 3, Città Nuova, Roma 1990-1992), c. VI, l. 5, § 935.

<sup>70</sup> Sempre nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, Tommaso, mentre spiega il versetto del prologo «A quanti però lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio», annota: (1,12): «Quando viene data la grazia, nell'adulto si richiede per la giustificazione che dia il consenso, mediante un atto del libero arbitrio: perciò, siccome dipende dall'uomo acconsentire o non acconsentire, "... ha dato loro il potere di diventare figli di Dio"», c. I, l. 6, § 153.

<sup>71</sup> B. MONDIN, *Volontà*, in *DST*, 740-743, qui 742. Poca prima l'Autore aveva chiarito: «Di tutte le facoltà umane solo la volontà gode del privilegio di essere libera: i sensi, la fantasia, la memoria e l'intelletto sono tutti determinati necessariamente dal loro oggetto; invece la volontà è sovrana anche dei propri oggetti [...] Poiché è intrinsecamente libera, nessuno può porre la volontà in stato di schiavitù, tranne se stessa: *Quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subiicere possit: quod fit quando voluntas in actu peccando consentit* (II Sent., d. 39, q. 1, a. 1, ad 3). La sovranità della volontà è talmente grande che si estende oltre che sui propri atti anche sugli atti di tutte le altre facoltà», (ivi, 741). Circa il peso che Tommaso attribuisce alla volontà nell'assenso di fede cfr ID., *Fede*, in *DST*, 287-291, in part. 288-289.

In realtà, la questione necessita di altri particolari che contiamo di fornire proseguendo la nostra ricerca. Per ora reputiamo sufficiente avere introdotto, per questa via particolare, il tema del rapporto tra volontà ed intelletto.

Se la volontà ha un ruolo determinante nell'adesione da prestarsi per fede alle verità soprannaturali e dunque al mistero della salvezza offertogli in Cristo, quello che a noi preme è chiarire alcuni aspetti in quell'ambito cosiddetto di verità naturali, o di ragione. La *Lettera ai Romani* dimostra che anche a questo livello la volontà svolge un ruolo da comprendere e chiarire.

### **Il pensiero tommasiano tra *Giovanni e Paolo*: un excursus sul *Commento al Vangelo di Giovanni***

Ripartiamo ancora dal dato antropologico di fondo: quello delle facoltà spirituali dell'uomo<sup>72</sup>. E lo facciamo attingendo anche al commento di Tommaso al Vangelo di Giovanni. Questo ci aiuterà per riassumere in poche parole alcune considerazioni che trovano nei testi paolini e giovannei un'armonia grandiosa. Soffermendosi nello spiegare un versetto del Prologo, – «... e la vita [che era nel Verbo perché in Lui era la vita] era la luce degli uomini» – scrive Tommaso:

*«Gli animali [...] hanno vita e anche una certa luce, ma non posseggono la luce degli uomini, i quali, non solo vivono e conoscono cose vere, ma conoscono pure la nozione di verità, come è proprio delle creature ragionevoli, le quali non colgono solo questa o quella cosa particolare, ma la verità stessa che è in sé conoscibile e che fa conoscere tutte le cose. [...] Da ciò risulta anche la perfezione e la dignità di tale vita, perché è di ordine intellettuale, ossia razionale. Se infatti noi chiamiamo viventi gli esseri che in qualsiasi modo muovono se stessi, dobbiamo dire che hanno vita perfetta quelli che si muovono da sé perfettamente. [...] L'uomo essendo padrone dei suoi atti, si muove liberamente verso tutte le cose che vuole»<sup>73</sup>.*

L'uomo partecipa della luce del Verbo, che è vita per gli uomini. Il Verbo giovanneo è la persona divina del Figlio, eterna, altra, della stessa sostanza del Padre<sup>74</sup>. Il Verbo della creazione è il *mediatore*, cioè, colui per mezzo del quale il Padre chiama alla vita ogni cosa<sup>75</sup>, ma è anche colui che «*tutto abbraccia e conserva*»<sup>76</sup> in vita. La sua è vera mediazione universale già sul piano della creazione, per cui vi è un legame naturale tra ogni cosa e il Verbo, tra ogni uomo e il Verbo.

<sup>72</sup> B. MONDIN, *Antropologia filosofica e teologica*, 55ss.

<sup>73</sup> *Super Io.*, c. I, l. 3, §§ 97-99.

<sup>74</sup> Cfr *Idem*, c. I, l. 1, §§ 23-67.

<sup>75</sup> In ordine a questa mediazione Tommaso spende pagine di densa speculazione, cui non possiamo che rimandare, cfr *Idem*, c. I, l. 2, §§ 68-94. Noi riprendiamo solo alcuni passaggi per rimarcare come tutta la creazione porti impressa, per natura, l'impronta del Verbo: «*Dio non compie nulla, se non mediante il concetto della sua intelligenza, che è appunto la sapienza generata ab aeterno, ossia il Verbo di Dio Figlio di Dio. Quindi è impossibile che compia qualcosa senza la mediazione del Figlio. Ecco perché Sant'Agostino scrive nel De Trinitate, che il Verbo è l'arte colma delle idee di tutti i viventi. È chiaro quindi che tutto ciò che il Padre fa lo compie attraverso di lui*», (ivi, § 77); «*Tutte le cose furono fatte per mezzo del Verbo, in modo che non c'è nulla di quanto partecipa all'essere che non sia stato fatto per mezzo di lui*», (ivi, § 84).

<sup>76</sup> *Idem*, c. I, l. 2, § 86.

Per cogliere la portata di questa mediazione l'analogia arranca e ci mantiene ben lontani dalla comprensione di questo mistero. Le stesse categorie usate da Tommaso, di provenienza aristotelica, legate alla causalità, sono remote possibilità di comprensione di questa realtà che è la mediazione del Verbo in ordine a tutto – in senso assoluto – ciò che esiste o è chiamato all'esistenza. Il Verbo è il "respiro" di tutta la creazione, partecipando ad ogni cosa, il suo alito di vita, ma non per emanazione o per effluvio, rimanendo Egli perfettamente trascendente rispetto alla creazione e preservando netta, chiara e distinta la sua identità personale, la sua trascendenza divina. Il Verbo è l'energia vitale, la luce, la vita di ogni creatura e questo per creazione, per partecipazione.

Questa luce, ogni uomo la possiede, restringendo per ovvie ragioni l'ambito della creazione, ed in forza di essa viene illuminato dal Verbo, misteriosamente e per azione interiore, in una modalità concreta che a tutti sfugge<sup>77</sup>. Essa è come una *evangelizzazione interiore*, che non è ancora la pienezza della luce derivante dal Vangelo, annuncio e dono della pienezza della verità e della grazia, giuntaci attraverso il Verbo incarnato realizzatore della redenzione dell'uomo<sup>78</sup>. Tuttavia è come una voce, un riflesso che agisce nella coscienza di ciascun uomo e che la stessa condizione di peccato in cui l'uomo si trova per "eredità" non può cancellare. Questi raggi, riflessi, voci, non sono la pienezza della luce, della verità, del bene, e, tuttavia, sono raggi che nessuno potrà mai oscurare totalmente.

Scrive, infatti, Giovanni nel suo prologo: «*le tenebre non l'hanno vinta*» (1,5). Tra i tanti significati di questa affermazione giovannea di certo vi è quello che

---

<sup>77</sup> Alle parole del prologo giovanneo «*Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo*», Tommaso fa seguire le seguenti: «*L'efficacia del Verbo si rivela da questo, che "illumina ogni uomo che viene in questo mondo". Tutto ciò che è per partecipazione deriva infatti da ciò che è tale per essenza, come ogni oggetto infuocato è tale perché partecipa del calore del fuoco, che è fuoco per sua natura. Ora, poiché il Verbo è luce vera per sua natura, è necessario che ogni altro essere luminoso sia illuminato da lui e partecipi di lui. [...] A sua volta l'illuminazione da parte del Verbo può intendersi in due maniere: o relativamente alla luce della conoscenza naturale, di cui parla il Salmista (4,7): "È stata impressa su di noi la luce del tuo volto..."*; o relativamente alla luce della grazia [...] Presupposte queste due distinzioni, si possono facilmente risolvere tutte le perplessità che possono nascere dalle frasi che stiamo esaminando. Quando l'Evangelista dice che il Verbo "illumina ogni uomo...", sembra che affermi il falso; poiché ci sono ancora molti nel mondo che sono nelle tenebre. Ma se, memori delle suddette distinzioni, prendiamo mondo nel senso di realtà creata, e illuminazione nel significato di luce naturale della ragione, l'espressione dell'Evangelista non contiene nessuna falsità. Infatti tutti gli uomini che vengono in questo mondo visibile sono illuminati per mezzo della luce della conoscenza naturale che partecipa della vera luce da cui tutti gli uomini ricevono per partecipazione ogni luce di conoscenza naturale», Idem, c. I, l. 5, §§ 127-129.

<sup>78</sup> Di questa duplice presenza/azione del Verbo, come Creatore e come Redentore, Giovanni parlerà più avanti nel prologo («*Era nel mondo e il mondo fu fatto per mezzo di lui; eppure il mondo non lo ha riconosciuto. Venne fra i suoi, e si suoi non l'hanno accolto*», 1,10-11) e Tommaso commenterà: «*Ma in che modo venne nel mondo, se già era nel mondo? Ci sono due modi di venire in un luogo: o col venire là dove uno prima non si trovava affatto; oppure col venire in una maniera nuova dove già si trovava in altro modo. [...] Analogamente anche il Figlio di Dio venne nel mondo, pur essendo già nel mondo. Infatti, era già presente per essenza, per potenza e per presenza, ma venne mediante l'assunzione della carne: era invisibile e venne facendosi visibile*», Idem, c. I, l. 6, § 144. In tale direzione gli approfondimenti possibili sarebbero infiniti ma per ovvie ragioni non possiamo permetterceli in questa sede.

il peccato dell'uomo mai potrà oscurare questa potente luce del Verbo<sup>79</sup>. Esso prova ad oscurarla, vuole oscurarla, lotta per oscurarla, ma non può. Pertanto a livello di storia universale, mai, la cattiveria umana, mai nessuna barbarie, mai nessuna tenebra che essa è capace di produrre nella storia, potrà offuscare in maniera completa e definitiva questa luce del Verbo che brilla nel cuore degli uomini, anche se in alcune epoche o momenti sembrerà prevalere. E sono questi raggi che rendono capace ogni uomo di vedere il bene secondo Dio e riconoscerlo, per riorientare la sua vita verso di esso.

Rimane il problema, però, a livello di storia personale o di singola coscienza. A livello personale, ed è a proposito che ritorniamo a San Paolo, ciascuno potrà *soffocare nell'ingiustizia* questi raggi di luce, ma per scelta, per volontà, per oscuramento cosciente e libero. E ciononostante, la luce del Verbo anche a livello di coscienza personale potrà essere soffocata, ma non ignorata. I raggi del Verbo assalgono la coscienza nella parte sua più segreta e la spingono, la provocano ad aprirsi alla verità. È quanto il Verbo incarnato, crocifisso e risorto, manifesterà a San Paolo sulla via di Damasco: «*È duro per te rivoltarti contro il pungolo*» (At 26,). Il cuore più ostinato, quello più restio, il più agguerrito contro i raggi del Verbo, contro gli appelli di questa verità "incastonata" nella coscienza di ciascuno, *per creazione*, non potranno mai essere ignorati, ma solo soffocati<sup>80</sup>. È questo il tema che ci accingiamo ad affrontare.

**Circa la capacità – naturale – dell'uomo di conoscere la verità: "*Uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia*", (Rm 1,18)**

A partire da questo orizzonte teologico incancellabile, si è voluto mettere in evidenza il dato che l'uomo ha in se stesso una naturale e reale capacità di conoscere la verità delle cose, ordinare la sua vita al vero e scegliere, per atto libero, il vero conosciuto, e non solo quello *naturale*, anche se è a questo livello che rimaniamo nelle pagine che seguono. Che cosa impedisce all'uomo dunque di vivere ed operare conformemente alle sue capacità naturali? È l'ingiustizia, rivelerà Paolo, vero principio di corruzione della natura umana, vera causa di quella che potremmo definire un'*implosione ontologica*, operante nell'uomo, da quando l'uomo ha deciso di porsi fuori dalla relazione vitale che in quanto creatura lo lega al suo Creatore. Non si può trascurare in ordine al tema che stiamo trattando la condizione *adamitica* dell'uomo, velocemente accennata, e non messa a tema, perché ci

---

<sup>79</sup> «Sebbene però alcune menti siano tenebrose, cioè prive del gusto e della luce della sapienza, tuttavia non sono mai così tenebrose da non partecipare almeno un poco alla luce divina. Poiché quel tanto di verità che chiunque è in grado di conoscere deriva tutto da una partecipazione di detta luce, che splende nelle tenebre», Idem, c. I, l. 3, § 103.

<sup>80</sup> «Uno è stolto quando è privo della luce della sapienza divina. Perciò la mente dei sapienti, come diventa luminosa per la partecipazione di questa luce e di questa sapienza, così diventa tenebrosa per la sua privazione. Il fatto di essere tenebroso non dipende quindi da un mancamento da parte di tale luce, giacché per quanto dipende da essa "risplende nelle tenebre e illumina tutti"; ma gli stolli ne restano privi, perché "le tenebre non l'hanno compresa", ossia non furono in grado di apprenderla, per la loro insipienza, a causa della loro superbia», Ibidem.

porterebbe a dilungarci troppo. Ma di fatto, il *peccato originale* ha introdotto un fattore di grave disordine nelle esistenze personali e nella vita sociale, senza però annientare o sopprimere questa capacità naturale dell'uomo, certo indebolendola in maniera pesante<sup>81</sup>.

Uno dei temi che Paolo affronta nel primo capitolo della *Lettera ai Romani* è proprio legato a questa *capacità naturale* che l'uomo ha di rapportarsi alla verità e riconoscerla, ma anche a questo principio di corruzione della natura umana che è il peccato, vero dominatore dell'uomo<sup>82</sup>. Senza questa verità basilare dell'antropologia cade ogni possibilità di vera scienza, ma anche tutto l'impianto stesso della teologia cade, come cade la stessa redenzione dell'uomo operata da Cristo. La salvezza procurata da Cristo, che è primariamente vera rigenerazione dell'uomo, è anche luce di conoscenza che Egli riversa sull'uomo e di cui egli ha bisogno per entrare nel possesso della pienezza della sua vita; entrambe non saranno mai imposte all'uomo né date a lui contro la sua volontà o senza che in lui la libera accoglienza diventi fruttificazione della grazia della salvezza meritagli da Cristo<sup>83</sup>.

A tale proposito Paolo, nell'esordio della sua lettera, all'improvviso sembra lasciare quanto sta scrivendo ai Romani circa il mistero di cui egli è banditore, per introdurre questo argomento che rivela la condizione esistenziale di ogni uomo, come anche la sua personale responsabilità:

---

<sup>81</sup> «Le conseguenze del peccato originale toccano direttamene e immediatamente i due elementi costitutivi della "giustizia originale": viene meno la sottomissione dell'uomo a Dio e allo stesso tempo viene meno anche la sottomissione delle creature inferiori all'uomo, nonché la sottomissione del corpo all'anima, delle passioni alla volontà. Questo disordine non ha luogo soltanto nei progenitori ma anche in tutti i loro discendenti, in quanto essi vengono alla luce in uno stato che non è quello che Dio aveva previsto per loro», B. MONDIN, *Peccato originale*, in *DST*, 499-503, qui 501; in continuità va aggiunto che «sia prima sia dopo San Tommaso, ci sono stati filosofi i quali, impressionati dal potere che spesso esercitano le passioni sull'uomo, hanno affermato che la volontà non è affatto libera ma è sempre soggetta e dominata dalle pulsioni degli appetiti sensitivi, ossia dalle passioni: la volontà a loro giudizio sarebbe schiava delle passioni. Questo problema viene affrontato anche dall'Angelico, che non esita a riconoscere il forte potere delle passioni, un potere talmente forte che in alcuni casi (di ira, di lussuria, di gola, ecc.) riesce persino a cancellare nell'uomo il potere della volontà; ma San Tommaso difende categoricamente il principio che finché nell'uomo persiste la volontà, questa rimane essenzialmente libera, anche se più o meno pesantemente condizionata. [...] Purtroppo dopo il peccato originale, che ha avuto come conseguenza la rottura della subordinazione delle passioni alla volontà, l'azione di controllo delle passioni da parte della volontà è diventata difficile», *Id.*, *Volontà*, 742.

<sup>82</sup> «Che l'uomo carnale sia, in un certo senso, venduto al peccato come suo schiavo, appare evidente dal fatto che non agisce egli stesso, ma è condotto dal peccato. Infatti, chi è libero agisce da se stesso e non è condotto da altri. E per questo dice: è stato detto che mediante l'intelletto e la volontà consento alla legge, ora, poi che agisco contro la legge, non sono più io a fare ciò che compio contro la legge, ma il peccato che abita in me, e in questo modo è chiaro che sono schiavo del peccato, in quanto il peccato opera in me come un dominatore», *Ad Rom.*, c. VII, l. 3, § 569.

<sup>83</sup> «Pur avendo Dio come autore esclusivo (l'uomo non ha nessun potere di autogiustificarsi) tuttavia San Tommaso è molto attento a non trasformare quest'azione in un procedimento meccanico, trattandosi di una trasformazione non di qualche cosa di inanimato o di animalesco, bensì di una persona dotata di intelligenza e di libero arbitrio. Perciò la giustificazione, insiste San Tommaso, opera sulla intelligenza e sulla volontà», B. MONDIN, *Giustificazione*, in *DST*, 318-321, qui 321.

«Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa, perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili», (*Rm* 1,18-23)<sup>84</sup>.

Le affermazioni paoline hanno rilievo proprio perché in esse l'Apostolo, da un lato, acquisisce e conferma una verità nota alla rivelazione dai tempi dei libri sapienziali, la capacità razionale dell'uomo di arrivare alla conoscenza di alcune verità essenziali e nella fattispecie giungere alla conoscenza di Dio<sup>85</sup>, mentre, dall'altro, svela ed aggiunge le ragioni per cui questa conoscenza non viene accolta. Le ragioni sono in una volontà autonoma, emancipata, in altre parole non disposta all'obbedienza ed al riconoscimento a Dio della sua dignità di Creatore e Signore dell'uomo che ha poi sul piano delle relazioni creaturali tutta una serie di riverberi a catena. Soppressa infatti la verità prima, che è quella di Dio, non esistono più verità per l'uomo, perché l'uomo assume in ordine ad esse *funzioni divine*. Lui le verità non le riconosce, non le accoglie, ma le crea. In questo impeto di emancipazione, però, egli sperimenta solo morte per sé e per gli altri, morte individuale e sociale, non essendo lui la fonte della vita. Non solo, in questo processo di autoillusione, laddove l'uomo non riconosce la verità per mezzo del suo intelletto, e cioè di quella *luce naturale* di cui partecipa ed alla quale si è fatto riferimento, egli rinnega e distrugge la sua stessa natura. E questo accade per scelta. Da questo rinnegamento scaturiscono ancora azioni coerenti con esso. Per cui un'intelligenza condotta fuori dall'obbedienza a Dio, piegata dalla volontà, imprigionata quasi da essa, produce poi a sua volta azioni contro natura, in conformità a quanto segue nella *Lettera ai Romani* (cfr 1,24ss., in part. 28ss.). Ma seguiamo Tommaso che scrive, commentando la frase paolina riferita a «*quegli uomini che soffocano nell'ingiustizia la verità*» (*Rm* 1,18): l'Apostolo «*pone la conoscenza che ebbero di lui [...] cioè la vera conoscenza di Dio, quasi imprigionandola. Infatti la vera conoscenza di Dio, per se stessa*

<sup>84</sup> Il testo è quello dell'ultima traduzione ufficiale curata dalla CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, UELCI 2008 (ho sempre usato questo testo nelle citazioni scritturistiche, non incluse nelle citazioni letterali di testi tommasiani, le quali sono state mantenute conformi alla traduzione delle opere tommasiane).

<sup>85</sup> Tommaso commentando il prologo, cita sia *Rm* 1,20 che *Sap* 13,5: «È perciò evidente che la scarsa conoscenza di Dio che si riscontra negli uomini non dipende dall'assenza del Verbo, perché "Egli era nel mondo". Non dipende neppure dalla sua invisibilità, o oscurità, perché ha compiuto un'opera, il mondo, in cui risalta con chiarezza la sua impronta. Infatti, come dice la Sapienza (13,5) "dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si può conoscere il loro Creatore". E san Paolo afferma (*Rm* 1,20) che "gli attributi invisibili di Dio si possono arguire, con l'applicazione della mente attraverso le sue opere". [...] Come un manufatto rivela l'arte dell'artefice, così il mondo altro non è che una riproduzione della sapienza divina concepita nella mente del Padre [...] Dunque la scarsa conoscenza di Dio non è imputabile al Verbo, perché egli è efficace, essendo "la luce vera" [...] bensì al mondo, [...] ossia gli uomini che vivono nel mondo», *Idem*, c. I, l. 5, §§ 136-138 (la citazione si ripeterà più avanti, cfr *Idem*, c. I, l. 11, § 211). Cfr S. LYONNET, *Etudes sur l'épître aux Romains* (Analecta Biblica, 120), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, in part. 43-70.

*induce gli uomini al bene, ma è impedita, come tenuta prigioniera, dalla propensione all'ingiustizia, a causa della quale, come dice il Sal 11,2: sono scomparse le verità tra i figli degli uomini»<sup>86</sup>.*

Chi tiene prigioniera la «verità di Dio conosciuta» sono l'empietà e l'ingiustizia<sup>87</sup>, cioè il peccato dell'uomo. Ed entrando nel merito, Tommaso, più avanti scrive che «il peccato è qualcosa che si verifica distogliendosi da lui [da Dio]»<sup>88</sup>, e ancora che «il peccato è volontario»<sup>89</sup>. Il soffocamento della verità è dovuto a questa scelta volontaria, per la quale si nega che la verità esista. E che la verità esista è dimostrato dal fatto che l'intelletto possa giungere alla conoscenza di alcune verità e finanche giungere per mezzo della sola ragione ad una *parziale ma vera* conoscenza di Dio<sup>90</sup>.

Questa scelta volontaria rende l'uomo responsabile e fa scrivere all'Apostolo dell'impossibilità di scusare questo atteggiamento, perché se Dio si può conoscere, se la verità delle cose si può conoscere, bisogna ammettere che di fatto Dio e la verità delle cose è conosciuta. Per questa ragione Tommaso commenta:

*«bisogna considerare che l'ignoranza scusa la colpa quando procede causando la colpa, non quando è causata da essa. Come quando qualcuno, applicata la dovuta attenzione, percuote il padre mentre crede di percuotere il nemico. Ma se l'ignoranza è causata dalla colpa non può la stessa ignoranza causare la colpa che segue. Perciò se qualcuno commette un omicidio a causa dell'ebrietà non viene scusato dalla colpa, perché ubriacandosi ha peccato»<sup>91</sup>.*

Dunque Paolo in questi passaggi determina come l'atteggiamento di opposizione verso la verità sia nell'uomo non esente da colpa (personale), proprio in ragione del fatto che la facoltà della ragione per quanto indebolita non è offuscata, non è soppressa, non è cancellata.

L'ignoranza colpevole della verità, di cui tratta la *Lettera ai Romani*, è dunque il frutto di una scelta umana, la quale, evidentemente, è causa di un oscuramento forzato dell'intelletto, un restringimento innaturale delle sue capacità cognitive. Per cui da un'ignoranza *madre*<sup>92</sup> viene generata un'ignoranza *figlia*, che è quella cui allude l'Apostolo quando scrive che sono

<sup>86</sup> *Ad Rom.*, c. I, l. 6, § 112.

<sup>87</sup> *Idem*, c. III, l. 2, § 275.

<sup>88</sup> *Idem*, c. I, l. 7, § 139.

<sup>89</sup> *Idem*, § 140; (cfr *supra*, n. 63).

<sup>90</sup> I saggi pagani, «sicuramente detengono la verità di Dio, fu infatti in loro, parzialmente, una vera conoscenza di Dio, poiché ciò che è noto di Dio, cioè ciò che l'uomo può conoscere di Dio mediante la ragione, è loro manifesto, cioè manifesto loro grazie a ciò che è in loro, cioè il lume interiore», *Idem*, c. I, l. 6, § 114. E più avanti specifica che essi la possederanno «per il lume interiore della ragione», *Idem*, § 115.

<sup>91</sup> *Idem*, c. I, l. 7, § 124. Nei versetti successivi, sia Paolo che lo afferma, sia Tommaso che lo commenta vanno ben oltre il problema del riconoscimento di Dio, dato per certo. Da esso deve scaturire anche una *glorificazione*. Cioè, a Dio l'uomo per natura deve rendere culto, dovendo attribuire a Lui l'opera della creazione e riconoscersi egli stesso opera di Dio, cfr *Idem*, § 127. A proposito poi dell'imprigionamento ancora Tommaso userà più avanti nel suo commento questo concetto, cfr *Idem*, c. II, l. 1, § 171.

<sup>92</sup> L'ignoranza madre è quella che l'uomo sceglie non accettando questa sua capacità naturale, e dunque soffocandola. Scrive Tommaso: «La mente è libera dalle vanità solo quando si innesta in Dio. Quando, invece, trascurando Dio, si fonda su qualsivoglia creatura incorre nella vanità», *Idem*, c. I, l. 7, § 129.

inescusabili coloro che non hanno conosciuto Dio per via analogica, cioè a partire dalle perfezioni visibili, e non gli hanno reso culto, perché «*si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata*» (1,21).

Tommaso commenta a proposito di questa «*ignoranza che ne conseguì*»:

*«per il fatto di essersi oscurato, il loro cuore è diventato insipiente, cioè privato del lume della sapienza, mediante il quale l'uomo conosce Dio veramente. Come, infatti, colui che distoglie gli occhi corporali dal sole materiale incorre nell'oscurità materiale, così colui che si distoglie da Dio, facendo affidamento su se stesso e non su Dio, si oscura spiritualmente»<sup>93</sup>.*

Con tutte queste affermazioni Tommaso commenta quanto Paolo vuole mettere in luce in ordine alle reali responsabilità dell'uomo in ordine alla verità. L'uomo che non accetta questa capacità naturale, diventa un manipolatore delle cose, della natura, della realtà, finanche della natura divina, poiché «*scambia la gloria di Dio incorruttibile con figure di uomini o di animali*» (cfr 1,22); e questo «*perché la vera cognizione che ricevettero da Dio – gli uomini la – volsero, con perversa ragione, in falsi dogmi*»<sup>94</sup>.

Non entro nel merito delle infinite conseguenze che questo oscuramento produce, né riprendo in chiave di redenzione il ruolo essenziale di Cristo per la rigenerazione dell'uomo<sup>95</sup>, talvolta solo accennato.

## Conclusioni

A conclusione di questo lavoro su alcuni passi della *Lettera ai Romani*, commentata da Tommaso d'Aquino, la percezione immediata che abbiamo è che molto altro, infinitamente di più, molto differentemente si sarebbe dovuto scrivere. Non nascondiamo che rileggendo e correggendo quanto scritto, l'unico desiderio che andava maturando era il totale rifacimento di queste pagine. La comprensione che si aveva all'inizio di questo cammino e gli spunti maturati lungo tutto il percorso ci portano a concludere che il mistero racchiuso in ogni versetto di questa lettera è così profondo, che è facile sbagliare il significato da attribuire alle parole di ognuno di essi, ma soprattutto difficile coglierne la piena portata storica ed eterna.

Forse si può considerare appena abbozzato il nodo antropologico che desideravamo mettere a tema fin dall'inizio e la responsabilità conseguente

---

<sup>93</sup> *Idem*, § 130.

<sup>94</sup> *Idem*, § 142. Poco prima aveva asserito l'Angelico: «*ciò che è ancora più abominevole è il fatto che l'uomo abbia trasferito la gloria di Dio non solo nell'uomo, che è ad immagine di Dio, ma anche in quelle cose che sono inferiori*», *Idem*, § 135.

<sup>95</sup> Per avere le coordinate essenziali di una teologia della redenzione in chiave sistematica, per come si è venuta affermando in tre personalità storiche di rilievo assoluto, come Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino e Lutero, riteniamo ancora oggi utilissimo uno studio sviluppato a partire dai rilievi che la teologia protestante del Novecento ha mosso al monopolio che nella teologia occidentale ha assunto il *modello soteriologico anselmiano*, cfr C. DI BRUNO, *Le rôle salutaire de l'humanité du Christ à la lumière des grands thèmes de la christologie de Luther* (Dissertatio doctoralis: U. E. R. de Théologie et de Sciences Religieuses), Institut Catholique de Paris, Paris, 1979.

per l'uomo di ogni tempo, in ordine alla verità. Ma è valsa la pena, riteniamo, ridare voce a questi due giganti della sapienza cristiana.

Alla luce del loro insegnamento, riteniamo sia emerso in modo limpido come l'uomo, tra le creature visibili, sia l'unico che possiede la grave responsabilità di poter stravolgere, cambiare la sua stessa natura, fino a trasformare la sua stessa essenza, creata da Dio a sua immagine e somiglianza, e farne altra cosa, totalmente contraria a ciò che Dio ha fatto di lui.

È in questa sottolineatura che la sapienza di Paolo si erge maestosa su ogni altra lettura antropologica che la mente umana abbia potuto produrre nella storia. Paolo conosce le ragioni reali per cui l'uomo non riconosce e non vuole la verità, sia essa soprannaturale o naturale; le ragioni per cui non si apre al mistero che lo sovrasta, lo circonda, lo interpella. Le conosce e ce le rivela. Il problema antropologico della conoscenza della verità e soprattutto delle ragioni per cui tale conoscenza non solo non si realizza, ma viene postulata addirittura impossibile da realizzare, viene individuato chiaramente nella *disarmonia ontologica*, nell'essere *frantumato*, che l'uomo si ritrova ad avere per aver scelto di trasformarsi da natura di bene in natura di male, da natura intelligente a natura insipiente, da natura di virtù a natura di vizio. Tale sapienza, lo ribadiamo, è ispirata e porta Paolo, nello Spirito, a leggere alla luce di Cristo, ormai divenuto il centro della sua esistenza, la miseria in cui l'uomo si è condannato e rinchiuso per mezzo della sua superbia, della sua ribellione, della sua disobbedienza. Tale miseria o corruzione della sua natura lo porta a *soffocare* la stessa verità nell'ingiustizia.

Ma quale verità? Tutta la verità! La prima, l'unica, quella verità per essenza che è Dio. E poi, in Lui, tutte le altre, riflesso e raggio della sua verità. La verità della natura umana, nel suo essere maschio e femmina, la verità della storia, del creato, delle cose, del senso del presente e del futuro che Dio ha dischiuso in Cristo ad ogni uomo.

Ma questo *soffocamento* ha delle precise ripercussioni storiche, personali e sociali, ed anche metastoriche, non finendo la vita dell'uomo nella parentesi di questa esistenza terrena. Oggi non ha senso porre nessuna *questione morale* se non si parte da queste profonde verità antropologiche rivelate da Paolo. Della verità dell'uomo, poi, ce lo si lasci dire con una franchezza ardita che vorrebbe ricalcare, ma è abissalmente lontana, quella paolina, Cristo è la pienezza e l'unica via di realizzazione. Decidere di estrometterlo dalla storia e dalla vita degli uomini significa estromettersi dalla storia, condannarsi ad un drammatico fallimento. Da questa condizione di vera morte, l'Apostolo griderà all'uomo che solo Cristo può liberarlo. Lo farà in tutto il corpo della lettera, illustrando con ogni sapienza di dottrina l'abisso della giustizia di Dio, rivelata in Cristo unico vero salvatore dell'uomo, secondo una volontà o un progetto eterno, incancellabile, inviolabile di salvezza che trova in Dio Padre la sua origine.

Pensare l'uomo a prescindere dalla rivelazione è condannare l'uomo a non conoscersi e quindi a non possedersi e realizzarsi. Cristo è modello di umanità perfetta, realizzata, vera, autentica, piena; ma anche vero solutore dei problemi dell'uomo, unico suo redentore, liberatore, rifacitore. Ma questo sarebbe un capitolo ulteriore da sviluppare che meriterebbe ben altro spazio.

# ***Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes***<sup>1</sup>

di Dimitri D'Andrea

## **Premessa**

Gli interessi antropologici in senso lato e finanche di fisiologia umana di Hobbes non possono certamente essere limitati alla rilevanza di una riflessione sulla natura umana per la filosofia politica, ma devono essere compresi come espressione di un'epoca in cui la conoscenza dei fenomeni naturali non era ancora stata integralmente appaltata alla scienza empirica e in cui, comunque, si poteva ancora essere filosofi e scienziati. Appare altrettanto evidente, tuttavia, che l'antropologia possiede una esplicita funzione sistematica nell'ambito della filosofia politica di Hobbes: offrire una spiegazione del carattere immediatamente conflittuale delle relazioni sociali. O meglio: fornire un fondamento alla conflittualità spontanea e generalizzata delle relazioni umane in assenza di «un potere comune che ritenga tutti in soggezione». Siccome la naturale disposizione al conflitto perpetuo di tutti contro tutti è anche l'espressione riassuntiva di ciò che distingue gli uomini dagli altri animali – non soltanto, com'è ovvio, dagli animali sociali, ma in generale da tutti gli altri animali –, la ricostruzione dei fondamenti antropologici della condizione naturale del genere umano costituisce, al tempo stesso, una via privilegiata di accesso alle caratteristiche che distinguono gli uomini da tutti gli altri animali.

## **1. Piacere della mente, curiosità, ansia**

Sullo sfondo di una identica funzione sistematica nelle tre differenti versioni della filosofia politica di Hobbes, l'antropologia del *Leviatano* possiede una fisionomia del tutto peculiare e propone tesi per molti riguardi significativamente originali. Le novità più rilevanti contenute nella versione del 1651 dell'antropologia di Hobbes sono compendiate nella figura di Prometeo e nell'attribuzione a questo eroe mitico di un valore esemplare per la condizione umana. Quello di Prometeo nel *Leviatano* non è in termini assoluti un debutto. In una declinazione lontanissima da quella del 1651 – ma accuratamente valorizzata da H.

---

<sup>1</sup> Tutte le citazioni dai testi di Hobbes si riferiscono alle seguenti traduzioni italiane: *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976; *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981.

Blumenberg<sup>2</sup> – il Titano del furto del fuoco era già stato introdotto da Hobbes nel X capitolo della seconda sezione (Potere) del *De cive* come monito contro un eccesso di artificiosità dell'ingegno umano<sup>3</sup>. Si trattava di una figura evocata in merito alla discussione su quale fosse la migliore fra le specie di Stato, di una presenza, comunque, periferica rispetto alla caratterizzazione della natura umana e delle passioni che la definiscono. Nel *Leviatano*, al contrario, Prometeo assurge a metafora della condizione umana, ad emblema di una vita emotiva che possiede un andamento profondamente diverso da quello che Hobbes le aveva attribuito negli *Elements* e nel *De cive*.

Attraverso la centralità della figura di Prometeo, quella del *Leviatano* si caratterizza, in primo luogo, come un'antropologia dell'*ansia* e della *sollecitudine per il tempo a venire*. A differenza degli altri animali, gli individui hobbesiani sono famelici di fame futura: percepiscono un futuro "aperto", ma la loro incapacità di governare praticamente e conoscitivamente questo orizzonte allargato si traduce in ansia e precipita nel presente il compito di soddisfare anche i desideri futuri. Si tratta di una condizione che non definisce uno specifico tipo umano, che non individua nessuna tipologia emotiva particolare. L'ansia e la sollecitudine per il tempo a venire sono il *medium* in cui è immersa l'intera e differenziata vita emotiva di tutti gli esseri umani.

L'ansia per il tempo a venire e la sollecitudine per il futuro rendono ragione dell'infinità del fabbisogno di potere di ciascun individuo indipendentemente da quale sia la determinata forma di piacere che essi perseguono. Per attribuire agli individui un desiderio «perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte» è sufficiente dimostrare come la loro vita emotiva e le relative esigenze di potere siano commisurate non al presente puntuale della vita animale, ma al futuro aperto dell'ansia. L'ansia e la sollecitudine per il tempo a venire relativizzano il ruolo di altri aspetti della natura umana che giocavano viceversa un ruolo decisivo nel rendere infinito il fabbisogno di potere degli individui degli *Elements* e del *De cive*. Per produrre un desiderio illimitato di potere non è più necessario enfatizzare la coincidenza fra vita e movimento, l'impossibilità della quiete e l'assenza di un *summum bonum* oppure, infine, il dinamismo intrinseco di un desiderio costitutivamente comparativo e relazionale. È il tempo futuro la dimensione che rende inevitabilmente illimitato il desiderio di potere degli individui del *Leviatano*, a prescindere da ogni ulteriore caratterizzazione della loro vita emotiva o dalla dedizione a piaceri più o meno intrinsecamente competitivi. L'irrilevanza della motivazione, della fisionomia specifica del desiderio toglie spazio all'etica<sup>4</sup>.

La passione che "costringe" Prometeo a guardare «troppo lungi davanti a sé» e che ne determina la condizione di esposizione ansiosa al futuro viene individuata da Hobbes nella *curiosità*. La curiosità è la radice emotiva dell'ansia: il desiderio di conoscere e sperimentare teoricamente e praticamente è la radice emotiva di uno sguardo sul futuro che

---

<sup>2</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 451-3.

<sup>3</sup> Per una interpretazione radicalmente diversa della figura di Prometeo nel *De cive*, cfr. G. Shulman, *Hobbes, Puritans, and Promethean Politics*, in «Political Theory», n. 3, XVI (1988), pp. 426-43.

<sup>4</sup> Cfr. L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, in Idem, *Che cos'è la filosofia politica*, Aralia, Urbino 1977, in particolare pp. 139-67.

incontrando una complessità ingovernabile genera ansia. Nel *Leviatano* il desiderio di conoscere non è soltanto una passione accanto alle altre, ma lo stigma della condizione umana, la passione che impronta di sé l'intera vita emotiva condizionando modi e forme del soddisfacimento di tutte le altre passioni. L'uomo è un animale curioso, è in grado di costruire serie regulate di pensieri non limitate alla previsione delle conseguenze di un mezzo scelto in vista di un fine dato, ma rivolte a conoscere un futuro fatto delle conseguenze di cause, di poteri presenti: un futuro in senso proprio. Soltanto chi è curioso è interessato ad un futuro senza alcuna relazione con il raggiungimento di uno scopo presente. Soltanto la curiosità mette in condizione di ricercare il sapere di qualcosa di immediatamente in-utile. La curiosità, infine, dilatando la dimensione della conoscenza rilevante al di là della soglia dell'immediatamente utile, costituisce il fondamento emotivo del *linguaggio*<sup>5</sup>. Gli uomini hanno bisogno di ampliare attraverso i nomi come segni per la memoria la propria capacità di ricordare perché, in virtù della curiosità, hanno interesse ad un futuro più vasto di quello degli animali; perché hanno un compito conoscitivo incomparabile con il padroneggiamento di un ambiente spazialmente e temporalmente circoscritto.

Un ulteriore elemento che caratterizza l'antropologia del *Leviatano* rispetto alle versioni precedenti è costituito dalla reinterpretazione del piacere della mente in termini di *piacere dell'aspettativa* e dalla conseguente possibilità di ricondurre in modo coerente l'intera gamma degli affetti umani al dualismo fondamentale fra il piacere del senso e il piacere della mente. La distinzione fra due tipi elementari di piacere non costituisce certamente una novità assoluta: di piaceri del senso e dell'immaginazione si parlava negli *Elements*, mentre nel *De cive* Hobbes preferiva distinguere tra piacere degli organi e piacere dell'animo. La vera novità introdotta dal *Leviatano* consiste nella diversa fisionomia che Hobbes attribuisce adesso al piacere della mente. Nell'opera del 1651 il piacere della mente si presenta come *piacere del potere*, come piacere presente che sorge dalla consapevolezza di disporre di un potere in grado di produrre effetti piacevoli per il senso. Il piacere della mente è, dunque, il piacere che sorge dall'aspettativa di un certo effetto piacevole per il senso come conseguenza di un potere che è già a nostra disposizione: è piacere della pura *potenzialità*. La capacità di conseguire qualcosa di piacevole per il senso in un futuro più o meno prossimo è fonte di per sé di un piacere attuale per la mente.

Il piacere della mente non è, dunque, piacere dell'inutile, ma, in quanto piacevolezza dell'utilità semplicemente potenziale, piacere di un'utilità non immediata. A differenza degli animali che, provando piacere soltanto con i sensi, sono confinati alla ricerca dell'utilità nella forma dell'immediatezza, gli individui umani sono sensibili a forme di utilità non confinate all'utilità diretta e immediata ad uno scopo presente. La capacità di provare piacere con la mente è il fondamento della sensibilità umana a poteri non immediatamente utili, a poteri la cui utilità non è così diretta da risultare irrilevante per chi sperimenta la pressione degli appetiti sensuali. La conoscenza (delle cause e del futuro) è un potere di questa natura. Nessuno in preda alla fame si metterebbe a ricercare le cause della

---

<sup>5</sup> Su questo aspetto cfr. P. Petit, *Made with Words*, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 25-7.

maturazione dei frutti o a studiare le tecniche di coltivazione del grano. Nondimeno si tratta di conoscenze utili, di poteri in grado di produrre conseguenze positive anche nella ricerca dei piaceri del senso. L'utilità potenziale che suscita piacere della mente è la motivazione per quella ricerca delle cause che può iniziare soltanto laddove siano presenti motivazioni diverse dalla ricerca dell'utilità immediata per uno scopo. La conoscenza è utile, ma la ricerca del sapere può essere motivata soltanto da chi è sensibile ad un'utilità non attuale.

La piacevolezza del potere per la mente risulta nel *Leviatano* del tutto sganciata da qualsiasi elemento psicologico legato all'esperienza della superiorità rispetto ad altri. La piacevolezza per la mente del potere è indipendente dalla circostanza che tale potere sia superiore a quello di qualcun altro e finisca in tal modo per veicolare una buona opinione di sé. Un ipotetico Robinson proverebbe ugualmente un piacere della mente nella contemplazione del proprio potere e delle sue semplicemente possibili conseguenze anche se non dovesse arrivare nessun Venerdì. La piacevolezza del potere è indipendente dal riverbero di autostima che si produce a seguito di una comparazione con il potere altrui. Il potere è piacevole in sé, per la rappresentazione di potenzialità che inevitabilmente comporta, e non perché provoca un interno compiacimento della mente legato all'esperienza della superiorità sugli altri, della distinzione rispetto ai propri simili.

A seguito di questa riscrittura della nozione di piacere della mente, cambia radicalmente di significato anche la nozione di *riconoscimento*. Il riconoscimento della superiorità viene ricercato nel *Leviatano* non più come fondamento di uno specifico piacere legato alla superiorità e ai suoi riflessi psicologici. Il riconoscimento viene ricercato, più semplicemente, come passaggio ineludibile per l'acquisizione di nuovo potere, come condizione di accesso al potere di altri individui nella forma dell'obbedienza o dell'autorità. Non c'è un piacere specifico nel riconoscimento, ma solo ed esclusivamente nel potere a cui questo dà accesso. Si ricerca il riconoscimento come condizione di accesso al potere altrui, ma questo potere non è fonte di una piacevolezza distinta da quella di qualunque altra forma di potere, del potere in quanto tale, anche di quello delle potenze naturali o delle cose inanimate. Il piacere della mente del *Leviatano* non può, dunque, essere identificato esclusivamente con la gloria, ed è semmai la gloria che – depurata di valenze psicologiche – viene interpretata come una forma specifica di un piacere più generico legato alla contemplazione delle possibilità che il nostro potere rende disponibili.

Prometeo come metafora di una condizione umana segnata dal piacere della mente, dalla curiosità e dall'ansia per il futuro consente di evidenziare tre caratteristiche rilevanti dell'antropologia hobbesiana. In primo luogo, la sua irriducibilità ad un impianto di tipo strettamente meccanicistico. L'enfasi sul ruolo dell'immaginazione e della protensione al futuro, la nuova caratterizzazione del piacere della mente in termini di piacere a distanza temporale, di *piacere della possibilità*, e la dilatazione dell'orizzonte temporale della vita emotiva confermano l'esistenza di uno scarto fra gli assunti meccanicistici dell'antropologia hobbesiana e le sue analisi e conclusioni più generali. In secondo luogo, emerge con chiarezza come quella di Hobbes sia un'*antropologia delle passioni* e non delle facoltà. Nucleo originario della differenza fra gli uomini e gli animali non è

la presenza di facoltà esclusivamente umane, ma la disponibilità di forme di piacere e di passioni ignote al mondo animale. Le facoltà della mente a partire dalla capacità del linguaggio e del calcolo delle conseguenze dei nomi vengono radicate nella specificità della vita emotiva umana. Sono le passioni che segnano la differenza fra gli uomini e gli animali e sono le passioni le dirette responsabili dello sviluppo delle facoltà più propriamente umane: senza piacere della mente e curiosità, niente linguaggio e calcolo dei nomi, nessun interesse per un futuro in senso proprio, nessun interesse alla previsione delle conseguenze. Le facoltà sono al servizio delle passioni, esattamente come la ragione è impotente a condurre gli uomini fuori dalla condizione di guerra di tutti contro tutti senza la spinta motivazionale della paura di una morte prematura. In terzo luogo, la caratteristica antropologica del piacere della mente e della curiosità restituisce una declinazione dell'illimitatezza dell'animale uomo che tiene efficacemente insieme autoconservazione e autoaffermazione, che bene esibisce l'ambigua convivenza nella soggettività moderna di esigenze di autoprotezione e spinta "prometeica" autoaffermativa. Illimitatezza dell'individuo significa insieme e congiuntamente esperienza della fragilità del soggetto di fronte ad un mondo conoscitivamente e praticamente ingovernabile, e apertura illimitata del desiderio, assenza di limiti a ciò che si può desiderare e acquisire.

## **2. Sociologia del conflitto: appropriazione e riconoscimento**

*Indipendentemente* dal dualismo fra piacere del senso e piacere della mente, Hobbes costruisce una fenomenologia del conflitto basata sulle forme di acquisizione di potere che solo apparentemente ripropone la classica tripartizione tucididea delle cause di contesa: «Cosicché nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo la gloria. La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, la terza per reputazione. Nel primo caso gli uomini usano violenza per rendersi padroni delle persone di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli, del loro bestiame; nel secondo caso per difenderli; nel terzo caso per delle inezie come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione, o direttamente nei riguardi delle loro persone, o di riflesso nei riguardi della loro parentela, dei loro amici, della loro nazione, della loro professione o del loro nome»<sup>6</sup>. La fenomenologia della ricerca del potere non si costruisce a partire dalle finalità che il potere è chiamato a servire: a discriminare le forme del conflitto non è il tipo di piacere (del senso o della mente) ricercato ma il *tipo di acquisizione* a cui si aspira. Sia che si ricerchi il potere come via di accesso alla soddisfazione di desideri sensuali, sia che si aspiri al potere per il piacere della mente ad esso collegato, la tipologia del conflitto e le forme del ricorso alla violenza cambiano in funzione del fatto che l'acquisizione di potere avvenga nella forma dell'*appropriazione* o in quella del *riconoscimento*. A discriminare le forme di insorgenza della violenza nelle relazioni sociali non è la radice ultima del desiderio di potere (tipo di piacere ricercato), ma la tipologia della sua acquisizione:

---

<sup>6</sup> *Leviatano*, 119-20.

acquisire potere attraverso il riconoscimento non esclude, infatti, che tale potere possa essere impiegato per soddisfare desideri sensuali, così come appropriarsi per furto, rapina o sopraffazione del corpo o dei beni altrui non confina il potere così acquisito nella funzionalità a scopi unicamente sensuali. Il potere è una grandezza neutra rispetto alle finalità che ne motivano la ricerca, è una sorta di mezzo universale la cui acquisizione si differenzia per le forme che assume, non per gli scopi che è chiamata a perseguire.

Cominciamo dal conflitto violento finalizzato all'appropriazione del potere altrui: «se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che dove un aggressore non ha più da temere che il potere singolo di un altro uomo, se uno pianta, semina, costruisce o possiede un fondo conveniente, ci si può probabilmente aspettare che altri, preparatisi con forze riunite vengano per spossessarlo e privarlo non solo del frutto della sua fatica, ma anche della sua vita o della libertà»<sup>7</sup>. Il desiderio di appropriarsi del potere altrui non si basa, innanzitutto, su una condizione di scarsità. Nessuna indicazione viene fornita sulla indisponibilità di alternative all'aggressione, niente ci viene detto sulla scarsità di terra da coltivare o sulla necessità di risolvere un conflitto non altrimenti componibile. Il desiderio della stessa cosa non rimanda all'unicità della cosa medesima, ma all'appuntarsi del desiderio di due uomini sulla stessa cosa, su uno stesso quantitativo di potere. Presupposto antropologico decisivo di questo scenario è l'impraticabilità di un uso comune, di una condivisione di quel determinato quantitativo di potere. Gli individui hobbesiani mirano all'acquisizione privata di potere perché sono incapaci di godere delle cose in comune, e sono incapaci di farlo perché le loro passioni sono diverse, perché essi sono in senso proprio *individui*. Si tratta del punto in cui il nominalismo hobbesiano mostra il suo volto più radicalmente inconciliabile con l'idea di una convivenza spontaneamente pacifica degli individui in società. Lo spazio del comune viene cancellato dalla diversità e dalla incostanza delle passioni, il carattere privato del potere si presenta come esito diretto del radicale nominalismo hobbesiano.

Ma se escludiamo la scarsità, che cosa spinge gli individui hobbesiani a ricorrere alla violenza ai fini dell'acquisizione di potere, che cosa li spinge alla rapina e al furto piuttosto che al lavoro? La risposta va cercata in direzione di una scarsità che non si misura sulla quantità di beni disponibili, ma sull'intreccio fra illimitatezza del fabbisogno di potere e scarsità di tempo. Chi desidera non ha tempo, e chi è in ansia per il tempo a venire è sempre desideroso di potere. L'aggressione violenta è lo strumento più efficace per ottenere quell'incremento del proprio potere che rappresenta un'esigenza inestinguibile. Dove è possibile, la violenza contro i propri simili per appropriarsi dei loro beni o dei loro corpi non è l'*extrema* ma la *prima ratio*. Niente è più razionale ai fini del soddisfacimento di un fabbisogno illimitato di potere che l'aggressione violenta per l'appropriazione del potere altrui. Efficiente dal punto di vista del conseguimento del massimo risultato nel tempo più breve,

---

<sup>7</sup> *Leviatano*, 118.

l'aggressione violenta di altri individui è anche *facile* dal punto di vista emotivo: manca del tutto nell'antropologia hobbesiana qualsiasi contrappeso emotivo all'efficacia della violenza, qualsiasi sentimento o passione che induca a riconoscere nei propri simili qualcosa di diverso da semplici mezzi. Nella migliore delle ipotesi sentimenti, passioni, affetti che escludano il ricorso alla forza nei confronti di altri individui sono limitati ai membri del nucleo familiare ristretto<sup>8</sup>.

D'altro canto, la razionalità e la facilità del ricorso all'aggressione violenta si intrecciano con una abbastanza generalizzata praticabilità del ricorso alla sopraffazione. I rapporti di potere fra gli individui si dispongono, infatti, all'insegna della contingenza della superiorità: di una capacità di sopraffare i propri simili che lungi dall'essere attribuita stabilmente ad alcuni piuttosto che ad altri – lungi dal costituire il fondamento di una gerarchia naturale stabile e duratura – è esposta alla contingenza delle occasioni e al variare delle situazioni: «riguardo alla forza corporea, il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo»<sup>9</sup>. La capacità di sopraffare e di ricorrere con successo all'aggressione violenta è legata alla contingenza delle situazioni e può essere persa o acquisita con grande facilità e rapidità.

Profondamente diverso è lo scenario in cui l'aggressione risulta collegata ad una pretesa insoddisfatta di riconoscimento: «Ogni uomo infatti bada che il suo compagno lo valuti allo stesso grado in cui egli innalza se stesso; e ad ogni segno di disprezzo o di scarsa valutazione, naturalmente si sforza, per quanto osa (e ciò tra coloro che non hanno alcun potere comune che li tenga quieti, è di gran lunga sufficiente a far sì che si distruggano l'un l'altro), di estorcere una valutazione più grande, da quelli che lo disprezzano arrecando loro danno e dagli altri con l'esempio»<sup>10</sup>. Il conflitto violento viene qui presentato come l'esito *indiretto* di una lotta che l'individuo conduce per essere valutato dagli altri allo stesso modo in cui egli valuta se stesso. Si tratta di una lotta che assume ad oggetto i segni diretti e indiretti con cui si manifesta socialmente la stima. È indubbio che, nel XIII capitolo del *Leviatano*, Hobbes associa esplicitamente questa fenomenologia del conflitto con la ricerca della gloria. Si tratta, tuttavia, di un'associazione che all'altezza del *Leviatano* risulta del tutto illegittima. La ridefinizione del piacere della mente in termini di piacere del potere in quanto tale rende impraticabile una associazione rigida fra forme di potere e tipologia di piacere: il potere che procura piacere della mente è del tutto identico a quello che viene desiderato in quanto mezzo per procurarsi piaceri sensuali. Lo stesso identico potere – uno schiavo come una somma di denaro, un campo da coltivare come la stima sociale – può essere ricercato sia per la sua piacevolezza per la mente, sia come via di accesso ai piaceri del senso.

Svuotati del loro significato psicologico, il riconoscimento altrui e un'adeguata valutazione sociale divengono oggetto di contesa semplicemente per la loro valenza di passaggi ineludibili per l'acquisizione di quote del potere altrui in un contesto in cui non esistono – in prima battuta – i presupposti per un'aggressione immediata. Indipendentemente

---

<sup>8</sup> Cfr. *De cive*, 97.

<sup>9</sup> *Leviatano*, 117.

<sup>10</sup> *Leviatano*, 119.

dal tipo di rapporto che ciascun individuo intrattiene con il potere e dall'uso che intende farne, il riconoscimento della sua superiorità è il passaggio obbligato per acquisire autorità, per accedere a quote del potere altrui nella forma dell'obbedienza. Le inezie di cui Hobbes parla in questo contesto come dell'oggetto del contendere sono, in realtà, i segni e le testimonianze di quel riconoscimento di una superiorità di potere che si traduce immediatamente in disponibilità altrui ad obbedire. In gioco è il riconoscimento come forma di acquisizione tramite consenso di un potere fatto di influenza sul comportamento altrui.

Ma quali sono le condizioni di accesso ad un confronto e ad una lotta per il riconoscimento una volta rimosso il legame diretto e specifico di questo tipo di acquisizione di potere con un tipo specifico di motivazione? Qual è lo scenario sociale nel quale matura una aspettativa/pretesa di acquisizione di potere tramite consenso come quella legata al riconoscimento? Quali sono le ragioni che inducono a ricercare il riconoscimento piuttosto che il dominio, posto che quest'ultimo sarebbe preferibile anche in una prospettiva di ricerca del potere motivata dal piacere della mente? Infine, che cosa spinge in direzione del ricorso alla violenza e alla sopraffazione una strategia in prima istanza orientata al riconoscimento?

La richiesta di riconoscimento e di trasferimento di potere nella forma dell'attribuzione di autorità matura in un contesto in cui si sono consumati i margini per strategie più "aggressive" e meno condizionate di acquisizione di potere. È il prodursi di una coesistenza fra «uomini di forza pressappoco uguale» che rende altamente rischiosa l'aggressione e l'impiego diretto della forza e che media il ricorso ad una modalità condizionata e limitata di soddisfacimento del desiderio di potere. Dove le relazioni fra gli individui assumono una relativa stabilità all'insegna di un equilibrio delle forze, lì strategie acquisitivo-appropriative che non prevedono il contributo dell'inferiore (rapina, sottomissione, uccisione) lasciano il passo a trasferimenti di potere di entità più limitata, ma ugualmente significativi, nella forma del riconoscimento di una superiorità di potere specifica, limitata, settoriale, incapace di coagularsi nella forma del comando diretto ed esplicito per assumere piuttosto la forma di un trasferimento del potere nelle forme di un'obbedienza limitata e condizionata a specifici ambiti dell'agire individuale.

Tratto caratteristico di questa modalità di acquisizione del potere è, quindi, l'esistenza di una superiorità incapace di tradursi in un'aggressione diretta priva di rischi e nella conseguente dipendenza dell'acquisizione di potere dal giudizio dell'inferiore. Su questa base l'appropriazione dei beni e dei corpi degli altri individui cede così il passo ad condizionamento della loro condotta, della loro volontà che dipende dalle loro opinioni (riconoscimento). Il riconoscimento della superiorità da parte dell'inferiore risulta tuttavia esposto alla contingenza da molteplici punti di vista. Innanzitutto, il riconoscimento della superiorità di qualcuno in uno specifico potere possiede una dimensione cognitiva, consiste in una presa d'atto a cui si oppongono le passioni: riconoscere una qualche superiorità significa perdere, infatti, quote di potere e questo non può risultare in alcun modo piacevole né per il senso né per la mente. Tutte le nostre passioni convergono nella resistenza alla presa d'atto che qualcuno possiede un potere superiore al nostro per quanto tale superiorità possa essere specifica e limitata. In secondo luogo, quanto più

esigua e circoscritta è la superiorità del potere altrui tanto più il riconoscimento viene e dipendere da presupposti emotivi. Nel riconoscimento non c'è soltanto la presa d'atto cognitiva di una eccedenza di uno specifico potere altrui, c'è anche il riconoscimento di quel potere – di quel di più che l'altro possiede – come rilevante per i nostri scopi, per i nostri tentativi di procurarci un bene o di evitare un male. Senza rilevanza di un potere per i nostri fini, senza interesse di una certa eccedenza di potere per la nostra condotta pratica non c'è riconoscimento in senso pieno, non c'è attribuzione di autorità/influenza e, quindi, cessione di potere: non si attribuisce potere a chi ci è superiore in qualcosa che riteniamo del tutto irrilevante per il perseguimento dei nostri fini, che non rende più facile o più difficile il soddisfacimento delle nostre passioni. Questo implica, infine, la dipendenza del riconoscimento da una contingenza delle passioni che è legata anche al mutare delle circostanze esterne: «Un abile condottiero ha un gran prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorrotto ha molto pregio in tempo di pace, ma non tanto in guerra»<sup>11</sup>. Le passioni variano non soltanto da individuo a individuo, ma anche da momento a momento nello stesso individuo sia per il variare di fattori interni, sia per i mutamenti delle esigenze legate al contesto sociale esterno.

La contingenza del riconoscimento rende altissimamente improbabile l'evento che assicurerebbe un esito non violento della dinamica del riconoscimento: la perfetta specularità fra le aspirazioni di chi si percepisce superiore e l'entità della superiorità che l'inferiore è disposto a riconoscere. Al di là dell'incentivo emotivo del superiore a rappresentarsi dotato di un potere più grande di quello che “in realtà” possiede, l'elemento che fa precipitare verso la violenza una relazione originariamente improntata all'esclusione della possibilità di ricorrere all'impiego diretto e immediato della forza sta proprio nella impossibile convergenza fra aspettative/pretese del superiore e riconoscimento dell'inferiore. Il riconoscimento mancato o insufficiente, così come, dall'altro lato della relazione, l'aspettativa smisurata o la pretesa eccessiva, finiscono per precipitare proprio in quel conflitto violento la cui impraticabilità era stata – nella percezione del superiore – motivo e scaturigine di una strategia più debole, meno immediatamente aggressiva. L'asimmetria fra pretesa e disposizione, fra aspettativa ed esito della relazione di riconoscimento determina infatti una *escalation* in direzione del ricorso alla violenza, perché la violenza sul corpo dell'altro individuo costituisce la manifestazione indubitabile della esistenza di una superiorità di potere e al tempo stesso il luogo della sua massima rilevanza. Nessuno può dubitare di una superiorità che si manifesta nella capacità di provocare dolore fisico e morte: nessuno può giudicare irrilevante – essere insensibile o indifferente a – una superiorità di potere che accede alla capacità di infliggere il più grande dei mali. L'esercizio della violenza nei confronti di chi recalcitra ad un adeguato riconoscimento della superiorità costituisce così il centro gravitazionale di una relazione originatasi proprio dalla percezione soggettiva di una rischiosità e incertezza del ricorso all'aggressione diretta. Qui il ricorso alla violenza non è la *prima ratio*, ma l'*extrema ratio*, l'esito originariamente

---

<sup>11</sup> *Leviatano*, 84.

imprevisto e indesiderato di una contesa relativa al riconoscimento o alla sua entità.

Il XIII capitolo del *Leviatano* propone, infine, una terza «causa di contesa», quella legata alla diffidenza e all'incremento di potere come strumento per garantire la propria sicurezza e in ultima istanza la propria autoconservazione: «Da questa diffidenza dell'uno verso l'altro non c'è via così ragionevole per ciascun uomo di assicurarsi, come l'anticipazione, cioè il padroneggiare con la forza o con la furberia quante più persone è possibile, tanto a lungo, finché egli veda che nessun altro potere è abbastanza grande per danneggiarlo; e questo non è più di ciò che la propria conservazione richiede, ed è *generalmente concesso*. Inoltre, per il fatto che ci sono alcuni che prendono piacere nel contemplare il proprio potere in atti di conquista, che essi spingono più lontano di quanto richieda la loro sicurezza, se gli altri, che diversamente sarebbero lieti di starsene quieti entro modesti limiti, non accrescessero con l'aggressione il loro potere, non sarebbero in grado, con lo stare solo sulla difensiva, di sussistere a lungo. Di conseguenza, tale aumento di dominio sugli uomini, *essendo necessario per la conservazione dell'uomo, deve essergli concesso*»<sup>12</sup>.

Contrariamente a quanto avviene con il guadagno e la reputazione, con questa terza «causa di contesa» il punto prospettico si sposta decisamente in direzione della motivazione. L'aggressione ispirata dalla ricerca della sicurezza non possiede, infatti, nessuna specificità quanto ad andamento o a fenomenologia: non si caratterizza per presentare forme o dinamiche specifiche di ricorso alla violenza, ma per la diversa qualità morale connessa alla motivazione della conservazione di sé. Le espressioni «è generalmente concesso» e «deve essergli concesso» segnalano, appunto, la cifra morale assunta dal ragionamento hobbesiano. La ricerca della sicurezza è sì un motivo di incremento del potere con mezzi direttamente o indirettamente violenti, ma possiede una differente *qualità morale*. La violenza cambia segno morale quando è motivata da un intento autodifensivo che in Hobbes si definisce a partire dal suo fondamento emotivo: la paura di essere ucciso.

È la paura per la propria incolumità che configura la liceità morale, la legittimità di comportamenti che nella loro fisionomia esteriore in nulla si distinguono dalle diverse strategie di acquisizione di potere. Il ricorso alla violenza da parte di chi ha paura per la propria vita è esteriormente identico a quello di coloro che ricorrono – direttamente o indirettamente – alla violenza per accrescere il proprio potere come condizione di accesso ai piaceri del senso o a quelli della mente, ma possiede una qualità morale incomparabile. In questione qui è il nucleo concettuale del diritto di natura. Soltanto il ricorso – immediato o “inevitabile” – alla violenza motivato dalla paura rientra nell'ambito del diritto di natura. O meglio: la paura è appunto il criterio che definisce il diritto naturale, il fondamento in base al quale discriminare una violenza moralmente *legittima* da una che, invece, non possiede alcuna giustificazione, pur essendo comprensibile sulla base della ricostruzione hobbesiana della natura umana. Non ogni violenza è, dunque, moralmente giustificata, ma soltanto quella autenticamente motivata dalla paura della morte<sup>13</sup>. Il diritto di

---

<sup>12</sup> *Leviatano*, 118-9 (corsivo mio).

<sup>13</sup> Sulla conseguente centralità della buona fede per la definizione del diritto di natura cfr.

natura è diritto a compiere qualunque azione, ma non per qualsiasi motivazione.

L'isolamento della paura/sicurezza come «causa di contesa» non aggiunge nulla alla fenomenologia del conflitto, perimetra una dimensione di non colpevolezza, di liceità morale. La ricerca di un incremento di potere motivata dalla paura può svolgersi indifferentemente nelle forme dell'appropriazione o del riconoscimento. La scelta a favore di una tipologia acquisitiva rispetto ad un'altra è dettata da condizioni di praticabilità e di valutazione dei rischi indifferenti alla motivazione della paura della morte come lo erano alla concreta finalizzazione del potere da acquisire ai piaceri del senso o a quelli della mente. La differente qualità morale della violenza motivata dalla paura si combina con l'assoluta identità esteriore dei comportamenti pratici e delle concrete strategie adottate. La conformità al diritto di natura è questione che riguarda il cuore degli uomini ed è questione indecidibile in base alla esteriorità del comportamento. Dal momento che il cuore degli uomini è per definizione inaccessibile, non c'è nessun modo per stabilire con certezza quali comportamenti siano ispirati da motivazioni autoprotettive e difensive e quali invece da esigenze di incremento di potere altrimenti motivate. Il diritto di natura è incapace di discriminare le azioni e le persone, limitandosi a qualificare moralmente una motivazione esteriormente indistinguibile.

Il diritto di natura, tuttavia, non soltanto consiste in una differenza tutta interiore incapace di tradursi in una determinazione univoca delle azioni e dei comportamenti legittimi, ma finisce anche per mancare l'obiettivo che ne costituisce il fondamento: «finché ogni uomo ritiene questo diritto di fare ciò che gli piace, tutti gli uomini sono nella condizione di guerra»<sup>14</sup>. Ogni azione anche violenta mirante ad incrementare il proprio potere è, dunque, legittima purché motivata dalla paura di essere uccisi, ma l'esercizio di questo diritto non è razionale (efficace) alla soddisfazione della passione che ne costituisce il fondamento. Nella condizione di natura è legittimo fare tutto ciò che si ritiene funzionale ad assicurarsi di non essere uccisi, ma dal legittimo ricorso ad ogni azione volta ad incrementare il proprio potere non è lecito attendersi una conservazione della vita fino al suo termine naturale. La spinta all'oltrepassamento del diritto di natura in direzione della legge naturale prima, e del Leviatano poi, nasce appunto da questo scollamento fra legittimità ed efficacia. L'inefficacia delle diverse strategie messe in campo dalla ragione per estirpare il rischio di essere uccisi e la paura di una morte prematura costituisce l'esperienza decisiva che spinge in direzione dell'istituzione dell'artificio.

La paura della morte costituisce così non soltanto una motivazione che discrimina nella condizione di natura ciò che è fatto con diritto da ciò che non lo è, ma anche la spinta emotiva fondamentale ad uscire da tale condizione di ostilità generalizzata. La possibilità che la paura giochi un ruolo decisivo nella pacificazione delle relazioni sociali dipende dal fatto che la morte è il sommo male. Finché rimaniamo nell'ambito dei beni e dei mali che possiamo sperimentare in questo mondo, la vita è il primo dei beni (la condizione di possibilità di ogni bene) e la morte il sommo male

---

V. Omaggio, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000, pp. 31-3.

<sup>14</sup> *Leviatano*, 125.

(la cancellazione drastica e irreversibile di qualsiasi speranza di bene). Il percorso argomentativo che conduce alla istituzione dello Stato e il dispositivo coercitivo che gli individui allestiscono per garantirsi la convivenza pacifica in società funzionano soltanto in relazione alle passioni per i beni e i mali di questo mondo, solo fintanto che la morte è il sommo male e la vita il primo dei beni. Quale potere coercitivo può esercitare lo Stato su chi organizza le proprie azioni in vista della vita eterna? Che effetto può avere la minaccia della morte su chi crede che un certo comportamento gli procuri la vita eterna?

### 3. Prometeo e i fondamenti antropologici della religione

Non sempre viene adeguatamente sottolineato come per Hobbes la religione costituisca uno degli elementi che distinguono gli uomini dagli animali<sup>15</sup>: «Visto che non ci sono segni, né frutto della *religione* se non nell'uomo solamente, non c'è motivo di dubitare che anche il seme della *religione* sia solamente nell'uomo; esso consiste in qualche qualità peculiare, o almeno in qualche grado eminente di essa, che non si trova in altre creature viventi»<sup>16</sup>. Fra i fenomeni squisitamente umani vanno annoverati non soltanto il linguaggio e la conoscenza scientifica, il futuro aperto e la sollecitudine ansiosa per il tempo a venire, ma anche la religione. Anzi: soprattutto la religione, dal momento che la figura di Prometeo, mitico eroe della curiosità e dell'ansia per il futuro, viene introdotta e tratteggiata da Hobbes proprio nel contesto di una riflessione sulle radici antropologiche del fenomeno religioso. Nel XII capitolo del *Leviatano* la curiosità viene così ad essere il seme naturale da cui germoglia non soltanto l'ansia sollecita per il tempo a venire, esemplificata da Prometeo, ma anche una straordinaria varietà di opinioni religiose, comunque accomunate, al di là delle differenze tipologiche, dalla credenza in *entità invisibili* dotate di un *potere superiore a quello degli uomini*<sup>17</sup>.

Hobbes distingue nettamente due tipi di religiosità: da una parte, le diverse forme di politeismo e di superstizione; dall'altra, il riconoscimento razionale di un Dio eterno, infinito e onnipotente che non coincide, ma risulta facilmente compatibile con il Dio della tradizione giudaico-cristiana. Detto altrimenti: da una parte, la religione della superstizione e del pluralismo incontrollato delle potenze invisibili (politeismo); dall'altra, la credenza in un Dio unico a cui alcuni possono pervenire per speculazione razionale, ma che per i più è accessibile soltanto in virtù di una rivelazione che arricchisce e integra il profilo del Dio del lume naturale. Queste due diverse tipologie di credenza religiosa hanno anche fondamenti emotivi differenti. Mentre il politeismo e la credenza in una pluralità di divinità rimanda alla sollecitudine per la propria buona sorte e alla preoccupazione ansiosa per il futuro in un contesto di ignoranza delle cause dei fenomeni e di incapacità di governare conoscitivamente il tempo

---

<sup>15</sup> Fra le eccezioni si segnala F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005, in particolare pp. 196-202.

<sup>16</sup> *Leviatano*, 102.

<sup>17</sup> «Dal propagarsi della religione, non è difficile intendere le cause del risolversi di essa nei suoi primi semi o principi, che sono solo un'opinione su una divinità e su dei poteri invisibili e soprannaturali» (*Leviatano*, 113).

a venire, il riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente rimanda piuttosto alla curiosità e alla interrogazione sulle cause.

Cominciamo dai fondamenti antropologici della credenza in una molteplicità di potenze soprannaturali. Il «perpetuo timore che accompagna sempre l'umanità nell'ignoranza delle cause come se fosse nelle tenebre, deve necessariamente avere qualcosa per oggetto. Perciò quando non c'è nulla da vedere, non c'è nulla da accusare per la propria buona o cattiva fortuna, se non qualche *potere*, o agente *invisibili*; era forse in questo senso che alcuni antichi poeti dicevano che gli dèi furono dapprima creati dal timore umano, la qual cosa detta degli dèi (cioè dei molti dèi dei gentili) è verissima»<sup>18</sup>. L'ansia per il futuro è timore per l'indeterminato, ma la natura umana non sopporta la presenza costante – il confronto quotidiano con – una dimensione di incertezza relativa a questioni decisive per la propria vita. La credenza negli dèi si configura come un processo di esonero (*Entlastung*) da una condizione di timore indeterminato. La credenza nelle potenze invisibili trasforma l'ansia indeterminata per la propria sorte e la consapevolezza di non conoscere le cause della propria buona o cattiva sorte, nel timore determinato per potenze che si ritiene di conoscere e a cui si crede di poter fare ricorso in caso di bisogno. Se il rapporto con il mondo dell'uomo si dispone all'insegna dell'ansia per il tempo a venire non ne discende soltanto la dilatazione del fabbisogno di potere, ma anche una pressione dell'indeterminato che deve essere alleviata attraverso credenze che diano un volto e un nome a ciò che determina il nostro destino. È questo in ultima istanza il seme naturale della religiosità superstiziosa: l'esigenza di trasformare l'*ansia* che sorge dal confronto con l'indeterminato nel *timore* per qualcosa di determinato.

Al fondo della credenza nelle potenze invisibili c'è, dunque, un'ansia «egoistica» per la propria buona sorte che Hobbes distingue nettamente dall'atteggiamento e dalla passione che invece conducono alla credenza in un Dio eterno, infinito e onnipotente: «il riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente, può essere più facilmente derivato dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali e delle loro diverse virtù ed operazioni, che dal timore di ciò che accadrebbe loro nel tempo avvenire»<sup>19</sup>. Non è possibile qui affrontare la questione dello statuto epistemologico di questo argomento, e discutere nel merito se quella che Hobbes esibisce nelle pagine iniziali del XII capitolo del *Leviatano* – ma che aveva già formulato nelle pagine conclusive del capitolo precedente – sia una vera e propria prova dell'esistenza di Dio. Quello che è indubbio è che Hobbes stabilisce un percorso privilegiato tra la curiosità di conoscere le cause, la domanda sull'origine o sulla causa prima dei fenomeni e l'accesso all'idea di un Dio eterno infinito onnipotente, di un Dio causa prima. Se nel passo appena citato, la ricerca delle cause viene identificata come la via *più facile* (*more easily*) di accesso alla credenza in un Dio eterno, infinito e onnipotente – non escludendo, in tal modo, un percorso che passi attraverso la semplificazione di un *pantheon* politeista o, comunque, non escludendo in linea di principio altre strade –, certamente Hobbes tende a stabilire una tensione fra i due atteggiamenti: «colui che da un qualunque effetto che vede accadere, ragionasse sulla causa

---

<sup>18</sup> *Leviatano*, 103.

<sup>19</sup> *Leviatano*, 103-4.

prossima e immediata di esso, e quindi sulla causa di quella causa, e si immergesse profondamente nel perseguire le cause, giungerà alla fine a questo, che ci deve essere (come confessavano anche i filosofi pagani) un primo motore, cioè una causa prima ed eterna di tutte le cose, che è ciò che gli uomini vogliono dire con il nome di Dio; e tutto questo senza pensare alla propria fortuna, la sollecitudine per la quale inclina al timore, ostacola la ricerca delle cause delle altre cose e perciò dà occasione di fingersi tanti dèi quanti sono gli uomini che li immaginano»<sup>20</sup>. Qui la ricerca delle cause e la sollecitudine ansiosa vengono poste in un rapporto a somma zero: la sollecitudine ostacola la curiosità teoretica e la possibilità di una religiosità non superstiziosa viene interamente a dipendere dalla capacità di distaccarsi dalla cura sollecita per la propria fortuna. La stessa impostazione ricorre nella pagine conclusive dell'XI capitolo del *Leviatano*: se «la curiosità, o l'amore per la conoscenza delle cause, conduce un uomo, dalla considerazione dell'effetto, a ricercare la causa, e di nuovo la causa di quella causa, fino a che giunge necessariamente per ultimo a questo pensiero che c'è qualche causa che non ha una causa antecedente, ma è eterna, quella causa che gli uomini chiamano Dio»<sup>21</sup>, al contrario, coloro «che compiono scarse o nessuna ricerca nelle cause naturali delle cose, per il timore che procede dall'ignoranza stessa di cos'è che ha il potere di far loro molto bene o danno, sono [...] inclini a supporre e a fingersi diverse specie di poteri invisibili, ad avere un timore reverenziale delle proprie immaginazioni, ad invocarle in un momento di sventura, come pure a ringraziarle nel momento di un atteso buon successo, facendo delle creature della loro fantasia, i loro dèi»<sup>22</sup>.

Al di là delle oscillazioni, sembra lecito affermare che per Hobbes il riconoscimento di un Dio primo motore, causa prima e origine di tutte le cose – il Dio dei filosofi e del lume naturale – è la credenza a cui si approda *di norma* da una ricerca delle cause motivata dalla curiosità che sta emotivamente in una alternativa secca con la preoccupazione ansiosa per la propria buona o cattiva fortuna. Le forme *tipiche/normali* di genesi delle credenze religiose sono, dunque, per un verso, quella che dalla preoccupazione ansiosa conduce al politeismo superstizioso, per un altro, quella che dalla ricerca curiosa delle cause prime delle cose approda, in virtù del lume naturale, al riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente. Malgrado la profonda diversità sia dal punto di vista della motivazione, sia da quello della concreta fisionomia della credenza, il seme naturale della religione viene individuato da Hobbes nella curiosità. È nell'amore per la conoscenza delle cause, nel desiderio di «conoscere il perché e il come» dei fenomeni che risiede la radice antropologica ultima della religione. Dalla curiosità dipende, infatti, sia, direttamente, il riconoscimento dell'esistenza di un Dio eterno, infinito e onnipotente; sia indirettamente, attraverso l'ansia per il tempo a venire, la credenza in innumerevoli specie di dèi. La sollecitudine ansiosa e il timore indeterminato per un futuro aperto sono, infatti, le conseguenze di un rapporto dell'uomo con il mondo segnato dalla curiosità.

Si tratta di due modalità di accesso al soprannaturale profondamente asimmetriche per quanto riguarda la loro facilità/praticabilità e,

---

<sup>20</sup> *Leviatano*, 104.

<sup>21</sup> *Leviatano*, 100.

<sup>22</sup> *Leviatano*, 101.

conseguentemente, la loro diffusione. Gli individui in grado di riconoscere per lume naturale l'esistenza di un Dio eterno, infinito e onnipotente rappresentano una esigua minoranza del genere umano: «che poi abbia detto che l'esistenza di Dio può venire conosciuta per ragione naturale, va inteso non nel senso che creda che tutti la possono conoscere: a meno che non si creda che dal fatto che Archimede ha scoperto la proporzione fra il cilindro e la sfera con la ragione naturale, segue che chiunque altro del volgo avrebbe potuto scoprirla. Sostengo quindi che anche se alcuni possono conoscere con il lume della ragione che Dio esiste, gli uomini sempre occupati a procurarsi piaceri, ricchezze onori; e quelli che non sono soliti, o capaci, o attenti a ragionare correttamente, insomma gli stolti, al cui numero appartengono gli atei, non lo possono conoscere»<sup>23</sup>. Ad ostacolare l'uso del lume naturale come via di accesso al riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente, non ci sono soltanto ostacoli emotivi di vario genere, ma anche la mancanza di requisiti cognitivi in termini di educazione e abitudine al ragionamento razionale, nonché, *last but not least*, in termini di possesso di capacità adeguate di ragionamento.

Come conseguenza – diretta o indiretta – della passione che definisce la specificità degli uomini rispetto agli altri animali, la religiosità costituisce una dimensione inestirpabile della vita emotiva e sociale degli individui umani: «[La religione] non può mai essere abolita dalla natura umana in modo tale che non si possano ancora far scaturire da essa nuove religioni, qualora sia coltivata da quegli uomini che hanno la reputazione atta a tale proposito»<sup>24</sup>. La religione è per Hobbes il prodotto dello sguardo sul mondo tipico della curiosità: direttamente, attraverso un bisogno di conoscenza e di interrogazione sulle cause prime; indirettamente, come radice antropologica di un'ansia dell'indeterminato che chiede di essere “rimossa”. Nella profonda diversità della loro fisionomia, nessuno dei due tipi di credenza religiosa appare sensibile ad una strategia di rischiaramento: non certo il primo, che della esigenza di conoscenza e della sua inesauribilità e impossibilità di conclusione si nutre; ma neppure il secondo, che sorge proprio dal costitutivo, antropologico dislivello fra orizzonte percepito e complessità dominabile. Nessun miglioramento della conoscenza umana sarà mai in grado di prosciugare del tutto la palude della religiosità superstiziosa perché nessun sapere umano potrà mai permetterci di prevedere il futuro, fosse anche soltanto quello della nostra vita.

L'ingresso sulla scena delle opinioni religiose determina, innanzitutto, una crescita esponenziale della complessità della vita emotiva umana e delle differenze di valutazione fra individui in relazione a ciò che è bene e ciò che è male. La diversità delle passioni e dei gusti non è più legata soltanto alla particolare costituzione fisica di ognuno, o alle contingenze spaziali e temporali che condizionano l'insorgenza di un particolare appetito o di una determinata avversione, ma si amplifica in funzione delle credenze, dei timori e delle aspettative che queste fanno sorgere. Con le credenze religiose aumenta a dismisura il ruolo che la dimensione cognitiva svolge nella definizione degli affetti. La vita emotiva umana – passioni, appetiti, avversioni – viene sempre più a dipendere dalle

---

<sup>23</sup> *De cive*, 215.

<sup>24</sup> *Leviatano*, 113.

credenze, dalle opinioni e sempre meno da elementi fisiologici in senso stretto. O meglio: le passioni si organizzano e si definiscono sempre meno a partire da elementi naturali interni ed esterni al soggetto, e sempre più in base all'insieme delle credenze che ciascuno individuo nutre sul mondo e su ciò che sta al di là del visibile.

Ma la conseguenza più significativa della inestirpabile presenza delle credenze religiose nell'orizzonte della società umana è costituita dalla particolare natura e fisionomia del comportamento soggettivo da esse ispirato. Indipendentemente dal fondamento motivazionale (piacere del senso, piacere della mente, paura), la ricerca del potere funzionale all'acquisizione dei *beni mondani* possiede una sua fenomenologia (appropriazione o riconoscimento), una sua grammatica (dipendenza delle strategie acquisitive dalla percezione dei rapporti di forza e delle *chances* di successo di ciascuna opzione: preferibilità della violenza o violenza come *extrema ratio*), una sua sintassi (vita come primo dei beni, morte come sommo male). Queste coordinate del comportamento individuale in società vengono profondamente stravolte dal legame che le credenze religiose istituiscono fra le azioni individuali e l'acquisizione dei *beni ultramondani* dispensati da potenze soprannaturali. Ovviamente questa ridefinizione della fisionomia del comportamento individuale rispetto alla ricerca dei beni mondani sarà tanto più radicale quanto più marcata e coerente sarà la trascendenza del potere divino, il divario di potere esistente fra potenze umane e potenze divine e, conseguentemente l'incommensurabilità delle punizioni e dei premi che esso è in grado di dispensare. Questa alterazione della logica del comportamento umano si rende visibile in due aspetti distinti, ma collegati.

In primo luogo, le credenze religiose contengono l'indicazione di un bene che possiede un'assolutezza sconosciuta ai beni di questo mondo. I poteri soprannaturali sono capaci di assicurare beni che non possiedono quella variabilità nel tempo e quella dipendenza da fattori soggettivi che sono segni tipici dei beni mondani. I beni religiosi sono beni assoluti e definitivi, di gran lunga superiori a qualsiasi bene di questo mondo. La religiosità reintroduce nel comportamento umano il riferimento ad un sommo bene. L'assolutezza dei beni promessi dai poteri invisibili erode anche l'assolutezza della morte come sommo male. Il sommo male mondano viene compensato dal sommo bene soprannaturale o può comunque essere preferibile alla punizione di un Dio dopo la morte. In definitiva, qualsiasi bene o male terreno può essere surclassato da beni o mali soprannaturali dispensati dalla divinità come premi o punizioni per il comportamento umano in questo mondo.

In secondo luogo, la religione postula l'esistenza di poteri straordinariamente superiori a quelli degli uomini. I beni o i mali soprannaturali sono dispensati da un Dio in virtù di un potere che eccede di gran lunga qualunque potere umano. Anche quando non è onnipotente, la divinità possiede un potere umanamente irresistibile. La divinità è per definizione un potere capace di cose impossibili per gli uomini, e nelle sembianze di un Dio onnipotente possiede un potere illimitato in grado di sovvertire anche le leggi della natura. Le potenze soprannaturali sono, quindi, titolari di poteri in grado non soltanto di togliere rilievo a qualsiasi promessa o minaccia di un potere umano, ma anche di neutralizzare qualsiasi decisione o proposito di agenti umani. I poteri soprannaturali sono, dunque, gli unici potere realmente assoluti e la loro esistenza

relativizza anche il più assoluto dei poteri umani. Il sommo male che un potere umano può infliggere può essere sia impedito, sia compensato dal potere di una divinità soprannaturale. Una volta suscitate le credenze religiose mettono in contatto con poteri che possiedono una assolutezza incomparabile con quella dei poteri umani.

È in questa qualità dei poteri soprannaturali che va rintracciata l'origine dell'uso politico della religione come *instrumentum regni*: «Questi semi [naturali della religione] hanno ricevuto coltura da due specie di uomini. Gli uni sono stati quelli che li hanno nutriti e ordinati secondo la propria invenzione, gli altri quelli che l'hanno fatto per il comando e la direzione di Dio; ma entrambi l'hanno fatto con un proposito di rendere più atti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civili quegli uomini che contavano su di loro»<sup>25</sup>. Indipendentemente dal suo valore di verità, la funzione della religione può essere anche quella di stabilizzazione di una disposizione all'obbedienza umanamente fragile e incostante. Dove la insuperabile fragilità della sovranità e del potere umano espongono la convivenza civile all'eterno ritorno del disordine e della guerra di tutti contro tutti, predisporre un incentivo religioso al rispetto delle leggi civili costituisce un'ottima strategia per rafforzare il potere politico attraverso la garanzia di punizioni finalmente inevitabili e di premi soprannaturali. «Perciò i primi fondatori e legislatori di Stato fra i Gentili, i cui fini erano solo quelli di mantenere il popolo in obbedienza e in pace, in ogni luogo si sono dapprima preoccupati di imprimere nella mente di esso la credenza che quei precetti che essi davano relativamente alla religione non si poteva pensare procedessero dalla loro inventiva, [...] in secondo luogo, hanno avuto cura di far credere che le cose che dispiacevano agli dèi erano le stesse che proibivano le leggi»<sup>26</sup>.

L'assolutezza dei beni dispensati e l'irresistibilità del potere soprannaturale convergono, dunque, nel rendere assoluti e incondizionati i comandi della divinità e non negoziabili i comportamenti funzionali ad ottenerne la benevolenza. Questo esito, tuttavia, prefigura anche una possibile funzione della religione come fattore di insubordinazione e di ribellione, come promotore di disobbedienza: «Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli Stati cristiani, è proceduto per lungo tempo da una difficoltà non ancora sufficientemente risolta, quella di ubbidire ad un tempo a Dio e ad un uomo, quando i loro comandamenti sono contrari l'uno all'altro. È abbastanza manifesto che quando un uomo riceve due comandi contrari e sa che uno dei due è di Dio, deve obbedire a quello e non all'altro, anche se è il comando del suo sovrano legittimo (sia esso un monarca o un'assemblea sovrana) o è il comando di suo padre»<sup>27</sup>. La religione relativizza gerarchie e poteri umani, facilitando la disobbedienza individuale ai comandi sovrani. Sulla base delle caratteristiche di assolutezza dei beni e dei poteri le relazioni con il soprannaturale hanno una inevitabile valenza politica: le credenze religiose strutturano relazioni di obbedienza che possono configgere o essere alternative a quelle umano-mondane. Le divinità comandano con

---

<sup>25</sup> *Leviatano*, 107.

<sup>26</sup> *Leviatano*, 111.

<sup>27</sup> *Leviatano*, 577.

assolutezza impraticabile per i poteri umani e questo è un potenziale fattore di destabilizzazione di qualsiasi autorità politica terrena.

Non solo. L'intrinseca "politicalità" della relazione con i poteri invisibili risulta strettamente intrecciata con l'attivazione di rapporti di obbedienza verso altri uomini mediati dalle credenze religiose. Il sorgere delle credenze religiose e la conoscenza della loro volontà quanto al comportamento umano non è quasi mai un fenomeno privato che si realizza in un rapporto diretto fra l'individuo e il suo Dio: «ogni religione formata, si fonda dapprima sulla fede che una moltitudine ha in qualche persona che essa crede non solo sia un saggio e che si affanni per procurare la sua felicità, ma anche che sia un santo a cui Dio stesso si degni di dichiarare la sua volontà in modo soprannaturale»<sup>28</sup>. Il carattere costitutivamente indiretto della relazione con i poteri invisibili, la inevitabile presenza di intermediari fra uomini e divinità fa sì che la "politicalità" della relazione degli individui con il soprannaturale generi relazioni di obbedienza intramondane verso altri uomini. Naturalmente questo rende possibile il ricorso alle credenze religiose come strumento per acquisire potere e autorità sugli uomini, e come mezzo per conquistare il potere politico terreno con motivazioni che nulla hanno a che fare con la fede autentica<sup>29</sup>. Tuttavia questo rapporto meramente strumentale con le credenze religiose è tutt'altro che inevitabile e gli effetti polemogeni della fede nei poteri invisibili prescinde interamente dalla presenza di una motivazione di questo genere. Anche per chi aderisce nel modo più sincero alle credenze religiose, obbedire a Dio significa obbedire a chi ne fa le veci in terra, e l'annuncio e il proselitismo disarmati che possono scaturire dalla fede autentica sono non meno sovversivi dell'uso della semantica religiosa per l'acquisizione di potere motivata da passioni mondane.

Il dato più evidente in cui si condensa la specificità dei conflitti e delle relazioni di potere che ruotano intorno alle credenze religiose è costituito dallo scompaginamento di due dati antropologici che stanno alla base della strategia di pacificazione incentrata sulla paura e sulla capacità coercitiva dello Stato: la morte come sommo male e la vita come primo dei beni. Le credenze religiose mettono il comportamento umano in relazione con poteri e finalità che riducono l'efficacia della coercizione umana, rendendo il conflitto per i beni religiosi non suscettibile di essere gestito con gli strumenti con cui viene risolto il conflitto per le finalità e i beni di questo mondo. Rispetto al conflitto che sorge per i beni mondani, quello per i beni ultramondani non appare dominabile attraverso la istituzione di un potere assoluto capace di tenere tutti in soggezione: non c'è, infatti, nessuna coercizione umana capace di promettere o minacciare qualcosa di comparabile con ciò che minacciano o promettono le potenze soprannaturali. Laddove il comportamento individuale si riferisce a beni e mali che eccedono di gran lunga quelli mondani, la capacità coercitiva dello Stato viene meno.

Il conflitto che sorge dalle credenze religiose risulta, dunque, ingestibile con gli strumenti della coercizione politica ed è questa la

---

<sup>28</sup> *Leviatano*, 113.

<sup>29</sup> Cfr. su questo punto E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009, in particolare il II capitolo («Non iam frustra docet, Thomas Hobbes») dedicato alla critica hobbesiana del fenomeno del profetismo e del fanatismo religioso, e, più nello specifico, degli effetti politici del settarismo di stampo calvinista.

ragione profonda che spinge Hobbes ad allestire una strategia di neutralizzazione diversa da quella predisposta per il conflitto relativo ai beni mondani: non più il ricorso alla capacità coercitiva dello Stato, ma uno sforzo di argomentazione e di persuasione mirante a convincere ciascun individuo della compatibilità fra decisione sovrana in materia religiosa e perseguimento della salvezza<sup>30</sup>. Una strategia di neutralizzazione che nell'universo cristiano passa necessariamente per una reinterpretazione dei testi sacri e che richiede il lungo itinerario argomentativo che occupa le sezioni teologiche del *Leviatano*.

## Conclusione

Soltanto nel *Leviatano* l'antropologia di Hobbes acquisisce la fisionomia di un fondamento coerente per la riflessione politica, perché soltanto nella versione del 1651 l'analisi hobbesiana della natura umana offre la possibilità di comprendere in modo unitario le due forme di conflittualità che devono essere risolte per produrre la convivenza pacifica degli uomini in società. Le caratteristiche della socialità umana e delle due differenti tipologie di conflitto (per i beni mondani e per le differenti opinioni religiose) vengono, infatti, nel *Leviatano* ricostruite come conseguenze dirette e indirette della curiosità e questa viene a sua volta individuata come la forma più significativa di un tipo di piacere sconosciuto a tutti gli altri animali: il piacere della mente. L'immagine della natura umana proposta da Hobbes nel *Leviatano* riconduce una pluralità di caratteristiche antropologiche elementari ad un fondamento unitario: ciò consente di presentare il conflitto per i beni ultramondani non come un corpo estraneo – un'appendice che viene a sovrapporsi ad una dinamica delle passioni che muove da tutt'altri presupposti e funziona secondo dinamiche del tutto diverse –, ma come una conseguenza di quelle stesse caratteristiche che generano la guerra di tutti contro tutti per le passioni relative ai beni e ai mali di questo mondo. L'antropologia dei primi dodici capitoli del *Leviatano* costituisce, quindi, la radice comune da cui scaturiscono due forme di conflitto che richiedono distinte e inassimilabili strategie di neutralizzazione: la prima, basata sull'istituzione dell'artificio, occupa i capitoli dal XIII al XXX e si riferisce al conflitto legato ai beni di questo mondo; la seconda, basata sulla persuasione, risponde al problema della convivenza pacifica in società di individui in conflitto per le loro opinioni religiose – e, perciò, indifferenti alla coercizione – e si sviluppa nei capitoli teologici delle parti terza e quarta del *Leviatano*.

---

<sup>30</sup> Per uno sviluppo di questa linea interpretativa mi permetto di rimandare a D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in G.M. Chiodi, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 143-68.

## ***Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica.***

di Antonio Lucci

### **1. Il problema della formazione del Sé in Peter Sloterdijk**

Nel presente saggio intendiamo delineare le basi di un confronto possibile tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen, relativamente alla problematica della costituzione della soggettività e alla questione della tecnica. I punti che intendiamo dimostrare nella nostra esposizione saranno principalmente due: il legame che c'è, per quanto riguarda le analisi relative al soggetto, tra Gehlen e Sloterdijk, e la base "antropologica" della teoria della soggettività di quest'ultimo. Vedremo che il cardine di questa teoria della soggettività sarà la nozione di "ambiente" e ancor di più di "medium", termine che va inteso nell'accezione più ampia possibile: come milieu d'immersione totale e continua entro cui tutti i attori sono posti e che agisce e retroagisce sulla loro costituzione soggettiva.

Già a una prima analisi, prendendo in esame la totalità della produzione sloterdijkiana, il tema del soggetto appare centrale per l'autore tedesco. È possibile riscontrare un interesse che va dagli anni '80 (portato avanti da testi come *Eurotaoismus*<sup>1</sup>, *Zur-Welt-Kommen, zur-Sprache-kommen*<sup>2</sup>), ai pieni anni '90 (*Im Selben Boot*<sup>3</sup>, *Selbstversuch*<sup>4</sup>), per arrivare alle soglie del 2000 (*Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*<sup>5</sup>, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*<sup>6</sup>). È con questi ultimi due testi che le analisi sloterdijkiane sulla nascita del soggetto giungono a piena

---

<sup>1</sup> Sloterdijk, P., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

<sup>2</sup> Sloterdijk, P., *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

<sup>3</sup> Sloterdijk, P., *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

<sup>4</sup> Sloterdijk, P., *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. Carl Hanser, München, 1996.

<sup>5</sup> Sloterdijk, P., *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998 [d'ora in avanti Sp. I]. Trad. it. *Bolle. Sfere I*, Meltemi, Roma, 2009.

<sup>6</sup> Sloterdijk, P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001. Trad. it. *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano, 2004

maturazione: dopo le sperimentazioni linguistiche e concettuali dei primi lavori è negli ultimi due che Sloterdijk giunge a una concezione piena e articolata sulle modalità di costituzione della soggettività.

Infatti il primo volume della trilogia *Sfere* rappresenta una summa delle analisi sloterdijkiane sulla nascita dell'individuo dei due decenni precedenti. Il punto nodale delle considerazioni che intendiamo analizzare qui è costituito dalla nozione di *noggetto* [*Nobjekt*]. Sloterdijk mutua questa nozione dal teorico dei media Thomas Macho, definendola nei seguenti termini: «*Noggetti*: Si tratta di co-realtà che, con una modalità che non prevede confronto, aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un sé che non sta loro di fronte: trattasi precisamente del pre-soggetto fetale».<sup>7</sup>

Il primo *noggetto* di cui Sloterdijk tratta è la madre, da intendersi come ricettacolo d'intimità, come spazio interno che già dal momento in cui vi è il concepimento ci fa essere-in-situazione: proto-ambiente, immagine e ricordo ancestrale, che pone l'uomo nella condizione di essere influenzato dall'inclusione materiale entro coordinate spaziali concrete. E questo co-originariamente al suo formarsi: l'uomo viene all'essere nello spazio, l'inclusione-in è la caratteristica psichico-semanticamente originaria di una soggettività che ancora non è tale. Il *noggetto*, per Sloterdijk, rappresenta un punto di partenza fondamentale e un momento di rottura con importanti tradizioni filosofiche: innanzitutto quella che lega originariamente, innanzitutto e per lo più, l'essere alla determinazione temporale. Secondo Sloterdijk il *noggetto* (e, successivamente, il soggetto) precipuamente è-in-uno-spazio: e ciò quando ancora un tempo propriamente detto non esiste (vale a dire prima dell'evento della soggettivazione per eccellenza, la nascita).

Sloterdijk con questo concetto pone le basi (a livello di antropologia fisica e filosofica) di quella che sarà tutta la sua teoria del soggetto successiva. Il termine “*noggetto*” porta in sé il rifiuto della terminologia filosofica e metafisica classica: nella sua formulazione risulta evidente il distacco dalla bipartizione soggetto/oggetto fulcro dell'ontologia occidentale. Sloterdijk prepone lo stadio del *noggetto* a quello dell'individuazione (i *noggetti* sono realtà che, pur non essendo meri oggetti, non sono ancora soggetti), e questo in polemica con la tradizione freudiana: a Freud Sloterdijk rimprovera la fissazione all'oggetto che, a suo parere, caratterizzerebbe i tre stadi di formazione (sessuale) dell'individualità: orale, anale, genitale. Secondo Sloterdijk le “esperienze” (se di esperienze si può parlare nel caso di non-ancora-soggetti) decisive per la formazione della soggettività *precedono* e non seguono la nascita. E sono esperienze *mediali*, di rapporto; si potrebbe dire, con lessico fenomenologico, *intenzionali*: si creano in un *tra*, in una situazione. A questo va ad aggiungersi il fatto che la relazione all'oggetto, nelle non-relazioni *noggettuali*, è sospesa dalla mancanza di un soggetto propriamente detto. Appare evidente come la cura con cui Sloterdijk sceglie la propria terminologia non sia casuale: essa è indice di una precisa volontà di emancipazione dalla terminologia della tradizione filosofica.

---

<sup>7</sup> Sp. I, op. cit., p. 298.

Secondo il parere di chi scrive uno dei punti più fecondi della teoria sloterdijkiana è proprio l'ipotesi di una riforma di alcune categorie fondamentali dell'ontologia e della logica occidentale: quelle che Sloterdijk chiama "ontologia monovalente" (l'essere è, il non essere non è) e "logica bivalente" (vero/falso). Sloterdijk, sulla scia di pensatori come Gotthard Günther e Bruno Latour, che hanno criticato l'impianto metafisico classico basato sulle bipartizioni summenzionate (Latour chiamandolo addirittura "costituzione", termine che ricorda il *Ge-stell* heideggeriano, nella sua traduzione vattimiana con *im-pianto/im-posizione*), cerca, anche attraverso la propria scrittura, che potrebbe essere definita una *poetica filosofica* (se si intende col termine "poetica" il richiamo alla *poiesis* greca) di sfuggire a un'*impasse* concettuale considerata ormai definitiva.

Il mutamento stilistico fa da *pendant* alle innovazioni teoretiche della proposta sloterdijkiana: è solo a partire dalla sua teoria del *nogetto* che Sloterdijk può pensare il rifiuto delle categorie sostanzializzanti di una logica non mediale. Ed è soltanto a partire da quella teoria che può portare avanti le sue analisi sulla storia della cultura intesa come *uterodicea*: come il tentativo, sempre tardivo e sempre incompleto, di ricreare all'esterno, tramite mezzi tecnici, le condizioni oggettuali perdute al momento dell'individuazione.

A questo punto della nostra esposizione Sloterdijk sembra aver trovato nel *nogetto* le condizioni pre-originarie di possibilità della soggettività, il punto di partenza per una nuova grande narrazione: un'antropologia filosofica teoreticamente e scientificamente fondata, che faccia di un Sé costruito attraverso nuove coordinate il proprio punto di partenza. Vedremo che questa però è solo una prima fase del percorso teoretico sloterdijkiano che andiamo qui di seguito a sviluppare.

## **2. Venire-al-mondo, Venire-alla-tecnica: seconda natura e allotecnica.**

Una delle fonti meno citate e, a nostro parere, più importanti, della speculazione sloterdijkiana è Arnold Gehlen. Diffusamente ne viene fatta menzione solo nel terzo volume della trilogia di *Sfere*<sup>8</sup>, per lo più in toni critici. Riteniamo invece che la teoria della soggettività sloterdijkiana sia impensabile senza il *retroterra* gehleniano che la struttura: lo stesso tentativo sloterdijkiano di "incarnare" le proprie analisi sull'uomo nella sua costituzione psichico-biologica, e il modo ardito in cui questo progetto viene portato avanti, a nostro parere, non può non essere paragonato agli intenti originari del movimento dell'antropologia filosofica di inizi '900, di cui Gehlen fu uno dei massimi esponenti.

Arnold Gehlen, pone al centro della propria speculazione l'idea che l'uomo sia un "animale carente per natura" [*Mängelwesen*]: fisicamente non adattato (a differenza di tutti gli altri esseri viventi non possiede strutture fisiche specifiche di adattamento a un determinato ambiente),

---

<sup>8</sup> Sloterdijk, P., *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

non specializzato, privo di un forte impianto istintuale che gli permetta di padroneggiare gli stimoli provenienti dall'ambiente esterno e di rispondere a essi prontamente, con reazioni immediate (secondo Gehlen, per quanto riguarda l'uomo, si può parlare solo di "residui istintuali").

A questa condizione congenita di carenza, a questa "prima natura", l'essere umano riesce a supplire tramite la propria "seconda natura": è con questa espressione che Gehlen definisce la tecnica, e di conseguenza tutti gli impianti culturali creati dall'uomo nel corso della storia.

La posizione di Gehlen è stata discussa e criticata a lungo nel corso del '900: è la posizione di un pensatore che fu pesantemente colluso con il nazismo, decisamente distante dal darwinismo. La critica classica avanzata a Gehlen da una posizione darwiniana ortodossa (che in alcuni luoghi anche lo stesso Sloterdijk fa propria) è la seguente: un "animale carente" non avrebbe mai potuto avere un successo evolutivo senza precedenti come quello che ha avuto l'uomo. Probabilmente, pur contenendo un'argomentazione inoppugnabile, questa posizione non coglie appieno il portato del discorso gehleniano, o meglio, coglie solo la prima parte del ragionamento: Gehlen, dopo aver esposto la sua teoria dell'uomo come "animale mancante", ci dice anche che l'uomo «è per natura un essere culturale»<sup>9</sup>. È dunque la capacità tecnica (la "cultura") ad essere la risposta "evolutiva" dell'uomo ai problemi posti dalla natura. Sloterdijk partirà proprio da questo punto (oltre che dalle considerazioni sul soggetto riportate all'inizio) per spiegare la sua peculiare concezione di "antropogenesi": per dimostrarlo andremo ora a considerare i testi *Im selben Boot*<sup>10</sup> e *Nicht Gerettet*<sup>11</sup>, che possono essere letti assieme, come portatori di una stessa idea.

In *Im selben Boot* Sloterdijk opera una genealogia del politico tripartita secondo un criterio cronologico: paleopolitica, politica classica, iperpolitica.

Vogliamo qui analizzare, estrapolandola dal suo contesto d'appartenenza, la *paleopolitica*, in quanto riteniamo che la sua descrizione possa aiutare a comprendere la particolare concezione sloterdijkiana del fenomeno dell'antropogenesi.

Sloterdijk pone l'antropogenesi nel passato umano, nell'epoca dell'umanità preistorica. Facendo ciò si sottrae sia a una prospettiva gradualista-continuista, sia a una prospettiva (di stampo heideggeriano, ad esempio) che vede nell'uomo l'esponente di un *evento*, diviso dal resto dei viventi da una differenza ontologica che lo rende a essi incommensurabile.

Ciò appare ancora più chiaro se si analizza ciò che Sloterdijk considera come "evento originario".

Nell'originaria costituzione del gruppo sociale più antico, l'orda, Sloterdijk individua il *luogo* di formazione originario dell'umanità. L'orda rappresenta un gruppo totale e inclusivo in cui i propri membri sono allevati e sostenuti al fine di perpetuare l'esistenza dell'orda stessa;

---

<sup>9</sup> Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, Il mulino, Bologna, 1987, pag. 187

<sup>10</sup> Op. cit. [d'ora in avanti ISB]

<sup>11</sup> Op. cit. [d'ora in avanti NG]

sarebbe questa, per Sloterdijk, la forma originaria della (paleo-)politica: «Per ciò che concerne la paleopolitica [...] l'importante non è che essa presupponesse l'uomo, ma che essa produca l'uomo. [...] La paleopolitica è il miracolo della ripetizione dell'uomo attraverso l'uomo»<sup>12</sup>.

È dunque l'orda l'unità umana originaria, fonte di distanza rispetto al mondo naturale e luogo originario della prima separazione natura-cultura mai provata precedentemente da alcun essere vivente. Questa separazione originaria va presa come evento *antropogenetico* nel senso anche strettamente etimologico del termine: *antropo-genetico*. La separazione dalla forma di vita animale totalmente integrata nella realtà naturale porterà l'uomo, secondo Sloterdijk, a un'evoluzione, e tale termine va preso anche con tutte le sue caratterizzazioni biologiche, che non seguirà più, soltanto, il tracciato segnato dalla natura, ma anche uno, diverso e divergente, dovuto alla sua evoluzione culturale, sociale, politica. "Tecnica" potrebbe glossare Gehlen. La vicinanza tra i due autori su queste tematiche crediamo cominci a diventare evidente.

Come del tutto in linea con le teorie di Gehlen appaiono considerazioni come la seguente: «Le particolarità biologiche dell'*homo sapiens* sono, a livello generale, il risultato dell'evoluzione in incubatrice interna all'orda. È già l'inizio, per l'uomo, della storia naturale della non-natura. [...] È nell'incubatrice delle orde primitive che hanno avuto luogo, per l'uomo, le più sconvolgenti esperienze biologiche di plasmazione»<sup>13</sup>.

Definendo l'orda come un'*incubatrice*, si allude qui alla capacità di questo *luogo sociale* di fornire all'essere umano caduto nel tempo, gettato nell'esistenza, un apparato sociale, tecnico e simbolico (per quanto arcaico) che lo aiuti a inserirsi nella realtà data e che gli dia la possibilità di perpetuare la propria esistenza insieme ad altri suoi simili.

Le precedenti considerazioni ci hanno preparato ad affrontare uno degli argomenti centrali del volume *Nicht gerettet*. Come visto, Sloterdijk arriva a considerare l'uomo come l'unico animale che si separa dal corso evolutivo biologico della propria specie in virtù di un'automanipolazione dovuta al proprio modo di rapportarsi (tecnico) alla natura circostante. Quest'automanipolazione viene definita da Sloterdijk *antropotecnica*.

«Per farla finita con la messa in pericolo di sé che infesta l'essere-*sapiens* a causa della sua singolare posizione biologica, gli uomini hanno prodotto l'inventario delle procedure di autoformazione di cui oggi discutiamo, riassumendole nel concetto complessivo di cultura [...] Delle tecniche di formazione dell'uomo che agiscono a livello culturale fanno parte le istituzioni simboliche come le lingue, le storie di fondazione, le regole matrimoniali, le logiche della parentela, le tecniche educative, la codificazione dei ruoli per sesso ed età e, non ultimi, i preparativi per la guerra, così come i calendari e la divisione del lavoro; tutti quegli

---

<sup>12</sup> ISB, op. cit., pagg. 16-17: "Für die Paläopolitik (...) ist es wesentlich, dass sie „den Menschen“ nicht voraussetzt, sondern Menschen hervorbringt. (...) Paläopolitik ist das Wunder der Wiederholung des Menschen durch des Menschen."

<sup>13</sup> ISB, op. cit., pagg. 19-20: "Die biologischen Sondermerkmale des *homo sapiens* insgesamt als Ergebnisse der hordeninternen Brutkasten-Evolution begreift. Schon hier fängt im Menschen eine Natur-geschichte der Unnatürlichkeit an, (...) Im alten Hordenbrutkasten glückten die erstaunlichsten Experimente über die Menschenförmigkeit."

ordinamenti, tecniche, rituali e abitudinarietà insomma con cui i gruppi umani hanno preso “in mano” da soli la propria formazione simbolica e disciplinare. E con questa mano, potremmo dire più esattamente, essi stessi sono diventati per la prima volta degli uomini appartenenti a una cultura concreta. Questi ordinamenti e forze formative vengono indicati in modo appropriato con l’espressione di antropotecniche.»<sup>14</sup>

Questa è probabilmente la definizione più chiara e completa che Sloterdijk dà di *antropotecnica*.

I procedimenti che Sloterdijk definisce come *antropotecnici* sarebbero dunque l’insieme di tutte le pratiche sociali che, nella storia dell’uomo, hanno formato nel suo insieme la *cultura*. Qui tale termine è da intendersi come collettore dei fatti umani propriamente detti, non solo come ciò che viene inteso come *cultura* nel linguaggio quotidiano.

Il concetto di *antropotecnica* sloterdijkiano, a questo punto ci sembra evidente, è direttamente collegato (per non dire derivato) da quello di *seconda natura* gehleniano.

Il passo in avanti che Sloterdijk compie consiste nel calare nella biologia del soggetto quelli che definisce come “meccanismi dell’antropogenesi”: insulazione (la tendenza dell’uomo a creare ambienti e abitazioni, “spazi antropogeni”, in cui svolgere la propria esistenza), liberazione dai limiti corporei (l’uso dell’utensile), neotenia (mantenimento a livello biologico dei caratteri fetali anche in età adulta), trasposizione (meccanismo che permette di ricondurre il non-noto al noto, l’esempio classico sloterdijkiano è quello del linguaggio che, heideggerianamente, porta il “velato” al “dis-velamento”) sono i quattro meccanismi che vengono a sintetizzarsi nel quinto, quello della corticalizzazione, che li sussume tutti nell’organo-cervello. Qui Gehlen e Darwin vengono coniugati arditamente: la seconda natura viene localizzata nel cervello quale organo principale dell’adattamento biologico.

Le considerazioni esposte in questo paragrafo rappresentano, nei nostri intenti, un necessario complemento a quelle del primo, rispetto a cui operano un minimo, ma decisivo, scarto: se lì veniva teorizzato un soggetto quasi-autotrofo, che plasmava il mondo a partire dalla sua esperienza intima, addirittura a partire dalla propria pre-soggettività, ora ci troviamo di fronte a una concezione della soggettività più complessa, che vede l’essere umano come un risultato di rapporti, di tecniche e di *routines*, che hanno *retroagito* sulla sua costituzione, fino a renderlo quello che è.

Il soggetto forte (usiamo volutamente qui quest’ossimoro solo apparente, in quanto abbiamo notato come il soggetto, istanza pre-soggettiva, abbia una grandissima importanza per la storia della soggettività, che verrà influenzata sempre e costantemente dalle pre-esperienze soggettuali), delineato in *Sfere I*, viene implementato (e con ciò, paradossalmente, depotenziato nella sua soggettività) dal rapporto con l’alterità (culturale e tecnica): da essa infatti riceve un *feedback* che lo

---

<sup>14</sup> NG, op. cit., pagg. 158-159

modifica, tramite i propri effetti di ritorno. Si cominciano a intravedere, attraverso queste notazioni sull'importanza della tecnica, i tratti di un mutamento di paradigma rispetto alla teoria della costituzione della soggettività che sembrava essersi delineata con la formulazione del concetto di *nogetto*.

Per esplicitare al meglio questo concetto sarà necessario introdurre i concetti di retroazione e feedback, quali *questions en retours*, vere e proprie *Rückfragen* del nostro percorso.

### **3. Le istituzioni: retroazione e a priori acquisiti.**

È noto come la teoria antropologica di Gehlen faccia da supporto e da *pendant* ideologico alla “filosofia delle istituzioni” dell'autore tedesco, esposta principalmente nel testo *Urmensch und Spätkultur*<sup>15</sup>. Come abbiamo visto Gehlen parte dalla sua peculiare analisi dell'uomo quale “essere carente”, per poi concentrarsi sulla sua “seconda natura” tecnico-culturale. Seconda natura che in realtà è già “prima”: non c'è uomo senza almeno i barlumi di una tecnica rudimentale. Lo svilupparsi progressivo della tecnica, e con questo termine intendiamo anche le prassi socio-culturali che vanno a instaurarsi nelle comunità umane nel loro continuo progredire, crea quelle che Gehlen chiama “istituzioni”: la religione, la storiografia, l'arte, la filosofia, il diritto, le configurazioni politiche.

Le istituzioni permettono a noi, animali carenti, di sgravarci del peso di cui ci opera la natura: il dover costantemente rispondere a un'infinità di stimoli ambientali, senza avere però i meccanismi fisici e istintuali con cui tutti gli altri animali vi fanno fronte. Questo processo di sgravio è definito da Gehlen “esonero” [*Entlastung*]. L'esonero è la caratteristica precipua di tutte le configurazioni tecniche create dall'essere umano. Le istituzioni rappresentano il punto più elevato del processo di auto-organizzazione delle strutture esoneranti. Queste infatti tendono a una progressiva complessificazione e a una successiva autonomizzazione (che Gehlen chiama “cristallizzazione”). È esattamente a questo punto dell'argomentazione gehleniana che intendiamo agganciare il nucleo problematico delle nostre riflessioni.

Infatti le opere di Gehlen danno adito all'ipotesi che le formazioni tecnico-culturali (le “istituzioni”) possano *retroagire* sulle soggettività dei singoli individui, modificandole.

Il circolo uomo-istituzioni-uomo non sarebbe, in quest'ottica, “neutro”, senza scarti. L'ultimo passaggio, quello istituzioni-uomo, comporterebbe un ritorno cognitivo, semantico, simbolico e linguistico tale da provocare modifiche radicali negli esseri umani stessi:

«Se si considera il fatto che la sfera della cultura umana ha nei fatti un significato biologico sembra logico applicare anche qui, come generalmente succede, il concetto di ambiente, utilizzato con successo in zoologia. Tuttavia c'è una differenza essenziale: bisogna collegare senza dubbio la mancanza organica di mezzi dell'uomo con la sua attività

---

<sup>15</sup> Gehlen A., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994

edificatrice di cultura e concepire entrambi come due fatti che si *condizionano strettamente a vicenda* da un punto di vista biologico»<sup>16</sup>.

Questa tesi ha dei caratteri a nostro parere decisivi, per diverse motivazioni. La prima è una radicale revisione delle teorie classiche della soggettività: si parla di a priori storici, sociali, o per meglio dire, *tecnici*, acquisibili. Di strutture create dall'uomo che, retroagendo, influenzano la stessa costituzione della soggettività umana: una teoria della conoscenza, ad esempio quella kantiana, che si basa sull'analisi delle strutture a priori della conoscenza e sulle loro condizioni di possibilità viene posta seriamente in discussione da assunti teorici come quelli appena presentati, che postulando la mancanza di fissità di queste strutture, ne negano l'universalità. La seconda è la messa in questione dell'evoluzionismo, per quanto riguarda l'essere umano: non la selezione naturale su base biologica, ma una selezione culturale sulla base di caratteri interni alla cultura stessa, sarebbe il criterio di evoluzione dell'animale della specie *homo sapiens*.

Gehlen era ben cosciente delle implicazioni teoriche del concetto di "a priori acquisito"<sup>17</sup>:

«A priori acquisito: nell'uomo verrebbero fissate tanto fisicamente quanto spiritualmente delle modificazioni temporalmente condizionate (storiche) in modo da influenzare irreversibilmente le categorie fondamentali di un essere. Già Max Scheler non assumeva più una costante dell'apparato spirituale di categorie ma solo modificazioni delle strutture della stessa coscienza. Si potrebbe applicare la stessa idea anche alla costituzione dell'uomo in generale, con ciò però si inseriscono elementi lamarckiani nella teoria dell'evoluzione. Qui sussistono ancora molti interrogativi»<sup>18</sup>.

Ci sembra che queste considerazioni siano del tutto in linea con le tesi di Sloterdijk sull'antropotecnica e sull'antropogenesi intese come istanze evolutive che partono dalla coesistenza già culturale degli uomini nelle orde primarie.

Anzi, tali analisi possono addirittura rappresentare, in un certo senso, il *trait d'union* con le (apparentemente scollegate) considerazioni iniziali sul concetto di *nogetto*.

Infatti, abbiamo visto che il concetto di *nogetto* fa della fluidità e della mancanza di fissazione all'oggetto le sue caratteristiche principali. Questo fa sì che sia la medialità, l'essere-strutturato-a-partirne-da-una-situazione, l'elemento che lo contraddistingue. La costituzione *nogettuale* della soggettività rende questa intrinsecamente dipendente dalla sua apertura all'essere-in.

---

<sup>16</sup> Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, pag. 88. (corsivo nostro)

<sup>17</sup> Concetto derivato da Max Scheler a cui, per altro, Gehlen, non dedicherà che cenni sporadici nelle sue opere.

<sup>18</sup> Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, pag. 267

È questo il paradosso dell'antropologia sloterdijkiana: l'uomo dipende dal suo retaggio pre-natale, e da un trauma originario (il cambiamento di medium entro cui si è inseriti: da quello amniotico a quello aereo), ma questo retaggio e questo trauma lo costringono ad aprirsi, a crearsi continuamente attraverso la tecnica, la cultura, le istituzioni. Se volessimo parafrasare una bella frase sloterdijkiana potremmo dire: Siamo condannati alla libertà come alla musica e alla nostalgia<sup>19</sup>.

È all'autopoiesi che la struttura dell'a priori acquisito ci condanna dunque, un'autopoiesi che non ci vede però come soggetti-padroni, come agenti del nostro proprio destino, bensì come *prodotti*, come risultati di pratiche e tecniche culturali che ci sono proprie, ma che contengono in sé il germe dell'estraneità assoluta: Sloterdijk non si nasconde che il destino della filosofia nell'epoca contemporanea è quello di confrontarsi continuamente con le possibilità di autogenesi dischiuse all'uomo dalle nuove biotecnologie. Lo statuto di queste è ambiguo, se da un lato appaiono la "normale" prosecuzione dell'autopoiesi tecnica del soggetto cominciata con la sua stessa venuta all'essere, dall'altro è innegabile che esse aprano a scenari inquietanti, in cui è sempre presente il fantasma dell'eugenetica.

Riteniamo che a questo punto appaia evidente l'affinità tra Sloterdijk e Gehlen sulla questione del soggetto. Per entrambi gli autori veniamo al mondo venendo alla tecnica, che ci è consustanziale ed estranea al contempo. È grazie alla tecnica che siamo quello che siamo, ed è la tecnica a renderci *uomini*.

È nella luce cangiante che la tecnica diffonde sull'uomo che le categorie di natura e cultura si confondono, rendendo visibili i tratti del suo volto.

---

<sup>19</sup> Cfr. Sloterdijk P., *Das ästhetische imperativ*, Philo & Philo Fine Arts, Hamburg, 2007, pag. 63

## ***Individuo, autore, produttore Prime osservazioni su due modelli di antropologia letteraria marxista: Macherey e Eagleton***

*di Marco Gatto*

Che la questione del soggetto, nell'alveo della tradizione marxista, sia di fondamentale importanza, lo dimostra il tentativo, più volte ripetuto, specie nel corso del Novecento, di dar conto di un *deficit* antropologico insito nella riflessione di Marx. Né può essere un caso che l'assenza di un pensiero sull'individualità diventi oggi, in piena temperie postmoderna, la cartina di tornasole per riformulare le traiettorie intraprese dal marxismo stesso, a partire da una considerazione effettiva e storica dei suoi limiti teorici, e per prodursi in un'autocoscienza delle possibilità filosofiche di un modello di pensiero che ha subito, nel tempo, ingenti trasformazioni, di pari passo col mutare del suo oggetto d'analisi privilegiato, il capitalismo. Se è vero, come ha affermato Perry Anderson, in un fortunato libello degli anni Settanta, che il cosiddetto "marxismo occidentale" si configura come una messa in discussione dell'economia quale ambito d'indagine, in virtù di un interesse crescente per una teoria scissa dalla prassi; e se è vero che la tradizione del marxismo, almeno in Occidente, proceda, aggiungiamo noi, nei termini di una mutazione epistemologica che si lascia inglobare dalle nuove figurazioni assunte dal capitalismo e dall'immaterialità – allo stesso modo, pertanto, appare verosimile che, non senza le sue numerose problematicità, questa trasformazione prenda le sembianze di un rilancio del soggettivo alle spese dell'oggettivo; o, per meglio dire, di un rinnovato dibattito sulla valorizzazione dell'individuo, per molti obliato o persino occultato dalla terminologia classista o collettivista del marxismo tradizionale. E ancora Anderson – che è critico, e non a torto, nei confronti di questo passaggio storico, perché vi legge un cedimento nichilistico – nota come, in verità, già sul finire degli anni Quaranta assistiamo a un capovolgimento delle reali intenzioni di Marx, filtrate nel ripensamento non del tutto fedele avviato dai suoi interpreti e continuatori.

Diversamente dall'autore del *Capitale*, che, secondo Anderson, aveva lentamente spostato l'attenzione dalla filosofia alla politica e dalla politica all'economia, «il marxismo occidentale rifece il percorso all'indietro, e smise di confrontarsi con ciò che aveva costituito l'interesse principale del Marx maturo esattamente come Marx non si era più interessato

direttamente delle questioni filosofiche affrontate in gioventù»<sup>1</sup>. Sintomo di un tale rivolgimento – o di ciò che più drasticamente, ma certo in modo condivisibile, il critico letterario Gregory Lucente ha interpretato come scivolamento dell'economia verso l'estetica<sup>2</sup> – sarebbe, ancora per Anderson, il crescente interesse per la teoria e, in particolar modo, per il problema del metodo: ciò varrebbe per opere come *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch, *Critica della ragione dialettica* di Jean-Paul Sartre o *Dialettica negativa* di Theodor W. Adorno. Mentre il modello, vero e proprio antesignano del marxismo teorico, a cui le opere citate si rifanno, spostando l'analisi economica verso il problema della metodologia e della meta-teoria, sarebbe *Storia e coscienza di classe* di Lukács, e in particolare il noto capitolo sulla reificazione.

Occorre però interrogarsi sull'esito della preponderanza accordata alla riflessione teorica. Di certo, il marxismo degli anni Cinquanta, e ancor meno quello anglosassone, non si segnalano per il loro necessario relazionarsi alla concretezza della vita materiale: è, indubbiamente, quel vincolo teoria-prassi che viene a mancare e che sbilancia l'oggetto d'analisi sul primo termine. Allo stesso tempo, però, questo dislivello conduce a una sorta di democratizzazione del marxismo, nel senso che pensatori come Adorno, Althusser o Marcuse si dimostrano sensibili al confronto con altri metodi: pensiamo al rapporto con la psicanalisi o, ultimamente, con la decostruzione (d'altra parte, lo spirito materialistico della recente filosofia francese è forse nato proprio sull'onda della rilettura che di Marx ha proposto Derrida).

Pertanto, se volessimo usare l'arma della sintesi, potremmo convenire con la mappa storica di Anderson, specie nel momento in cui egli afferma l'esistenza di una pluralità di tendenze del marxismo occidentale, in gran parte dovuta alla stratificazione sociale e ideologica della contemporaneità postmoderna<sup>3</sup>. Pluralismo che, tuttavia, si presenta oggi come una conseguenza dell'imperante paradigma della specializzazione delle competenze, frutto di una ancor più frammentata divisione del lavoro, e in virtù del quale si conferma la tendenza del marxismo a ricadere paradossalmente nel suo stesso oggetto d'analisi. Insomma, la deriva ideologico-teorica del marxismo occidentale, che è anche uno sbilanciamento soggettivistico, nei termini, lo vedremo, di una soggettività fittizia, rischia di non riconoscere che l'attuale condizione del capitale è quella di una totalità non già realizzata, ovvero di una totalità che aspira a totalizzarsi e che occulta, nella sua totalizzazione, quelle porzioni di realtà non ancora asservite al proprio dominio, per presentarsi appunto come totalità realizzata. Da questa prospettiva, è utile considerare che il capitalismo assume, nella contemporaneità, le sembianze apparenti di un'ideologia primaria, di una strategia che – come nel novero di qualunque ideologia che miri alla totalità – intende presentare il suo contenuto come effettivo e naturale, e dunque a nascondere la sua artificialità. Ma tale apparenza ideologica non è che una conseguenza del reale principio che sta alla base dell'autopresentarsi del capitale come totalità – un principio che, recuperando il Marx maturo del *Capitale*,

---

1 Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 68.

2 Cfr. Gregory L. Lucente, *Crosspaths in Literary Theory and Criticism. Italy and the United States*, Stanford University Press, Stanford 1997.

3 Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, cit., p. 94.

Roberto Finelli ha descritto nella sua attività di «produzione di apparenze oggettive», la quale, mettendo in scena una falsa concretezza, svuota la realtà delle sue determinazioni concrete, riuscendo persino a occultare la sua pratica di mistificazione dell'esistente, infine per proporsi come unico principio attivo e non antropomorfo della realtà sociale<sup>4</sup>. Nel marxismo occidentale, e in particolare nella sua attuale declinazione anglosassone, così com'è si è modificata grazie all'enorme diffusione del pensiero di Althusser e Gramsci, si legge, pertanto, la tendenza a non posizionarsi criticamente nei confronti di tale produzione di fittizia soggettività, e al contrario a ricadere nell'errore di un'immaterialità dei contenuti, fondamentalmente avvertita nell'elisione del vincolo economico-politico della riflessione. Un marxismo, pertanto, profondamente *americanizzato*, verso il quale – anche quando si prova in una sincera e utile rivitalizzazione di quei concetti – soggetto, individuo, intenzione – che risultavano sacrificati, in veste metafisica, sull'altare della rivoluzione proletaria – occorre esercitare il beneficio del dubbio, tenendo presente i modi attraverso cui il capitale riesce a *gestire*, oggi, la teoria di cui è oggetto<sup>5</sup>.

Ma quel che risulta determinante, e probabilmente significativo dal punto di vista storico, è che la riflessione sulla soggettività, almeno a partire dalla Scuola di Francoforte, fino a giungere alle ultime riflessioni dei neomarxisti, si lega indissolubilmente al problema dell'arte. O meglio: è l'arte il campo privilegiato in cui rientra un pensiero sull'individuo liberato dalle presunte costrizioni dell'oggettività, ritenuta ora frutto – e non a torto – di perduranti strategie di illusoria collettivizzazione.

Un esempio. Nei primi anni Quaranta, Adorno s'impegna nel programma ambizioso di costruzione di una nuova antropologia, a partire dall'osservazione della funzione sociale della musica e della sua fruizione, persino individuando nuovi "tipi" sociali, caratterizzati da una maggiore o minore consapevolezza estetica. Gli esiti sono raccolti nei suoi libri dedicati all'arte dei suoni. Nel saggio che apre l'edizione italiana di *Introduzione alla sociologia della musica*, scritto intorno al 1961-62 per un'occasione didattica e intitolato, quasi lukácsianamente, *Tipi di comportamento musicale*, Adorno traccia una mappa esauriente delle principali abitudini di ascolto di quella società che andava definendosi consumistica. Qualche anno prima, in *Dissonanzen* (1956), il filosofo tedesco aveva diagnosticato l'impossibilità, nell'era che potremmo oggi compiutamente definire postmoderna, di un ascolto musicale consapevole: un vero e proprio regresso dell'esperienza sonora, funzionale non solo a un imbarbarimento imposto e pianificato dall'industria culturale, ma anche relativo a un generale allontanamento della musica (e delle sue capacità sovversive di demistificazione, denuncia e richiamo utopico) dalla società<sup>6</sup>. Come diretto effetto di tale contesto, in quegli anni si va insomma profilando una sempre crescente specializzazione della comprensione

---

4 Roberto Finelli, "Farsi soggetto". *Contro la metafisica del soggetto del Manifesto del '48*, in Idem, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005, p. 155.

5 Anticipo qui le premesse di un lavoro sul marxismo occidentale che intende proporsi come critica dei rapporti tra teoria e capitalismo nell'età contemporanea, in particolar modo prendendo in considerazione il destino della categoria di totalità.

6 Cfr. Theodor W. Adorno, *Dissonanze* [1956], Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 7-51.

musicale, che tende a relegare il linguaggio dei suoni al margine, se non a rinchiuderlo nelle celle dell'accademismo o dell'elitarismo. Se in apparenza la società dei consumi sembra democratizzare la diffusione musicale, grazie al commercio diffuso dei supporti sonori o alla crescita dei luoghi deputati alla fruizione artistica, in sostanza, denuncia Adorno, si assiste a una nuova differenziazione di censo, che vede un ceto medio ormai succube della deriva consumistica e incapace di accedere a forme musicali complesse, e una sorta di aristocrazia dorata, che intrattiene però con la musica un rapporto di fedeltà o di tradizionalismo vuoti, incapace anch'essa di comprendere, ad esempio, i compositori contemporanei o, per dirne una, la rivoluzione dodecafonica. L'esperto, colui il quale rappresenta «l'ascoltatore pienamente cosciente», è «delimitato – scrive Adorno – alla cerchia dei musicisti di professione», essendo il solo consapevole di un ascolto che potremmo definire logico-strutturale; lo segue a ruota, nella classificazione del filosofo, il «*buon ascoltatore*», che, pur non possedendo una completa visione tecnica della composizione, riesce a individuare, a livello inconscio, «la logica musicale immanente»<sup>7</sup>, in virtù non solo di una propria musicalità o di una propria «abilità cognitiva», per dirla con John A. Sloboda<sup>8</sup>, ma pure della propria appartenenza a un censo che ha avuto accesso «a una certa omogeneità della cultura musicale»; è questo secondo “tipo” di ascoltatore, appartenente a una borghesia ormai in decomposizione, che, nella società americanizzata degli anni Sessanta, cede il passo al «*consumatore di cultura*», all'assiduo frequentatore delle occasioni pubbliche di musica, segnato dal carattere psicologico del collezionista: in costui, ci dice Adorno, «Il rapporto spontaneo e diretto con la musica, la capacità della partecipazione strutturale sono sostituiti con l'accumulazione più vasta possibile di nozioni sulla musica, specie sui fatti biografici e sulla bravura degli interpreti, dei quali si conversa futilmente per ore e ore». Il rapporto del consumatore con l'ascolto è, pertanto, di tipo feticistico-accumulativo: una sorta di *passe-par-tout* sociale per vedersi insignito di una particolare appartenenza sociale, per distinguersi, insomma, dalla supposta volgarità di massa. Atteggiamento che si rovescia in «conformismo e [...] convenzionalismo», specie nel momento in cui si accede a una forma di consumo che, assorbita la sua intrinseca qualità dal *marketing* alla quale è stata costretta, altro non è che l'unica modalità di accesso alla ormai deteriorata merce artistica. Si connette a quest'ultimo tipo sociale quello che Adorno chiama «*ascoltatore emotivo*»<sup>9</sup>, il quale pare resistere, mediante la sua accanita emotività sonora, a un ascolto strutturale e ponderato: egli accede a una sorta di “sublime isterico”<sup>10</sup> che lo porta a disprezzare qualunque freddezza formale, della quale è invece fiero assertore l'«*ascoltatore risentito*» – quinto prototipo adorniano –, offeso dalla volgarità dell'esilio a cui la musica è stata costretta, e spinto a rifugiarsi in epoche remote. Anch'egli rappresenta degnamente, però, i tempi in cui vive: saccheggiando il passato senza una cognizione storica

---

7 Idem, *Tipi di comportamento musicale* [1961-1962], in Idem, *Introduzione alla sociologia della musica* [1962], Torino, Einaudi, 2002<sup>2</sup>, pp. 7-14.

8 John A. Sloboda, *La mente musicale. Psicologia cognitivista della musica* [1985], Bologna, il Mulino, 1988, p. 23.

9 Theodor W. Adorno, *Tipi di comportamento musicale*, cit., p. 14.

10 L'espressione è di Fredric Jameson ed è contenuta in *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], Roma, Fazi, 2007, p. 50.

(atteggiamento, quest'ultimo, che i maggiori pensatori del postmoderno hanno ritenuto basilare del nostro contemporaneo modo di accedere alla cultura)<sup>11</sup>, rivela di non avere un rigore storicistico, e ciò lo spinge a ignorare «interi settori musicali che invece sarebbe importante conoscere». A chiudere la carrellata di Adorno sono l'«esperto di jazz» o meglio il «*fan* del jazz» e colui che ascolta la «*musica per passatempo* e nient'altro»: categorie sociali, quest'ultime, che si collocano al livello più basso dell'indagine sociologica e che, il secondo più del primo, sostanziano ed esemplificano «l'oggetto dell'industria culturale»<sup>12</sup>.

Le idee di Adorno sul pubblico della musica non posso essere limitate a uno studio sociologico. Esse investono, nella loro solita profondità, altri campi del sapere. Interrogano, in particolar modo, la funzione sociale dell'arte nella costruzione dell'individualità; chiamano la critica della cultura a un riesame quanto più necessario sui modi in cui questa soggettività si plasma rispetto alle regole imposte dalla deteriore cultura consumistica. In particolare, nella diagnosi di un nascente e crescente «secondo linguaggio musicale di massa»<sup>13</sup>, Adorno ha disegnato il nesso di una nuova divisione dei compiti intellettuali, che si può estendere alla letteratura, alla critica letteraria, alle altre arti e ai diversi campi di indagine estetica<sup>14</sup>. Il postmoderno, quello spettro che andava disegnandosi nei suoi contorni in una nozione come quella di «industria culturale», ha osannato la convivenza di alto e basso, di fatto cancellando le differenze nella ricezione estetica, ma di fatto riproponendo quest'ultime nel loro carattere sociale. Se nel romanzo postmodernista o nelle altre forme del visuale la cultura popolare pare convivere con la tradizione «alta», l'effetto politico di questa supposta rivincita del primo sulla seconda altro non è che un'estromissione dei valori artistici di qualità dalla media percettiva del consumo culturale. Così, i grandi capolavori della modernità appaiono, al consumatore postmoderno, forme di una totalità inaccessibile e incomprensibile: la stessa materia popolare o la rappresentazione dei ceti subalterni nei romanzi di Balzac cessa di assolvere a una funzione sovversiva e viene riassorbita nell'indistinta accozzaglia del carnevale postmoderno, diviene anch'essa una semplice caratteristica della cultura, isolata nel regno della tradizione da saccheggiare e far rivivere in forme ibridate e politicamente sterili.

In altri termini, Adorno comprende che il processo di individualizzazione nella società postmoderna è influenzato dai funesti incantesimi di un capitalismo consumistico che spoglia il soggetto delle sue determinazioni concrete, annullandolo, attraverso la sua frammentazione, sia cognitiva sia sociale, in un'indistinta rete di pseudo-individui. L'arte riflette, in tal caso,

---

11 Si veda almeno Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, London, Routledge, 1989.

12 Theodor W. Adorno, *Tipi di comportamento musicale*, cit., pp. 17 e 19. Ma su quest'aspetto cfr. Idem, *Thesen gegen die musikpädagogische Musik*, nell'*Anhang* di *Gesammelte Schriften. Band 14*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 437-440.

13 Idem, *Funzione della musica* (1961-1962), in Idem, *Introduzione alla sociologia della musica*, cit., p. 50.

14 Il tema è ben presente in Lukács in almeno due luoghi: si veda *Storia e coscienza di classe* (1923), Sugar, Milano 1974, p. 135, e *Lo scrittore e il critico* (1939), in *Il marxismo e la critica letteraria* (1948), Einaudi, Torino 1953, in part. pp. 416-422. Ma si veda anche, in ambito italiano, la polemica contro lo specialismo nella critica portata avanti da Franco Fortini in *Verifica dei poteri* (1962), ora in Idem, *Saggi ed epigrammi*, Milano, Mondadori, 2003, in part. p. 25.

non soltanto la situazione disorientante, per dirla ancora con Jameson, in cui si trova il nuovo Ego postmoderno (che non è più l'Ego borghese e alienato della modernità), ma si fa voce – quasi diretta e acritica, dal momento che è il potenziale critico-sovversivo a venire meno, per riprendere un tema caro a Marcuse – dell'immaterialità dell'esperienza umana, perfetto "sismografo" di una nuova piattaforma sociale, principalmente fondata sulla falsità dei rapporti umani e costruita secondo le leggi di una non-libertà che si presenta come la massima realizzazione del paradiso in terra.

È interessante riportare un passo tratto dal *memorandum* che Adorno scrive nel 1941 in vista di alcune ricerche musicali e che è stato recentemente tradotto e pubblicato in italiano con la cura di Italo Testa, perché è significativo e simbolico di un pensiero che comprende, ancor prima della piena esplosione postmoderna, la necessità di ripensare il soggetto, a partire dalla constatazione che è l'individuo a essere mutato, di pari passo al movimento del capitale. Dopo aver introdotto il tema di un'irrevocabile crisi del rapporto costruttivo tra uomini e oggetti culturali, il filosofo nota:

Non siamo affatto sicuri che i mutamenti di cui stiamo parlando possano in generale venire definiti come psicologici. Il concetto di psicologia è una categoria del liberalismo. Esso postula un individuo relativamente compiuto, costante e autonomo nella posizione dei propri scopi: in termini freudiani, un "io". Se da un lato è ovvio che l'individuo come unità biologica continua a esistere, insieme a tutte quelle caratteristiche che servono alla sua riproduzione, dall'altro esso ha fatto il suo ingresso in una costellazione sociale al cui interno la riproduzione della sua vita non può essere realizzata nel vecchio senso legato alla sua conformazione "monadologica", cioè nel senso di un prelievo autonomo e antagonistico sull'ambiente. L'individuo sembra ormai condannato a potersi mantenere in vita soltanto a patto di abdicare alla sua individualità, di cancellare i confini dell'ambiente, di rinunciare a una parte consistente della propria autonomia e indipendenza. *In ampi strati della popolazione non esiste più alcun "io" in senso tradizionale.* Dal momento che l'intera cultura tradizionale nella quale l'educatore vuole integrare gli uomini presuppone l'io e si appella ad esso, la possibilità dell'educazione culturale diviene per ciò stesso estremamente problematica in partenza<sup>15</sup>.

Adorno guarda alla degradazione dell'ascoltatore. L'"io" a cui pensa è ancora l'Ego della modernità, caratterizzato da una datità metafisica e umanistica, che lo giustifica mediante la coscienza del proprio processo di autodeterminazione. La società dei consumi sancisce la fine dell'illusione di un Io unitario: rivoluzionando in senso degradante l'attività dell'individuo, essa spoglia il soggetto della metafisica borghese, ma lo conduce verso una rinnovata metafisica dell'immaterialità, doppiamente allontanandolo dalle sue determinazioni materiali. Cosicché il soggetto postmoderno, solo per un attimo individuo, è caratterizzato da una quota maggiore di illusorietà: è due volte lontano dalla materialità della sua vita, e dunque spossessato da un principio d'astrazione che lo svuota della concretezza, simultaneamente presentandogli la sua condizione come positivo allontanamento dalle istanze alienanti della modernità. Si noterà che il punto di vista di Adorno resta, per quanto critico, quello di un umanista borghese (fortemente eurocentrico e disinteressato alla rivendicazione d'esistenza di culture altre, non-occidentali) che osserva la dissoluzione di quel sapere da lui ritenuto l'unico in grado di

---

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno, *Individuo e società. Abbozzi e frammenti*, in Idem, *La crisi dell'individuo*, a cura di Italo Testa, Reggio Emilia, Diabasis, 2010, p. 57.

rappresentare la vera e autentica cultura. Il teorico della *Dialettica negativa* non riesce dunque a scorgere, oltre la catastrofe, la possibilità effettiva di una rinnovata costituzione di una soggettività collettiva, capace di opporsi alle funeste e false strategie comunitarie messe a tema dalla società dello spettacolo – e, perciò, la sua rimane la visione di un apocalittico o, peggio, di un nostalgico. E tuttavia, Adorno non manca di rivolgere, con un acume che ritroviamo in pochi, la sua disillusa attenzione al destinatario passivo di un'opera che egli già vede costruita ideologicamente e orientata verso il consolidamento politico di una «semicultura socializzata»<sup>16</sup>, proprio perché gli sta a cuore l'apertura di una possibilità dialogica nell'atto di fruizione in grado d'essere critica e di riabilitare una forma dialettica di comprensione capace di innescare un rifiuto ponderato dei “beni culturali” di consumo. Decretandone tuttavia la quasi impossibilità, in virtù di una demolizione del rapporto tra individui (tra l'Ego borghese di uno scrittore modernista e l'Ego frammentato di un lettore non più capace di concepirsi e rappresentarsi come monade), Adorno riesce a cogliere la vera cifra della condizione intellettuale degli spettatori postmoderni, il cui accesso alle opere d'arte – nemmeno più opere, quanto *testualità* pronte a esplodere nella loro contingenza, per dirla con Roland Barthes<sup>17</sup> – risulta ormai compromesso e privo di qualsiasi capacità critica, per non dire impossibile a causa dell'appiattimento e della standardizzazione estetica cui essi sono costretti dal dominio dell'industria culturale. Ma che ne è allora degli attori? In che misura possiamo affermare che, al modo in cui Marx definisce i capitalisti, i produttori d'arte siano delle maschere, delle *dramatis personae*, la cui stessa facoltà di dar vita a prodotti estetici si è mutata nella pratica di confezionare strumenti di persuasione sociale?

Nell'alveo della riflessione di Althusser, di cui fu collaboratore, Pierre Macherey, nel 1966, dà alle stampe *Pour une théorie de la production littéraire*. Si tratta del primo tentativo di dar conto dei modi in cui l'opera letteraria produce se stessa, mettendo persino da parte l'intenzione autoriale, che viene piuttosto modulata nei termini in cui ancora Althusser intende l'ideologia, quale principio onnistorico atto a rappresentare, «nella sua deformazione necessariamente immaginaria, non i rapporti di produzione esistenti [...], ma prima di tutto il rapporto (immaginario) degli individui ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano». La soggettività, per l'autore di *Pour Marx*, è dunque caratterizzata dall'illusione immaginaria di possedere le proprie facoltà di comprensione e rappresentazione della realtà, cui inversamente corrisponde la sua vera natura, d'essere cioè mossa e, appunto, “assoggettata” da «certe pratiche disciplinate, che sono quelle dell'apparato ideologico da cui “dipendono” le idee» del soggetto (che, dunque, solo illusoriamente si pensa come cosciente e in grado di assolvere la propria volizione)<sup>18</sup>. Pertanto, l'ideologia, che Althusser intende come onnipresente e, a tutti gli effetti, come una “struttura” a priori (che noi osserviamo nel suo esito e giammai

---

16 Idem, *Teoria della semicultura* [1959], in Idem, *Scritti sociologici* [1972], Torino, Einaudi, 1976, p. 86

17 Cfr. Roland Barthes, *Lezione* [1978], in Idem, *Sade, Fourier, Loyola* seguito da *Lezione*, Torino, Einaudi, 2001.

18 Louis Althusser, *Sull'ideologia* [1970], Bari, Dedalo, 1976, pp. 59 e 62.

nell'azione strutturante), ha sempre già influenzato i soggetti, i quali si costituiscono proprio in virtù dell'essere agiti dal sistema di pratiche in cui si trovano disciplinati. Il soggetto è una costruzione immaginaria, è un falso soggetto: e per questo l'ideologia è pensabile come un processo senza soggetto che, però, si pone come falso processo soggettivato. Riprenderemo a breve questa definizione. Per ora è importante sottolineare che l'antropologia letteraria di Macherey si muove nella medesima direzione: vale a dire quella di una negazione dell'intenzionalità autoriale, nella misura in cui l'individuo che scrive, e che dunque si pone all'interno di un sistema di norme prefissate (simili ai "discorsi" di Foucault), entra nell'opera letteraria come soggetto già costruito. L'autorialità, insomma, è l'illusione soggettiva creata dalla pratica della scrittura, quasi a certificare la scomparsa dell'uomo nell'opera del testo, secondo un assioma che ritorna, più volte, in tutta la letteratura di impianto strutturalista.

Procediamo con ordine. Per Macherey, l'opera letteraria si presenta come un fatto a sé: «è determinata: è se stessa, e nessun'altra». Non suscettibile di alcun cambiamento, perché in sé giustificata e immutabile, l'opera contiene una propria necessità d'esistenza, che non può essere cercata all'infuori del suo essere opera, e dunque non può essere riferita all'intenzione dell'autore. Piuttosto, essa si presenta come l'esito di una necessità non-umana, cui Macherey attribuisce il nome di struttura. A patto, egli aggiunge, che per struttura non si intenda «né una proprietà dell'oggetto né una caratteristica della sua rappresentazione: l'opera non è ciò che è a causa dell'*unità* di una certa quale intenzione di cui dovrebbe essere permeata, né per la sua conformità a *un* modello autonomo». Piuttosto, la struttura, così come a intenderla è il suo maestro Althusser, rappresenta, secondo Macherey, uno specifico tipo di necessità senza soggetto, un *telos*, in grado di determinare il suo essere opera, allo stesso modo in cui l'ideologia determina, per via immaginaria, una soggettività. E dal momento che si tratta di un processo non-antropomorfo, che produce illusorie soggettività per mezzo di un assoggettamento, non c'è spazio per la volontà umana di progettazione, obbedendo essa, piuttosto, a una linea secondaria di necessità. L'opera è allora l'esito di un processo in cui la volontà umana permane nella figura di un oblio, o, per meglio dire, di una mistificazione ai danni di una presunta consapevolezza progettuale, messa in atto, al contrario, da pratiche che, sedimentandosi nell'ambito della produzione letteraria, regolano l'obbedienza a un preciso senso, gestiscono la molteplicità delle forze in atto indirizzandole verso un obiettivo ideologico<sup>19</sup>. Scrive il teorico:

Dire che l'opera è necessaria non significa assolutamente affermare che essa sia bell'e fatta, compiuta o conforme a un modello predeterminato e indipendente. Se è vero che la necessità dell'opera è una determinazione oggettiva, non per questo si può dire che essa sia una sua proprietà naturale, il contrassegno ad essa inerente della presenza di un modello o di una intenzione. La necessità dell'opera non è un dato di partenza, ma un prodotto, il punto d'incontro di più linee di necessità<sup>20</sup>.

Pertanto, la presenza di un'intenzione non è sufficiente a spiegare la verità del testo. E, d'altra parte, coerentemente con il suo antiumanismo

---

19 Pierre Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria* [1966], Bari, Laterza, 1969, pp. 42 e 43.

20 Ivi, p. 44.

strutturalista, Macherey può tranquillamente affermare che se esiste una verità testuale, essa può essere espressa solo e soltanto dal testo. Inoltre, è il soggetto stesso a non poter spiegare il senso dell'opera, dal momento che anch'esso altro non è che l'illusione prodotta da un assoggettamento alle pratiche. Il testo si produce per effetto di una causalità che è ad esso immanente e dalla quale è espulso il carattere umano e individuale della produzione letteraria. Ci si può addirittura spingere ad affermare che il testo è espressione di una *negazione antropologica*, nella misura in cui l'autore non è più padrone del testo, bensì è il testo a formulare le proprie condizioni d'esistenza e di veridicità. Per dirla con le parole di Macherey, «la scelta dello scrittore è, in definitiva, *l'illusione di una scelta*: il movimento della narrazione dipende da ben altro». Sicché, racchiusa in sé e in grado di espellere il residuo umano da sé, l'opera si trova «definita esclusivamente dalla struttura che la limita e la genera, diventa una *realtà seconda*», obbediente a una propria autonomia, che però, aggiunge il teorico, non deve essere scambiata per indipendenza, perché essa è subalterna rispetto all'insieme delle pratiche ideologiche che ne influenzano la produzione<sup>21</sup>. Se, pertanto, l'opera appare come una realtà in sé, al modo in cui i formalisti russi l'hanno intesa guardando alla nozione di *procedimento*, nello stesso tempo essa si pone come prodotto di una necessità che trova nell'extratestuale le sue ragioni di assoggettamento. L'internalismo di Macherey, pertanto, possiede dunque un'acquisizione paradossale: seppure irriducibile a se stessa nei modi in cui viene costruita e prodotta, l'opera è incapace di rappresentare una totalità in sé giustificata, perché le modalità con cui tale totalità viene conquistata sono regolate a principi e norme solo apparentemente interni al testo, bensì ad esso esterni, in quanto relativi al mondo extratestuale delle ideologie.

L'opera letteraria – egli scrive – non dovrà dunque essere studiata come se fosse una totalità autosufficiente. [...] se è autosufficiente, non lo è in quanto totalità: le ipotesi di unità e di indipendenza dell'opera letteraria sono arbitrarie; esse presuppongono un assai grave fraintendimento circa la natura del lavoro dello scrittore. In particolare, l'opera letteraria è in rapporto con il linguaggio in quanto tale, e, attraverso di esso, con gli altri usi del linguaggio: uso teorico e uso ideologico, dai quali dipende molto direttamente. Per il tramite delle ideologie, essa è in rapporto con la storia delle formazioni sociali, alla quale la legano anche la condizione particolare dello scrittore e i problemi che le pone l'esistenza privata di quest'ultimo. Infine, l'opera letteraria particolare esiste solo in virtù dei suoi rapporti con almeno una parte della storia della produzione letteraria, che le trasmette gli strumenti essenziali del suo lavoro<sup>22</sup>.

Dunque, il testo letterario non è il frutto di un'intenzionalità creatrice (ché tale sarebbe in un'ideologia umanistica, secondo Macherey), bensì è prodotto da una serie di necessità determinate, le quali provocano una vera e propria espulsione del soggettivo. Dal momento che non si può negare una quota di progettualità nel discorso narrativo o poetico, diventa perciò cruciale capire in quale spazio o in quale luogo dell'opera si collochi il contenuto di questa rimozione. Se l'oggetto letterario si presenta come l'esito di un'autosufficienza, un'analisi critica sarà costretta a indirizzare le proprie forze di comprensione verso un'anamnesi di ciò che nel testo viene occultato. Ma il teorico francese non ammette la possibilità di un'ermeneutica demistificante. Piuttosto, Macherey concepisce il ruolo

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 51.

<sup>22</sup> Ivi, p. 57.

della soggettività immaginaria come, in fin dei conti, decentrato rispetto alle ulteriori forze non-antropomorfe che intervengono in parte attiva alla produzione testuale. Poiché l'opera non è frutto di un'intenzione, in essa vige un decentramento, che peraltro certifica l'impossibilità di leggerla come strategia di totalità: in altri termini, invano cercheremmo, secondo Macherey, le tracce di un procedimento creativo che opera scelte o riduzioni per proporre il testo in una sua risolta organicità, perché, per il francese, la verità del testo non è nella processualità del suo porsi-in-opera, bensì nei principi determinati che agiscono aprioristicamente come cause dell'esito artistico finale. Rintracciamo qui la politicità di questa affermazione, che vorremmo leggere in seno a un'esclusione meccanicistica del soggetto, la quale si colloca in una precisa intenzione teorica anti-umanistica e anti-dialettica, che tende dunque a ridurre il carattere dialogico e sociale della scrittura, a beneficio di una gelida scienza del testo (correlativo teorico-letterario dei propositi althusseriani di far del marxismo una scienza del capitale, elidendo la presenza di Hegel e della dialettica dal corpo filosofico consegnato da Marx ai suoi posteri). E infatti, ciò che distingue la nozione di struttura in quanto soggetto agente e onnistorico dalla nozione marxiana di capitale come mera accumulazione, e dunque come soggettività non-umana che agisce sulla realtà, è proprio il carattere non-divenuto e aprioristico della prima, che in vero osserviamo solo come principio basilare del già-strutturato e mai nella sua azione di strutturazione (ideologica), diversamente da quanto accade per il capitale, che invece si manifesta come continua e perdurante spinta alla totalizzazione, come processo che mira a togliersi e a divenire nuova totalità, secondo i criteri logici e dialettici esposti per primo da Hegel nella *Scienza della logica*, non a caso il libro di riferimento per Marx durante al stesura del suo capolavoro.

E allora, quando Macherey indica nel riconoscimento della necessità interna dell'opera, o nella diagnosi di una struttura che agisce alle spalle del testo, il reale compito della critica letteraria non fa che riproporre le osservazioni antiumanistiche di Althusser, e in particolare l'idea che il rimosso dell'opera letteraria, il suo non-detto, possa obbedire a norme che siano soltanto linguistiche, così suggerendo l'ipotesi, questa volta di Lacan, che l'inconscio sia strutturato appunto secondo le regole del linguaggio. Il non-detto dell'opera è da intendersi altrettanto come un'ideologia che rimane dietro la possibilità di un'intenzione autoriale, al modo di una precondizione che rende possibile l'illusoria immagine di un testo che rimuove quote di soggettività trascurate nella formalizzazione. Quando Macherey afferma che «Ogni dire, per arrivare a essere detto si riveste di un non detto» e che il vero problema «è capire perché tale interdizione sia taciuta», infine per giungere ad affermare che l'importante «in un'opera è ciò che essa non dice», non intende certificare l'esistenza di una volontà autoriale che, poi, per mezzo delle ideologie, viene ridotta o costretta a patteggiare con il contenimento imposto dalle pratiche e dalle loro limitazioni<sup>23</sup>. Intende, al contrario, che, nel meccanismo non-antropomorfo, e dunque solo illusoriamente soggettivo (perché immaginifico), dell'opera esista un inconscio testuale che può essere assimilato a un inconscio storico (che Jameson poi, nel 1981, trasformerà, ricorrendo però alla dialettica, e cercando un paradossale incontro tra

---

23 Ivi, pp. 89 e 91.

Althusser e Hegel, in inconscio politico)<sup>24</sup>. Solo che la giustezza di quest'affermazione – secondo la quale è effettivamente presente un contenuto non manifesto dipendente dalla storicità dell'opera d'arte – non riesce a realizzarsi compiutamente perché l'idea di Storia cui Macherey pensa non è quella marxista, che pure assegna un'importanza dialettica alle lotte e alle azioni degli uomini, bensì quella strutturale proposta da Althusser, di un *telos* senza soggetto (o con soggetto immaginario), e dunque una nozione fondamentalmente trans-storica e aprioristica.

Insomma, il libro di Macherey ben descrive un momento cruciale del marxismo occidentale, in cui la riflessione artistica si fa ancella di una visione antiumanistica, di sperata eliminazione del soggetto dall'orizzonte teorico, verso la conquista di una presunta oggettività che, persino negli esiti maggiori, si sarebbe rivelata come l'esito di un'ulteriore chiusura ideologica. Occorrerebbe, pertanto, riflettere, avviando magari una discussione su questo passaggio importante nella storia dell'estetica letteraria marxista, che renda conto delle possibilità che la riflessione sull'arte possiede di offrire un contributo al destino dell'individuo, fuori dalle categorie classiche di conversione dell'individualità in fattore di produzione (da cui un certo Benjamin pro-avanguardista, troppo incline ad assegnare, in fondo a-marxisticamente, alla tecnica un ruolo di primo piano, talora non è indenne)<sup>25</sup>, riflettere, si diceva, sulla storicità dell'affermazione althusseriana dell'onnipresenza dell'ideologia. Perché, d'altra parte, se è vero che l'ideologia è onnistorica, dovremmo infine affermare che non ci sarà mai un mondo a-ideologico – non ci sarà mai un mondo comunista – e che dunque la pervasività dell'ideologia si porrebbe nei termini di un già-realizzato. Al contrario, è opportuno insistere sull'ideologicità di questi assoluti a-storici, perché contengono in sé il proprio strategico porsi come elementi non suscettibili di storia: il loro utilizzo, e la loro stessa pensabilità, non è conciliabile con un'ottica materialistica.

Ci sembra però significativo prendere brevemente in considerazione il ripensamento che, dieci anni dopo il libro di Macherey, Terry Eagleton attua dei principali postulati althusseriani in materia di teoria del testo letterario, perché apre una strada che, negli anni successivi, non è stata a sufficienza percorsa, risultando il dibattito ancora in bilico tra le idee di matrice althusseriana e una controffensiva schierata a difesa dell'idea di coscienza e intenzione.

*Criticism and Ideology* è un libro complesso. Eagleton se ne sarebbe via via distaccato nel corso degli anni. E tuttavia, esso rimane come l'unico testo del teorico anglosassone compiutamente programmatico, forse perché il solo a contenere una vera e propria teoria sistematica della produzione letteraria. Interessante è, in prima battuta, il fine che Eagleton accorda alla sua analisi: rinnovare l'estetica marxista proponendo una serie di categorie d'impianto materialistico capaci di dar conto di ciò che la metafisica occidentale ha falsamente attribuito all'atto di creazione artistica. Piuttosto, sostiene il teorico, occorre insistere su «una concezione

---

24 Cfr. Fredric Jameson, *L'inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico* [1981], Milano, Garzanti, 1990. Per un'introduzione al pensiero di Macherey, vedi l'utile Francesco Muzzioli, *Centralità e decentramento della scrittura (cauto omaggio a Macherey)*, in Idem, *L'alternativa letteraria*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 125-138.

25 Cfr. Walter Benjamin, *L'autore come produttore*, in Idem, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Torino, Einaudi, 1953, pp. 199-217.

dell'arte come "pratica materiale"», che non solo contribuisce a mostrare le ragioni materiali dell'attività artistica, ma è in grado di porsi come «costituente» della stessa teoria dell'arte. Per questo motivo, il compito del critico è essenzialmente quello di «analizzare le complesse articolazioni storiche di quelle strutture che producono il testo». E si noti quanto Eagleton insista, in fondo senza problematizzarle, su categorie e lessici che abbiamo già riscontrato in Macherey. Ciò che il noto studioso della tradizione letteraria inglese aggiunge è un diretto riferimento ai testi di critica dell'economia politica, cosicché i termini da lui utilizzati si configurano come un'applicazione alla letteratura delle fondamentali acquisizioni della teoria marxista sui modi di produzione, da un lato, e delle importanti riflessioni althusseriane sull'ideologia, dall'altro<sup>26</sup>.

Nello studio delle opere letterarie, è opportuno prendere in considerazione un *modo di produzione generale* e un *modo di produzione letterario*. Il primo si definisce come «l'unità di determinate forze e relazioni sociali della produzione materiale»<sup>27</sup>: ogni formazione sociale è prodotta dalla combinazione di più modi di produzione, uno dei quali si impone come dominante, rendendo gli altri residuali, secondo l'indicazione terminologica che Eagleton accoglie dal suo maestro Raymond Williams, il quale, sulla scorta di un ripensamento del concetto gramsciano di egemonia, in opere come *Culture and Society* e *Marxism and Literature* aveva introdotto la dialettica tra elementi dominanti, residuali ed emergenti, attiva nella totalità sociale<sup>28</sup>. Il secondo, invece, si definisce, come «l'unità di determinate forze e delle relazioni sociali della produzione letteraria all'interno di una particolare formazione sociale». Vale a dire che, in qualunque società in cui la letteratura sia presente come forma d'interrogazione critica attraverso l'immaginazione, si rende evidente l'esistenza di differenti alternative di modi di produzione letteraria, caratterizzati sempre dalla medesima dialettica egemonica, i cui legami sono costituiti da relazioni di omologia, conflittualità e contraddizione. Seguendo i suggerimenti del Marx dei *Grundrisse*, alcuni modi di produzione letteraria possono confluire in altri, storicamente successivi, e coesistere assieme a i nuovi modi dominanti. Eagleton aggiunge, inoltre, che ogni modo di produzione letterario «è costituito da strutture di produzione, distribuzione, scambio e consumo»: in particolare, nelle prime si realizza il passaggio dalla produzione soggettiva alla sua trasformazione in opera da consumo, secondo un tragitto che, partendo dall'individuo, conduce alle strutture generali della diffusione letteraria<sup>29</sup>.

Ovviamente, le forze di produzione del modo di produzione letterario sono dipendenti dal modo di produzione generale, al modo di una «sottostruttura»<sup>30</sup>. Il legame è, tuttavia, dialettico, e descrive il possibile rapporto tra la base e la sovrastruttura, entro cui Eagleton, a differenza di Althusser, introduce sì una quota non indifferente di semi-autonomia, ma inserisce - e questo è cruciale - un livello di intenzionalità che rende possibile la direzionalità dell'egemonia di un determinato modo di

---

26 Terry Eagleton, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory* [1976], London and New York, Verso, 2006, pp. 44-45.

27 Ivi, p. 45.

28 Cfr. in part. Raymond Williams, *Marxismo e letteratura* [1977], Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 160-168.

29 Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*, cit., pp. 45 e 47.

30 Ivi, p. 49.

produrre letteratura su un altro in una determinata circostanza storico-economica. E queste relazioni sociali tra il modo di produzione letterario e il modo di produzione economico, fundamentalmente dialettiche e giocate su una volontà definibile, risultano introiettate nella stessa opera letteraria, cosicché esse si ritrovano come elementi interni al testo. A sancire la mobilità delle posizioni in campo, e dunque la possibilità di inserire all'interno di un sistema solo apparentemente meccanico una porzione non indifferente di intenzionalità politica e dunque di prassi, è la constatazione empirica, per Eagleton, che le relazioni sociali riscontrabili in un modo di produzione generale (come ad esempio il rapporto tra una classe dominante e una subalterna) non sempre vengono rispecchiate nel modo di produzione letterario: cosicché la posizione di classe di uno scrittore non è sempre in armonia con le caratteristiche del proprio ambito di produzione letteraria, e anzi può essere con esso in contrasto, secondo una riproposizione del noto paradigma lukàcsiano per il quale anche uno scrittore politicamente reazionario come Balzac può assolvere una funzione di contestazione nei confronti della borghesia e del capitalismo. Tuttavia, all'interno di un modo di produzione economico possono esistere diverse e alternative modalità di produzione letteraria, tra le quali una certamente vivrà in armonia con esso, ma altre eserciteranno una resistenza, utopisticamente richiamando la possibilità di altre modalità di organizzazione della vita materiale. Siamo pertanto in un sistema di pensiero che argina la possibilità che la letteratura venga organizzata ideologicamente in modo unidirezionale e in via del tutto fittizia; ci troviamo, al contrario, in un modello teorico in cui ciascun elemento è dotato di una propria forza intenzionale, che mai viene assoggettata a voleri altri e diversi dal proprio.

In questo contesto, tuttavia, l'ideologia – che Eagleton definisce *generale* – ha il compito di articolare la «formazione ideologica dominante», e solo provvisoriamente totale, giacché il suo porsi corrisponde a una strategia di totalizzazione; ha inoltre la facoltà di interrogare i soggetti, cercando appunto di sostituire la loro capacità interrogativa con i propri connotati di pensiero: e mai, tuttavia, i soggetti sono letti da Eagleton come mere passività incapaci di rigettare i funesti incantesimi della pervasività ideologica; piuttosto egli concepisce il soggetto come elemento imprescindibile che rende possibile lo studio delle ideologie e i modi in cui l'uomo a esse si rapporto, senza che venga relegato a una mera epifania dell'ideologia: in Eagleton, per meglio dire, il soggetto anticipa l'ideologia e la rende possibile, seppure sia già inserito in un quadro di forze che ne influenzano le modalità d'esistenza e di pensiero. L'ideologia generale è, però, cosa diversa dall'ideologia autoriale, giacché quest'ultima è, per il teorico, «il modo individuale, biografico e specifico con cui un autore si inserisce all'interno dell'ideologia generale», adeguandosi a essa o esercitando contro di essa una pratica di resistenza, per effetto di diversi fattori (come il sesso, la nazionalità, l'appartenenza di classe) che ne definiscono l'ontologia sociale. Quel che importa sottolineare, per Eagleton – che, lo avremo inteso, intende introdurre un elemento intenzionale, e dunque umano, per forzare e oltrepassare le rigide maglie delle articolazioni strutturali di matrice althusseriana, riprese appunto da Macherey –, è che lo scrittore, forte della propria ideologia autoriale (del modo in cui si rapporta alla letteratura e alle ideologie letterarie sullo scacchiere sociale) può intrattenere un rapporto

ideologicamente concorde con l'ideologia dominante, senza dover vivere necessariamente una condizione di classe in armonia col modo di produzione economico che di quella dominanza rappresenta la "surdeterminazione", per dirla ancora con Althusser; così pure, al contrario, non è necessario che lo scrittore debba intrattenere una condizione di classe armonica col modo di produzione imperante per designarsi automaticamente come suo sostenitore letterario. Le dinamiche sociali di rapporto tra la propria ideologia e le relazioni tra modo di produzione generale e letterario, suggerisce Eagleton, sono le più diverse<sup>31</sup>.

Eppure Eagleton non introduce una diversa nozione di ideologia e, anzi, cerca di opporsi alla tradizionale visione dell'ideologia come falsa coscienza. Egli piuttosto è interessato a formulare una visione dell'ideologia che tenga conto dei rapporti tra il singolo e la realtà, nella forma di un'interrogazione che è sì immaginaria, ma non reca in sé l'assoggettamento del primo alla seconda. Esiste un mutuo scambio dialettico tra i modi in cui il soggetto si rapporta a tutto ciò che non è soggetto; non esistono predeterminazioni tali da definire la soggettività, seppure è indubbio esistano condizioni generali che influenzano e determinano i modi attraverso cui la soggettività si costruisce e pone se stessa. Tuttavia – occorrerebbe contestare a Eagleton –, entrambe le versioni possono essere accolte come simultaneamente evidenti, se concepiamo un loro doppio statuto interno al testo letterario: è difatti incontestabile l'asserzione secondo cui il testo, in quanto costruzione, rappresenta una mistificazione formalizzata, alla quale la critica risponde con un lavoro di dis-occultamento; non diversamente, l'ideologia è anche interrogazione sulla realtà nei termini di costruzione di un'alternativa, in quanto il confronto con essa non è concepibile solo nei termini di adeguamento, bensì, proprio nell'arte, riposa in un ineshausto concepimento di una possibilità ulteriore, di cui l'esito artistico è figura. In quest'ultimo caso, il testo non può essere inteso come meramente illusorio; allo stesso modo, non è possibile concepire il soggetto semplicemente come un'illusione normativa.

Si può dunque dire, con Eagleton, che il testo letterario intrattiene con l'ideologia un confronto dialettico: essa «è presente nel testo nella forma dei suoi eloquenti silenzi»<sup>32</sup>. Qui si misura la sua distanza da Macherey: se per quest'ultimo il silenzio, il non-detto, del testo è fondamentalmente la sua struttura, il principio cieco della sua necessità; per Eagleton, l'inconscio dell'opera è la sua ideologia, ovvero le modalità attraverso cui è stata costruita, tralasciando elementi e preferendone altri. E quest'idea restituisce al testo letterario la sua natura di formazione di compromesso e di strategia totalizzante, per cui è possibile vedervi una sorta di serbatoio ideologico, complesso e intenzionale, entro cui si sedimenta la molteplicità delle opzioni produttive e delle istanze materiali che presiedono alla sua formazione. Insomma, per Eagleton, il soggetto della produzione è riabilitato nella sfera produttiva e non è più inteso come mera articolazione ideologica. Rimane ancora da capire – e trent'anni e più di estetica marxista di certo non aiutano – in quali termini tale soggettività possa ancora svincolarsi dall'accettazione paradigmatica di certe costrizioni dettate dal modo capitalistico: è forse il tempo di raccogliere la sfida di Adorno per una nuova antropologia. Una nuova

---

31 Ivi, pp. 54 e 59.

32 Ivi, p. 89.

antropologia materialistica che, tuttavia, assuma su di sé il peso di una tradizione di pensiero ancor troppo legata a criteri di rappresentazione dell'Altro che non trovano oggi un sincero rispecchiamento sociale: l'arte ne potrà essere, ancora una volta, un utile sismografo, a patto essa continui a esercitare quella doppia funzione, che numerosi teorici di estrazione marxista hanno provveduto a evidenziare e che in verità molti scorgono in via di dissoluzione, di simultaneo riflesso e ribaltamento dell'esistente.

## ***L'a venire della differenza. Tempo e politica***

di Federica Giardini

Inizialmente il titolo di questo scritto è stato: *Cosa resta?*, a ripresa della celebre risposta di Hannah Arendt ma anche del romanzo di Christa Wolf<sup>1</sup>. La frase trasmette, attraverso il verbo “restare” – che sembra indicare quel che avanza, che sopravvive – un tono malinconico, o almeno una declinazione rivolta al passato. Il nuovo titolo sottolinea come in realtà ne va dell'avvenire, di ciò che è da venire, della prossimità del tempo in cui ci troviamo. La cosa è evidente nelle risposte delle due autrici – per l'una è il tempo successivo alla Germania hitleriana e per l'altra ne va della Germania post 1989 -, ma è così anche per il movente che mi ha spinto a fare queste considerazioni. La domanda configura un nodo temporale, un'onda che si rompe, si trasforma, reindirizza la propria spinta: l'onda del pensiero e della politica delle donne in Italia si è gonfiata in pienezza negli anni Ottanta per conoscere oggi la diffusione in rivoli. Esaurimento o mutazione.

### **Il lunghissimo ventennio di fine Novecento**

Il punto riguarda le vicende sul pensiero della differenza tra i sessi, per il periodo che va dagli ultimi anni Settanta del Novecento, fino a questo primo decennio del XXI secolo. Per il Nord del mondo sono stati decenni inediti: tra gli anni Ottanta e Novanta abbiamo partecipato al grado massimo, un grado mai conosciuto in precedenza, di incarnazione storica, politica e simbolica della differenza tra i sessi. Potrà sembrare un'affermazione assolutamente evidente o del tutto discutibile. In effetti lo è.

Comincio a districare i fili della questione, in modo forse didascalico, ma conto sulla grazia che può avere un certo stile del

---

<sup>1</sup> Che cosa resta?" era l'interrogativo che il 25 ottobre 1964 Hannah Arendt si era posta nel corso di un'intervista per la tv della Repubblica Federale tedesca: "L'Europa del periodo prehitleriano? Non mi manca affatto. Posso assicurarglielo. Che cosa resta? Resta la lingua" (...) Mi sono sempre deliberatamente rifiutata di perdere la mia lingua madre. (...) Mi dicevo: che cosa posso farci? Non è stata la lingua tedesca a impazzire". *Che cosa resta*, romanzo autobiografico di Christa Wolf ( e/o, Roma 1991) descrive la giornata di una donna, un'intellettuale sorvegliata dalla Stasi, la polizia segreta della ex RDT tedesca. In questo racconto la protagonista si muove in una forma esistenziale paragonabile allo smarrimento e all'oppressione, vagando tra le mura domestiche "violante" dalla visita dei suoi segugi.

ripetere. Pensiamo a Luce Irigaray (*Speculum*, 1974) o a Carla Lonzi (*Sputiamo su Hegel*, 1971). Sono due iniziatrici di una rivoluzione<sup>2</sup>: la loro operazione consiste nel *dissociare la disuguaglianza, come problema economico, sociale e giuridico, dalla differenza che si presenta come una risorsa*. Uomini e donne sono diversi, ma questa diversità non può – non deve – essere derubricata come una mancata uguaglianza. C'è un mondo da scoprire, quello che le donne racconterebbero se avessero il corpo la mente e il linguaggio sgombri.

Con queste due pensatrici arriva a parola – a parola dichiarata, pensata, che prende di mira e esplicita il cuore di un problema, di una vita – una discontinuità radicale con la tradizione occidentale e insieme la riapertura della storia intera. La rottura, ma anche riarticolazione, tra emancipazione e differenza, era stata anticipata nel 1931 dal genio letterario di Virginia Woolf:

Avete ottenuto una stanza tutta per voi in case finora in possesso esclusivo dell'uomo, siete in grado, anche se non senza grandi sforzi e fatiche, di pagarne l'affitto. Guadagnate le vostre cinquecento sterline l'anno. Ma questa libertà è solo un inizio, la stanza è vostra, ma è ancora spoglia. Bisogna ammobiliarla, bisogna dipingerla; bisogna dividerla. Come intendete ammobiliarla, come intendete dipingerla? Con chi intendete dividerla e a quali condizioni?<sup>3</sup>

Gli anni Ottanta e Novanta del Novecento sono, per i paesi del Nord del mondo, e per la Francia e l'Italia in particolare, gli anni della scoperta di questa stanza, delle condizioni alle quali la si vuole vivere. Prendo solo l'Italia e seguo il filo che ha valorizzato, messo al centro dei propri pensieri e azioni, l'allestimento di questa stanza. Si può parlare, in un certo senso, di un'egemonia del pensiero della differenza sessuale: fogli come il "*Sottosopra*" sono seguiti e discussi da una rete capillare di luoghi di donne, spesso sono originati da quelle discussioni, e sono presi in conto anche per aprire polemiche molto dure. In una versione femminile delle rivoluzioni, vengono 'occupati' i media ("il manifesto", "l'unità", giornaliste di radio e televisioni); alcuni partiti istituzionali cercano di fare da sponda a questo approccio (il PCI di Livia Turco); si creano luoghi extraistituzionali – la Libreria delle donne a Milano, il Centro Virginia Woolf a Roma, i mille centri di documentazione sparsi per l'Italia – che fanno da riferimento per centinaia, migliaia di donne, che sono in relazione – anche fortemente polemica – tra loro; scuola e università vengono guadagnati in stile guerriglia da maestre e docenti che portano la differenza nelle relazioni con alunne, studentesse, con i temi che

---

<sup>2</sup> Come ogni rivoluzione, queste autrici danno parole che assumono tutta la loro consistenza e portata per via delle numerosissime donne che a quelle parole danno significato, ne riconoscono il senso di verità ma anche le ricreano e rilanciano continuamente attraverso l'agire, le scelte di vita. "C'è stata una sola rivoluzione seria, quella femminile", dice M. Tronti in *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, p. 41. A. Negri conta L. Muraro tra chi, insieme a Gramsci e a Tronti, ha pensato nel Novecento *La differenza italiana* (Nottetempo, Milano 2003). Parlare di rivoluzione significa anche fare i conti con il tempo – tra continuità e discontinuità – che attraversa e accompagna il pensiero e la politica della differenza. E' quel che viene messo a tema nei paragrafi, *Il tempo della differenza e Compiti a venire*.

<sup>3</sup> V. Woolf, *Le donne e la scrittura*, a cura di Michèle Barret, La Tartaruga, Milano 1981-2003, p. 59.

trattano a lezione; si riscoprono e ridefiniscono le tradizioni delle discipline, affiorano letterate, pensatrici e comportamenti sociali femminili – su politica, filosofia, letteratura, pedagogia, psicoanalisi, storia - fino a quel momento invisibili.

### **Il tempo della differenza**

Questi lunghissimi venti anni mostrano una strana temporalità, sotto due aspetti almeno. Innanzitutto nel rapporto con il contemporaneo: se per la storia ufficiale sono gli anni della *deregulation* reaganiana, del riflusso e della Milano da bere socialista, per il tempo della politica delle donne è un periodo di vitalità, di espressione senza precedenti. Un «contemporaneo non contemporaneo», per dirla con le analisi di Bloch ripensate da Laura Boella<sup>4</sup>: è la temporalità che caratterizza i soggetti non previsti dalle filosofie della storia progressive, che così irrompono con una memoria e un tempo propri. Nel pensiero marxista erano i contadini, che non potevano essere assimilati alle temporalità storiche delle classi sulla scena del mondo, il proletariato e la borghesia, o ancora, in epoca immediatamente postcoloniale, lo sono gli abitanti dell'India che scartano le periodizzazioni dei conflitti propri alla storia moderna occidentale<sup>5</sup>. Soggetto dunque, la politica della differenza, che scarta le scansioni della storia ufficiale, della storia riflessiva dell'Occidente, ma non solo per un motivo politico e teorico.

Il fatto è che la differenza tra i sessi fonda la costituzione dell'ambito politico e insieme lo eccede, è costante transtorica di cui nulla si può dire se non attraverso le sue vicende storiche: è "l'interpretante di un'epoca e del suo trascendimento"<sup>6</sup>. E' storica dunque ma rimanda costantemente all'umanità: "non passa fra due entità rappresentabili come tali, ma marca di sé l'essere umano senza farne due esseri"<sup>7</sup>, è lo spazio di manovra, di negoziazione, in cui l'umanità necessariamente e costantemente si ricrea. E così, F. Collin e il suo *Le différend des sexes* è stato per me punto di riferimento maggiore per pensare la differenza sessuale come un intervallo eterno, universale, ma che agisce da spazio mobile, disponendosi storicamente di epoca in epoca<sup>8</sup>.

All'interno di questo rapporto con la storia contemporanea, si colloca un'altra piega temporale: il tempo della genesi del presente. Con le pensatrici novecentesche della differenza, da una parte, ha termine l'identificazione della libertà di una donna con la sola emancipazione: i diritti che ha, in misura maggiore o minore a seconda dell'epoca storica, o il riconoscimento per il quale lotta (pensiamo al suffragismo, nella

---

<sup>4</sup> L. Boella, *Le parole chiave della politica*, Scuola di Cultura Contemporanea di Mantova, 1993, in particolare pp. 7-11. Cfr. anche R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979.

<sup>5</sup> D. Chakrabarty – in *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004 – discute criticamente le narrazioni moderne e analizza i concetti di "storie di minoranze" e di "passati subalterni".

<sup>6</sup> L. Muraro, *Commento a "La passione secondo G.H."*, "DWF", 1987, p. 73.

<sup>7</sup> L. Muraro, *Identità umana e differenza sessuale*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995, p. 114.

<sup>8</sup> F. Collin, *Le différend des sexes*, Plein Feux, Paris 1999, sebbene il "différend" di Collin si delinei più come un dissidio linguistico e simbolico; F. Giardini, *Relazioni*, Luca Sossella, Roma 2004, in particolare i capitoli, "Intervallo" e "Permutazioni".

tradizione anglosassone o, più tardi, all'opera di Simone de Beauvoir). Potremmo dire che con loro finisce *la storia di un mondo unico*, al quale le donne chiedono di poter accedere<sup>9</sup>. Il rapporto con gli uomini, con il loro mondo, la tradizione canonica, ufficializzata in tappe, eventi, narrazioni, priorità di significato e di valori, non fa più da punto di riferimento. Dall'altra, alla storia progressiva, si sostituisce la storia conflittuale, la genealogia come controscoria che, riaprendo la tradizione intera, ricerca precedenti di libertà ed espressione femminili<sup>10</sup>. Abbandonando infatti l'idea che nel Novecento arrivi a compimento il percorso emancipativo delle donne, si fa un grande lavoro di ricerca sulle sorelle nascoste nelle pieghe della storia ufficiale, anacronistiche alla storia monumentale, per le richieste e istanze che riuscirono ad esprimere.

Il secondo piano temporale chiamato in gioco rimanda ai tempi interni al presente. Da una parte la temporalità istantanea o reattiva della comunicazione. Abbiamo tutte negli occhi e nelle orecchie gli infiniti titoli, le notizie-bomba sugli stupri – ad alcune delle quali, con un impianto mitopoietico, è stato imputato l'esito delle elezioni – il cruento rosario quotidiano di violenze sessuali in famiglia e le correlate discussioni se la violenza sulle donne sia in aumento o sia solo più “pubblica”<sup>11</sup>. In prima istanza ci troveremmo di fronte a un ritorno dell'arcaico nelle relazioni tra uomini e donne, a un'epoca prefemminista, oppure, al contrario, beneficemmo di un radicamento dello scandalo della violenza sul corpo delle donne, oramai senso comune anche tra chi lavora nei media. In realtà si tratta di un tempo reattivo, che ha per caratteristica principale il cortocircuito: tempo che non si nutre del passato, ma dell'arcaico, e insieme tempo istantaneo determinato dalle urgenze della politica istituzionale, a cominciare dall'“emergenza sicurezza”, dall'eccezione che legittima interventi illiberali<sup>12</sup>. Possiamo esserne avvertite, rifiutare di assumere queste notizie come parte della nostra percezione della realtà, ma sarebbe insufficiente, di più, irresponsabile: va piuttosto tenuto in conto che l'immaginario, quel che resta dell'opinione pubblica, è innervato dai media.

Dall'altra la temporalità delle popolazioni, dei flussi di cui rende conto la demografia. In un'epoca in cui i confini geografici sono più che mai confini politici – porosi o impermeabili a seconda delle esigenze e dell'ordine di ragioni con cui ciascuna “comunità” si rappresenta e amministra – i movimenti di popolazione, interni come il tasso di crescita demografica, esterni come i flussi migratori, introducono la lunga durata nel nostro presente. Politiche della famiglia, di alfabetizzazione, aumento

---

<sup>9</sup> Celebre il passo di Carla Lonzi sulla lotta di classe come regolamento di conti tra collettivi di uomini e sull'irriducibilità delle dialettiche interne ai due sessi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1977, pp. 15-17. Entra in risonanza la domanda di L. Irigaray, “uguali a chi?”, *Io tu noi*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 11-12.

<sup>10</sup> Anna Rossi Doria riconosce ma polemizza con la pratica della “genealogia” che “di per sé è antitetico al concetto di storia”, in Ead. (cura), *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Viella, Roma 2003, p. 11. L'interesse qui non è di decidere per o contro l'approccio genealogico, quanto sottolineare che la polemica segnala il peculiare intreccio di temporalità della differenza tra i sessi.

<sup>11</sup> Cfr. la rubrica tenuta da B. Busi su “Liberazione”.

<sup>12</sup> Cfr. T. Pitch, *Che genere di sicurezza*, Franco Angeli, Milano 2001 e *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2008.

o diminuzione di nascite e di risorse, configurano lo stato delle relazioni tra i sessi, sul crinale della riproduzione che è già politica<sup>13</sup>.

### La differenza sessuale è disfatta?

Che cosa resta? La mia entrata nella politica della differenza risale a quel periodo. Il movente a trattare il tema è la sensazione, ancora prima che l'idea, che quell'onda ha seguito il suo corso, si è gonfiata, ha spumeggiato, si è rotta e la sua spinta si è ritratta – forse – reindirizzata, senz'altro, ma dove e come? Agli inizi del XXI secolo, dobbiamo accusare il colpo della rottura dell'onda: che sia per eccesso di successo<sup>14</sup> della “strana rivoluzione” che è stato il femminismo, oppure per l'obsolescenza degli strumenti, dei nomi, che ha usato e attraverso cui ha preso consistenza.

Un punto di rottura della cresta dell'onda è registrato dalle critiche del pensiero della differenza su due snodi principali: la critica al dualismo dei sessi – la differenza come questione di donne e uomini – e le critiche dell'etnocentrismo insito nella versione bianca, borghese, del femminismo occidentale. L'autrice paradigmatica del primo tipo di diagnosi è Judith Butler, cui si deve l'idea di un *disfacimento del genere*<sup>15</sup>, un'operazione non solo critica, interna alle teorie, bensì operazione che insiste sulla storia e la politica. Il Novecento vede la fine delle coordinate di identificazione dei soggetti: non più il patriarcato, non più il complesso di Edipo. Nel pensiero e nell'agire politico non conta essere uomini e/o donne – la differenza duale dei sessi è un'invenzione normativa della nostra tradizione – piuttosto esistono degli individui, ognuno dei quali deve essere garantito nei suoi diritti a pretendere lo stile di vita che più gli si confà<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda invece il rapporto tra tempi e culture diverse possiamo considerare esemplare il percorso di Gayatri Spivak che, sin dalla sua critica a *Donne cinesi* di J. Kristeva<sup>17</sup>, sottolinea come la differenza, di cui sarebbe portatrice una donna occidentale rispetto all'ordine sociale e culturale in cui vive, sia condizione necessaria ma non sufficiente perché donne di altre culture arrivino a prendere parola<sup>18</sup>. Appello a fare della soggettivazione una questione politica, effettivamente e radicalmente praticata, di cui la riflessione teorica è chiamata a rendere conto.

---

<sup>13</sup> Sui confini tra geografia e politiche dell'immigrazione, E. Rigo, *Europa di confine*, Meltemi, Roma 2007; sulle dinamiche relazionali, che toccano le forme istituzionali e la vita quotidiana delle relazioni sessuate, v. ad esempio, B. Ehrenreich A.R. Hochschild, *Donne globali*, Feltrinelli, Milano 2004. Infine per un'analisi di genere delle politiche demografiche, Y. Courbage, E. Todd, *L'incontro delle civiltà*, Tropea, Roma 2009.

<sup>14</sup> Così A. Crispino nell'Editoriale di “Leggendaria”, *Lo stato dell'arte*, 43, 2004.

<sup>15</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2004 “Disfatta” è scelta della curatrice O. Guaraldo per tradurre e accentuare uno dei significati del termine originale, *undoing*.

<sup>16</sup> J. Butler, *Scambi di genere*, Sansoni, Milano 2004.

<sup>17</sup> G. Spivak, *French Feminism in an International frame*, in Ead., *In other worlds*, Routledge, London New York 1988.

<sup>18</sup> G. Spivak, *Can the subaltern speak?* in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* University of Illinois Press, Urbana IL 1988, p. 271-313.

Arrivano anche altri segnali autorevoli di questa rottura del tempo della differenza. Il primo viene dall'ultimo libro di Rosi Braidotti, la pensatrice della differenza sessuale che più di ogni altra ha assunto il pensiero della crisi nel Novecento, il postmoderno, come quadro di riferimento. Braidotti registra come "la differenza sessuale è tornata ad occupare la scena mondiale in una versione reazionaria e fondamentalista"<sup>19</sup>. Nei paesi a cosiddetta democrazia avanzata, dove ritorna l'idea *en travesti* dell'individualismo neutro-liberale, che disgrega le appartenenze, anche di genere, in nome di una maggiore libertà, senza contraddizioni apparenti a questo impianto si accompagnano politiche che invece la differenza dei sessi ce l'hanno ben presente e la applicano. Si tratta delle politiche degli organismi sopranazionali: le donne esistono, in particolare quelle libere come sono quelle in Occidente, che devono servire da modello per l'emancipazione – non, la differenza – di tutte le altre (pensiamo alle polemiche sul velo, ma anche alla libertà delle donne invocata come giustificazione della guerra a paesi quali l'Iraq).

Il secondo segnale è pertinente per l'impostazione del problema, sebbene venga da un'autrice che non è stata una pensatrice della differenza in senso stretto. Nancy Fraser si chiede se la posta in gioco della politica, dell'ordine delle relazioni, di questi tempi, in epoca di globalizzazione, debba porsi in termini di riconoscimento o di redistribuzione. Cioè, se il riconoscimento di forme, stili di vita, valori, e dunque dei diritti che li sanciscono, sia la questione della politica, o se invece sia il caso di tornare a una valutazione delle risorse, dei beni e della loro distribuzione tra i soggetti che convivono<sup>20</sup>. La risposta pende da questa ultima parte.

Sembrerebbe che la registrazione di una rottura del tempo della differenza si profili solo come un'accusa o un appello registrati dall'esterno. A leggere più attentamente, tuttavia, vediamo che in Italia, già nel 1996, le autrici del "Sottosopra" lanciano una parola anticipatrice, che dice una verità intuita ma che si realizzerà pienamente per tutto il decennio successivo. In *E' accaduto non per caso*, tra i temi affrontati, anzi il primo, è "la fine del patriarcato". Che cosa significa questa espressione? La fine di una civiltà, non di una singola epoca storica – il periodo moderno, ad esempio – ma una civiltà transepocale, che per secoli ha istituito e regolato le relazioni tra i sessi. E' una vicenda che viene presentata come interna all'occidente, ma da subito c'è un riferimento anche a donne di altre parti del mondo. Le autrici registrano inoltre che se un ordine crolla, le donne non hanno di che ridere, si troveranno di fronte alla voragine che si apre, e a tutti gli esseri, le posizioni, che in quel crollo nascono. Possiamo leggere in filigrana i punti di convergenza e di divergenza con i grandi accadimenti di questo ultimo decennio a livello planetario, il modo in cui la differenza tra i sessi pensata per parte di donne sia contemporanea, ma anche non lo sia, alla storia monumentale.

E infatti, per via delle proprietà del *tempo della differenza*, possiamo chiederci, insieme ad Aristotele:

E il tempo, per il quale Socrate dice che tutto muta, *farà sì che mutino contemporaneamente anche le cose che non hanno incominciato*

---

<sup>19</sup> R. Braidotti, *Trasposizioni*, Luca Sossella, Roma 2008, p. 59.

<sup>20</sup> N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, Meltemi, Roma 2007.

*ad essere contemporaneamente*, per esempio, se qualche cosa ha cominciato ad esistere il giorno precedente al rivolgimento, muterà anch'essa insieme con ciò che già esisteva?<sup>21</sup>

### Compiti a venire

Ha ancora senso, allora, contare sul pensiero della differenza tra i sessi come di un potenziale critico e creativo? Una donna in occidente può ancora contare sul fatto di essere portatrice di un potenziale di differenza? Tornando all'immagine di Virginia Woolf, sembrerebbe che di questi tempi abbiamo una serie limitata di alternative. Le pareti della stanza sono crollate, una donna non ha più motivo di sentirsi una parte dell'umanità, è stata inclusa, riconosciuta come uno tra i molti che abitano il mondo. O ancora, una donna non esiste, chi dovrebbe arredare quella stanza è un fantasma, un effetto delle norme simboliche e sociali della nostra tradizione, non c'è alcun criterio per stabilire che sia reale (se non delle norme che hanno solo valore costrittivo e dunque vanno infrante: essere una donna sarebbe una gabbia rispetto ai mondi possibili). O ancora, gli eventi hanno fatto in modo che si possa rispondere in modo affermativo alla domanda che Simone de Beauvoir pone al termine de *Il secondo sesso*: “quando le donne saranno liberate, assomiglieranno agli uomini?”. Sì, tanto che non ha più senso pensarle come differenti, come gli uomini lavorano, come gli uomini non sono vincolate alla riproduzione, come gli uomini sono libere dal destino biologico.

Direi dunque che si è senz'altro rotta una disposizione della differenza dei sessi, perlomeno la disposizione della fine del Novecento. La differenza sessuale continua però ad essere un fatto, sta a noi farcene semplicemente agire o farne un motore, tradurne e contenderne il potenziale critico e creativo. La differenza sessuale resta, dunque. Perché sia, torni ad essere, politica abbiamo da riformularne le coordinate e, soprattutto, dobbiamo prendere atto delle diverse temporalità che la attraversano: *temporalità produttrice di genealogie che nel presente ritagliano conflitti asimmetrici tra donne e uomini; contemporaneità alle grandi urgenze di questo inizio del XXI secolo; cattura delle proprie istanze da parte del ritmo reattivo dei media; temporalità intrecciata delle storie plurali che si liberano al momento della crisi della storia d'Occidente*.

Ellen Mortensen, curatrice di una raccolta di scritti prodotti, in questi ultimissimi anni, da un gruppo di ricerca internazionale sulla differenza sessuale<sup>22</sup>, si chiede se – in un periodo che prospetta il passaggio della teoria femminista da una posizione egemonica a una di declino – la nozione di differenza sessuale sia obsoleta o ancora produttiva; se “l'edificio teorico della psicoanalisi sia crollato o se provveda ancora possibilità di riflessione e di critica”; se “la differenza sessuale abbia ancora valore per la politica femminista”; e infine “quanto

---

<sup>21</sup> Aristotele, *Politica*, V, 1316a. Mio il corsivo.

<sup>22</sup> E. Mortensen, *Sex, Breath and Force. Sexual Difference in a Post Feminist Era*, Lexington Books, Oxford 2006.

le pratiche sessuali correnti aprano a ulteriori interrogazioni sul genere e sul sesso”<sup>23</sup>.

Seguendo la partizione di questi interrogativi, delinea qui alcuni punti che possono individuare dei compiti o dei nodi conflittuali per una pratica e un pensiero della differenza per parte di donne.

Fatta la necessaria premessa che il dualismo oppositivo tra *sex* e *gender*, su cui è basata la critica di area anglosassone alla differenza sessuale, non appartiene alla cultura europea, in generale e femminista in particolare, poiché si svolge a partire da una concezione psicoanalitica del corpo, della pulsione – concetto di crinale tra biologia e affetti<sup>24</sup> –, rimane che alle soglie del XXI secolo essere donna, essere uomo, non può più contare sull’evidenza che il conflitto sociale e politico conferiva loro nei decenni scorsi. L’agire della differenza sessuale non permette più, se mai lo ha permesso, di rispondere in modo positivo e concettuale alla domanda “che cos’è una donna?”. La novità è che non permette nemmeno di rispondere così alla domanda “che cos’è un uomo?”, nel senso nuovo che, se aveva in prima istanza rifiutato l’identificazione tra uomo e umanità in generale, oggi chiama a una risposta attiva ma parziale, secondo differenza. Naturalmente però, alla luce della critica *queer*, la questione dell’appartenenza sessuata – essere uomini, essere donne – non può essere assunta come un dato. Sul piano teorico questo significa che vanno ridefiniti i dispositivi di “identificazione”, a cominciare, suggerisco, dai conti che facciamo non solo con vincoli e possibilità nel presente, ma anche con le nostre provenienze, da considerare sotto il segno del *limite produttivo* – riattingere cioè all’esortazione di Nietzsche, di “diventare ciò che si è”. Sul piano politico significa fare i conti con la necessità di una comunanza – strategica e contingente – senza la quale la politica non è. Anche in questo caso, “comune” non è un dato, bensì un concetto performativo, relazionale, generato dalla negoziazione continua tra tempi, storie, provenienze e realizzazione di “futuri anteriori”, tra posizioni sessuate dislocate nel mondo. F. Héritier, sul terreno della temporalità transtorica dell’antropologia, ci fornisce un appoggio per pensare che le sessualità e le sessuazioni differenti non sono la fine della differenza sessuale bensì figure della sua negoziazione<sup>25</sup>. Si tratta di assumere un’apertura incolmabile dal pensiero concettuale, sua ineliminabile eterogenesi, che in questa apertura chiede la costruzione di azioni e di stili di vita. Questione teoretica e politica insieme, pensare la differenza nel XXI secolo diventa anche la chiave per una lettura dei dispositivi che oggi tornano a costituire il lemma “umano”, tra il piano delle scienze e il piano del diritto.

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 1.

<sup>24</sup> Sarebbe interessante intraprendere uno studio comparato tra i paradigmi del corpo che caratterizzano il pensiero femminista, europeo e anglosassone e il pensiero *queer*, ripartendo dal testo in cui R. Braidotti registra un’intraducibilità concettuale tra le due sponde dell’Atlantico in merito al dibattito su essenzialismo, *sex* e *gender*, “Il paradosso del soggetto: ‘femminile e femminista’. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle ‘gender theories’,” in *La Differenza non sia un Fiore di serra*, Il Filo di Arianna, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 15-34.

<sup>25</sup> F. Héritier, *Maschile/femminile*, Laterza, Roma-Bari 1997. Sulla necessità di ricominciare a pensare alla dimensione collettiva dei soggetti politici, v. S. Benhabib, “Sexual Difference and Collective Identities”, *Signs*, 2, 1999.

Quanto al “contemporaneo non contemporaneo” della differenza, possiamo individuare alcuni nodi conflittuali in corso. La crisi della famiglia, e dell’ordine sociale basato su di essa, ma anche della crisi dei dispositivi che hanno regolato l’ordine politico moderno: il potere statale, la sua legittimazione, la rappresentanza, fino ai mutamenti del mercato del lavoro che sono andati inizialmente sotto il titolo di “femminilizzazione del lavoro”. Se ieri, negli anni Ottanta e Novanta, lo spazio di contesa era il patriarcato - con la sua distribuzione dei sessi secondo l’eterosessualità normata dal matrimonio, la divisione pubblico-domestico, politico-privato, produzione-riproduzione - oggi la contesa si gioca sul terreno del capitalismo neoliberale e dei cortocircuiti che stabilisce tra tempo futuro e tempo arcaico o premoderno: il marketing delle differenze individualizzate; il calcolo dell’umano secondo standard economici; il sapere concepito in termini di produttività e profitto; la scienza ridotta a tecnologia, del vivente in particolare; la perdita della sapienza della differenza che fa degenerare la negoziazione e il conflitto in guerra; il ritorno di un universalismo non negoziato; l’idea che l’ordine non appartenga agli esseri in carne ed ossa ma all’artificio delle procedure o al ritorno di un’istanza trascendente; il divino schiacciato sul religioso<sup>26</sup>.

Infine, quanto alla dimensione spaziale di questo pensiero e politica, credo che vadano, anche in questo caso, intrecciate più dimensioni: quella delle stanze temporanee, che si creano e si ricreano, a seconda delle tensioni e dei conflitti<sup>27</sup>, sapendo che diversamente dall’auspicio originario di V. Woolf, la stanza è sì spazio di scoperta di un’autonomia ma, oggi, solo a patto di un’assunzione ed elaborazione delle connessioni che le permettono di esistere: un’autonomia che non si fa contro ma grazie all’elaborazione delle (inter)dipendenze.

---

<sup>26</sup> Linee di ricerca secondo queste aperture si trovano in A. Buttarelli, F. Giardini (cura), *Il pensiero dell’esperienza*, Badini Castoldi Dalai, Milano 2008.

<sup>27</sup> H. Bey, *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Shake, Roma 2007.

**Recensione a:**

**Claudio Bazzocchi, *La “notte della conservazione”. Antropologia hegeliana e riconoscimento***

Aracne 2010

di Simone Guidi

Quello di Claudio Bazzocchi è un libro che, seppur breve, invita a riflessioni importanti. Ben scritto e ben concepito – nonostante si esaurisca in poco più di un'ottantina di pagine - lo studio affronta, con competenza e impegno personale, un luogo ancor oggi attuale del pensiero hegeliano, quello del riconoscimento, con l'intenzione, esplicitamente espressa fin dall'*Introduzione*, di individuare in esso il momento-chiave per una costituzione *dialettica* e *intersoggettiva* del Sé. A diciott'anni dalla prima edizione tedesca di *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, il saggio di Bazzocchi si propone di continuare ed integrare il lavoro di Honneth mediante una rilettura in chiave “antropologica” dell'eredità hegeliana, pur senza rinunciare ai contributi della riflessione contemporanea sulla psicanalisi, in particolare quelli di Ricoeur e di Castoriadis. Un tentativo di «tenere insieme riconoscimento e costituzione antropologica, proprio a partire dall'inconscio», che porta alla luce «un concetto di riconoscimento non metafisico, ma agganciato alle condizioni dell'umano o, se si vuole, a un'idea di natura umana post-metafisica, [...] pur sempre radicata nella condizione tragica dell'esistenza» (p. 28).

Oggetto di una accorata critica, da parte di Bazzocchi, è «una concezione dell'individuo – dominante nella nostra società – che rifiuta la logica dialettica del riconoscimento», la quale, viceversa, «considera la costruzione del Sé come risultato di un confronto-scontro con l'altro, in cui non vige la regola del contratto o del compromesso eclettico» (p. 13). La chimera di un soggetto immediatamente coincidente con sé, che si chiude rispetto «alla possibilità di mediare fra soggettivo e oggettivo e di non essere solo consumatore e utilizzatore dell'altro da sé» (*ivi*), negando la dimensione culturale e la possibilità della costruzione di un ambito storico-sociale, è però, per Bazzocchi, il punto di partenza dello stesso Honneth. Una falsa partenza, considerato che il maggior erede della scuola di Francoforte «si confronta con l'immediatezza del soggetto odierno e la

dà per acquisito, senza chiedersi se il mancato riconoscimento, e quindi l'impossibilità dell'autorealizzazione, non stia proprio in quell'immediatezza che considera gli individui come portatori di diritti inalienabili dalla nascita e di visioni del mondo insindacabili» (*ivi*).

Alla luce della cultura psicanalitica, al contrario, il riconoscimento hegeliano assume l'aspetto di una radicale apertura, quella alla tensione continua tra finito e infinito, che, innescando un processo di "umanizzazione", consegna all'uomo una dimensione di reale e concreta libertà, espressa nella costruzione della comunità, della cultura e della storicità. I momenti in cui si articola la ricognizione di Bazzocchi, che si concentra per lo più sulle pagine jenesi della *Realphilosophie* e su quelle, più mature, dell'*Enzyklopädie*, sono quelli dell'uomo come animale malato, dell'anima, della "notte della conservazione", dell'abitudine, della memoria e della follia.

La concezione hegeliana dell'uomo quale "animale morente" segna anzitutto quel «confine tra animalità e umanità» a partire dal quale «siamo in grado di avvertire la profonda e complessa portata del riconoscimento hegeliano» (p. 23). Grazie alla coscienza della morte, peculiare della creatura umana, è possibile, per l'uomo, giungere alla consapevolezza della propria umanità: «il concetto della vita transita dall'in sé al per sé, e l'individuo dall'essere naturale – in immediata continuità col mondo – allo spirito» (*ivi*). Se l'animale è condannato, secondo Hegel, ad un continuo e vano tentativo «di realizzare la propria identità mediante il rapporto con una differenza che non sia mera exteriorità da consumare» (p. 24) o una meccanica riproduzione della specie (la costituzione di un rapporto circolare ma vuoto tra individui e universale), l'uomo soltanto è capace di quel "salto" dalla natura allo spirito, il divenire-uomo, che «è sempre e solo una possibilità» e che, «come tale, coinciderà sempre con la libertà» (p. 26).

Laddove «la morte dell'animale è il divenire della coscienza» (G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Quaderno jenesi 1805-1806*, a cura di A. Tassi, Milano 1994, p. 144), l'uomo, in quanto animale "affetto" dalla consapevolezza di essa da una scissione con sé, «perviene ad alterare il rapporto immediato, funzionalmente biologico, con il mondo», generando, nella continuità con esso, un'irreparabile frattura. Ma se l'animale, per Hegel, «non presenta che la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola [...] ad un'altra singola sensazione» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 381), questa alterazione della mera funzionalità biologica, questo «disturbo della sensazione» che è la coscienza, caratterizza l'anima dell'uomo come anima senziente, «in cui la sensazione, a differenza che nell'animale, non la occupa totalmente fino a farla coincidere con il dato della sensazione stessa» (p. 29). La sensazione può così "passare" all'universale mediante un movimento dell'anima stessa e aprirsi alla dimensione del simbolico, del significato interno, che intrattiene con il corpo un rapporto reciproco di somatizzazione. «Le sensazioni esterne», perciò, «non incidono sull'interno l'anima come se fosse una *tabula rasa*, ma agiscono come sollecitatrici di un mondo interiore che si trova a essere già pieno di immagini».

Su questo mondo interiore e "notturno", questo «abisso del fluire caotico delle immagini dell'inconscio» (p. 36), si concentra, in particolare,

l'interesse di Bazzocchi, determinato, abbiamo detto, a rileggere il filosofo di Stoccarda nel solco di quella consolidata tradizione novecentesca che ne sottolinea le analogie con il pensiero psicanalitico. Un flusso di immagini inconse, la cui ricchezza «rende possibile il processo di costituzione del Sé», è coinvolto in «una sorta di catabasi dalla quale è possibile risalire, perché le immagini dell'inconscio non sono oggetti che ci trattengono con la loro materialità» (*ivi*). Questa «notte che ci attrae verso il fondo», l'indifferenziato magmatico dell'inconscio, è allo stesso tempo, infatti, «una riserva simbolica a disposizione dell'uomo», un universo «da mettere in relazione, con le quali produrre un mondo umano e novità inedite». E' così che «l'io che pone la relazione tra le immagini non è [...] solo fondo, ma anche movimento, produzione, azione storica, all'interno della quale produrre senso e ritrovarsi dopo la crisi e la discesa» nell'indifferenziato, «dal quale è possibile risalire con la creazione di una unità prodotta consapevolmente» (pp. 37-38).

Dopo aver affrontato le pagine hegeliane su due topiche “classiche” dell'antropologia filosofica, l'abitudine e la memoria, Bazzocchi rilegge in chiave antropologica e psicanalitica un'ulteriore questione cara alla *vulgata* hegeliana e alla letteratura filosofica in generale, quella della follia. L'*insania* si presenta per Hegel «come uno stadio di sviluppo essenziale per l'anima» (*Enciclopedia*, § 408), un momento di sconvolgimento fisiologico per la strutturazione del Sé, piuttosto che un'astratta *perdita* di ragione. A questo “autismo” in cui il soggetto fissa la propria attività su una sola immagine, che prende il sopravvento sulla coscienza, è significativamente offerta una strada per la guarigione nel «far riguadagnare l'autenticità al soggetto», nel «ritrovarsi nell'intersoggettività, nel rapporto consapevole con gli altri». All'inconscio hegeliano può così essere attribuita una funzione di «riserva di energia sociale», che evita al soggetto «il pericolo di produrre immagini che si fissino a coincidere con l'intera realtà, al di fuori della realtà». L'individuo, secondo un'analogia che Bazzocchi stabilisce tra Hegel e Castoriadis, è perciò fin dall'origine una «monade psichica» pronta ad uscire dalla follia della propria particolarità per costituire, con altri, una relazione, facendo dello scarto tra sé e il mondo una «tensione alla ricomposizione», «la possibilità di creare il nuovo storico-sociale» (p. 69).

Quella di Hegel si dimostra così essere, ancora una volta, «una filosofia che ricompone i frammenti dell'umano, che non disperava della frammentazione», «una filosofia che non super la scissione in virtù di un astratto dover essere rivoluzionario che cancella le differenze e con esse la pienezza dell'umano, ma che proprio dal problema dell'uomo e dalla sua ricerca di senso tra[e] la forza per aprirsi al mondo comune e consapevolmente condiviso dell'intersoggettività» (p. 78). «Senza un'antropologia», il principio del riconoscimento si configura allora come «un esangue principio di filosofia sociale», per nulla fedele a «ciò che intendeva Hegel, cioè costituzione del senso a partire da dolore della scissione». La base di «una teoria sociale che denuncia sì la limitatezza degli astratti diritti liberali cercando di innervarli di concretezza sociale, ma [che] ha rinunciato a porsi il problema della scissione a partire dalla costituzione dell'uomo» (p. 81).

***Recensione a:***

**Cristian Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica***  
Mimesis 2010

*di Federico Morganti*

Quando William Paley, all'inizio del XIX secolo, adottava la celebre analogia dell'orologio, non faceva altro che omologare i prodotti della natura – almeno, alcuni di essi – ai prodotti dell'arte: occhi, foglie e ali sono il risultato di un artificio tanto quanto orologi, cannocchiali e – oggi diremmo – microchip. È consenso relativamente generale che tale analogia, peraltro già oggetto di critiche prima di Paley, sia stata definitivamente spezzata dalla teoria di Darwin: il processo darwiniano di variazione-selezione avrebbe cioè offerto quei meccanismi ciechi in grado di produrre complessità senza dover ricorrere alla progettualità di un artefice. La differenza tra oggetti artificiali e prodotti della natura sembrerebbe in tal modo ripristinata.

Eppure, c'è un modo sottilmente diverso di vedere la questione – lo stesso adottato da Cristian Fuschetto in questo agile e succinto volume. Riflettendo acutamente sul rapporto tra selezione artificiale e selezione naturale, Fuschetto giunge ad affermare il carattere squisitamente artificiale o 'artefattuale' del processo evolutivo teorizzato da Darwin. Non si tratta di una semplice metafora, tutt'altro: l'analogia tra la selezione compiuta dall'essere umano sulle razze domestiche e quella presente in natura in virtù della pressione demografica malthusiana, consente altresì di delineare una nuova epistemologia attraverso cui indagare il vivente, identificando – per dirla con l'autore – le condizioni stesse della vita nei caratteri di 'selezionabilità', 'sperimentalità' e 'fabbricabilità'; un'epistemologia cui si accompagna il crollo dell'ontologia essenzialista e fissista. In tal modo, anziché semplicemente recuperare la distinzione tra 'naturale' e 'artificiale', Darwin non avrebbe fatto altro che attribuire potere creativo, capacità artefattuale, alla natura stessa – aprendo al contempo nuove prospettive circa la manipolabilità delle forme viventi.

Si tratta – e questo è il punto centrale del libro – di una trasfigurazione dello statuto dei viventi cui certo non si sottrae la specie *sapiens*. Se è vero, da un lato, che una certa ambizione di rimodellamento dell'umanità fosse tutt'altro che una novità (si pensi ad esempio alle utopie rinascimentali),

dall'altro non si può negare che prima di Darwin mancasse «l'elemento fondante dell'*eugenetica come scienza e prassi biopolitica*, ovvero la comprensione e la conseguente introiezione del carattere schiettamente sperimentale degli organismi e, nel caso specifico, la comprensione dello statuto sperimentale dell'uomo» (p. 21). Non può essere considerato un caso, da questo punto di vista, che la stessa nascita dell'eugenetica, parto della mente di Francis Galton, avvenisse sotto le egida del darwinismo, cioè sul presupposto della sperimentaltà intrinseca delle forme viventi, *anthropos* incluso. Certo, da un punto di vista meramente tecnico, al tempo di Galton le possibilità di tale sperimentazione erano alquanto esigue – quasi risibili, se paragonate a ciò di cui l'odierna ingegneria genetica è capace. Tuttavia la possibilità stessa di pensare l'umanità in quanto materiale plastico, malleabile, fabbricabile, è qualcosa che – ad avviso di Fuschetto – può essere attribuita soltanto a Darwin, in particolare alla scelta della 'zootecnia' come modello di riferimento dei processi biologici.

Il discorso – Fuschetto se ne rende conto – è scivoloso. Il termine stesso eugenetica, dopo Mengele, ha un suono completamente diverso rispetto a prima: tra la promessa di un miglioramento dell'umanità e la minaccia di uno sterminio di massa passa tutta la differenza del mondo. L'antropologia di Darwin, tuttavia – a dispetto di quanto hanno potuto sostenere storici poco avveduti –, è perfettamente al riparo da simili esiti, per almeno due ordini di motivi.

Anzitutto tali semplicistiche forme di socialdarwinismo – ivi inclusa l'opzione di Galton – attribuiscono al modello darwiniano un'impostazione riduzionista che esso non possiede: esse semplicemente trasferiscono il principio della *struggle for life* dalla natura alla società, promuovendo – nel migliore dei casi – una forma di controllo delle nascite che sia tale da preservare l'umanità dalla propagazione delle forme più deboli e imperfette. Ora, che Darwin non fosse immune da preoccupazioni di questo genere è fuori discussione; tuttavia è anche vero che nell'*Origine dell'uomo* i rapporti tra natura e società si sviluppino lungo trame assai più complesse di quanto non lascino intendere alcuni «rozzi epigoni» del naturalista. Fuschetto recupera a tal proposito l'interpretazione avanzata da Patrick Tort, che nel 1983 sviluppò il concetto di 'effetto reversivo dell'evoluzione': la selezione naturale, secondo Tort, si basa sull'eliminazione dei meno adatti nella lotta per la vita; ora, con la comparsa dell'umanità, il processo evolutivo avrebbe tuttavia favorito una forma di socialità tale da neutralizzare il carattere 'esclusivo' ed 'eliminatorio' della selezione naturale, promuovendo i meccanismi 'inclusivi' e 'anti-eliminatori' della morale e della simpatia. Si genera così una sorta di paradosso: «la morale, pur essendo un meraviglioso prodotto dell'evoluzione biologica, è anche ciò che innesca un effetto reversivo in grado di mutarne la logica di funzionamento» (p. 75). Ebbene, che si accetti o meno la lettura di Tort, è comunque indubbio che il modello darwiniano dell'evoluzione della società contenga già in sé l'antidoto contro ogni forma di biologismo e riduzionismo: l'evoluzione degli istinti sociali.

In secondo luogo, è evidente come larga parte dell'eugenetica posteriore a Darwin – non ultima quella promossa sotto il Terzo Reich – fosse ancora fortemente legata a un'ontologia di tipo essenzialista, con tutta la serie di opposizioni antinomiche a essa connaturate: uomo/animale,

medesimo/altro, essere/nulla. Quello che i vari Richet, Binet-Sanglé, Morselli, lo stesso Hitler, avevano in mente era la creazione di un'umanità dell'avvenire, di un *metanthropos* finalmente depurato da ogni residuo di animalità, da ogni contaminazione con l'altro. Proprio una simile visione era tuttavia ben lontana da quanto realizzato, in maniera peraltro sottaciuta e con toni assai più pacati, nell'*Origine delle specie*: l'affermazione di una differenza soltanto di grado tra umani e animali, la tematizzazione – per dirla con l'autore – dell'«*opacità* dell'origine», la concezione della specie come 'popolazione' anziché come 'tipo' o 'essenza', e la conseguente indagine sulla variazione individuale – vero e proprio serbatoio di nuove possibilità evolutive –, si traducono secondo Fuschetto in un'autentica riabilitazione del 'mostruoso'. Ogni novità, ogni diversità, ogni variazione – oggetti privilegiati dell'epistemologia darwiniana – significano agli occhi del naturalista altrettante occasioni per nuovi sviluppi, promesse feconde di percorsi evolutivi inaspettati. La differenza non potrebbe essere più netta: «Lì dove il sociobiologismo darwiniano stabilisce delle continuità, il sociobiologismo nazista continua a scorgere delle gerarchie; lì dove Darwin stabilisce l'inservibilità del concetto di purezza o di autoreferenza, il sociobiologismo nazista continua a tracciare dei campi di immunizzazione purificatrice dell'alterità» (p. 86).

La ricostruzione di Fuschetto, sin qui, non fa una piega. Le cose si fanno invece più complicate nel momento in cui si domanda al testo, per così dire, di tirare le somme. Se ben interpreto le intenzioni dell'autore, il nucleo del volume può essere riassunto in due punti. Il primo, preannunciato nel titolo, attribuisce a Darwin un nuovo modo di pensare il vivente che si traduce in un nuovo sguardo della specie umana su se stessa – lo stesso che conduce all'attuale riflessione sul postumano. Il secondo risiede nella corretta caratterizzazione di questa "rivoluzione" darwiniana: stabilendo delle continuità, laddove la metafisica e l'antropologia anche posteriori hanno visto delle rotture, e tracciando una genealogia della civiltà assai rispettosa delle specificità della specie *sapiens*, Darwin ha saputo erigere un argine critico tanto nei confronti dei facili biologismi quanto delle utopie umanistiche che hanno reso l'essere umano un'«isola» del tutto separata dalla corporeità, dall'animalità e dalla storia naturale. L'apertura di Darwin nei confronti di questa nuova visione dell'umano è dunque allo stesso tempo una chiamata alla responsabilità, che restituendo all'umanità l'altra metà di sé, la invita a una riflessione più adulta e più umile su se stessa: «Ora che è provata l'origine dell'uomo, la metafisica deve fiorire» (Charles Darwin, 16 agosto 1838).