



segni   
e  
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXV NUOVA SERIE  
n. 101 luglio/dicembre 2021**

e-ISSN: 1828-5368

## “SEgni E COMPrensione”

*Segni e Comprensione* is a peer-reviewed international journal which focuses on the phenomenological and hermeneutical research.

The Journal, founded in 1987<sup>1</sup> at the Department of Philosophy and Social Sciences of the University of Salento by Giovanni Invitto, in collaboration with the "Italian Centre for Phenomenological Research" in Rome, has been classified by the National Agency for the Evaluation of the University System (ANVUR) as a "scientific journal". The title *Segni e Comprensione* identifies the editorial proposal: to establish a Journal as a phenomenological-hermeneutical tool for investigating the issues of contemporary philosophical-educational debate. In fact, in these three decades the Journal has been a significant national and international crossroads of knowledge and methods, which through theoretical elaboration have enriched the philosophical and cultural landscape of our time: from the philosophy of existence to sociology and pedagogy, from the philosophy of language to psychology, up to issues related to current events. The Journal publishes original articles and book reviews.

*Segni e Comprensione* is published twice a year. Besides ordinary issues according to a Call, special issues devoted to a special topic may be published. All articles go through double-blind review processes.

**EDITOR IN CHIEF:** Daniela De Leo

**STEERING COMMITTEE:** Angela Ales Bello (Università Lateranense); Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Marisa Forcina (Università del Salento); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität); Luca Illetterati (Università di Padova); Giovanni Invitto (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Paolo Spinicci (Università di Milano); Pierre Taminaux (Georgetown University).

**EDITORIAL COMMITTEE:** Gabriella Armenise (Università del Salento); Francis Assaf (University of Georgia); Alessandro Arienzo (Università di Napoli “Federico II”); Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis); Angelo Bruno (Università del Salento); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura -Spagna); Claudio Ciancio

---

<sup>1</sup> The Journal is registered under no. 389/1986 of the Press Register, Lecce Law Court; quarterly until 2017, from 2018 half-yearly; the electronic version is available at the following addresses:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

(Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Antonio Delogu (Università di Sassari); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris); Gilberto Di Petta (Università di Napoli “Federico II”); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento), Ida Giugnatice (Université de Québec à Montréal); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur); Renate Holub (University of California – Berkeley); Jean Leclerc (Western University, Ontario – Canada); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Omer Moussaly, (Université du Québec à Montréal); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Françoise Poulet (Université Bordeaux); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); François Roudaut (Université Paul Valéry-Montpellier); Gamin Russell (University of Iowa); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Stella Spriet (University of Saskatchewan); Jennifer Tamas (State University of New Jersey); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS École Normale Supérieure Paris); Jolene Vos-Camy (Calvin University Michigan); Carlota Vicens Pujol (Università isole Baleari); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

**SCIENTIFIC COMMITTEE:** Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università Roma Tre); Bruno Callieri †; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli “Federico II”); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin †; Emanuela Corliano (Università del Salento); Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Monica Genesin (Università del Salento), Pietro Luigi Iaia (Università del Salento); Marcella Leopizzi (Università del Salento); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Stefania Mazzone (Università di Catania); Roberto Melisi (Università di Napoli “Federico II”); Aniello Montano †; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”); Giovanni Scarafite (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Valeria Sorge (Università di Napoli “Federico II”) †; Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

**Consulting editors:** Siegrid Agostini (Università del Salento); Lucia De Pascalis (Università del Salento), Deborah De Rosa (Università della Calabria); Elena Laurenzi (Università del Salento); Giulia Longo (Università di Napoli “Federico II”), Stefania Tarantino (Università di Salerno).



## INDICE

### EDITORIALE

**Daniela De Leo**

**6**

### SAGGI

[Essays]

*The mysterious grand banquet of pardon according to Vladimir  
Jankelevitch*

**Annie Kunnath**

**7**

*Marx e la matematica*

[Marx and Mathematics]

**Guglielmo Forges Davanzati e Fabio Sulpizio**

**26**

*Note di filosofia della musica tra alto e basso Medioevo*  
[Notes on the Philosophy of Music in the early and late Middle Ages]

**Roberto Melisi**

**42**

*Parrēsia e governamentalità: una lettura  
degli ultimi corsi di Michel Foucault*

["Parrēsia and Governmentality: a reading of Michel Foucault's last courses"]

**Pietro Sebastianelli**

**53**

*Una filosofia per l'età planetaria:*

*Edgar Morin e il ruolo del soggetto nella formazione*

[A Philosophy for the Planetary age: Edgar Morin and the role of the Subject in  
Education]

**Oreste Tolone**

**72**

**NOTE****[Notes]**

*Il realismo segnico nella rappresentazione della metamorfosi:  
Deleuze e la fenomenologia*

[Sign Realism in Metamorphosis Representation: Deleuze and Phenomenology].

**Elia Gonnella****84**

*La traducción audiovisual de El Ministerio del Tiempo”: interpretación*

[La traducción audiovisual de El Ministerio del Tiempo”: interpretación]

**Francesca Rosato****111**

*Orizzonti di senso della Nuova Fenomenologia*

**Roberto Todaro****132****SCHEDE LIBRI****[Books tabs]**



## EDITORIALE

Daniela De Leo

Il numero che presentiamo, e che conclude il XXXV anno di pubblicazione di “Segni e comprensione”, rappresenta un altro ambito traguardo della Rivista.

Accresce, sempre più concretamente, la responsabilità di portare avanti il progetto editoriale, voluto nel 1987 dal Prof. Giovanni Invitto, che ha inteso offrire uno strumento per gli studiosi interessati alla teoria e ai metodi filosofici, e soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e dell’ermeneutica intese in senso non scolastico.

Ripensata e ristrutturata, nel corso degli anni, la Rivista ha conservato l’identità originaria: essere luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente punto di arrivo di “provocazioni” culturali, di suggerimenti di ricerca, di rigorosa e intensa attività di pensiero.

Un progetto realizzato, non senza fatica, e sviluppato in maniera rigorosa, assumendo un ampio respiro editoriale. Nel corso degli anni, infatti, lo Scientific Committee e lo Steering Committee, sono stati arricchiti dall’ingresso di autorevoli studiosi del panorama nazionale e internazionale, preziosi nel lavoro scientifico di scelte culturali e di organizzazione editoriale.

Luogo di intersezione degli *Studia humanitatis*, la Rivista prosegue nell’intento di realizzare un confronto di diversi orientamenti disciplinari, nella consapevolezza che “riflettere” vuol dire anche orientarsi in una zona di frontiera e scoprire quei luoghi di passaggio che consentono l’attraversamento di ambiti teorici differenti.

Di comune accordo con il Comitato Scientifico, in considerazione dell’elevato numero di saggi su argomenti diversi pervenuti in questi mesi alla Redazione, abbiamo deciso di organizzare le pubblicazioni dei numeri 101 e 102 in una miscellanea.

*THE MYSTERIOUS GRAND BANQUET OF PARDON*  
ACCORDING TO VLADIMIR JANKELEVITCH  
ANNIE KUNNATH\*

**Abstract:** This article analyses the possibility of pardon and its inner dynamics from the perspective of Vladimir Jankelevitch, which is Judeo-Christian. The study is done in five interrelated parts. The first introduces the enigmatic place of pardon in Jankelevitch's thought, and the reasons for the apparent incoherence in his discourses on pardon. The second analyses the three organ-obstacles that make this act nearly impossible. The next two sections examine the three imprints of impure and pure pardon, respectively. The concluding section presents the infinite dialectic between pardon and evil, neither one stronger than the other. Pardon is an inexplicable, mysterious grand banquet, manifesting itself in all its gratuitousness as a sudden and spontaneous event, in a face-to-face encounter between the transgressor and the transgressed.

**Keywords:** Evil; Fault; Memory and Forgetting; Pure and Impure pardon

*"The rose is without why; it blooms simply because it blooms"*  
Angelus Silesius

The objective of this article is to study the possibility of pardon and its inner dynamics from the perspective of Vladimir Jankelevitch, a French Jewish philosopher and musicologist. Often known as "the philosopher of pardon", Jankelevitch's discourses stem from the moral bankruptcy during and after the *Shoah*, especially in the deafening silence surrounding the death camps, and the staggering inhumane debate around the imperative of forgiveness.

The study follows a fivefold path. The first introduces the enigmatic place of pardon in Jankelevitch's thought, and the reasons for the apparent

\*Assistant Professor, Centre for Comparative Religions and Civilizations, Jamia Millia Islamia, New Delhi.

incoherence in his discourses on this concept. The second analyses the three organ-obstacles that make this act nearly impossible. The next two sections study the three imprints of impure and pure pardon, respectively, and the dangerous travesty of pseudo-pardon as pure pardon. The concluding section presents the infinite dialectic between pardon and evil, neither one stronger than the other. Pardon is an inexplicable, mysterious grand banquet, manifesting itself in all its gratuitousness as a sudden and spontaneous event, in a face-to-face encounter between the transgressor and the transgressed.

### *A call to experience*

Two radically irreconcilable ideas coexist in Vladimir Jankelevitch's reflection on pardon: one vehement and biting polemical, and the other philosophical. These thoughts are found in his books, *Should We Pardon Them?*<sup>1</sup> and *Pardon*<sup>2</sup>. To understand this discrepancy, of which Jankelevitch himself is aware of, it is necessary to study the context of these two works, and how the question 'Is it necessary to pardon?' is analysed. Moreover, contextual meaning is crucial to understand the philosophy of Jankelevitch.

In the text *Should We Pardon them?* Jankelevitch emphatically protests against the statute of limitations, that is the formal discharge promised to Nazi war criminals after a well-defined period of twenty years. Right from the beginning, this text questions critically the prescribed number of years that are necessary for the unforgivable to become miraculously forgivable! *Should we Pardon Them?* is a memorial to the victims of the *Shoah*, to all those who are dead, and who could not defend themselves. It is Jankelevitch's soul stirring cry of anguish and indignation, as well as of his conviction and hope; a text that pleads *against* forgiveness; a testimony of pardon refused.

---

<sup>1</sup> Vladimir Jankelevitch, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Editions du Seuil, Paris 1986. Translated as "Should we pardon them?" Vladimir Jankelevitch and Ann Hobart, *Should we pardon them*, *Critical Inquiry*, n. 3 (1996), pp. 552-572.

The English translation of the title of this book alone is used here. All translations of this book, as with the other French books and articles of Jankelevitch cited in this article, are my own.

<sup>2</sup> Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967.



*Should We Pardon Them?* is a very difficult text to digest. It denounces and breaks the world's silence in the face of the insurmountable horror of the death camps, condemns the attitude of the “professors of forgiveness” who ask the Jews to forgive rather than inviting the guilty to ask pardon. It is in this text that Jankelevitch challenges his German colleagues who remained mute in the face of the atrocities, more bothered about the “there-being” and the “existential project”. He is nauseated by the politics of financial compensation adopted by the Germans, an indemnity that does not replace the request for forgiveness or regret on their part.

The abyss of evil is visible in every word of the text, in the devastating horror it discusses<sup>3</sup>. This text is the testimony of a suffering human, an escapee whose every moment is hell. But the pages are not “litanies of bitterness”<sup>4</sup>; rather, they are a clarion call to fight against forgetting, recalling one's duty to remember. Thus, whenever we read Jankelevitch's reflections on forgiveness<sup>5</sup>, it is imperative to remember that they are rooted in the reality of Nazi extermination. His thoughts are birthed from the pangs of this “event”, a personal discourse based on his conviction and powerfully related to his own situation that of a resistance fighter. He struggles against the amalgamation of the sublimity of pardon with its fraudulent counterparts: the excuse; intellectual understanding; oblivion in time. To these three masqueraders that is often identified or understood in daily lives as forgiveness, Jankelevitch gives several names including “impure pardon”.

In stark contrast, the treatise *Pardon* is purely philosophical. Here the question of pardon is analysed from the perspective of Jewish and Christian ethics. The concept of prescription and the factories of extermination are ever looming shadows, but they are not the starting point of Jankelevitch's

---

<sup>3</sup> We read in different parts of the book: “orchestras played Schubert while prisoners were hanged”; “women's hair was harvested”; “gold fillings were removed from the teeth of corpses”; “soaps made from the corpses of deportees”; “lampshades were made from the skins of deportees”; “children were killed with phenol injected in their heart, and experiments were carried out on pregnant women”; “Jewish children were massacred en masse and then their little shoes were retrieved”; “German officers had fun choosing little Jewish children as living targets in their shooting exercises”.

<sup>4</sup> Vladimir Jankelevitch, *L'imprescriptible. Pardonnez? Dans l'honneur et la dignité*, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 56.

<sup>5</sup> I would like to note here that I am using the words ‘pardon’ and ‘forgiveness’ synonymously.

reflection. If *Should We Pardon Them?* is the text of pardon refused, *Pardon* speaks of the possibility of pardon, even of one's duty to pardon. This obligation to forgive is not seen as an imperative, as a one-must-forgive; but is discussed as a capacity, a one-has-the-ability-to-forgive.

*The organ-obstacle of forgiveness: the transgression and the fault*

The obstacle that prevents pardoning, or makes it strenuous, is the affront suffered by the offended, or the fault committed by the transgressor. Jankelevitch calls it the "organ-obstacle", a concept that he borrowed from Henri Bergson. The word refers to the tragedy of the limits of a human, like that of forgiveness, especially in those instances where the *ipseity* (selfhood) is annihilated. In the case of the affront suffered, the offended person overcomes the obstacle either through love and philanthropy, or through resentful reaction and passionate aggression. In the case of transgression, the victim resorts to sanctions and judicial mediation.

In contrast, pardon calls for a renunciation: renunciation of anger, resentment, aggression, sanctions, and legal recourse. But when confronted with the obstacle-organ, pardon remains difficult, a challenge, and an ordeal; in some cases, pardon becomes almost impossible, even a caricature. Jankelevitch describes three of these moments, which he refers to as the three moments of the unpardonable: 1) crimes against humanity; 2) not asking for pardon coupled with the lack of regret; 3) the absence of victims. The refusal to pardon in these three situations are well argued and philosophically justified.

The first organ-obstacle of pardon is crimes against humanity, with racial genocide its most heinous form. This unmotivated, inexpiable, and irreparable crime, which Jankelevitch terms as "metaphysical", denies the very essence of humanity: that which makes a human a human. In crimes against humanity, it is the very being of a person that is annihilated, a denial of existence itself. The victims "are not accused of professing something, they are accused of being"<sup>6</sup>. By thus targeting at the very selfhood of a human being, crimes against humanity are, as Derrida says, "against the power of forgiveness

---

<sup>6</sup> Vladimir Jankelevitch, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 22.

itself<sup>7</sup>. When confronted with the memory of such a crime, a good and reasonable human becomes indignant; fights tooth and nail against oblivion and prosecutes the criminals so that they assume their responsibility. This is the reason why Jankelevitch does not accept the statute of limitations for crimes against humanity. For such crimes are the result of a will, a long-matured intention, and a conscious decision to strip a human of its identity<sup>8</sup>. It is the most diabolical machination that human history has ever known.

Faced with this irreparable crime, Jankelevitch radically rejects all statutory limitations – the official or legal oblivion – which he calls “the temporal palliative”. Could a simple passage of time have the capacity to erase the monstrosity of acts committed out of free will? Why after a period of twenty years? Why not at the very moment of the offence? This “calendar forgiveness” according to which it is “legitimate to hold it against a criminal for twenty years; but from the twenty-first year onwards one becomes resentful”<sup>9</sup> is ridiculous and absurd. He explains:

when an act denies the essence of human as human, the prescription that would tend to absolve him in the name of morality contradicts morality itself. Is it not contradictory and even absurd to invoke forgiveness here? To forget this gigantic crime against humanity would be a new crime against the human race<sup>10</sup>.

“Pardoning died in the death camps,” Jankelevitch writes, and “there is only a single resource left: remembrance, recollection. There where you cannot ‘do’ anything, you can at least *feel*, endlessly”<sup>11</sup>. This feeling-with is not a resentment, or a grudge. It is neither a refusal, nor a protest against an all too easy amnesia, against the collapse of “our heritage of memories”. On the other hand, it is a steadfast fidelity to values and victims. It is a duty towards the

---

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Foi et savoir. Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka*, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 109.

<sup>8</sup> A telling example is the narrative of Magda Lafon, a Jewish deportee: “When I looked at an S.S., I felt that I was nothing. So, I learned not to look at them so as not to be struck by that deadly look... Faced with the S.S., I was ashamed to be me; I was depersonalized, in rags. They would bludgeon us and tell us that we were ‘nothing’.” Magda Lafon, ‘Aimez vos ennemis’, du pluriel au singulier, “Approches”, n. 106 (2001), p. 42.

<sup>9</sup> Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p. 48.

<sup>10</sup> Id., *L’imprescriptible. Pardonner? Dans l’honneur et la dignité*, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 25.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 62.

dead, a duty to remember, a duty to be faithful to their memory. While Jankelevitch initially rejected what he calls “calendar forgiveness”, he later nuances his position by adding a crucial element: the request for forgiveness. Its absence and the lack of regret is the second organ-obstacle against pardon. From his viewpoint, it is impossible to forgive when there is no request, no acknowledgement of the fault committed. Words, remorse, repentance have the power to pave the way towards pardon and help in the process of healing.

In this context, it is worth remembering the case of the newly formed Republic of South Africa, which rejected a ‘national amnesia’ in apartheid crimes, but instead set up the ‘Truth and Reconciliation Commission’ (TRC). When the TRC rejected statutory limitations, it did so not as a denial of forgiveness, but for the possibility of forgiveness, because “there is no future without forgiveness”. This is also the title of Desmond Tutu’s book wherein he explains the TRC thus: accepting the option of national amnesia would have been wrong. It would have had the effect of penalizing the victims of apartheid a second time, by refusing to take into consideration something that was an integral part of their identity, of their very being<sup>12</sup>.

In an interview with Renée de Tryon-Montalembert, Jankelevitch explains that this request for forgiveness should come from the heart. The depth and immensity of Hitler’s crime lies in the absence of repentance and words of understanding<sup>13</sup>. And again in *Should We Pardon Them?* we read:

We have waited a long time for a word, a single word, a word of understanding and sympathy... this fraternal word, how we had hoped for! Of course, we did not expect them to implore our forgiveness... But the word of understanding, that we would have welcomed with gratitude, with tears in our eyes<sup>14</sup>.

It was this word of understanding that he expected from his fellow academicians and German moralists. It is important to remember that Jankelevitch did not condemn the Germans collectively; he was aware of the presence of German democrats in the death camps; he also recognized those isolated individual gestures asking for pardon, like that of Willy Brandt before the Warsaw ghetto memorial. But these gestures were the work of a small

---

<sup>12</sup> Desmond Mpilo Tutu, *No future without forgiveness*, Doubleday, New York 1999, p. 29.

<sup>13</sup> Renée De Tryon-Montalembert, Entretien avec le professeur Jankelevitch, “La vie spirituelle”, n. 619 (1977), p. 182.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

elite. On the other hand, a whole people were responsible, directly or indirectly, mute or accomplices. His expectation: a great movement of profound repentance from all Germans<sup>15</sup>.

But mere remorse or a guilty conscience is not sufficient to forgive. What gives meaning and purpose to forgiveness is the distress and abandonment of the guilty party: “When the culprit is fat, well fed, prosperous, enriched by the ‘economic miracle’, forgiveness is a sinister joke. No! Forgiveness is not for pigs and their sows”<sup>16</sup>. In order to obtain forgiveness, one must confess one’s guilt and freely ask for forgiveness, without alluding to any mitigating circumstance<sup>17</sup>.

The third and final organ-obstacle for forgiveness is the absence of victims. The intriguing question here is: can one pardon in the place of another? In other words, can a survivor pardon in the name of people who had given no such authorization, especially on behalf of those who are dead? Can someone with no direct connection to a tragedy pardon in the place of a victim?<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Renée De Tryon-Montalembert, Entretien avec le professeur Jankelevitch, “La vie spirituelle”, n. 619 (1977), p. 182.

<sup>16</sup> Vladimir Jankelevitch, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 50. Does not this expectation, distress, and dereliction of the guilty remind us of the traditional acts of penance in Judaism?

<sup>17</sup> In stark contrast, for the TRC in South Africa, what was essential was neither contrition nor remorse, but unabridged confession and acceptance of moral responsibility for the act committed. Confession of one’s crimes helps in giving forgiveness, as shown in the film ‘Death and the Maiden, and quoted by Desmond Tutu in his book *There is No Future without Forgiveness*, where the torturer first denies his actions and finally confesses them: The torturer’s “denial hit at the core of her being, at her integrity, at her identity, and these were all tied up intimately with her experiences, with her memory. Denial subverted her personhood. She was in a real sense her memory, as someone who has Alzheimer’s disease is no longer quite the same person we knew when she or he possessed all her or his faculties.” Desmond Mpilo Tutu, *No future without forgiveness*, Doubleday, New York 1999, p. 30.

<sup>18</sup> This contentious question is taken up by Simon Wiesenthal in *The Sunflower*: “At the end of June 1942, in Lemberg, under strange circumstances, a young, dying SS man confessed his crimes to me and told me that he wanted to die in peace after having obtained a pardon from a Jew. I thought I had to deny him this pardon... Obsessed by this story, I decided to tell it, and at the end of my manuscript, I ask the question which, even today, because of its political, philosophical, or religious significance, deserves an answer: was I right or was I wrong?” Simon Wiesenthal, *The Sunflower: on the possibilities and limits of forgiveness*, H. A. Pichler (trans), Schocken, New York 1998, p. 147.

Jankelevitch answers this challenging question with an emphatic “No!” He not only denies this possibility, but he also declares that he personally cannot do so. To forgive in the place of the other is to be unfaithful to the mourning process of the victims and their families; to rob the family of the right to mourn; to usurp the right to forgive. It is a bad action and encourages crime. Those who have not suffered ask the family of the victims to forgive for charity’s sake. Jankelevitch finds this request by the “professors of pardon”, these “advocates of indulgence” offensive. In his eyes, charity is also understanding and respecting the feelings of the other, treating the victims with respect, being considerate to their wounds. He wonders where the “professors of pardon” and the “advocates of indulgence” were when the atrocities were committed. Pardoning is in the realm of the freewill of an individual; no one has the right to grant it in the name of another.

There is an unsettling passage in Dostoyevsky’s philosophical novel *The Brothers Karamazov*, where Ivan one of the brothers denounces the very possibility of pardoning in the place of another. The scene centres on an eight-year-old serf child being mauled to death by hunting hounds in front of his own mother at the order of the general. Narrating the incident, Ivan states:

I want to forgive. I want to embrace. I don’t want more suffering... I don’t want the mother to embrace the oppressor who threw her son to the dogs! She dare not forgive him! Let her forgive him for herself, if she will, let her forgive the torturer for the immeasurable suffering of her mother’s heart. But the sufferings of her tortured child she has no right to forgive! Is there in the whole world a being who has this right?<sup>19</sup>

When confronted with crimes against humanity, or when there is no regret or request for forgiveness, or when the victims are dead, only symbolic gestures will suffice: deciding never to visit Germany and even less to Austria, as did Levinas; not to accept compensation from the Germans; boycotting German

---

It must be noted that Wiesenthal was not a direct victim of Karl, the young SS man. But as a Jew, Wiesenthal belongs to the “same community of destiny”, and through Wiesenthal, Karl wishes to ask his victims for forgiveness. Several editions of this text have been published: each edition is followed by a series of letters from various personalities with their answers to Wiesenthal’s question: whether the living has the right to forgive on behalf of those who are dead?

<sup>19</sup> Fyodor Dostoyevsky, *The brothers Karamazov*, Vintage Books, New York 1950, p. 239.

products... These acts may seem unreasonable or impotent, but it is the least that can be done in the face of what has happened.

*Impure pardon: an automatic dispenser of graces and indulgences*

It is difficult to form a substantive theory of pardon. What is easier is to give an apophatic philosophy of pardon (saying what pardon is not), because true pardon is so fleeting, so impalpable, so rare, so controversial that it does not lend itself to description. It is an exceptional, extraordinary, and rare event; its true value and possibility revealed only by terrible trials. Jankelevitch does not take forgiveness lightly. He describes it as the “mysterious grand banquet of pardon”, its rarity being an occasion for a solemn celebration<sup>20</sup>. Nevertheless, forgiveness is part of our regular daily life experience, and even though it is difficult to give, it is the sublime in everyday life, lending it grandeur. And it is precisely this everydayness of pardon that makes us misunderstand and abuse it.

Therefore, Jankelevitch denounces all amalgamation of pardon with indifference, clemency, forgetting, transformation, ageing... Referring to the stoic clemency of the wise man, wrongly equated with pardon, he writes:

The wise man, hiding in the citadel by his freewill, ignores the vulnerability of the weak and becomes, under insult, more insensitive than a stone. Are the stones on the path vulnerable? It is beautiful to win when one is defeated! Stoic clemency has never left this armour of sublime indifference<sup>21</sup>.

Swallowing the offence is also not a mark of pure pardon, for the true motive in this case is self-perfection, or even self-righteousness:

Swallowing and assimilation require more practical skill, more elasticity, and utilitarian malleability than generosity. ... The one who turns the other cheek, not for the love of humans as Jesus had taught, but to exercise his will and his resistance to vindictive temptation, to ease his adaptability skills, to embrace integration, to assimilate food

---

<sup>20</sup> Renée De Tryon-Montalembert, *Entretien avec le professeur Jankelevitch*, “La vie spirituelle”, n. 619 (1977), p. 186.

<sup>21</sup> Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p. 15.

that is specifically indigested into an ever-richer totality, such a one is sly and voracious. His objective is to exploit everything, to devour everything, and to let nothing be lost, not even the effect of a slap. Is this forgiveness? No, this captive and annexationist synthesis is not open to the other: it is only about me, my gain, my beautiful soul. Hypocrisy and complacency, *philautia* and *pleonexia* are the true ulterior motives of closed pardon. In the language of Saint Francis de Sales, this simile-pardon would rightly be called ‘spiritual avarice’<sup>22</sup>.

The word ‘pardon’ is thus misused by frivolous people who have an indirect interest in it; these people, for whom “the need for forgiveness or the call for forgiveness simply reflects sordid, petty, very down-to-earth interests”<sup>23</sup> have made a sublime and noble word superficial. As for the “professors of pardon” who hasten to resume relations with the Germans, Jankelevitch asks whether this desire is not rather motivated by economic or commercial reasons, or to “exculpate themselves when they travel or go to the thermal baths in Germany”<sup>24</sup>. There is need to resume trade and business relations, and it is important not to wallow in anger and bitterness. There is need for prescription, amnesty, or presidential pardon to rehabilitate the transgressor and to offer promise of a new life. What Jankelevitch contests is using the word ‘pardon’ for these necessities.

Impure pardon, also called ‘pseudo’, ‘simile’, ‘relative’, ‘closed’, ‘apocryphal’, ‘interim’, ‘in-time’ pardon, has apparently the same effects as pure pardon, as long as its intentional impulse is not considered. Pardon becomes impure when it is clothed with intentionality. Reaching out to the enemy or to the offender with the intention to build a relationship, despite heart-wrenching memories, or with a view to peaceful co-existence is not true pardon. When the joy and peace of heart of forgiveness are absent, when the “heart, that is, passionate adherence, in other words, enthusiastic conviction and spontaneity, and the leap with joy”<sup>25</sup> is missing, then it is impure forgiveness that reigns. Jankelevitch presents three imprints of impure pardon: “patina of age”; “intellective apology”; and “liquidation”.

---

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

<sup>23</sup> Renée De Tryon-Montalembert, Entretien avec le professeur Jankelevitch, “La vie spirituelle”, n. 619 (1977), p. 184.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>25</sup> Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p. 47.



The first imprint has to do with time and its effects like oblivion, wear and tear, integration. Time *per se* has no power or right over pardon. Time can alleviate pain or sorrow, can help us forget; but time cannot make us forgive, nor can it transform us completely. How can anger or resentment transform into love by the simple passage of time? It is not time itself that brings about the transformation. Time as such is abstract, elusive. On the other hand, certain physical factors in time are responsible for transformation. It is the wind or the sea over the years that alters material or mineral things; it is not the years themselves. Obviously, Jankelevitch has the doctrine of prescription in mind. He asserts that the mere passage of time does not bring forgiveness or healing. Reflecting on his own life, he states that the passage of thirty-two years has not alleviated his anguish and suffering in the face of Nazi crimes; feelings are still vivid today as they did back then.

Neither the patina of age, forgetfulness, nor the integration that comes with time can justify pardon. The human who forgives in the name of temporality does not in truth pardon; he only gets accustomed to his pain, and sorrow. It is indifference, lassitude, *laissez-faire*, a kind of adaptation of the organism to its new state. Even if time swallows up all resentment, even when every event is integrated in our character, even when we have become familiar with pain, even if in the arms of time we learn to forget and continue living, such a pardon is “a double-edged sword”, with a double effect. It is directed towards death, and is an utter affront to the one forgiven:

Time fades all colours and dulls the brilliance of emotions; time mellows joy as it consoles sorrow; time numbs gratitude as it disarms grudge, the one and the other indiscriminately; it dries our tears, but it also extinguishes the flame of passion: love is lost in the sands of time; enthusiasm is doomed to ossification, mineralization, fossilization. ... Such times are of degradation rather than maturation ... a continuous death, a death diluted over the years, a series of little deaths before the big one, or in other words a ‘mortification’. Can forgiveness be preached in the name of death and decay?<sup>26</sup>

The second imprint of impure pardon is the dangerous intellectual excuse on the altar of rationality. Just like time, this too is not pure. Although the intellectual excuse conforms to pardon and realizes almost the same result, it

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 41.

differs from pure pardon in that it has different reasons, and various motives for forgiving. Pure pardon, or forgiveness of the heart is without motives; it reaches out to the one who does not deserve it. It is beyond reason, and reasoning. In fact, true pardon is irrational, pure folly.

To pardon in the name of intellection is a philosophical activity because it is a personal act that requires freewill, personal standpoint, and decision. It is the world of pardon's "because..." It is in some way opposite to time flowing by itself, detached from all activity on the part of the human. The intellectualist considers the act committed, the mechanism of intentions; he is aware of the seriousness of his act, accepts the guilt of the culprit, and denies the absolute wickedness inherent in human will. The intellectualist is an optimist who reaches out his hand to the transgressor and absolves him, because the latter was not responsible for his actions, but was the victim of a third party: Satan, or his emissary the serpent. The transgressor is innocent; he does not know what he is doing: "the guilty party is acquitted for the benefit of doubt"<sup>27</sup>.

The intellectualive excuse is not a dramatic and instantaneous event. Intellection always happens over time and involves an incubation period. Understanding the fault calls for a well-reasoned analysis and reflection on the fault committed which an inherent process for deeper understanding, and the human inhabited by ambition or the desire to live in serenity with one's neighbour, hastens to make peace. In the intellectualive excuse there is no room for a personal relationship between the perpetrator and the victim. On the other hand, pardon of the heart finds its substance in the reality of the transgression, in perverse malice. It is an instantaneous, dazzling event; a free gift involving a personal relationship that enhances the value of the other.

The third and final imprint of impure pardon is instant liquidation. This is the realm of "good riddance". The offender acknowledges his offense spontaneously and appeals to the offended to liquidate the fault. The request is heard; the offended makes a lightning speed decision to let go of the offense, crosses out the fault, erases and liquidates everything, and acts as if nothing had happened. He does so because he wishes to get rid in one fell swoop the weight of his grudges and resentment, his vengeance, bitterness, and pain. He burns in haste his distressing memories, and he pardons.

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 100.

What makes this sort of pardon impure, even though the offended person's decision to pardon looks like a gracious gift, is motivation. The diligence in burying the past and getting instantly rid of it is driven by the desire to live in peace, to get rid of the weight of painful memories:

to cast away, to let go, to give leave – this is the beginning of the great thaw. Alas! To let go, to cast away, to turn the page is not the way to build a relationship with someone; rather, it breaks all relations: the other, along with the painful worries and past nightmares, is thrown overboard. ... We dismiss from our thoughts his presence, and even his memory<sup>28</sup>.

Even though instant liquidation resembles forgiveness (for gratuitousness and spontaneity, the two essential marks of pure pardon are nearly present here), it is a pantomime of pure pardon, a mimicry without intimacy or vibrancy. Jankelevitch compares pure forgiveness to a pyre and instant liquidation to a brazier. The pyre of pardon is cathartic and efficient when contained. On the other hand, in a brazier the fire smoulders in the embers, and the flame of anger or resentment can become a raging fire at any moment.

If these three imprints of impure pardon (pardon that comes in time, the pardon of intellectual excuse, the pardon of liquidation), is only a caricature of true forgiveness, where then is the heart of pardon?

*Pure pardon: the eschatological confines of the irrational*

Pure pardon, also called 'authentic', 'absolute', 'spontaneous', 'free', 'crazy', 'of the heart' pardon, is utopian, unattainable, an event that has never happened in the history of humankind. It is non-existent, because in all acts of forgiveness there is an infinitesimal intention. Even in sincere forgiveness there can be self-satisfaction and contentment after the act of forgiving, what Jankelevitch calls the "aftertaste". Pure pardon has no "foretaste", no "aftertaste". It has no infinitesimal reason; no altruistic ulterior motive to improve or convert the offended; no "atom of self-interest", or optimism on the part of the offended. Proselytism, philanthropic eschatology, a whiff of *spiritual concupiscence* makes pardon impure, because the offended expects something in return: a reward. Pure pardon has no motives. Its proper function

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 135.

is to forgive the inexcusable, the incomprehensible, the unjustifiable. It is precisely when an act is inexcusable, incomprehensible, unjustifiable that pardon manifests itself. Pure pardon then “is the supreme recourse and the ultimate grace in despair; it is the one and only thing that remains to be done at the last instance. Here we reach the eschatological confines of the irrational”<sup>29</sup>. Just like Paul’s famous hymn to Charity; or his reference to the folly of the Cross. Sheer gift.

Should we then conclude that pure pardon is beyond the reach of humans? Not so! In Jankelevitch’s eyes, even if, since the creation of the world, no one has ever forgiven without ulterior motives, without reservations, without aftertaste or foretaste, without mental restrictions, without a tiny dose of resentment, pure pardon remains our lofty aim. Even if it is an event that never happened, forgiveness is our duty in the sense of a capability. Pardon is a good, and if we have the will we can pardon. Thus, the will to forgive is the power to forgive:

it is sufficient that the possibility of pure forgiveness is conceivable; even if it is never actually attained, the limit of pure pardon would still point out our duty, would regulate and direct our efforts, would provide a criterion to enable us to distinguish between the pure and the impure, would give us a yardstick for evaluation and a meaning to charity...<sup>30</sup>

The pure pardon of Jankelevitch is also a normative ideal. He describes it as the horizon of an infinite quest: “he who never reaches the ideal (the ideal being precisely never to be reached), can come as close as he can to the infinite... to reach as closely as possible”<sup>31</sup>. The folly of pardon is like the folly of faith in God which believes in spite of the absence of any convincing proof of God’s existence:

we are asked to believe in the indemonstrable only because it is, precisely, impossible to demonstrate: if religion were demonstrable, and if the proofs of Christianity were convincing, and if the existence of God was manifested, the folly of faith would be no more necessary than the folly of forgiveness<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 151-152.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 139-140.

The grand banquet of crazy pardon is found in the parable of the prodigal son who is welcomed by his father:

Letting the father of the prodigal son welcome the repentant into his house, this is just and understandable. But to embrace him, dress him in his most beautiful robe, kill the fatted calf and give a feast in honour of the repentant, that is the inexplicable, the unjust, the mysterious grand banquet of pardon<sup>33</sup>.

This inexplicable, unjust, mysterious grand banquet of pardon at the eschatological confines of the irrational manifests itself in all its gratuitousness as a sudden and spontaneous event, in a face-to-face relationship between the offender and the offended.

Just as impure pardon has three imprints, so has pure pardon. The first epiphany of pure pardon is inscribed in the fulgurant moment, in contrast to the first two marks of impure pardon: temporality and intellectual apology, both of which happens only with the passage of time and requires time to reason and absolve. True, the instantaneous character of pardon also requires time, that minimal delay between the offence and the pardon: time for the perpetuation of the offense, time for the offense to have found its mark. Pure pardon as an instantaneous event, not inscribed in time means to forgive infinitely in one go without delving or intellection, in an indeliberate movement, without any attempt to understand, without any clarification; to forgive once and for all, forever. An interesting example would be Jesus' exhortation to turn the right cheek when someone smites on the left<sup>34</sup>. Jesus did not teach us to turn the other cheek after a period of rumination and incubation, nor after intellection and mature reflection, nor after multiple attempts to forget, but instantaneously. Jankelevitch writes: "He (Jesus) probably thought that temporalization and expectation would add nothing to the gratuitousness of pardon, and that forgiveness had resemblance with the spontaneity of a supernatural instinct"<sup>35</sup>.

The second epiphany of pure pardon happens in the interpersonal relationship between the offender and the offended. This second imprint is antithetical to

---

<sup>33</sup> Luke 15,11-32; Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p. 201.

<sup>34</sup> Matthew 5,39; Luke 6,29.

<sup>35</sup> Vladimir Jankelevitch, *Le pardon*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p. 49.

impure pardon's temporality and liquidation. Time, indifferent and solitary, does not wait for anyone nor is it concerned with anyone. Its blind eyes stare blankly at the future. In such an attitude, the amnesic offended is unable to begin an authentic relationship with the offender. In forgetting, the offended has broken all bonds with the other. In his enthusiastic decision to overcome the fault and to respond to the repentant offender, the offended erases hastily the fault and the wrongdoer 'as if' nothing had happened. By contrast, pure pardon is "an intention, and this intention is naturally directed towards the other. Since the *raison d'être* of pure pardon is to absolve, she addresses the sinner, directing her gaze towards the offender's eyes."<sup>36</sup> This imperative for a face-to-face relationship between the offender and offended, and an intimate heart to heart encounter, is the reason for the impossibility of collective pardon, and makes pardoning of crimes against humanity so much more unpardonable.

The third epiphany of pure pardon is experienced in the will of the offended to pardon the offender. This is a gift, freely given; a total remission of the fault or the offense, given without any aftertaste or foretaste, without any premeditation. It is an insane, excessive gift:

Pardon not only forgives infinitely more than the faults that the transgressor has committed, but it forgives in advance. That is pure pardon, forgives all fault that the offender could commit or will commit again. It immensely exceeds all guilt, present or future. Its resources are infinite; and infinite is its patience. Nothing discourages its inexhaustible generosity. It waits, without being repelled until the end of time. It would forgive seventy times seven if it had to. ... Pure pardon gifts the offender unlimited credit<sup>37</sup>.

In this gratuitous gift are found two imprints of pure pardon: the unexpectedness in the act of pardon and the personal relationship of the offended with the offender. This gift of the heart, graciously gifted without

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 200.

There is something similar in Derrida's thought on unconditional forgiveness. In his interview with Michel Wieviorka, Derrida asks: "For there to be forgiveness, is it not necessary, on the contrary, to forgive both the fault and the culprit, where both remain, as irreversibly as the evil, as the evil itself, and would still be capable of repeating themselves, unforgivably, without transformation, without improvement, without repentance or promise?" Jacques Derrida, *Foi et savoir. Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka*, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 114.

the infinitesimal constraint breaks down the wall of remorse, releases the guilty from his punishment, sets him free, and lays the foundation for a new life. Pardon transforms the human, gives a new life: “it marks the rise of the ‘old man’ to a resurrected life, and it (pardon) is itself the celebration of this second birth”<sup>38</sup>.

The pardoned offender is an altered being. Just as the experience of fault transformed him, so does the experience of pardon. It is also an irreversible experience. The experience of forgiveness is a return, but never a return to the departure point. Pardon cannot place the offender in the same place that the person occupied before the fault was committed. For insane pardon has placed its seal in the deepest part of his being and has transfigured him. Just like the prodigal son who finds himself at home after his wanderings:

The lost lamb who returns home, absolved, pardoned, repented, will never ever be the same as he was before he left: the adventure circuit is now completed, but an invisible differential element, an inalienable wealth distinguishes for always the prodigal son from the elder stay-at-home son. This I-do-not-know-quite-what differential, is the free surplus, that we call, from a word borrowed from the Gospels, the *perisson*<sup>39</sup>.

Pardon implies a going beyond all legitimate and just instincts of the offended to pursue legally his offender. This refusal to have recourse to corrective justice, this renunciation of sanctions, makes pure pardon extra-legal, extrajudicial in our daily existence; an absurd, even irrational event.

But is such a pardon commensurable with the finite human?

In his interview with de Tyron-Montalembert, Jankelevitch admits that he is personally incapable of making this noble and sublime gift, which is of the same height as the sacrifice of one’s life. Such a pardon “implies a rupture, the surpassing of all instincts; personally, I feel incapable of it, because I am not a saint. For it is truly a form of holiness; at all events it is in the order of grace”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>39</sup> Reference to John 10,10. The word ‘*perisson*’ has the meaning of abundance.

*Ivi*, p. 194.

<sup>40</sup> Renée De Tryon-Montalembert, *Entretien avec le professeur Jankelevitch*, “La vie spirituelle”, n. 619 (1977), p. 184.

The capacity to pardon the wicked, especially the inexplicable, uncalled-for wickedness that is beyond excuse or understanding, reveals the above and beyond of pardon, its power above and beyond evil. But such a pardon when and if it happens is rarely recognized. On the contrary, adds Jankelevitch, it is seen as a weakness on the part of the transgressed, and as an encouragement to continue doing evil.

*The unceasing struggle between evil and pardon*

Radical evil exists at the very level of intentions. Contrary to Socrates, for whom evil is committed out of ignorance, reminiscent of Latin *ignoscere* with its underlying reference to ignorance or forgetting, Jankelevitch is convinced that people know that they are doing evil, and continue to do so. The human tendency towards evil is due to the fact that between the two absolutes of the omnipotence of love and the irrationality of evil there is a rent, a breach that resists reparation or reconciliation. Humans are in perpetual oscillation between the infinity of pardon and the infinity of evil, between good and evil, with neither one stronger than the other. This eternal conflict between pardon and evil has a parallel in the Biblical Song of Solomon where love and death are seen as two equally strong opponents, engaged in a never yielding struggle<sup>41</sup>.

Nevertheless, in spite of this oscillation, the last word must not belong to evil, but to good, to pardon. This is because, as Paul Ricoeur, another French philosopher and colleague of Jankelevitch would write, though pardon remains an eschatological horizon, there is pardon: “*il y a, es gibt*, there is pardon”. The self has the capability to unbind oneself and the other by the act of pardoning, setting free both the offender and the offended. And however difficult this act is, the ‘yes’ of pardon, the ‘yes’ of good must be the end of everything<sup>42</sup>. From a religious point of view, we can rightly say that this is how pardon is stronger than evil, and that pardon is unsurpassable. But in our

---

<sup>41</sup> Song of Solomon 8,6.

<sup>42</sup> Ricoeur’s thought on pardon titled “Difficult Forgiveness” forms the epilogue of his book *Memory, history, forgetting*. Paul Ricoeur, *Memory, history, forgetting*, K. Blamey and D. Pellauer (trans), The University of Chicago press, London 2004.

On a side note, both these philosophers with their irreconcilable views on pardon – one who questioned vehemently the possibility of pardon (Jankelevitch), and the other who affirmed its possibility (Ricoeur) – lie just an alley apart, at Châtenay-Malabry new cemetery.



daily human existence and experience, evil goes beyond this horizon. It is always a tension, a continual effort, an inner struggle to forgive requiring tremendous moral striving (think of Sanskrit *sramah*); an unceasing effort to begin again, and again; to pardon not only the unpardonable crimes against humanity (which one does not often encounter in daily life), but also the day-to-day pinpricks of evil like slander, jealousy, envy, gossip, pettiness, minor irritations, infidelity, ingratitude... And we must strive even harder than the seventy times seven<sup>43</sup>, strive until our last breath, until our very last sigh.

Paradoxically, in this very effort itself is the trace that pardon does not have the last word!

“At the evening of life, you will be examined in love”, wrote John of the Cross<sup>44</sup>.

I add: At the evening of life, we will be examined in love, by Pure Pardon Himself.

---

<sup>43</sup> Matthew 18,22.

<sup>44</sup> John of the Cross, “Sayings of Light and Love”, n. 57.



I “MANOSCRITTI MATEMATICI” DI MARX E LA NASCITA  
DELL’ECONOMIA MARGINALISTA  
GUGLIELMO FORGES DAVANZATI\* , FABIO SULPIZIO\*\*

**Abstract:** The aim of this paper is to address the question why the old Marx was interested in mathematics. While most interpreters argue that his interest was philosophical, it is maintained here that Marx tried to understand the developments of Economics and, particularly, of marginalism and that, in order to fully understand the new theoretical paradigm, he needed to study a particular branch of Mathematics, namely the derivatives.

**Keywords:** Marx, mathematics, Economics

### *Introduzione*

Ben poca attenzione è stata prestata negli anni recenti ai cosiddetti *Manoscritti Filosofici* di Karl Marx, soprattutto da parte di economisti e storici del pensiero economico. Si può ritenere che ciò sia imputabile al prevalere del nuovo *mainstream* nella teoria economica, che di fatto espelle lo studio di Marx e del marxismo dalla ricerca nell’ambito dell’Economia Politica e delle scienze sociali<sup>1</sup>.

In questo saggio ci si soffermerà sulle ragioni dell’interesse di Marx per la matematica, interesse che Marx sviluppa in modo sistematico solo a partire dal 1871. Va detto in premessa che si tratta di appunti non sistematici,

---

\* Professore Associato di Economia Politica - Università del Salento,

\*\* Ricercatore di Storia della Filosofia – Università del Salento.

La scrittura del saggio è così ripartita:

Guglielmo Forges Davanzati ha scritto “Introduzione e le parti intitolate “Manoscritti matematici” e “La matematizzazione dell’economia e i “Manoscritti matematici” e le “Conclusioni”

Fabio Angelo Sulpizio ha scritto: “Marx (Engels) ed Hegel” e le “Conclusioni”.

<sup>1</sup> Cfr. Guglielmo Forges Davanzati, *La scomparsa del marxismo nella didattica e nella ricerca scientifica in economia politica in Italia*, “Materialismo storico”, n. 1 (1-2), 2016, pp. 92-114.

con tre lettere scambiate con Engels (una inviata, due ricevute), noti come *Manoscritti matematici*, nei quali Marx si sofferma sul calcolo differenziale e sulle derivate. Va precisato che l'interesse di Marx per la matematica risale almeno al decennio precedente, come attestato da una lettera a Engels del 6 luglio 1863, nella quale lo informa che: "In my spare time I do differential and integral calculus", aggiungendo che queste conoscenze sono essenziali per gli studi militari<sup>2</sup>.

Possiamo dire che con lo spirito politico, filosofico, economico convive in Marx lo spirito matematico.

Dell'esistenza di questi manoscritti dette notizia Engels nella seconda edizione dell'*Anti-Dühring* (1885). La loro pubblicazione integrale era stata annunciata nel 1927 dall'Istituto Marx-Engels di Mosca ma fu realizzata soltanto nel 1968 (Ed. Nauka, Mosca), in una edizione bilingue (tedesco e russo) sotto la direzione di Sonia A. Janovskaja. La traduzione italiana, dal tedesco, esce nel 2005, a cura di Augusto Ponzio, presso Spirali, Milano. Rinviamo all'Introduzione dello stesso Ponzio per una storia delle varie edizioni e delle vicende editoriali di questi *Manoscritti*<sup>3</sup>. La loro prima pubblicazione risale al 1933, in Unione Sovietica.

In questa breve nota, si proverà a rispondere alla domanda relativa al perché Marx si interessava della matematica e, in particolare, del calcolo infinitesimale. Lo si farà a partire da una rapida ricostruzione delle principali risposte date a questa domanda, precisando che la letteratura sul tema, come rilevato in precedenza, è sostanzialmente ferma agli anni Settanta e non risultano, a conoscenza di chi scrive, commenti recenti.

L'esposizione è organizzata come segue. Il paragrafo 2 dà conto del contenuto dei "Manoscritti matematici" e delle principali interpretazioni che, a conoscenza di chi scrive, sono state proposte in merito all'interesse di Marx per la matematica. Il paragrafo 3 propone una diversa interpretazione dell'interesse di Marx per la matematica e, in particolare, per il calcolo differenziale e il paragrafo 4 un abbozzo del problema del calcolo differenziale per come viene affrontato da Hegel e il paragrafo 5 offre alcune considerazioni conclusive.

---

<sup>2</sup> Cfr. Dirk Jan Struik, *Marx and Mathematics*, "Science & Society", n. 12, 1948, pp. 118-196.

<sup>3</sup> Cfr. anche Cosimo Caputo, *Marx e la matematica*, "Segni e Comprensione", n. 59, 2006, pp. 92-95.

### *I “Manoscritti matematici”*

L’idea di fondo che guida lo studio di Marx sembrerebbe essere, come rilevato da Ponzio (2005), di natura filosofica. In breve, Marx si imbatte nel seguente problema, che attiene allo studio delle derivate. Il problema consiste nel comprendere come all’aumentare del valore di una variabile – la variabile indipendente ( $x$ ) – si comporti una variabile legata alla prima – la variabile dipendente ( $y$ ). In termini formali, si tratta cioè di capire se e di quanto, all’aumentare di  $x$  (poniamo  $x+z$ ), la variabile  $y$  subisce variazioni. La matrice filosofica di questo problema appare innanzitutto di natura hegeliana. Come scrive Marx, il calcolo differenziale è “l’applicazione dialettica ai rapporti matematici”. In altri termini, è niente altro che la traduzione formale della triade dialettica, ovvero della tesi per la quale partendo da un dato valore lo si nega (l’antitesi), per poi negare la negazione e il risultato (la “sintesi”) è qualcosa di più e di diverso dal punto di partenza.

Al fine di comprendere in pieno i termini del problema, Marx passa in rassegna la storia delle teorie sul calcolo differenziale, a partire dalle elaborazioni di Newton e di Leibnitz, per passare successivamente a D’Alembert e alla nozione di limite. Lagrange, a seguire, perfezionò il metodo introdotto da D’Alembert, rendendo più rigoroso e rese più rigorosa l’analisi del calcolo delle variazioni.

Per quanto si sa, Marx era interessato alla matematica almeno a partire dagli anni Cinquanta. In una lettera a Engels datata 11 gennaio 1858, si legge:

Sono così dannatamente ostacolato da errori di calcolo nella messa a punto dei principi economici, che per la disperazione intendo dedicarmi pienamente a padroneggiare l’algebra. L’aritmetica mi rimane sconosciuta. Ma compio passi rapidi nel percorso matematico.

Negli anni compresi fra il 1846 e il 1858 Marx si dedica a questi studi – a quanto è dato sapere – in modo non sistematico, chiedendo a Engels di aiutarlo.

Da dove derivava l’interesse di Marx per la matematica e qual era il suo obiettivo teorico?

Le principali interpretazioni sul tema qui trattato sono riconducibili alle seguenti.

a) Marx mostra scarsa conoscenza dello stato di avanzamento delle conoscenze matematiche del suo tempo e può considerarsi, per quegli anni, un dilettante. In tal senso, Marx si occupa di matematica per pura curiosità,

non intendendo fornire – né fornendo – alcun avanzamento rispetto alle conoscenze del tempo. Anzi, ignorando molte di queste.

b) Altri commentatori hanno fatto osservare che si tratta di un interesse che deriva dal tentativo di Marx di dare una base matematica alla dialettica. Nel testo di Marx, si legge a riguardo che “Tutta la difficoltà nella comprensione della operazione differenziale (come in generale in quella della *negazione della negazione*) consiste proprio in ciò; nel vedere *come* essa si distingue da un tale semplice modo di procedere e conduce quindi a risultati effettivi”<sup>4</sup>.

c) Marramao suggerisce, per contro, che i *Manoscritti matematici* avevano l’obiettivo di fondare una rispondenza delle strutture logiche del pensiero e che “la matematica per lui era uno strumento essenziale per costruire dei modelli economici attendibili”. Ciò che non convince di queste ipotesi è il fatto che Marx non si sia interessato a *tutte* le branche della matematica, ma solo al calcolo differenziale.

#### *La matematizzazione dell’economia e i “Manoscritti matematici”*

La congettura che qui si propone è che Marx sviluppi l’interesse *in particolare* per le derivate per comprendere il nascente marginalismo. Si tratta di una congettura perché, come è noto, non esiste evidenza testuale certa che Marx abbia conosciuto le opere dei primi marginalisti e di William Stanley Jevons in particolare. La sola fonte a riguardo la si ritrova in una risposta di Nikolai Danielson a Engels, dalla quale si deduce che Marx fosse a conoscenza del nascente marginalismo<sup>5</sup>.

In più, è noto che la matematica in Economia non entra con il marginalismo degli anni settanta dell’Ottocento, ma prima, con l’economia matematica degli inizi del diciannovesimo secolo (Cournot, von Thünen e Gossen, in particolare). Ma anche in questo caso, non vi è evidenza in merito al fatto che Marx ne conoscesse le teorie.

Se si ritiene valida questa ipotesi interpretativa, si può ragionevolmente articolarla in due momenti.

---

<sup>4</sup> Dai “*manoscritti matematici*” di K. Marx, “Critica marxista”, n.6, 1972, pp. 273-286, p. 278; corsivi nel testo.

<sup>5</sup> V. Engels to Nikolai Danielson in Marx-Engels Correspondence 1888 - MECW Volume 48, pp 228-230, in Russian, in *Minuvshiye gody*, No. 2, 1908.

1. Seguendo Marramao, il Marx maturo riteneva che solo la matematica potesse dare una veste scientifica alla teoria economica. Vi è probabilmente anche questo elemento nell'interesse di Marx per la matematica, ma va notato che la fondazione implicita della matematica del *Capitale* non prevede l'uso del calcolo infinitesimale. Nel *Capitale* si trova essenzialmente algebra e l'eventuale traduzione formale degli esempi numerici lì contenuti non conduce al calcolo differenziale. Difficile poi ritenere che, per Marx (e in generale) si dà scienza solo se si usa il calcolo differenziale e non altri strumenti matematici o in totale assenza di formalizzazione.

2. Si può ritenere – ed è questa la linea interpretativa che qui proponiamo – che Marx abbia intuito che la differenza radicale fra approcci teorici in Economia passa anche attraverso l'uso di *differenti tecniche di analisi matematica*.

Ciò vale in questa accezione. Come detto, non sappiamo se Marx abbia conosciuto l'opera di Jevons, ma fingiamo, per un momento, che l'abbia letta. È una finzione non del tutto peregrina. Come molti interpreti di Marx hanno osservato, Marx conosceva molti più testi di quelli che citava (un esempio fra i tanti sono le opere di John Stuart Mill).

Per Jevons, l'Economia si “occupa di quantità” e usa come strumento matematico il calcolo differenziale. Appare quantomeno singolare notare che l'obiettivo polemico di Marx è esattamente l'uso che della matematica fa Jevons, laddove quest'ultimo si serve proprio delle “quantità infinitamente piccole” la cui esistenza Marx prova a negare.

Vi è di più. L'uso delle derivate, nel primo marginalismo (ma anche successivamente nell'economia neoclassica) serve fundamentalmente a individuare *condizioni di equilibrio*, attraverso processi di ottimizzazione. I quali sarebbero impossibili se le funzioni non fossero derivabili. Coerentemente con questa prospettiva di analisi, i marginalisti usano *esclusivamente* funzioni derivabili, *anche prescindendo da motivazioni economiche che le rendano tali*. Stando a Jevons, ciò vale, per esempio, per la sua teoria dell'offerta individuale di lavoro, nella quale si mettono a confronto due funzioni derivabili – l'utilità marginale del prodotto e la disutilità marginale del lavoro – giungendo a una condizione di equilibrio che stabilisce che il singolo lavoratore massimizza la sua funzione di utilità nel punto in cui l'utilità marginale del prodotto del suo lavoro eguaglia la disutilità marginale del lavoro stesso. Le motivazioni propriamente economiche che, in questo come in altri casi, giustificano l'uso di funzioni

derivabili sono, per Jevons, secondarie, non particolarmente rilevanti e non discusse con particolare interesse.

In definitiva, l'interpretazione qui proposta si riassume in questi passaggi:

i) l'interesse per il calcolo differenziale nasce in Marx con riferimento alla comprensione del nascente marginalismo;

ii) il tentativo di Marx di dimostrare l'impossibilità di calcolare quantità infinitesimamente piccole; iii) questo tentativo è funzionale a destituire di fondamento la convinzione marginalista per la quale gli agenti economici effettuano calcoli ottimizzanti sulla base di funzioni derivabili.

A ciò possiamo aggiungere che lo stile di scrittura che Marx adotta non è propriamente il linguaggio 'asettico'/scientifico del matematico, laddove, per esempio, si legge che "la riduzione di  $x^1$  a  $x$ " è [una] "sciagura trascendentale, ovvero simbolica [... che] ha già perduto il suo orrore poiché appare solo come espressione di un processo ..." (p. 282). Marx continua, nei *Manoscritti*, a usare il tono polemico proprio dei suoi scritti filosofici, economici e politici contro "matematici razionalizzanti" (i cui nomi non cita) che usano "chiacchiere menzognere" (p.282). E' evidente che Marx prova, anche in questo campo, a *demistificare* una concezione della matematica che, a suo avviso, è intrinsecamente borghese. In altri termini, come è stato fatto osservare, i rapporti commerciali nel capitalismo reggono su basi matematiche (la c.d. aritmetica commerciale) e, per conseguenza, la matematica – da un punto di vista marxiano – è una disciplina *non neutrale* rispetto ai rapporti di classe, come non lo è l'economia politica.

Infine, a sostegno della tesi qui proposta – ovvero che l'interesse di Marx per la matematica, sebbene inizialmente dovuto a ragioni puramente speculative, conoscitive e filosofiche, era fundamentalmente dettato dall'interesse a comprendere meglio la teoria economica del suo tempo – si può ricordare che l'autore utilizzò le sue conoscenze per arrivare alla piena comprensione del modo in cui venivano organizzate e messe in atto le transazioni finanziarie del suo tempo e le truffe commerciali. Sarebbe difficile motivare diversamente il suo interesse per l'opera di Feller e Odermann (*The whole of commercial Arithmetic*), opera nella quale gli autori descrivono, su basi matematiche, le tecniche usate nelle transazioni finanziarie di quegli anni.

*Marx (Engels) ed Hegel*

Già i curatori della prima edizione italiana dei *Manoscritti matematici*<sup>6</sup> avevano messo in rilievo la problematica relazione delle ricerche marxiane nell'ambito matematico con la dialettica hegeliana; in particolare nella sua introduzione Francesco Matarrese ricorda come tracce delle prime ricerche matematiche di Marx si incontrano già in alcuni quaderni di appunti sull'economia politica redatti intorno al 1846, per quanto un interesse vero per la matematica sorse solo in rapporto agli studi che egli svolse per la stesura del *Capitale*. Nel 1858, in una lettera dell'11 gennaio, Marx scrive ad Engels:

Nella stesura dei *principles* economici mi trovo talmente imbrogliato con degli errori di calcolo, che per despoir, mi sono messo di nuovo a studiare l'algebra. L'aritmetica mi è restata sempre ostica. Ma per la via traversa dell'algebra mi rimetto rapidamente a posto<sup>7</sup>.

E ancora, mentre Engels iniziava i lavori preparatori per la sua *Dialettica della natura*, in un quaderno dell'aprile-giugno 1858 contenente del materiale preparatorio per *Per la critica dell'economia politica*, si incontrano già disegni di geometria elementare e i primi calcoli algebrici. Sempre ad Engels in una lettera del 23 novembre 1860 Marx accenna a una certa frequentazione della matematica e ancora al Generale – il soprannome dell'autore dell'*Anti-Dürhing* – in una lettera del 6 giugno 1863 dove scrive:

Nel tempo libero studio calcolo differenziale e integrale. A proposito! Di scritti su tale argomento ne ho a esuberanza e te ne manderò uno, se vorrai occupartene<sup>8</sup>.

Sono anni di grande studio e lavoro per Marx e gli studi matematici di questo periodo si collegano agli studi sull'economia politica. Francesco Matarrese, però, non esclude l'ipotesi per la quale il sempre maggiore interesse matematico di Marx per il calcolo differenziale (con il suo sforzo critico di ricostruirlo dialetticamente) sia stato perlomeno sollecitato dalla lettura della *Scienza della logica* (che rilegge proprio in quegli anni) e in cui viene estesamente trattato il problema del calcolo differenziale. E' solo dal 1878 in

<sup>6</sup> Cfr. Karl Marx, *Manoscritti matematici*, a cura di Francesco Matarrese e Augusto Ponzio, Dedalo, Bari 1975.

<sup>7</sup> K. Marx a F. Engels, 11 gennaio 1858, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 269.

<sup>8</sup> K. Marx a F. Engels, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 399.



poi che gli studi matematici di Marx assumono un carattere più sistematico, anche se già in una lettera a Marx del 31 maggio 1873 Marx avanza l'ipotesi di un'applicazione diretta della matematica all'economia politica. Un tentativo del genere lo troviamo anche nel *Libro terzo* del *Capitale* a proposito del rapporto tra saggio del profitto e saggio del plusvalore. Dopo la pubblicazione del I libro del *Capitale*, Marx – avendo ormai alle spalle una intensa attività politica e preparando gli altri due libri del suo *Opus Maius* giunse, in piena maturità intellettuale, a occuparsi, in maniera sistematica, di matematica e di calcolo differenziale in particolare. Sono gli stessi anni in cui Engels si concentra sulla matematica e sul calcolo infinitesimale (differenziale e integrale), nell'*Antidühring* tra il '76 e il '77 e nella *Dialettica della natura*, sino al 1882. L'ultimo manoscritto relativo alla matematica di Marx – sul Teorema di Taylor – risale a circa un anno prima della morte di Marx (14 marzo 1883).

Marx si formò anzitutto su un testo dell'abate francese Sauri (*Cours complet de mathematiques*, 5 vol., Paris, 1778) – che era un autore piuttosto bizzarro e interessante – per poi lavorare sulla traduzione inglese del *Trattato sul calcolo differenziale* di Jean-Louis Boucharlat, che invero non soddisfece molto Marx che si rivolse ad altri studi fino a giungere al trattato di Joseph-Louis Lagrange.

Le ricerche matematiche di Marx possono comunque ascrivere in quel più generale clima europeo di discussione sui fondamenti stessi della matematica: era infatti già il tempo di A. L. Cauchy (1799-1857), di K. F. Gauss (1777-1855), di K. Wierstrass (1815-1879), di G. Cantor (1845-1918), ma era anche e soprattutto il tempo in cui l'Europa usciva definitivamente dagli albori del capitalismo<sup>9</sup>.

Prospettiva indiscutibilmente giusta ma che nella sua generalità non aiuta a comprendere la specificità del percorso marxiano. I *manoscritti matematici* di Marx, specie quelli redatti durante gli anni '80, hanno per contenuto principalmente una discussione critica sul calcolo differenziale così come si era venuto formando da G. W. Leibniz sino a Lagrange. Obiettivo principale di Marx è la critica del “calcolo differenziale mistico” di Leibniz e Newton con conseguente possibilità di ricostruzione dell'intero calcolo su basi algebriche e dialettiche mentre Friedrich Engels, nella *Dialettica della*

---

<sup>9</sup> Francesco Matarrese, *Introduzione. Critica della matematica e materialismo storico-dialettico*, in *Manoscritti matematici...*, cit., p. 8.

*natura*, ricorda che il punto critico della matematica fu la grandezza variabile di Descartes, che torna ad essere un referente fondamentale nella riflessione filosofica della coppia, dopo le pagine de *La sacra famiglia* dedicate alla filosofia cartesiana.

L'attenzione però – dal punto di vista del ruolo della riflessione sulla matematica – va spostata probabilmente in direzione della *Scienza della logica* di G. W. F. Hegel, in particolare sul problema di come è possibile passare dai giudizi del senso comune, che sono radicalmente penetrati di motivazioni soggettive, alla conoscenza scientifica. Tale passaggio, che è probabilmente un approfondimento delle considerazioni kantiane sul giudizio riflettente, non avviene con una trasformazione del giudizio riflettente nel giudizio determinante come definito nella *Critica della ragion pura*, quanto piuttosto in un rafforzamento ed ampliamento di campo del giudizio riflettente, ovvero in un passaggio dalla riflessione esterna alla riflessione interna come corrispondenza al concetto: “la corrispondenza consiste poi nella creazione di un campo di concetti entro cui questi manifestino il loro significato finalizzato. I concetti, in quanto determinazioni fisse e separate, sono uno fuori dall'altro; ma in quanto invece sono tenuti entro una *unità organica*, allora assumono su questa base il loro significato, che è finalizzato all'unità organica”<sup>10</sup>.

Qui Hegel rielabora il problema filosofico dell'automovimento (di matrice spinoziana) piegandolo allo schema della finalità conforme ai concetti; che la finalità sia costantemente vista da Hegel in connessione con l'unità organica, come base del movimento delle cose conforme al concetto, spiega perché il movimento logico sia inizialmente dall'indeterminato al determinato e consista, in seguito nel riassorbimento dell'indeterminato entro il determinato, o meglio il concetto determinato. La condizione di questo riassorbimento è lo svanire del sensibile ed il riapparire della sua struttura come forma o tipo o idea. Questa lettura del processo hegeliano è complementare alla prospettiva proposta da Marramao e sopra ricordata, tenendo conto che – come ricorda ancora Badaloni – “la possibilità dello svanire del sensibile dipende dalla assunzione in sede logica di un procedimento simile a quello della analisi infinitesimale (o almeno di una interpretazione di questa)”<sup>11</sup>.

In Hegel il tentativo di pensare l'infinito viene anche assunto come una forma superiore di *Progresso infinito quantitativo*, nella misura in cui “il

<sup>10</sup> Nicola Badaloni, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Torino 1972, p. 34.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

progresso all'infinito è in generale l'espressione della contraddizione"<sup>12</sup>. E questa tematica della contraddizione ha come essenziale il punto di riferimento al metodo del calcolo infinitesimale, anzi è proprio un tentativo di dotare il pensiero di un punto di vista che corrisponda a questo calcolo<sup>13</sup>. Il tentativo di Hegel – in questo che comunque è un confronto continuo con il pensiero di Kant – è di ricostruire e meglio fondare filosoficamente il calcolo infinitesimale per convertirlo nell'uso normale della ragione, che in questo modo viene ad essere dialettico. La condizione di tale pensiero è lo dileguarsi del sensibile ed il suo affermarsi come realtà solo in nesso al fondamento, dove la realtà per Hegel è il campo dove si manifesta il fondamento come centro regolatore delle apparenze, dove il dileguarsi degli infinitesimi serve a calcolare le funzioni che si ricercano<sup>14</sup>. Il problema del calcolo in Hegel va inquadrato nella sua sempiterna polemica contro l'immediato, contro la pretesa di qualsiasi pensiero di porsi come evidente di per sé e pienamente realizzato nella sua immediatezza.

Partendo dalla contrapposizione uno-molti, la matematica si presenta in Hegel come lo strumento teorico che permette di attribuire un carattere dialettico a ciò che appare come uno scorrere senza limiti<sup>15</sup> il superamento

<sup>12</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, 2 tt., I, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 247.

<sup>13</sup> Cfr. anche Giovanna Cifoletti, *Il calcolo infinitesimale e la riconstruzione della storia da parte di Hegel*, in *Filosofia oggi*, IX, n. 3, 1986, pp. 447-474; Reinhold Baer, *Hegel und die Mathematik*, in: [www.vordenker.de](http://www.vordenker.de) (Edition: Dezember 2001), J. Paul (Ed.), URL: <[http://www.vordenker.de/ggphilosophy/baer\\_hegel\\_math.pdf](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/baer_hegel_math.pdf)> — Erstveröffentlichung in: *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18.-21. Okt. 1931 in Berlin*, (B. Wigersma, Hrsg.) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1932, p.104 f.

<sup>14</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp.108-109: «ora [...] che il finito sia [...] come tale in sé e per sé – contro contesto si fa valer la determinatezza come quella ch'è essenzialmente negazione, trascinando il finito in quello stesso movimento negativo dell'intelletto, che fa sparir tutto nell'unità astratta, la sostanza».

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 272-273: «Di che specie sia ora l'infinità della serie, è chiaro di per sé: è la cattiva infinità del progresso la serie contiene e mostra la contraddizione di presentare qualcosa, che è un rapporto ed ha in lui natura qualitativa, come un che privo di rapporto, come un semplice quanto, come un numero di volte. La conseguenza di ciò è che al numero di volte, che è espresso nella serie, manca sempre qualcosa, cosicché per raggiungere la determinatezza richiesta si deve oltrepassare quello che è stato posto. La legge del progresso è nota. Essa sta nella determinazione del quanto, che è contenuta nella frazione, e nella natura della forma nella quale quella determinazione dev'essere espressa. Col continuare la serie il numero delle volte può bensì esser reso tanto preciso, quanto occorre, ma l'espressione sua per mezzo della serie resta sempre solo un dover essere. La serie è affetta da un al di là che non può esser rimosso, perché esprimere come numero di volte quello che riposa sopra una determinatezza qualitativa è la contraddizione permanente [...]. La serie infinita contiene infatti la cattiva

della serialità – intesa come cattiva infinità – viene ottenuto da Hegel ristabilendo una sorta di teleologia che non dipende dalle reciproche relazioni degli esseri particolari, ma è piuttosto la manifestazione di una tensione più profonda che nella interpretazione della grandezza continua e discreta<sup>16</sup> risolve e toglie il carattere immaginativo-sensibile della molteplicità. Il discreto matematico è solo un limite del continuo, sganciato da diretti riferimenti esistenziali. Tuttavia, anche in riferimento alla matematica, si presenta lo spettro della cattiva infinità, della serialità infinita che nel modello del calcolo infinitesimale si risolve grazie alla possibilità di pensare la grandezza infinita come *quanta* e al contempo di togliere questa determinazione.

È intorno al *quanto* che il concetto dell'infinito si realizza e si compie rendendo il quanto un semplice esserci qualitativo, per quanto rimanga “però la determinatezza quantitativa come elemento di quanti, come principio, ovvero, secondo che anche si disse, rimane cotesta determinatezza nel suo primo concetto”<sup>17</sup>.

Ma è proprio contro questo concetto che è diretto ogni attacco mosso “contro la determinazione fondamentale della matematica di questo infinito, cioè del calcolo infinitesimale” – l'infinito che scaturisce dal quanto si risolve nel rapporto<sup>18</sup> - che storicamente si articola la progressione del calcolo differenziale che parte non da Newton, ma già da Bonaventura Cavalieri<sup>19</sup>. Le più importanti determinazioni che vennero date di questo infinito, infatti, in matematica devono sempre fare i conti con il fatto che, in fondo a quelle determinazioni, “sta il pensiero della cosa, in conformità del concetto qui sviluppato, ma che quel pensiero però i loro autori non lo scrutarono come concetto, e nell'applicazione ebbero daccapo bisogno di espedienti i quali contraddicono alla loro miglior causa”<sup>20</sup>. Gli espedienti di cui bisogna liberarsi sono quelle forme di pensiero che impediscono di pensare

---

infinità, perché quello che la serie deve esprimere rimane un dove essere, e ciò ch'essa esprime è affetto da un al di là che non sparisce ed è diverso da quello che dev'essere espresso. La serie è infinita non già a cagione dei membri o termini che son posti, ma per ciò ch'essi sono incompleti, per ciò che l'altro, che essenzialmente loro appartiene, sta al di là di essi».

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 213: ««La quantità contiene i due momenti della continuità e della discrezione. Dev'esser posta in tutte e due come nelle sue determinazioni».

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 280.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 280-281.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 281.

adeguatamente il dileguarsi del quanto come tale, e vengono superati a un primo livello di elaborazione da Isaac Newton. Certo Hegel ne separa “quelle determinazioni che appartengono alla rappresentazione del moto e della velocità (da cui principalmente prese Newton il nome di flussioni), perché il pensiero non si mostra così nella sua conveniente astrazione, ma vi si mostra concreto, misto con forme non essenziali”<sup>21</sup>. Questo procedimento permette a Hegel di operare un passaggio che nella Enciclopedia è più comune e frequente (ad esempio, il paragrafo 270), ovvero osservare l’emergere dal mondo delle scienze naturali della sottostante matrice logica, e le flussioni di Newton erano presentate non come degli indivisibili, ma come “dei divisibili evanescenti”<sup>22</sup>. Potremmo dire che la possibilità di pensare l’evanescenza del quanto sia condizione essenziale per il “conservarsi dei rapporto nel dileguarsi dei quanti”<sup>23</sup>: la citazione delle *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* di Lazare Carnot<sup>24</sup> è fortemente indicativa soprattutto per il rapporto tra la legge di continuità e le quantità infinitamente piccole:

ceux qui voudront les regarder comme nulles, peuvent répondre que ce qu’ils nomment quantités infiniment petites ne son point des quantités nulles quelconques, mais des quantités nulles assignées par une loi de continuité qui en détermine la relation; que parmi tous les rapports dont ces quantités sont susceptibles comme zéro, ils ne considèrent que ceux qui sont déterminés pare cette loi de continuité<sup>25</sup>.

È evidente che, nella prospettiva di Carnot fatta propria da Hegel, nella continuità le quantità evanescenti sono dei limiti di quantità effettive ed investono l’esistenza. L’infinitamente piccolo che cessa di esistere come *quanto* e sussiste ancora nel suo dileguare come un rapporto è l’esempio più cospicuo di un doppio carattere di finito come negazione del negativo. Il finito per un lato è reale, perché è su di esso che si misurano i rapporti, per l’altro invece svanisce appunto perché, preso per sé, esso è il nulla. In questo modo l’infinito matematico dà luogo a una unità che è insieme il dileguare e il divenire e in ultimo è propriamente la loro verità.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>24</sup> Cfr. Lazare Nicolas Marguérite Carnot, *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Dupret, Paris 1797. Io cito dall’edizione Paris, Mallet-Bachelier, 1860.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 122.

Questa spiegazione delle grandezze evanescenti è appunto tratta da Carnot il quale aveva pensato che, “grazie alla legge della continuità le grandezze evanescenti mantengono ancora il rapporto dal quale hanno origine, prima di dileguarsi”<sup>26</sup>. Ora, nella interpretazione di Hegel, il continuo in Carnot è il rapporto, per cui il passaggio al vero infinito mostra che il rapporto si conserva così durevolmente che la sua continuità “non consiste che nel mettere in rilievo il puro rapporto, e nel far dileguare la determinazione irrelativa, la determinazione cioè che un quanto, il quale è lato o termine di un rapporto, sia ancora un quanto, anche quando sia posto fuori di questa relazione”<sup>27</sup>.

Carnot qui viene utilizzato da Hegel per la sua spiegazione dell’analisi come modello di rapporto tra l’esperienza e le sue strutture. Se per Hegel la coscienza sensibile – fin dalla *Fenomenologia dello spirito*, ricordiamolo – assume il suo significato nell’atto del dileguarsi nella rete dei rapporti che la penetrano e se l’immaginazione sensibile non è il contrario del vero, ma è piuttosto la manifestazione evanescente di eventi che assumono il loro significa solo in connessione al labirinto delle forme mentre svaniscono al di fuori di questo labirinto, allora è proprio dal loro dileguarsi che emerge l’ordito, potremmo dire anche il rapporto fondamentale, che fa sì che le forme acquistino consistenza. Il calcolo in Hegel è una specifica forma del dileguamento, che con Carnot si definisce come una “depurazione del rapporto quantitativo” che non è “altro di ciò che accade quando un esistere empirico viene concepito. Cotesto esistere viene allora elevato sopra se stesso, per modo che il suo concetto contiene bensì le medesime determinazioni che sono in esso, ma però comprese nella loro essenzialità e nell’unità del concetto, dove hanno perduto la loro sussistenza indifferente e inconcettuale”<sup>28</sup>.

Quando le quantità dileguano, il concetto e la forma appaiono direttamente nel rapporto; a questo punto il complesso del discorso hegeliano è modellato sulla spiegazione che del calcolo differenziale è dato da Joseph-Louis Lagrange, volte a dimostrare come la vera metafisica del calcolo consista nel ridurre grandezze arbitrarie – che comunque sono nelle condizioni che almeno cuna di esse si trovi nell’equazione a una potenza più alta che la prima – a una sorta di interna ossatura formale, che si fonda appunto sulle potenze e che taglia di fatto ogni relazione con le grandezze

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 284.

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

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

empiriche. La potenza viene interpretata da Hegel come un sistema di determinazioni relative in cui consiste essenzialmente la dottrina della serie. Il calcolo differenziale in se stesso è appunto il rapporto delle grandezze prese per base con le funzioni del suo potenziale che, per essere veramente formali, sono di natura qualitativa. Sotto il calcolo sta un'interna armonia formale – legata alle funzioni dei potenziamento – che è la ragione d'essere del calcolo stesso.

È importante chiarire due punti: il primo è che l'approccio mutuato da Lagrange viene da Hegel posto in continuità con la seconda forma del pensare le grandezze che trova la sua origine in Newton, ovvero le “grandezze generatrici o principii”<sup>29</sup>.

Nella prospettiva newtoniana una grandezza generata è sempre un prodotto, o un quoziente, come lo sono le radici, i rettangoli, i quadrati, i lati di rettangoli e quadrati, insomma in generale abbiamo a che fare con una grandezza finita. Di fronte a queste determinazioni, resta “molto indietro la rappresentazione di grandezze infinitamente piccole, che si attacca anche all'incremento o decremento stesso. Secondo una tal rappresentazione coteste grandezze debbono essere di tal natura, che non solo esse rispetto alle grandezze finite, ma anche i loro ordini superiori rispetto agl'inferiori, o anche i prodotti di parecchie di esse rispetto ad una sola, dovrebbero essere da trascurare”<sup>30</sup>. Partendo da questo problema, da Leibniz a Lagrange, passando per Eulero<sup>31</sup>, Hegel giunge mettere in questione la determinatezza dello zero, per cui questa rappresentazione giunge sino al negativo del quanto e lo esprime determinatamente, ma non riesce ad afferrare insieme questo negativo nel suo significato positivo, di determinazioni qualitative della quantità, “le quali quando si volessero strappare dal rapporto e prendere come

---

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 287: Eulero, «mentre pone per base la definizione generale newtoniana, egli insiste su questo, che il calcolo differenziale considera i rapporti degl'incrementi di una grandezza, ma che la differenza infinitesima come tale è da considerare assolutamente come zero”, dove lo zero è non già uno zero qualitativo, ma come zero del quanto è un “puro momento solamente del rapporto. Essa non è una differenza circa una grandezza [...]. In fondo a questa determinazione sta che a quella grandezza finita, che si aveva prima, venga ad aggiungersi qualcosa, oppure che da essa si tolga qualcosa, che abbia luogo cioè una sottrazione o addizione, una operazione aritmetica, estrinseca. Il passaggio dalla funzione della grandezza variabile nel suo differenziale è anzi da considerare che è di natura intieramente diversa, che cioè, come si è spiegato, esso dev'esser riguardato come riduzione della funzione finita al rapporto qualitativo delle sue determinazioni quantitative».

quanti, sarebbero soltanto degli zeri”<sup>32</sup>. È a questo punto che Hegel si rivolge a Lagrange, il quale “è noto [...] che tornò all’originario metodo di Newton, al metodo delle serie, per sottrarsi alle difficoltà che accompagnano la rappresentazione dell’infinitamente piccolo, come anche a quelle che tengon dietro al metodo dei primi ed ultimi rapporti e limiti”<sup>33</sup>. Il suo calcolo delle funzioni, che Lagrange sembra sviluppare da Carnot, presenta vantaggi quanto a precisione, astrazione e universalità che sono da Hegel riconosciuti, ma soprattutto esso riposa sul principio fondamentale che la differenza, senza che diventi zero, “può esser presa così piccola, che ciascun termine della serie superi in grandezza la somma di tutti i seguenti”<sup>34</sup>; la ricerca di Lagrange era diretta contro l’empirismo del semplice calcolo e tendeva a mostrare che, restando il calcolo quello proposto solitamente, era possibile elaborare una teoria rigorosa di esso. La soluzione di Lagrange riconduceva a Newton, come abbiamo visto, e al metodo della serie ma rispetto alla precedente trattazione matematica a Lagrange spetta il merito di aver “veduto in che sta l’essenziale” del principio fondamentale della geometria analitica, ovvero quel processo che permette di pensare nella meccanica il problema della forma della serie superandola nella direzione dell’evanescenza.

È attraverso la ricostruzione della storia del calcolo differenziale da Newton a Lagrange, qui tratteggiato molto superficialmente, che Hegel pone il problema della contraddizione come risoluzione del rapporto tra idealità e realtà e – soprattutto – del rapporto tra finito e infinito. La possibilità di pensare l’infinito nelle forme dell’empirico, secondo il modello spinoziano che è sempre presente in Hegel. Potremmo dire che al filosofo di Jena la riflessione sul calcolo differenziale sia necessaria per risolvere dialetticamente il rapporto tra finito e infinito per come filosoficamente era stato posto da Spinoza. Il determinato non più semplice negazione, semplice determinazione estrinseca dell’infinita, ma come possibilità di pensare il mutamento – in linea di principio escluso dalla sostanza spinoziana – come espressione di una sostanza che si mantiene nella sua complessità come eguale a se stessa, elaborando un modello di movimento del dileguantesi delle forme empiriche che rivelano lo schema generale del movimento dell’idea. Il calcolo differenziale è una forma, ancora imperfetta, di pensiero della contraddizione, proprio nel tentativo di pensare l’infinità del quanto come quella che è il negativo al di là del quanto, che lo ha però in se stesso: “il

---

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 287-288.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



quanto infinito, come unità di ambedue i momenti, della determinatezza quantitativa e qualitativa, è anzitutto rapporto”<sup>35</sup>.

### *Considerazioni conclusive*

In questo saggio si è proposta una interpretazione dell’interesse di Marx, nei cosiddetti Manoscritti Matematici, per la matematica e, in particolare, per il calcolo differenziale. Questa interpretazione si basa sulla convinzione per la quale Marx aveva verosimilmente intuito gli sviluppi che la scienza economica avrebbe intrapreso e che, in particolare con William Stanley Jevons, già stava intraprendendo, nella direzione di un uso crescente della matematica per l’obiettivo di dotare la disciplina di uno statuto ‘scientifico’. In tal senso, gli obiettivi polemici che Marx si pone possono essere letti come obiettivi polemici non diretti verso i matematici ai quali fa riferimento, ma agli economisti matematici.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 350. L’accenno sopra riportato di Engels potrebbe essere alla “feconda Geometria” di Descartes, dove «v’insegna il gran fondamento della natura delle equazioni e della loro costruzione geometrica, nonché dell’analisi con ciò estesa alla geometria generale. Il problema ha presso di lui la forma del compito di tirar linee perpendicolarmente su qualsivoglia luogo di una curva, col qual mezzo vien determinata la subtangente etc” per poi giungere a una “equazione finale [...] che eguaglia il coefficiente del secondo termine dell’equazione quadratica alla doppia radice o incognita, [che] è la medesima che vien trovata col procedimento del calcolo differenziale. Differenziando  $x^2 - ax - b = 0$  si ottiene la nuova equazione  $2x - a = 0$  [...]. Con una equazione avente due grandezze variabili (le quali, per esser variabili, non perdono il carattere di grandezze incognite), sorge [...] soltanto un rapporto, per l’indicata semplice ragione, che col costituire le funzioni del potenziamento in luogo delle potenze stesse vien cambiato il valore dei due membri dell’equazione, ed è per se stesso ancora ignoto se anche con dei valori così cambiati abbia pur sempre luogo fra cotesti membri una equazione. L’equazione  $dy / dx = P$  non esprime assolutamente se non che  $P$  è un rapporto, e a quel  $dy / dx$  non si deve dare alcun altro significato reale. Di questo rapporto =  $P$  è però in pari tempo ancora ignoto, a qual altro rapporto sia eguale; solo una tale equazione, la proporzionalità, gli dà un valore e un significato» (*ivi*, pp. 323-325).



NOTE DI FILOSOFIA DELLA MUSICA  
TRA ALTO E BASSO MEDIOEVO  
**ROBERTO MELISI\***

**Abstract:** The essay presents, without claiming to be exhaustive, some significant transformations of the meaning of music between the Early and the Late Middle Ages. Starting from the traditional Boethian vision of music as a liberal art, based only on the theoretical study of mathematical proportions, I deal with the progressive attention towards *musica practica* from the 11<sup>th</sup> century until the beginning of the 14<sup>th</sup> century: it slowly takes shape a decisive change in the way of understanding the musical discipline that from “science without sounds” becomes the meeting place of theory and practice on the threshold of Humanism.

**Keywords:** Medieval Music Theory, History of Medieval Philosophy, Musicology, History of Science

Il vero musico è colui che ha acquisito la scienza della musica non per esercizio manuale, ma attraverso una valutazione razionale sotto la guida dell’intelletto<sup>1</sup>.

Per tutta la durata dell’alto Medioevo, il *De institutione musica* di Severino Boezio è stato il testo di riferimento imprescindibile per generazioni di teorici della musica: la distinzione fra i tre generi di *musica mundana*, *humana* e *instrumentalis* fu così celebre da diventare nel corso dei secoli un *adagio* spesso riscritto nei florilegi<sup>2</sup>. Ad esso si affiancava il *De musica* di Agostino

---

\* Dottore di ricerca - Università degli Studi di Napoli Federico II

<sup>1</sup> Cfr. Severino Boezio, *De institutione musica*, I, 34, ed. Gottfried Friedlein, Teubner, Leipzig 1867 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 64: «Is vero est musicus, qui ratione perpensa canendi scientiam non servitio operis sed imperio speculationis adsumpsit».

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, I, 2, p. 187: «Principio igitur de musica disserenti illud interim dicendum videtur, quot musicae genera ad eius studiosis comprehensa esse noverimus. Sunt autem tria. Et prima quidem mundana est, secunda vero humana, tertia, quae in quibusdam constituta est

d'Ippona che, avendo sistematizzato, soprattutto nel sesto libro, i fondamenti speculativi del ritmo, divenne presto il manuale di teoria ritmica per eccellenza: quello che sembrava un arido trattato di metrica presentava, piuttosto, una solida “scienza della misura”<sup>3</sup>. Eppure, a partire dall'anno Mille maturò una sempre più netta distinzione tra la musica teorica ed una nuova *practica musicae*, innovazione che sarebbe stata poi alimentata dal “ritorno” in Occidente dei testi aristotelici<sup>4</sup>. La cosiddetta *translatio studii* avrebbe fatto circolare le dottrine della tradizione scientifica araba, determinando una svolta epocale: le *artes mechanicae* andavano ad aggiungersi o, addirittura, a mettere in discussione il privilegio plurisecolare delle *artes liberales*. Nasceva, dunque, un gravoso problema: la musica è quella discussa ed insegnata dai filosofi nelle aule delle Università<sup>5</sup> o quella praticata dai cantori e dai musicisti nelle cappelle e nelle corti?

Almeno fino al termine del secolo XII, la musica poteva essere tranquillamente definita una “scienza senza suoni”: nella prospettiva boeziana, come si deduce dal brano riportato in apertura, essa è una disciplina speculativa basata sulla *ratio numeri*, sulle proporzioni matematiche misurabili, vale a dire sul calcolo degli intervalli sonori<sup>6</sup>. La musica – com'è noto – è annoverata tra le arti del *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, musica), di cui il filosofo della *Consolatio*, nell'*incipit* del suo *De institutione arithmetica*, scrive:

Tutte le autorità antiche che, sotto la guida di Pitagora, hanno mostrato la potenza superiore del loro spirito e la forza del loro pensiero sono in

---

instrumentis, ut in cithara vel tibiis ceterisque, quae cantilenae famulantur». Sull'ampia diffusione dell'opera in età medievale, rimando a Michael Bernhard, *Die Rezeption der Institutio musica des Boethius im frühen Mittelalter*, in Alain Gallonier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie/Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve - Paris - Dudley, MA 2003, pp. 601-612; Calvin M. Bower, *Boethius' De Institutione Musica. A Handlist of Manuscripts*, “Scriptorium”, 42 (1988), pp. 205-251.

<sup>3</sup> Cfr. Agostino d'Ippona, *De musica*, ed. Martin Jacobsson, De Gruyter, Berlin - Boston 2017 (CSEL 102); trad. it. *La musica*, a cura di Maria Bettetini, La Vita Felice, Milano 2017.

<sup>4</sup> Si veda, in generale, Josef Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003.

<sup>5</sup> Cfr. Olga Weijers - Louis Holtz (éd.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, xiii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles)*, Brepols, Turnhout 1997 (Studia artistarum, 4).

<sup>6</sup> Per “intervallo” si intende la distanza tra due suoni differenti, misurata attraverso una proporzione numerica; cfr. Severino Boezio, *De institutione musica*, I, 8, ed. Friedlein, cit., p. 195: «Intervallum vero est soni acuti gravisque distantia».

modo manifesto dell'avviso che nessuno si eleva fino al sommo della perfezione degli studi filosofici, se non colui che va alla ricerca di una così stabile saggezza passando attraverso quella che si potrebbe chiamare una quadruplici via: c'è là qualcosa che non sfuggirà all'osservazione di uno spirito giusto e penetrante<sup>7</sup>.

La sapienza per Boezio è «comprensione della verità delle cose che sono e che hanno una propria sostanza immutabile»<sup>8</sup>. Dunque, si dà scienza solo delle *essentiae*, vale a dire delle cose «che non conoscono né un accrescimento per estensione, né una diminuzione per riduzione, né cambiamento per variazioni, ma che si mantengono nel carattere della loro natura facendo forza sulle loro proprie risorse»<sup>9</sup>. Pertanto, se aritmetica è scienza del numero in sé, geometria è scienza della grandezza in sé, astronomia è scienza della grandezza in movimento, la musica sarà definita la scienza del numero in relazione o in movimento<sup>10</sup>. Essa, in definitiva, è nient'altro che conoscenza dei numeri e dei loro rapporti in quanto soltanto le proprietà matematiche (e non le caratteristiche del suono) spiegano la loro natura armonica.

In questa prospettiva, gli intervalli musicali consonanti, vale a dire gli incontri tra note che generano piacevolezza all'udito, sono semplici traduzioni fisiche di relazioni matematiche indipendenti dall'esperienza. Si tratta della persistenza di un sostanziale screditamento della percezione sensibile a vantaggio della superiore intellesione della mente che caratterizza per secoli la tradizione metafisica occidentale: inaugurato dalla *Repubblica* di Platone e consolidato dal *De ordine* di Agostino, tale atteggiamento sarebbe stato accolto dalla maggioranza dei musicisti del Medioevo<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Severino Boezio, *De institutione arithmetica*, I, 1, ed. Gottfried Friedlein, Teubner, Leipzig 1867 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 7: «Inter omnes priscae auctoritatis viros qui Pythagora duce puriore mentis ratione vigerunt, constare manifestum est haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadruvio vestigatur; quod recte inventis sollertiam non latebit».

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 7-8: «Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio veritatis».

<sup>9</sup> *Ibidem*: «Esse autem illa dicimus quae nec intentione crescunt nec retractatione minuuntur nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt».

<sup>10</sup> Cfr. Cecilia Panti, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, Carocci, Roma 2008, p. 51.

<sup>11</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, 522b-531c; Agostino d'Ipbona, *L'ordine*, II, XIV, 41, in Id., *Tutti i dialoghi*, a cura di Giovanni Catapano, Bompiani, Milano 2006, p. 428: «In hoc igitur quarto

Vi era, tuttavia, un altro filone speculativo che risaliva alla definizione del termine “musica” fornita da Isidoro di Siviglia nelle *Etimologie*: «[essa] consiste nella conoscenza profonda, acquisita con l’esperienza, della modulazione ed ha il proprio fondamento nel suono e nel canto»<sup>12</sup>. Dunque, per il teologo spagnolo il “modulare” è il movimento che dà origine al suono ed è tipico della prima sezione della musica, l’*harmonica*, che si fonda sulla voce umana<sup>13</sup>. Eppure, questa posizione alternativa sarebbe stata minoritaria per molto tempo in quanto iniziò ad essere accolta dai teorici della musica soltanto quando essi si trovarono a dover fare i conti con un repertorio ben determinato: il canto gregoriano<sup>14</sup>. Questo, che secondo la tradizione agiografica sarebbe stato “dettato” dallo Spirito Santo a papa Gregorio Magno, si impose autonomamente all’attenzione dei teorici costringendoli a riflettere su aspetti sottovalutati o totalmente esclusi dall’analisi della natura della musica<sup>15</sup>.

---

gradu, sive in rhythmis sive in ipsa modulatione, intellegebat regnare numeros totumque perficere; inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod, ipsis auxiliantibus, omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud, quod mens videt, semper est praesens et immortale adprobatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem, quia sensibilis res est, praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae, rationabili mendacio, iam poetis favente ratione, Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit».

<sup>12</sup> Cfr. Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, VI, 15. Per un’introduzione all’opera di Isidoro, si veda Manuel C. Díaz y Díaz, *Enciclopedia e sapere cristiano. Tra tardo-antico e alto Medioevo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 109-142.

<sup>13</sup> Cfr. Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, VI, 20. Cfr. Agostino d’Ippona, *De musica*, I, 2-3, ed. Jacobsson, cit., pp. 71-73: «Musica est scientia bene modulandi. [...] Illud superius, quod in omnibus etiam praeter musicam factis modus servandus est et tamen in musica modulatio dicitur, non te moveat, nisi forte ignoras dictionem oratoris proprie nominari. [...] Ad id scilicet, ut intellegas modulationem posse ad solam musicam pertinere, quamvis modus, unde flexum verbum est, possit etiam in aliis rebus esse, quemadmodum dictio proprie tribuitur oratoribus, quamvis dicat aliquid omnis, qui loquitur, et a dicendo dictio nominata sit. [...] Musica est scientia bene movendi; sed quia bene moveri iam dici potest quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur [...]».

<sup>14</sup> Cfr. Cecilia Panti, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, cit., p. 117.

<sup>15</sup> Cfr. Giulio Cattin, *La monodia nel Medioevo*, EDT, Torino 1991 (Storia della musica, a cura della Società Italiana di Musicologia, 2), pp. 63-121; Massimiliano Locanto, *Le origini del canto gregoriano tra memoria, oralità, scrittura e discipline del discorso*, in Maria Caraci Vela (a cura di), *Filologia musicale: istituzioni, storia, strumenti critici: III: antologia di contributi filologici*, Libreria Musicale Italiana, Lucca 2013, pp. 97-162.

Nell'ambito della cosiddetta "rinascita carolingia" (tra la fine del IX e gli inizi del X secolo) maturò una rilettura della divisione boeziana della musica a fini pratici e pedagogici che avrebbe determinato una sua progressiva trasformazione da arte liberale a disciplina autonoma<sup>16</sup>. In particolar modo, il trattato *Musica disciplina* di Aureliano di Réôme integrò la ripresa della teoria modale antica con la nascente visione spaziale dei suoni che sarebbe maturata negli anni fino alla formazione delle prime notazioni neumatiche su rigo musicale intorno all'anno Mille<sup>17</sup>. Inoltre, il coevo trattato *Musica enchiriadis* presenta un'innovazione a dir poco interessante: la sezione più copiosa dell'opera consiste in un trattato di composizione di musica polifonica<sup>18</sup> a cui segue una parte "speculativa" che, invece, solitamente era posta in apertura della trattatistica musicale. Insomma, l'attenzione dei teorici per la musica pratica va di pari passo con la nascita di una nuova sensibilità nei confronti dei suoni e delle loro relazioni.

Un esempio delle innovazioni intercorse nei primi anni del secolo XI è offerto dalla conclusione dell'*Epistola ad Michaellem monachum de ignoto cantu* del monaco benedettino Guido d'Arezzo:

Queste poche nozioni scritte in versi e in prosa come prologo all'Antifonario, riguardanti la forma dei modi e i neumi, ti apriranno in breve e forse in misura sufficiente la parte dell'*Ars Musica*. Chi invece vuol saperne di più, cerchi il nostro libretto intitolato *Micrologus* e legga con attenzione anche l'*Enchiridion* composto in modo eccellente

<sup>16</sup> Cfr. Cecilia Panti, *La scienza musicale nell'alto medioevo. Dalla boeziana mathematica disciplina all'ars musica*, in *La conoscenza scientifica nell'alto medioevo*, LXVII Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 25 aprile - 1 maggio 2019), 2 voll., Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, II, pp. 875-910.

<sup>17</sup> Cfr. Anna Morelli, *Il Musica disciplina di Aureliano di Réôme. Fondamenti teorico-disciplinari dell'ars musica nel IX secolo*, Forum, Udine 2007. Si veda anche Massimiliano Locanto, *Memorizzare in campo aperto: neumi, canto gregoriano, tropi liturgici e tecnologia della memoria*, "Doctor virtualis", 10 (2010), pp. 219-262, in partic. pp. 228-231.

<sup>18</sup> La "polifonia" nasce come un'"amplificazione" a più voci del canto liturgico dapprima raddoppiando la melodia (diafonia) fino a moltiplicare indefinitamente le linee melodiche. L'autore del *Musica enchiriadis* propone, ad esempio, di raddoppiare le due voci (*vox principalis* e *vox organalis*) con quelle di fanciulli o, addirittura, di strumenti. Alla tecnica dell'*organum* poi si affiancò quella del *discantus* che prevedeva un vero e proprio contrappunto (*punctum contra punctum*, vale a dire "nota contro nota"), cioè la composizione di una nuova melodia compatibile con il canto preesistente. Cfr. Franco Alberto Gallo, *La polifonia nel Medioevo*, EDT, Torino 1991 (Storia della musica, a cura della Società Italiana di Musicologia, 3), *passim*.

dal reverendo abate Oddone [di Cluny]. Dal suo esempio mi sono allontanato soltanto nella forma delle note, perché ho voluto adeguarmi al livello dei ragazzi, non seguendo in questo Boezio, il cui trattato non è utile ai cantori, ma solo ai filosofi<sup>19</sup>.

Tra le più importanti novità per la storia della musica realizzate tra la fine del primo e l'inizio del secondo millennio, di cui l'autore è testimone, troviamo: la nascita del sistema di notazione<sup>20</sup>, la composizione delle prime forme polifoniche e l'attenzione alla pratica del canto. In secondo luogo, il teorico aretino riconosce esplicitamente la rottura nei confronti del sapere tradizionale, ponendosi dalla parte dei cantori e non dei filosofi, in difesa dei musicisti e non di Boezio.

Tuttavia, si può individuare una vera e propria "rivoluzione" nella maniera di intendere la musica solo a partire dalla cosiddetta "riscoperta di Aristotele"<sup>21</sup>. Senza la *translatio studii* avvenuta tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo – come si diceva più sopra – non sarebbe possibile spiegare la grande trasformazione della musica in età tardo-medievale, vale a dire la sua progressiva emancipazione da conoscenza teoretica a *scientia media*: essa viene così definita in quanto usa strumenti matematici (proporzioni aritmetiche) per descrivere fenomeni fisici (i suoni)<sup>22</sup>. Peraltro, l'emergere di questioni legate più propriamente alla fisica aristotelica, quali *in primis* la natura del suono e la sua trasmissione, insieme alla fisiologia dell'udito presente nel *De anima*, inaugurerà una nuova feconda stagione della filosofia della musica medievale<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. Guido d'Arezzo, *Epistola ad Michaelem monachum de ignoto cantu*, in Giulio Cattin, *La monodia nel Medioevo*, cit., p. 231. Si veda anche Guido d'Arezzo, *Le Opere. «Micrologus - Regulae rhytmicae - Prologus in Antiphonarium - Epistola ad Michaelem - Epistola ad archiepiscopum Mediolanensem»*, a cura di Angelo Rusconi, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005 (La tradizione musicale 10. Le regole della musica 1).

<sup>20</sup> I primi segni grafici che vennero introdotti per facilitare la memorizzazione delle formule melodiche da applicare ai testi liturgici furono chiamati "neumi" (dal greco *neuma*, cenno).

<sup>21</sup> Con questa espressione intendo la traduzione delle opere aristoteliche, iniziata con la "rinascita del XII secolo". Cfr. Luca Bianchi, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 1-23; Marie-Dominique Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 23-58.

<sup>22</sup> Sullo statuto della scienza nel Medioevo, cfr. Graziella Federici Vescovini, *Il pensiero scientifico del Medioevo e l'emergere delle scienze arabe*, "Paradigmi", 50 (1999), pp. 265-302.

<sup>23</sup> Cfr. Aristotele, *L'anima*, II, 8, 419b 4-12, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2008<sup>2</sup>, p. 157: «Veniamo ora a trattare anzitutto del suono e dell'udito. Il suono c'è in una

La traduzione con commento degli *Analitici secondi* ad opera di Roberto Grossatesta, databile intorno al 1230, è la prima opera nella quale i *magistri* latini trovarono indicazioni precise sulla concezione aristotelica della *scientia*. In breve tempo, le aule universitarie si popolarono di *quaestiones* musicali: le trattazioni «*utrum musica sit scientia*» divennero sempre più frequenti<sup>24</sup>. Dall'altro lato, invece, si presentò il problema di una legittimazione o, per meglio dire, di una fondazione normativa della *musica practica*<sup>25</sup>. Nel corso del 1200 si assiste prima al ricorso alla teoria della *subalternatio* (secondo la quale la musica è subalterna all'aritmetica perché, sebbene non verta sui suoi principi, tuttavia, ne fa ampiamente uso) e, poi, ad una sempre più forte attenzione nei confronti del carattere "operativo" della musica. L'aspetto più innovativo, inoltre, è da ricercare in un'inedita attenzione nei confronti della natura di quegli intervalli sonori considerati "imperfetti" dalla tradizione boeziana perché non risultanti da proporzioni tra i primi quattro numeri. Nel *De institutione musica*, infatti, Severino Boezio aveva assimilato la lezione pitagorica secondo la quale gli intervalli possono essere classificati in base al rapporto tra la lunghezza delle corde che producono i toni corrispondenti. Ora, soltanto due tra le cinque *species* di rapporti possono generare consonanza: *multiplex* ( $xn / n$ ) e *superparticularis* ( $n + 1 / n$ ). Le cinque consonanze, tuttavia, derivano soltanto da disuguaglianze multiple e superparticolari tra i primi quattro numeri: ottava (2:1), quinta (3:2) e quarta (4:3), a cui si aggiungono la tripla (3:1) e la quadrupla (4:1)<sup>26</sup>. All'inizio del secolo XIII, invece, la terza si affermò come

---

duplice accezione: l'uno è un atto e l'altro potenza. Alcune cose diciamo infatti che non hanno suono [...] mentre altre sì [...] e ciò perché possono risuonare, ovvero produrre un suono in atto fra loro e l'udito. Il suono in atto è sempre prodotto dall'urto di qualcosa contro qualcosa e in qualcosa, perché ciò che lo produce è una percussione». Cfr. Guido Mambella, *L'orecchio come organo risonatore nei trattati De anima e in medicina*, in Letterio Mauro (a cura di), *La musica nel pensiero medievale*, Longo, Ravenna 2001, pp. 123-136.

<sup>24</sup> Cfr. Olga Weijers, *La place de la musique à la Faculté des Artes de Paris*, in Letterio Mauro (a cura di), *La musica nel pensiero medievale*, cit., pp. 245-261; Cecilia Panti, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, cit., p. 207: «L'idea di musica come scienza subalterna e *scientia media*, sviluppata nei commenti agli *Analitici secondi* di Aristotele, indirizzerà questo bilanciamento a una duplice filiazione disciplinare: all'aritmetica e alla filosofia naturale».

<sup>25</sup> Cfr. Christian Thomas Leitmeir, *Sine auctoritate nulla disciplina est perfecta: Medieval Music Theory in Search of Normative Foundations*, in Sigrid Müller - Cornelia Schweiger (ed. by), *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 31-60.

<sup>26</sup> Cfr. Severino Boezio, *De institutione musica*, I, 7, ed. Friedlein, cit., p. 194: «Illud tamen esse cognitum debet, quod omnis musicae consonantiae aut in duplici aut in triplici aut in



intervallo consonante, probabilmente come conseguenza del largo uso che già da tempo ne veniva fatto nella musica popolare, oppure a causa dell'influsso di una tradizione musicale estranea, come quella del *discantus* inglese<sup>27</sup>.

Nel passaggio dall'*ars antiqua* all'*ars nova*<sup>28</sup> si assiste ad un'altra importante novità: la nascita del cosiddetto "mensuralismo". Intorno alla metà del secolo XIII, in particolare dalla pubblicazione del trattato *Ars cantus mensurabilis* (1260) di Francone di Colonia, venne applicato l'inedito principio dell'equivalenza tra segno scritto e significato sonoro<sup>29</sup>. In altre parole, si affermava l'idea secondo cui la notazione musicale è un sistema che usa alcuni elementi i quali, combinandosi tra loro, danno origine alle più diverse possibilità di significazione. Questo comportò, inoltre, una significativa innovazione: se con la cosiddetta notazione "in campo aperto" veniva fornita al cantore soltanto un'indicazione, per così dire, "direzionale" del movimento melodico, adesso, invece, si attribuisce un determinato suono (significato) alla nota scritta (segno). Nasce, così, la "musica per gli occhi", che si emancipa di fatto anche dalla tradizionale funzione liturgica per approdare ad una forma autonoma e più laica della composizione musicale<sup>30</sup>.

La *Summa de speculatione musicae* di Walter Odington (conosciuto anche come Walter di Evesham) presenta un'ulteriore teoria originale: qui si legge che alcuni intervalli matematicamente imperfetti, in particolare quelli di terza maggiore e minore, vengono considerati consonanti da alcuni teorici per la loro vicinanza alle proporzioni sesquiquarta e sesquiquinta<sup>31</sup>. Il criterio per giudicare la piacevolezza di un intervallo, pertanto, non è più la sua

---

quadrapla aut in sesquialtera aut in sesquitertia proportionem consistant; et vocabitur quidem, quae in numeris sesquitertia, diatessaron in sonis, quae in numeris sesquialtera, diapente appellatur in vocibus, quae vero in proportionibus dupla est, diapason in consonantiis»; Maria Alessandra Petretto, *Consonantia e dissonantia nel De Institutione Musica di Boezio*, "Sandalion", 26-28 (2007), pp. 215-237; Claude Vincent Palisca, *Humanism in Italian Renaissance Musical Thought*, Yale University Press, New Haven - London 1986, p. 37.

<sup>27</sup> Cfr. Ernesto Sergio Mainoldi, *Ars musica. La musica nel Medioevo*, Rugginenti, Milano 2001, p. 312.

<sup>28</sup> Con *ars antiqua* si intende il canto polifonico sviluppato tra i secoli X e XIV, fino alla "riforma" che va sotto il nome di *ars nova* operata da autori come Philippe de Vitry e Marchetto da Padova; cfr. Mario Baroni - Enrico Fubini - Paolo Petazzi - Piero Santi - Gianfranco Vinay, *Storia della musica*, Einaudi, Torino 1988, pp. 55-67.

<sup>29</sup> Per una rassegna antologica dei principali problemi di semiografia legati alla *musica mensurata*, cfr. Franco Alberto Gallo, *La polifonia nel Medioevo*, cit., pp. 128-133.

<sup>30</sup> Cfr. Ernesto Sergio Mainoldi, *Ars musica. La musica nel Medioevo*, cit., p. 311.

<sup>31</sup> Cfr. Elina G. Hamilton, *Walter of Evesham and De speculatione musicae: Authority of Music Theory in Medieval England*, "Musica Disciplina", 58 (2013), pp. 153-166.

perfezione numerica ma la percezione uditiva: per meglio dire, non è la matematica a determinare la consonanza o la dissonanza dei suoni (e, di conseguenza, la loro relazione), ma il gusto del compositore. C'è chi arriva persino a sofisticare il mito della scoperta degli intervalli da parte di Pitagora per giustificare la nuova pratica. Nel trattato *Ars musicae* di Giovanni de Grocheio, infatti, il filosofo greco non è più celebrato come lo scopritore delle tre consonanze perfette ma dell'intera gamma delle proporzioni intervallari e di quanto deriva dalla loro combinazione:

E così Pitagora scoprì che cosa sia il diesis, il tono, la terza maggiore, la terza minore, la quarta, la quinta, l'ottava e le altre da esse composte. Questi sono i principi e la materia di cui ogni musico fa uso, e in essi introduce la forma musicale<sup>32</sup>.

Egli, inoltre, propone una nuova tripartizione della musica, che si colloca in evidente polemica con quella boeziana: essa «può essere ridotta a tre settori generali. Il primo riguarda la musica semplice o civile, che chiamiamo musica del popolo, il secondo la musica composta, o regolare, o canonica, che chiamano musica misurata. E il terzo genere è quello che è realizzato da questi due e al quale questi due sono ordinati come al meglio, che si chiama ecclesiastico, ed è deputato alla lode del Creatore»<sup>33</sup>.

Come già si è avuto modo di considerare più sopra, il problema dello statuto epistemologico e della classificazione della musica si presenta nella sua complessità in ambiente universitario a partire dal secolo XIII. È il caso, ad esempio, della cosiddetta *Guida dello studente* usata alla Facoltà delle Arti di Parigi intorno al 1230-40. Qui troviamo due definizioni particolarmente interessanti che riguardano rispettivamente i termini “musica” e “musico”. La prima è indicata come scienza del suono, mentre il secondo è colui il quale

---

<sup>32</sup> Cfr. Johannes de Grocheio, *Ars musicae*, ed. and trans. by Constant J. Mews - John N. Crossley - Catherine Jeffreys - Leigh McKinnon - Carol J. Williams, TEAMS Varia, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, MI 2011, p. 46: «Et sic invenit Pythagoras quid esset. Dyesis. Tonus. Ditonus. Semiditonus. Dyatessaron. Dyapente. Dyapason. Et ex hiis composita. Ista autem principia sunt et materia qua utitur omnis musicus. Et in ea formam musicam introducit».

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 60: «Dicamus igitur quod musica qua utuntur homines parisius, potest ut videtur ad .3. membra generalia reduci. Unum autem membrum dicimus de simplici musica vel civili, quam vulgalem musicam appellamus. Aliud autem de musica composita vel regulari vel canonica, quam appellant musicam mensuratam. Sed tertium genus est quod ex istis duobus efficitur et ad quod ista duo tamquam ad melius ordinantur: Quod ecclesiasticum dicitur: Et ad laudandum creatorem deputatum est».

opera sui suoni riconoscendone gli intervalli come espressione di determinate proporzioni<sup>34</sup>. Appare evidente la distanza dalla tradizionale definizione di musico: colui che, secondo Boezio, ha acquisito tramite l'intelletto la scienza della musica, ora, invece, lavora con i suoni.

Il processo di innovazione della scienza musicale giunge a piena maturazione nel periodo della tarda Scolastica. Le *Quaestiones musicae* attribuite a Biagio Pelacani da Parma, e databili intorno alla metà del secolo XIV, rappresentano forse il documento più rivoluzionario della riflessione sulla musica tardo-medievale<sup>35</sup>. Esse, infatti, pur presentandosi come un commento al *De institutione musica* di Boezio, se ne allontanano decisamente. Nella prima *quaestio*, intitolata *Utrum musica sit scientia*, viene superata la tradizionale divisione in *musica speculativa* e *musica practica*, in quanto la musica è intesa come un *habitus* e, come tale, investe sia la sfera operativa che quella teorica<sup>36</sup>. Inoltre, poiché «ha i suoi principi provati nella filosofia naturale» è subalterna a quest'ultima: la musica, infatti, considera «il tempo, il movimento, il suono, la quantità, il numero, le voci gravi e acute, le intensioni e remissioni delle voci, la loro velocità e lentezza, l'intervallo di una voce rispetto all'altra» e le consonanze che trovano la loro dimostrazione in filosofia naturale<sup>37</sup>. Come ha correttamente notato Cecilia Panti, dunque,

<sup>34</sup> Cfr. Cecilia Panti, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, cit., pp. 218-219.

<sup>35</sup> Cfr. Ead., *Una fonte della Declaratio musicae disciplinae di Ugolino da Orvieto: quattro anonime "quaestiones" della tarda Scolastica*, "Rivista italiana di musicologia", 24, 1 (1989), pp. 3-47; Ead., *The First "Questio" of ms Paris, B.N. lat. 7372: «Utrum musica sit scientia»*, "Studi medievali", 33 (1992), pp. 265-313. Su Biagio Pelacani, rimando a Biagio Pelacani da Parma, *Quaestiones de anima. Alle origini del libertinismo*, a cura di Valeria Sorge, Morano, Napoli 1995; Graziella Federici Vescovini - Francesco Baroncelli (a cura di), *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biagio Pelacani Parmense*, Atti del Ciclo di lezioni "Astrologia, scienza, filosofia e società nel Trecento europeo" (Parma, 5-6 ottobre 1990), Il Poligrafo, Padova 1992.

<sup>36</sup> Cfr. Cecilia Panti, *The First "Questio" of ms Paris, B.N. lat. 7372: «Utrum musica sit scientia»*, cit., p. 294: «Conclusio prima: musica est habitus in mente musici existens dirigens nos ad speculandum sive operandum scibilia musice; igitur musica est scientia».

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*: «Tertia conclusio: musica subalternatur philosophia naturali sumendo philosophiam naturalem in communi. [...] musica habet principia sua probata in philosophia naturali sumendo eam in communi; igitur subalternatur illi. Consequentia nota est et assumptum pro prima parte similiter, et pro secunda parte probatur quia musica considerat tempus, motum, sonum, quantitatem, numerum, voces graves et acutas, intensionem et remissionem vocum, similiter earum velocitatem et tarditatem, intervallum unius vocis ad aliam. Considerat etiam consonantias vocum secundum varias proportionones unius vocis ad aliam in acuitate et gravitate, consideratarum quorum omnium multa probata sunt in philosophia naturali, que tamen presupponuntur in musica».

ora il numero «non è che una delle tante “cose” di cui ci si può occupare in musica»<sup>38</sup>.

Le trasformazioni maturate durante l’“autunno del Medioevo” iniziano timidamente ad escludere la musica dal novero delle scienze speculative per assegnarle una funzione operativa che se, da una parte, è ancora debitrice degli insegnamenti dello Stagirita filtrati attraverso la scienza araba, dall’altra, risulta già rivolta agli sviluppi che essa subirà in età rinascimentale<sup>39</sup>. Se è vero, dunque, che alle soglie dell’Umanesimo il *musicus* non si presenta più nelle vesti del supremo conoscitore delle proporzioni matematiche sottese agli intervalli melodici, egli, tuttavia, non è ancora pienamente diventato, per così dire, l’artista della composizione. Sebbene adesso la sua attenzione si rivolga senza disprezzo alla musica eseguita dai cantori, lo scopo della sua attività è ancora legato alla tradizione: la perfezione della conoscenza. Le capacità della musica di “muovere gli affetti”<sup>40</sup>, di agire nelle profondità dell’anima attraverso inedite combinazioni di suoni, insomma, di sondare l’instabilità delle più recondite regioni dei sentimenti umani esulano completamente dalle competenze del musico medievale. Per questo bisognerà attendere il “ritorno di Platone”<sup>41</sup>, la cui opera diventerà strumento musicale nelle mani sapienti dell’*Orpheus redivivus* Ficino<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. Cecilia Panti, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, cit., p. 293.

<sup>39</sup> Cfr. Paul Oskar Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma 1998, pp. 181-189.

<sup>40</sup> Cfr. Claude Vincent Palisca, *Muovere gli affetti con la musica: teorie psico-fisiologiche antecedenti a Cartesio*, “Nuova civiltà delle macchine”, 16, 1/2 (1998), pp. 57-66.

<sup>41</sup> Cfr. Eugenio Garin, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in Giancarlo Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, 2 voll., Olschki, Firenze 1986, I, pp. 3-13; Sebastiano Gentile, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del corpus ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell’opera di Marsilio Ficino*, in Cesare Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 193-228.

<sup>42</sup> Cfr. Angela Voss, *Orpheus redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in Michael J. B. Allen - Valery Rees - Martin Davies (ed. by), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 227-241. Per una conoscenza generale dei nuovi problemi musicali tra Rinascimento e prima età moderna, rimando a Paolo Gozza (ed. by), *Number to Sound. The Musical Way to the Scientific Revolution*, Springer, Dordrecht 2000.



*PARRĒSIA* E GOVERNAMENTALITÀ: UNA LETTURA DEGLI  
ULTIMI CORSI DI MICHEL FOUCAULT  
PIETRO SEBASTIANELLI\*

**Abstract:** Il presente articolo intende indagare il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità negli ultimi corsi di Michel Foucault al *Collège de France*. L’obiettivo del saggio consiste nel dimostrare la continuità che lega le indagini genealogiche sull’etica nel contesto del pensiero greco-romano alle problematiche sollevate dal tema della governamentalità in epoca moderna. In particolare, il saggio intende considerare la *parrēsia* come un concetto cerniera, che apre da un lato alle traiettorie genealogiche della governamentalità moderna, per il tramite del potere pastorale; e dall’altro al problema della soggettivazione politica in epoca moderna, attraverso il tema della “conversione alla rivoluzione”.

**Keywords:** *Parrēsia, governamentalità, Foucault, soggettivazione*

### *Introduzione*

L’oggetto del mio intervento riguarda il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità nella riflessione di Michel Foucault. Si tratta di un tema che ha accompagnato la riflessione del filosofo francese negli ultimi anni del suo insegnamento al *Collège de France* e che rappresenta uno dei punti di approdo di maggior rilievo della sua indagine genealogica sui rapporti tra potere, verità e soggettivazione<sup>1</sup>.

---

\* Ricercatore (Rtd-a) in Storia delle dottrine politiche – Università Federico II di Napoli.

<sup>1</sup> Cfr. Torben Bech Dyrberg, *Foucault on the Politics of Parrhesia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014.

Com'è noto, il cantiere di ricerca sull'antichità greco-romana e sui primi secoli dell'epoca cristiana viene aperto da Foucault a partire dal corso intitolato *Del governo dei viventi* (1979-1980). Fino al corso del 1978-1979, dedicato alla *Nascita della biopolitica*, Foucault aveva affrontato la genesi della governamentalità moderna nella prospettiva di una storia delle arti del governo, partendo dalla ragion di Stato e culminando nell'analisi del liberalismo, delle sue forme di veridizione (ad esempio, l'economia politica) e delle diverse modalità di assoggettamento degli individui (*homo oeconomicus*) nel quadro di un lungo processo di «governamentalizzazione dello stato», che avrebbe avuto inizio nel XVI secolo<sup>2</sup>. Tuttavia, già nel corso al *Collège de France* del 1977-78 (*Sicurezza, territorio, popolazione*), Foucault aveva accennato al potere pastorale come ad una delle piste di ricerche più feconde dal punto di vista della genesi della razionalità politica moderna. Nell'ambito della genealogia della governamentalità moderna, la focalizzazione sul tema del potere pastorale nei primi secoli dell'epoca cristiana, all'interno della problematica della direzione di coscienza, costituisce un momento particolarmente rilevante, perché consente a Foucault di smarcarsi dalla teoria del potere sovrano e di indicare una delle traiettorie che definiscono il potere come attività di governo, che consiste nel «condurre la condotta degli uomini»<sup>3</sup>. Il potere pastorale, infatti,

si occupa delle anime degli individui nella misura in cui la condotta delle anime implica un intervento permanente nei comportamenti quotidiani, nella gestione delle vite, dei beni, delle ricchezze. (...) Il pastorato nel cristianesimo ha dato vita ad un'arte del condurre, del dirigere, dell'accompagnare, del manipolare gli uomini, del seguirli passo passo, un'arte che ha la funzione di farsi carico degli uomini individualmente e collettivamente per tutto il corso della loro vita e in ogni momento della loro esistenza<sup>4</sup>.

Il pastorato cristiano rappresenta, per Foucault, il «preludio della governamentalità».

---

<sup>2</sup> Cfr. Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione (1977-1978)*, a cura di François Ewald, Alessandro Fontana e Michel Senellart, trad. Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, a cura di François Ewald, Alessandro Fontana e Michel Senellart, trad. Mauro Bertani e Valeria Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 154.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 120.

La cosiddetta “svolta” degli anni ‘80 si colloca quindi, da un lato, in relazione al progetto annunciato ne *La volontà di sapere* (1976) riguardo ad una «storia della sessualità»; e, dall’altro, alla genesi del potere pastorale nella direzione di coscienza cristiana, dove emerge il nucleo problematico della confessione, che non a caso occupa un posto centrale anche ne *La volontà di sapere*<sup>5</sup>. Tuttavia, rispetto al progetto originario, annunciato con la pubblicazione del primo volume della «storia della sessualità», lo svolgimento dei corsi apre un cantiere più vasto rispetto alle coordinate della sessualità, implicando uno spostamento verso un orizzonte di indagine che chiama in causa in modo più generale il rapporto tra soggetto e verità<sup>6</sup>. La problematica sollevata dalla confessione sembra quindi il perno fondamentale di questa nuova prospettiva di ricerca, che collega la genealogia della governamentalità moderna, come potere di «governo dei viventi», alla descrizione della nascita del dispositivo di sapere che la sorregge. Quest’ultimo implica, infatti, un certo tipo di rapporto tra soggetto e verità nei termini di un’ermeneutica del sé, che nasce con l’esperienza cristiana della «carne» e si prolunga fin dentro le moderne scienze umane (tra cui, appunto, la *scientia sexualis*)<sup>7</sup>.

Nel mio intervento mi concentrerò, in particolare, sul corso del 1981-1982, dal titolo *L’ermeneutica del soggetto*, e sul corso del 1982-1983, intitolato *Il governo di sé e degli altri*, con l’intento di inquadrare il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità. In secondo luogo, cercherò di evidenziare, nella parte finale, l’emergenza del problema della «vera vita» come «vita altra» nell’indagine che Foucault conduce sulla *parrēsia* cinica, che rappresenta un modo per porre il problema della soggettivazione politica all’interno della prospettiva di analisi del potere aperta dal filosofo francese con le indagini sulla governamentalità moderna<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>6</sup> Cfr. Michel Senellart, *Il corso Del governo dei viventi nella prospettiva della Storia della sessualità*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 59-92.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano 2021. Cfr. anche Andrea Teti, *Rethinking confession*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 215-232; Salvatore Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Michel Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>8</sup> Cfr. Michel Foucault, *L’ermeneutica del soggetto (1981-1982)*, trad. Mauro Bertani, Feltrinelli, Milano 2003; Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II (1984)*,

La mia prospettiva di analisi intende concentrarsi in particolare su due snodi problematici particolarmente rilevanti per inquadrare il pensiero di Michel Foucault. Innanzitutto, è opportuno sottolineare, accanto al mutamento di prospettiva che intercorre tra i corsi degli anni '70 e quelli degli anni '80, la continuità problematica che orienta il passaggio foucaultiano dalle analisi sulla governamentalità moderna all'indagine genealogica sui rapporti tra governo, veridizione e soggettivazione nell'antichità greco-romana e cristiana. Non si tratta, infatti, nel passaggio dal contesto di indagine moderno a quello antico, di una discontinuità radicale, ma di un approfondimento delle piste genealogiche orientate dalle griglie analitiche del potere-sapere<sup>9</sup>. Gli spostamenti continui che Foucault compie rispetto ai nodi problematici sollevati dalle sue ricerche non possono essere considerati come "svolte" o "ripensamenti", ma come tentativi di rilanciare continuamente le poste in gioco, gli obiettivi e i punti di caduta per l'attualità che le sue analisi mettevano in campo. Nella prima lezione del corso intitolato *Del governo dei viventi*, Foucault infatti chiarisce la sua chiave di lettura, che collega la sua indagine sulle pratiche «aleturgiche» alla genealogia della governamentalità moderna:

Nel modo moderno di riflettere i rapporti tra governo e verità si definiscono tali rapporti in funzione di un certo reale che sarebbe lo Stato o la società. È la società l'oggetto del sapere. La forma di questo sapere è la conoscenza oggettiva dei fenomeni. Ma esercizio del potere e manifestazione di verità sono legati da tempi molto più antichi. Non è possibile dirigere gli uomini senza fare delle operazioni nell'ordine del vero<sup>10</sup>.

---

trad. Mario Galzigna e Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2011; Id., *Il governo di sé e degli altri (1982-1983)*, trad. Mario Galzigna e Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>9</sup> Foucault chiarisce questo punto nel corso della lezione del 9 gennaio 1980, in cui descrive il cambiamento di prospettiva che implica il passaggio da un'analisi condotta in termini "potere-sapere" ad una in cui viene chiamato in causa il nesso tra governo e verità. Cfr. Sandro Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Deriveprodi, Roma 2014, pp. 71-109.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Del governo dei viventi (1979-1980)*, trad. Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 23-24.



Sembrerebbe quindi che il nodo del rapporto sapere-potere, che nella governamentalità moderna ha inizio con la ragion di Stato<sup>11</sup>, consente un rilancio dell'impresa genealogica volto a individuare le traiettorie che, in modo storicamente determinato, hanno congiunto la direzione degli uomini al problema della verità. Questo rilancio dell'impresa genealogica non allude alla necessità di rintracciare un'origine del problema, ma di scovare i sentieri interrotti, le tracce disperse, i punti di emergenza che collegano il governo degli uomini al problema della verità: «Si tratta – afferma infatti Foucault – di elaborare la nozione di governo degli uomini attraverso la verità»<sup>12</sup>. L'indagine genealogica – o «anarcheologica», come chiarisce Foucault – prosegue quindi una delle intuizioni fondamentali della governamentalità: il potere non richiede solo atti di obbedienza, ma anche «atti di verità», attraverso i quali gli individui si vincolano e si assoggettano ad un'identità. Inoltre, a partire dalla prospettiva inaugurata con il corso *Del governo dei viventi*, il rapporto potere-sapere non si delinea più soltanto nella forma di una circolarità ricorsiva, ma si stringe in una coimplicazione ancora maggiore, che vede i tre assi *potere*, *soggetto* e *verità* congiunti in una relazione stringente di radicale immanenza costitutiva. In sostanza, sarà lo stesso Foucault a chiarire che le piste di indagine aperte sulle tecnologie del sé costituiscono l'altro polo della ricerca sulla governamentalità, laddove, con quest'ultima, egli intende appunto l'incrocio «tra le tecnologie di governo esercitate sugli altri e le tecnologie del sé»<sup>13</sup>. La «genealogia del soggetto moderno» e la «storia politica della verità» sono i due orizzonti problematici all'interno dei quali Foucault colloca questa fase della sua ricerca<sup>14</sup>.

Il secondo elemento che intendo far emergere riguarda la necessità di sottrarre quello che Foucault ha chiamato il suo *trip gréco-latin* ad un duplice fraintendimento, ovvero ad una sua interpretazione nei termini di un

---

<sup>11</sup> Cfr. Gianfranco Borrelli, *Sovranità e ragion di Stato: notazioni sulla lettura genealogica di Michel Foucault*, in Franca Biondi Nalis (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*. Volume I - Sovranità, democrazia, costituzionalismo. Atti del Convegno di studi. Catania, 22-24 febbraio 2007, Giuffrè, Torino 2008, pp. 71-84.

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 22.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 14.

<sup>14</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Ombre corte, Verona 2020; Daniele Lorenzini, *Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject*, in AA. VV., *Foucault and the Making of Subjects*, Rowman & Littlefield, London & New York 2016, pp. 63-76; Judith Revel, *Between Politics and Ethics: The Question of Subjectivation*, in AA.VV., *Foucault and the Making of Subjects*, cit., pp. 163-174.

ripiegamento individualistico e di una svolta etica che avrebbe evidenziato la sua rinuncia alla politica come ambito decisivo dell'esperienza filosofica.

Riguardo al presunto ripiegamento individualistico, intendo dimostrare che l'orientamento che porta Foucault ad interessarsi della *parrēsia* come modalità di soggettivazione del *dire vrai* non costituisce un ritorno al soggetto – né come riscoperta di un sé originario, né come ancoraggio all'idea di un soggetto auto-fondato e trascendentale. Al contrario, l'indagine sulla *parrēsia* prolunga, come si vedrà, la prospettiva dei processi di soggettivazione, che focalizza l'analisi sulle strutture storiche della riflessività come maniere storicamente determinate di rapportarsi a sé da parte del soggetto. In questo senso, come pratica sociale che implica, necessariamente, come si vedrà, la relazione con l'altro, la *parrēsia* non corrisponde ad alcun ripiegamento individualistico della soggettività. Riguardo alla svolta etica, che segnerebbe in Foucault un allontanamento dai temi politici degli anni Settanta, sarà sufficiente mostrare, come intendo fare, che l'*ēthos* implicito nella pratica della *parrēsia* rappresenta una delle modalità per praticare una «politica di noi stessi», alla quale Foucault aveva più volte sollecitato, soprattutto nel corso delle sue ultime interviste<sup>15</sup>.

### *Le scene della parrēsia*

*Parrēsia* significa, etimologicamente, parlar-franco, dir-vero. Non «dire-il-vero» (come riporta la traduzione italiana di *dire vrai*)<sup>16</sup>, ma proprio dir-vero, nel senso in cui la verità in questione non è un contenuto, ma una pratica connessa con il dire, ovvero una modalità del dire. Quale rapporto Foucault istituisce tra questa pratica del discorso vero riferita al soggetto e il problema del governo? A questa domanda è lo stesso filosofo francese a rispondere:

La *parrēsia* rappresenta una nozione che si colloca al crocevia tra obbligo di dire il vero (*dire vrai*), tra le procedure e tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi. Il dire il vero (*dire vrai*) dell'altro, come elemento essenziale del governo che

<sup>15</sup> Daniele Lorenzini, *Genealogia della verità e politica di noi stessi*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 145-162.

<sup>16</sup> Così il traduttore del corso *Il governo di sé e degli altri* rende l'espressione francese utilizzata da Foucault *dire vrai* (a volte *dire-vrai*, ma mai *dire-le-vrai*), che implica un significato diverso.

egli esercita su di noi, è una delle condizioni essenziali perché sia possibile costruire un rapporto adeguato con noi stessi<sup>17</sup>.

Come si vede, troviamo intrecciate in questa definizione della *parrēsia* le tre griglie fondamentali che guidano le analisi di Michel Foucault: verità, potere, soggettivazione. La *parrēsia* riguarda infatti il rapporto tra soggetto e verità (il soggetto parresiasta è infatti colui che impegna la propria modalità di essere soggetto nella verità che afferma), e il rapporto tra governo di sé e governo degli altri (poiché il parresiasta emerge sempre in una scena di relazione, che sia la piazza di Atene, la corte del principe o la direzione di coscienza nell'arte di vivere delle filosofie antiche). L'interesse di Foucault verso la *parrēsia* muove dal presupposto che quest'ultima rappresenti una sorta di «nozione cerniera» che presenta un intreccio tra «l'analisi dei modi di veridizione, lo studio delle tecniche di governamentalità e l'individuazione delle pratiche di sé nelle loro diverse forme. Cogliere la loro articolazione è ciò che in fondo ho sempre cercato di fare»<sup>18</sup>. Modi di veridizione, tecniche di governamentalità e pratiche di sé sono tre elementi distinti, eppure costitutivamente intrecciati, che Foucault impiega come griglie di analisi costanti, nonostante i cambiamenti di prospettiva che ogni volta gli consentono di rilanciare le poste in gioco delle sue ricerche. L'indicazione metodologica che se ne ricava viene evidenziata ad esempio da Frédéric Gros nelle note al corso su *Il coraggio della verità*:

mai studiare i discorsi di verità senza descrivere allo stesso tempo la loro incidenza sul governo di sé e degli altri; mai analizzare le strutture di potere senza mostrare su quali saperi e su quali forme di soggettività esse poggiano; mai individuare i modi di soggettivazione senza comprendere i loro prolungamenti politici e senza sapere quali rapporti con la verità li sorreggono. Nessuna delle tre dimensioni è quella fondamentale<sup>19</sup>.

Veniamo ora alle scene della *parrēsia*, sulle quali si concentra Michel Foucault. La prima scena compare ne *L'ermeneutica del soggetto: la parrēsia* si presenta qui come la modalità attraverso la quale il maestro istituisce una relazione psicagogica (ovvero una condotta delle anime attraverso i discorsi) con l'allievo: il parlar-franco del maestro è infatti una delle possibili formule

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 51.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 20.

<sup>19</sup> Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 328.

in cui si articola il problema della cura di sé oggetto del corso. Non solo modalità del discorso, ma vero e proprio *exemplum*<sup>20</sup>. Esempio di vita, il maestro orienta la condotta dell'allievo non attraverso una pedagogia, ma in virtù appunto di una psicagogia (“la verità che io ti manifesto, tu la puoi vedere in me”). La *parrēsia* è qui non solo una tecnica del discorso vero, ma «una tecnica e un'etica insieme». Si tratta di una modalità particolare di legare il governo e la verità nel processo di soggettivazione che si colloca nel solco della cura di sé. Siamo nell'ambito della direzione di coscienza antica, in cui la *parrēsia* emerge dal versante del maestro come pratica di governo degli altri: è lui, infatti, a differenza del soggetto cristiano, ad essere eticamente impegnato nella manifestazione della verità al proprio discepolo, che sia attraverso l'insegnamento o attraverso l'esempio di vita<sup>21</sup>.

È in questo contesto che Foucault introduce per la prima volta il confronto tra *parrēsia* e retorica, individuata, insieme all'adulazione, come uno degli avversari del *dire vrai*. Se la *parrēsia* è un'arte del condurre gli uomini attraverso la verità, si pone il problema di distinguerla da altre modalità del discorso, in cui è in gioco una pratica del governo di sé e degli altri che non è allo stesso modo vincolata alla verità. Il primo avversario della *parrēsia* è l'adulazione: quest'ultima impedisce a chi è diretto di occuparsi di se stesso. Come dimostra Seneca nelle lettere a Lucilio<sup>22</sup>, l'adulazione è un discorso che si innesta lì dove non vi è un adeguato rapporto con se stessi da parte di chi viene adulato, che finisce così per instaurare uno stato di dipendenza dall'adulatore. La *parrēsia* mira, al contrario, attraverso il dir-vero – un dir-vero che non è solo discorso, ma *exemplum* – a mettere il discepolo in condizioni di poter stabilire un rapporto con se stesso come soggetto autonomo, indipendente, padrone di sé. La retorica è l'altro grande avversario della *parrēsia* nel governo degli altri: in questo caso, tuttavia, è l'indifferenza alla verità a caratterizzare questa modalità del discorso che mira ad esercitare un ascendente sugli altri. La retorica governa gli altri tramite la persuasione ed è un'arte capace di convincere anche attraverso la menzogna. Nella *parrēsia*, invece, la verità è un elemento determinante, non solo per quel che riguarda il contenuto di ciò che il maestro dice, ma proprio in quanto il

---

<sup>20</sup> Orazio Irrera, *Parresia ed exemplum. La parresia e i regimi aleturgici dell'exemplum a partire da L'ermeneutica del soggetto di Michel Foucault*, in *Nòema*, N. 4-1 (2013): Luoghi e figure del soggetto, pp. 11-31.

<sup>21</sup> Laura Cremonesi, *Veridizione antica e veridizione cristiana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 93-116.

<sup>22</sup> Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, trad. e note di G. Monti, Rizzoli, Milano 2005.

contenuto di verità è reso manifesto dal fatto che egli lega la sua stessa vita, la sua stessa condotta, il proprio auto-governo, a tale verità. La *parrēsia* agisce sugli altri tramite la verità e tramite il rapporto che il parresiasta istituisce, a partire da stesso, con tale verità. Nella retorica si agisce sempre sugli altri, ma con un obiettivo diverso dalla *parrēsia*: la retorica è un'arte che, nel governo degli altri, mira al vantaggio e all'interesse di chi parla; nella *parrēsia*, al contrario, è la generosità ad orientare il governo dell'altro da parte del maestro: il suo obiettivo è fare in modo che gli altri riescano a costituire da sé, con se stessi, una relazione di padronanza tipica del saggio, del «soggetto virtuoso».

Qui, Foucault fa notare un aspetto molto importante, che collega la *parrēsia* al nucleo problematico della soggettivazione moderna per il tramite della confessione. Nella relazione psicagogica che si istituisce sotto il segno della *parrēsia*, l'obbligo di verità si colloca, come si è visto, dal lato del maestro e in nessun caso viene chiesto al discepolo di dire la verità nei termini di una confessione dei propri peccati o di un'indagine della propria interiorità. Al contrario, nell'ermeneutica di sé che entra in gioco con la confessione cristiana – il cui rapporto di filiazione con la *parrēsia* Foucault argomenta a più riprese – l'obbligo di verità si colloca esattamente dal lato di chi è diretto. È il governato ad essere posto nella condizione di essere obbligato a dire la verità su di sé al fine di salvarsi. È questa ermeneutica del sé a costituire il perno del potere pastorale, che si trova ad essere prolungata nella governamentalità moderna in una duplice ottica: la rinuncia a sé come condizione di una obbedienza permanente nei riguardi del direttore/governante; la costituzione di sé in quanto oggetto di conoscenza all'interno delle scienze umane<sup>23</sup>. La *parrēsia* sembra dunque essere il lontano antenato della confessione, ma non nel senso che quest'ultima deriverebbe da uno sviluppo della prima. Al contrario, la pratica del *dire vrai* che si impianta nel potere pastorale cristiano rovescia i presupposti della *parrēsia*, inserendosi in una nuova politica della verità, che colloca l'obbligo del dir-vero dal lato di chi è diretto, con la conseguenza di assoggettare l'individuo all'interno di una relazione di obbedienza permanente.

---

<sup>23</sup> Cfr. Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012; Antonio Moretti, *Agonistic Truth: The Issue of Power Between the Will to Knowledge and Government by Truth*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 133-148; Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli, *Da dove viene il sé? La forza del dir-vero e l'origine dell'ermeneutica del sé*, in *Aut Aut*, n. 362, 2014, pp. 119-136; Per Aldo Rovatti, *Dimmi chi sei. Foucault e il dilemma della veridizione*, in *Aut Aut*, n. 362, 2014, pp. 35-48.

È nel corso intitolato *Il governo di sé e degli altri* che il problema della *parrēsia* viene da Foucault ampiamente ripreso e discusso<sup>24</sup>. Qui troviamo tre scene della *parrēsia*: la scena democratica, la cui figura emblematica è Pericle e il cui luogo di riferimento è la piazza, l'*agorà*; la scena dell'autocrazia, la cui figura di riferimento è quella del filosofo come consigliere del principe, il cui luogo è la corte e la cui posta in gioco è l'anima del governante; infine, la scena della *parrēsia* che vede come protagonista il filosofo nella sua attività di soggetto chiamato a governare se stesso secondo verità. Potremmo dire, per sintetizzare, che Foucault illustra il passaggio da una *parrēsia* politica ad una *parrēsia* etico-filosofica, che coinciderebbe con due momenti essenziali: il momento socratico-platonico e il momento cinico. Il periodo di riferimento è qui il contesto storico che va dal V al IV secolo a.C., che segna il declino delle strutture politico-istituzionali della *polis* e della democrazia ateniese e vira verso la formazione delle grandi entità politiche dell'età ellenistica.

Cominciamo dal rapporto tra *parrēsia* e democrazia, poiché è proprio nel solco della democrazia che si trova formulato per la prima volta il problema del *dire vrai* e del parlar-franco. È la scena del parresiasta inteso come l'attore politico (in questo caso il cittadino) che prende la parola in assemblea per guidare gli altri sulla base della verità. Il riferimento qui è a Pericle e all'ascendente che egli esercita sull'insieme dei cittadini ateniesi. Qual è il rapporto tra democrazia e *parrēsia*? Foucault lo illustra attraverso la descrizione che Polibio, secoli dopo, offre della struttura istituzionale ateniese. Essa sarebbe caratterizzata da tre aspetti: la democrazia, l'*isēgoria*, e, appunto, la *parrēsia*. La democrazia indica l'assetto giuridico-costituzionale del regime politico ateniese. L'*isēgoria* corrisponde all'uguale diritto di parlare davanti all'assemblea da parte dei cittadini. Infine, la *parrēsia* è l'esercizio del parlar-franco, del prendere la parola per dire una verità che dovrà esercitare un atto di indirizzo, di governo degli altri, nell'ambito dell'uguaglianza sancita e riconosciuta sul piano formale e giuridico. La *parrēsia* introduce quindi uno scarto nell'uguaglianza democratica e una specifica «differenziazione etica» (che Foucault chiama anche «ascendente») che implica il fatto che c'è qualcuno che è capace di guidare gli altri attraverso una verità che espone colui che la esprime al rischio di pagare in prima persona il prezzo di tale verità. È una verità scomoda,

---

<sup>24</sup> Valérie Glansdorff, *Michel Foucault: la parrēsia dans le gouvernement de soi et des autres*, in *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 28, No. 1 (2010), pp. 67-84 ; Arianna Sforzini, *Bien parler, dire vrai. Parrēsia e retoriche della veridizione nell'ultimo Foucault*, in *Nòema*, N. 4-1 (2013): Luoghi e figure del soggetto, pp. 61-74.

rischiosa. E chi la pronuncia davanti all'assemblea si assume un rischio. Quando la democrazia funziona bene, ovvero quando questo rapporto, come nell'età di Pericle, è ben consolidato, il rischio che il parresiasta corre è accolto dal funzionamento ordinario delle istituzioni democratiche. L'esempio è quello del discorso di Pericle, riportato da Tucidide, che intende convincere i concittadini della necessità di intraprendere la guerra contro Sparta: questo discorso implica l'accettazione e la condivisione collettiva di un rischio. Si tratta, per Foucault, della buona *parrēsia* democratica, che egli descrive attraverso quattro elementi: la democrazia, il gioco dell'ascendente e della superiorità, il dir-vero e il coraggio della lotta. Sono questi i quattro poli della scena politica e democratica della *parrēsia*.

Tuttavia, come Foucault segnala attraverso il discorso di Isocrate (*Sulla pace*) e quello di Demostene (la *Terza filippica*), questo rapporto tra democrazia e *parrēsia*, dopo Pericle, si corrompe. Irrompe sulla scena il retore, come imitatore di questo dir-vero che consente di guidare gli altri nell'ambito dell'uguaglianza di principio democratica. Si tratta dello stesso gesto (la presa di parola davanti all'assemblea dei cittadini), ma con un obiettivo diverso, che nel caso della retorica consiste nell'adulare il popolo e assecondare il potere della maggioranza per conquistare un potere per se stessi. Qui, l'esercizio di un ascendente sugli altri non è più vincolato al vero, ma alla presa di potere sugli altri che conforma l'opinione del retore a quella della maggioranza. Si tratta di un'identità tra il potere di parola del retore e il volere della maggioranza che ne consolida la comune visione e che deve concretizzarsi in una pratica di governo. Viceversa, la *parrēsia* è legata all'introduzione di una differenza, di uno scarto nell'opinione della maggioranza: «Se la democrazia può essere governata – afferma infatti Foucault – è perché vi è discorso vero». Foucault segnala, a tal proposito, il paradosso che lega democrazia e *parrēsia*: «non può esserci discorso vero che con la democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egualitaria»<sup>25</sup>. Quando questo rapporto si corrompe e il discorso vero non trova più articolazione possibile, la retorica subentra a segnalare un ulteriore paradosso: è la democrazia stessa (ovvero l'uguale diritto di parola da parte di tutti i cittadini) a minacciare l'esistenza del discorso vero. Abbiamo qui un primo elemento: la *parrēsia* indica l'esercizio della governamentalità che si innesta sul terreno giuridico della democrazia ateniese:

---

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

si trova qui, a mio parere, il radicamento di una problematica che è quella delle relazioni di potere immanenti a una società: una problematica distante dal sistema giuridico-istituzionale, che pone le basi di un governo effettivo di tale società. I problemi della governamentalità li vediamo apparire, li troviamo formulati – per la prima volta nella loro specificità, nella loro relazione complessa, ma anche nella loro indipendenza rispetto alla *politeia* – attorno a questa nozione di *parrēsia* e attorno all’esercizio del potere tramite il discorso vero<sup>26</sup>.

Questa modalità del governo di sé e degli altri istituisce un punto di convergenza dove sono chiamati in causa il potere (l’ascendente che si esercita sugli altri tramite la *parrēsia*), il sapere (la verità implicata nell’atto della presa di parola), il soggetto (il vincolo che lega il soggetto al rischio di esporre se stesso nella manifestazione della verità).

La corruzione del rapporto tra democrazia e *parrēsia* viene inoltre analizzata da Foucault attraverso il riferimento a Platone, che apre la seconda scena della *parrēsia*, quella del rapporto tra il filosofo e il tiranno. La critica che Platone, nella *Repubblica*, rivolge alla democrazia si concentra sul problema dell’anima del cittadino democratico: mancando della guida del discorso vero (*logos alēthēs*), l’anima del cittadino democratico è come una nave senza timoniere, presa in balia di desideri smisurati che corrompono il vivere civile. Il legame tra democrazia e *parrēsia* appare dunque spezzato: il problema della *parrēsia* – è il momento socratico-platonico – si sposta dal campo democratico alla scena che vede coinvolto il filosofo dinanzi al principe/tiranno. Qui, attraverso Platone, la *parrēsia* si presenta come il «reale della filosofia», intesa come pratica di sé: la forma del consiglio politico in Platone, per Foucault, non traduce la sottomissione della razionalità politica a quella filosofica, ma tenta di instaurare una connessione tra l’esercizio del potere da parte del governante e la pratica di sé del dir-vero filosofico in un rapporto in cui permane l’irriducibilità dei due poli. Il rapporto con la politica assume, in Platone, la prova del «reale della filosofia». Dionisio, infatti, non deve assumere decisioni politiche attingendo alla verità della filosofia, ma deve al contrario assumere la postura, il modo di essere del filosofo, nel saper governare correttamente se stesso. È il governo di sé del principe che costituisce la premessa per il governo degli altri: nel consiglio politico di Platone, afferma Foucault, «la posta in gioco è l’essere, il modo di

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 157.



essere dell'uomo politico» (lezione del 23 febbraio 1983, seconda ora). Il compito della *parrēsia* platonica è mostrare agli individui come, per governare correttamente la città, tutti siano tenuti a governare se stessi. La *parrēsia* è quell'attività che si rivolge all'anima di coloro che devono governare, in modo che governino correttamente se stessi come preconditione per governare rettamente gli altri.

La vicenda di Socrate in quanto parresiasta illustra bene, secondo Foucault, la corruzione del rapporto tra *isēgoria* e *parrēsia* in un contesto in cui è la retorica ad occupare la scena del governo degli altri. Come si comporta, infatti, Socrate di fronte ai retori che lo accusano? Non si tratta del problema della morte di Socrate, ma della descrizione della sua condotta di fronte alla retorica che invade il campo della democrazia. Nell'*Apologia*, Socrate si distingue da coloro che lo accusano per due ragioni fondamentali: egli non usa un'arte della persuasione, ma è colui che dice la verità attraverso un linguaggio «ordinario, privo di orpelli e ornamenti, legato al suo discorso da un atto di fiducia, di fede, nella verità di ciò che afferma». Quindi Socrate è colui che si contrappone ai retori. La seconda ragione riguarda invece la difesa che Socrate mette in campo da una possibile accusa dei suoi avversari: perché, essendo uomo della verità (il termine *parrēsia*, come nota Foucault, non compare), Socrate non ha scelto di farsi avanti per prendere la parola in assemblea al fine di guidare gli altri? Foucault commenta la risposta del filosofo – se lo avesse fatto, egli sarebbe stato ucciso – esplicitando la denuncia che essa contiene: la democrazia ateniese funziona male, perché il dir-vero è minacciato di morte. Socrate sposta quindi il piano della *parrēsia*: è la pratica filosofica a costituire la nuova scena in cui essa appare come una problematica legata alla cura di sé. Nei riguardi della democrazia, Socrate è il parresiasta che si sottrae all'ingiustizia della maggioranza, svolgendo un compito critico essenziale ai margini dell'agone democratico. La *parrēsia* accentua così alcuni suoi elementi essenziali: non è più solo una modalità del dire, ma un comportamento, un modo di essere, una condotta. È, insomma, una forma del vivere<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. Salvo Vaccaro, *De l'éthopoiesis à l'éthopolitique*, in Orazio Irrera, Salvo Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 53-69 ; Antonio Moretti, *Agonistic truth: The Issue of Power Between the Will to Knowledge and Government by Truth*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 133-148; Frédéric Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 17-32.

Il problema della *parrēsia* – afferma chiaramente Foucault – si identifica qui con la questione del soggetto della politica<sup>28</sup>. Per Foucault, Socrate non rinuncia alla politica, ma sposta il piano dell'azione politica sul versante della cura di sé – con cui fa coincidere la pratica della filosofia – senza la quale nessuna città può essere correttamente governata. Il problema della cura di sé – affrontato nel corso su *L'ermeneutica del soggetto* – viene ora agganciato alla *parrēsia*. Si tratta di uno sviluppo che si troverà in modo esplicito nel corso dell'anno successivo, attraverso la lettura del *Lachete*, che viene da Foucault contrapposto all'*Alcibiade*, che era invece al centro della problematica della cura di sé ne *L'ermeneutica del soggetto*. Nell'*Alcibiade*, la cura di sé (*epimeleia heautou*) veniva agganciata alla *psykhē*, all'anima, virando verso la conoscenza di sé (*gnōthi seauton*); nel *Lachete*, invece, la cura di sé socratica si aggancia a qualcosa di diverso, che Foucault chiama *bios*. Lo *gnōthi* assume così la forma della «prova, dell'esercizio che riguarda il proprio modo di comportarsi». La cura di sé, attraverso cui si manifesta la *parrēsia* filosofica, coincide con il problema della forma da dare a questo *bios*. È il tema del «coraggio della verità» – e infatti l'asse portante del *Lachete* è proprio la questione del coraggio: «Questo dir-vero affronta ora il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita»<sup>29</sup>. Si trova qui formulato il tema dell'«estetica dell'esistenza», che per Foucault coincide da un lato, con una traiettoria specifica della filosofia, che si contrappone agli indirizzi sulla metafisica dell'anima; dall'altro, a una particolare modalità di porre il problema della soggettivazione politica<sup>30</sup>.

#### *Parrēsia, soggettivazione politica, governamentalità*

Veniamo quindi al nodo fondamentale. Foucault afferma che la *parrēsia* introduce il problema della governamentalità all'interno della costituzione politica dei greci. Quest'ultima, secondo il filosofo francese, non ruota, come si ritiene comunemente, intorno al tema della miglior forma di governo, bensì intorno alla ricerca di una «differenziazione etica» che possa istituire un polo di riferimento per il governo di sé e degli altri. La *parrēsia* pone dunque, da un lato, il problema del governo degli uomini non in quanto soggetti di diritto,

<sup>28</sup> Cfr. Judith Revel, *Between Politics and Ethics: The Question of Subjectivation*, cit., pp. 163-174.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 159.

<sup>30</sup> Cfr. Judith Revel, *Résistance et subjectivation: du « Je » Au « Nous »*, in Orazio Irrera, Salvo Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, cit., pp. 29-40.

ma come soggetti di verità e come soggetti dell'azione politica (in una parola come soggetti etici); dall'altro, essa pone, all'interno di ogni costituzione politica – sia essa democratica o autocratica – il problema di quale rapporto con se stessi bisogna stabilire sia per colui che deve governare gli altri, sia per coloro che dovranno essere governati. Si delinea qui un secondo punto di aggancio tra la *parrēsia* e la governamentalità, che può essere colto in una prospettiva genealogica di cui Foucault a più riprese disegna i contorni, senza tuttavia mai svilupparli del tutto, se non come progetti per ricerche future. Si tratta di una ramificazione del rapporto tra *parrēsia* e governamentalità che si prolunga, attraverso sentieri accidentati e discontinui, fin dentro la nostra modernità.

Per illustrare questo punto, riprendo la scena della veridizione cristiana: Foucault afferma che la pratica della *parrēsia*, dopo il momento socratico-platonico e cinico, si trova ad essere coinvolta in uno nuovo spostamento, che nel cristianesimo dei primi secoli fa virare l'obbligo di verità in una nuova economia del rapporto tra soggetto e governo. La *parrēsia* si presenta qui come una sorta di preistoria della confessione, che nella pastorale cristiana appare come punto di ancoraggio di una modalità del governo dei viventi che, attraverso la promessa della salvezza, sposta l'obbligo di verità dai governanti ai governati, favorendo la nascita di un'ermeneutica del sé che è estranea alla cultura greco-romana e che costituisce una delle matrici di partenza della soggettivazione occidentale moderna<sup>31</sup>. Il primo esempio di questa confessione come scavo di un'interiorità nascosta, che si tratta di verbalizzare, è la figura di Creusa nella tragedia euripidea dello *Ione* commentata da Foucault<sup>32</sup>. Anche se non viene indicata come *parrēsia*, la parola di Creusa costituisce il momento fondamentale di una biforcazione: da un lato, il discorso di Creusa si presenta come discorso di denuncia al dio ingannatore e prepotente (Apollo); dall'altra, esso è anche discorso di confessione della propria colpa al direttore di coscienza. La prima forma del discorso-denuncia di Creusa è ben dentro il contesto storico-politico ateniese (*Ione* infatti è proprio la tragedia del dir-vero, secondo Foucault, la cui lettura è parallela a quella dell'*Edipo Re* di Sofocle); la seconda forma del discorso-confessione di Creusa anticipa quell'obbligo di verità che nel cristianesimo

---

<sup>31</sup> Cfr. A.I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 103-104; Laura Cremonesi, *Veridizione antica e veridizione cristiana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, cit., pp.93-116.

<sup>32</sup> Cfr. Euripide, *Ione*, in *Elena. Ione*, Garzanti, Milano 2003.

consentirà di scavare un'interiorità nell'individuo per sottometerlo ad una procedura di introspezione continua. L'obbligo di manifestare sempre la verità su se stesso nella forma della confessione comporta così uno stile di esistenza che si orienta verso la rinuncia a sé. Non più una verità che deve indirizzare verso la padronanza di sé, ma una verità che va cercata nel fondo di se stessi e che deve legare ad un'obbedienza incondizionata verso il direttore di coscienza. Quando questa modalità del discorso-confessione si impianterà nel nuovo regime di verità del cristianesimo, essa costituirà una delle matrici di partenza della governamentalità, ovvero di una forma del governo degli uomini che mira a condurre, *omnes et singulatim*, verso i grandi obiettivi della salute individuale e del benessere della popolazione, tramite la presa in carico dei dettagli più infimi della nostra quotidianità. È la traiettoria genealogica che conduce, sempre attraverso salti, rotture e discontinuità, fino alle soglie della governamentalità moderna. Il prolungamento di questa modalità del governo dei viventi legata ad una politica della verità, in cui gli individui sono oggetto di conoscenza a partire da un'ermeneutica del sé, lo si ritrova poi, secondo Foucault, anche nell'ambito delle scienze umane, dove la pratica della confessione troverà nuovi punti di aggancio e di supporto.

Tuttavia, attraverso la lettura di Kant, Foucault aveva individuato anche un altro polo della governamentalità moderna: quello delle controcondotte al potere pastorale. Nel commento al testo di Kant, *Was ist Aufklärung?*, l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità – che corrisponde esattamente a questa condizione nella quale gli uomini sono governati come le pecore e il pastore – è ravvisato da Foucault nell'«atteggiamento critico», che si sostanzia nella seguente definizione: «una specie di forma culturale generale, un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare, ecc. che definirei semplicemente l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»<sup>33</sup>. Non a caso, la lettura del testo kantiano apre anche il corso *Il governo di sé e degli altri*, dove il problema dell'atteggiamento critico sembra declinarsi come problema «di una coraggiosa presa di parola di verità apparsa tra i Greci e capace di dar luogo a un'interrogazione differente: quale governo di sé si deve porre a fondamento e al tempo stesso come limite del governo degli altri?»<sup>34</sup>. Ecco dunque l'altro polo che collega l'indagine sulla *parrēsia* al problema della governamentalità moderna. Il parresiasta non è colui che, tramite

<sup>33</sup> Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 28.

<sup>34</sup> Frederic Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 360.

un'ermeneutica del sé, compie un lavoro incessante di decifrazione e interpretazione che deve sondare gli abissi della propria interiorità per estrarne una verità che consenta al governante di aver accesso ad una conoscenza detagliata di se stesso; il parresiasta è invece colui che si costituisce, attraverso la pratica e l'esercizio del *dire vrai*, come soggetto della padronanza di sé che si pone come punto di resistenza nei riguardi del potere. È sempre a partire dalla *parrēsia*, dunque, che si costituisce la seconda traiettoria che guarda al versante critico della governamentalità. Questo aspetto viene in evidenza in modo particolare con la *parrēsia* dei cinici che, a differenza della *parrēsia* platonica, non ha per terreno di contesa l'anima del principe, ma la pubblica piazza, l'esposizione di una verità come agitazione della coscienza comune, come «scandalo». Il cinico, attraverso il ritratto che Foucault ricostruisce tramite Epitteto e Diogene Laerzio, è proprio l'uomo della *parrēsia*. Rispetto alla *parrēsia* socratica, nel cinismo verità e vita sono congiunti in modo radicalmente immanente, al punto che i cinici fanno

della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dir-il-vero (*dire vrai*). La forma dell'esistenza come un modo per rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi e di vivere, la verità stessa. Il cinismo fa della vita un'aleurgia, una manifestazione della verità<sup>35</sup>.

Foucault dedicherà alla descrizione della forma di vita cinica l'ultima parte del suo corso su *Il coraggio della verità*, compiendo un lavoro di ricostruzione che consente di operare una profonda rivalutazione di quella che era comunemente considerata come una deviazione minore della filosofia antica. Ciò che mi interessa sottolineare, ai fini del mio intervento, riguarda tuttavia la prospettiva genealogica che Foucault mette in campo a proposito della *parrēsia* dei cinici. Il cinismo – afferma infatti Foucault – non è soltanto una particolare espressione della filosofia antica, ma anche una sorta di categoria “trans-storica” che lega soggetto e verità nella forma di un'immanenza radicale. Se da un lato suona strano il riferimento di Foucault alla trans-storicità del cinismo – se consideriamo la sua prospettiva di rifiuto degli universali – bisogna tuttavia assumere questa definizione come un campo problematico. Facendo della forma di vita cinica una sorta di polo trans-storico della soggettivazione, Foucault non intende universalizzare il cinismo, ma illustrare come le sue pratiche e le sue modalità di porre il

---

<sup>35</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 170.

problema della relazione tra soggetto, verità e potere saranno poi riprese e innestate all'interno di altri regimi di verità, con funzioni, obiettivi e modalità profondamente diversi. Resta tuttavia fermo un punto essenziale: nel cinismo non si tratta della restituzione a sé di un'identità più vera di qualunque ermeneutica, ma di indicare quel lavoro permanente di presa di distanza da sé – dal proprio modo di essere legato ad un'identità e a dei valori sociali stabiliti – che apre al problema di una «vita altra», di una soggettivazione intesa come differenziazione da sé e dal mondo, verso una vita e un mondo altri. La posterità del cinismo Foucault la individuerà infatti in almeno tre momenti storici fondamentali: nell'ascesi cristiana, che arriva fino alla riforma protestante – dove la pratica della «vita altra» dell'asceta cristiano viene piegata in direzione dell'«altra vita» e dell'«altro mondo» (e non del «mondo altro»); nella figura del militante rivoluzionario del XIX secolo, che implica la vita stessa come attività rivoluzionaria; nelle forme di vita artistiche a partire dal XVIII secolo, che intendono la vita stessa come testimonianza artistica. Si tratta di tre forme dell'estetica dell'esistenza che riprendono e rinnestano in contesti diversi le pratiche di sé che il cinismo ha inventato.

Di queste tre eredità del cinismo, mi pare che la figura del militante – senza nulla togliere all'importanza che per il filosofo francese assume l'estetica dell'esistenza propria del gesto artistico – abbia spesso concentrato l'attenzione di Foucault. Il problema della soggettivazione politica attraversa gli ultimi corsi come una delle diverse piste di ricerca aperte e mai portate a compimento; si tratta dell'abbozzo di una problematica che avrebbe dovuto avere per oggetto il tema di una genealogia della «conversione alla rivoluzione»<sup>36</sup>. Il riferimento più esplicito a questo tema si trova ne *L'ermeneutica del soggetto*, quando Foucault, nella lezione del 10 febbraio 1982, collega il tema della conversione nell'ambito della cura di sé alla necessità di «fare la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria». Il punto viene poi ripreso e approfondito nel corso della lezione del 29 febbraio 1984 (seconda ora), quando Foucault collega l'indagine sul cinismo alle diverse posterità poc'anzi illustrate e, tra queste, quella relativa alla vita rivoluzionaria come conversione alla rivoluzione – o della rivoluzione come «stile di esistenza». Il cinismo collega insomma la

---

<sup>36</sup> Cfr. G. Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione*, in Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*, Cronopio, Napoli 2015, pp. 185-229.

pratica filosofica alla smorfia, alla derisione, alla critica del potere, alla pratica di sé che allude ad una vita altra: la soggettivazione politica della conversione alla rivoluzione prenderà il testimone di quest'ultimo per legare, in un altro contesto e in un'altra politica della verità, l'esperienza politica al coraggio della verità. Una «indocilità ragionata», un'ostilità indomita verso i valori consolidati. La vita cinica è insomma militanza filosofica, ma anche preludio della vita militante: ecco i due poli a cui Foucault allude quando parla del cinismo come di una «drammatizzazione dell'idea di una vita sovrana», di una vita come «lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri, per gli altri»<sup>37</sup>. È la ricerca di una governamentalità diversa, poiché «proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé a sé»<sup>38</sup>.


### *Conclusioni*

La *parrēsia* si collega dunque alla governamentalità, nel pensiero di Foucault, sotto due aspetti fondamentali: quello che apre il versante della confessione nella politica della verità del cristianesimo – e che scava il solco della soggettivazione occidentale moderna; quello che si presenta come il punto di emergenza dell'atteggiamento critico che si accompagna al governo e che ha assunto la forma ora della militanza filosofica, ora della militanza politica. Questo atteggiamento critico, che avrebbe nella *parrēsia* cinica uno dei fuochi di partenza, costituisce il campo problematico dentro il quale Foucault sembra pensare ad una nuova soggettivazione politica, intesa come un'estetica dell'esistenza, come eredità e riattivazione della «conversione alla rivoluzione» in altre forme e secondo una politica della verità profondamente diversa da quella del partito rivoluzionario – per il filosofo francese espressione di un nuovo conformismo<sup>39</sup>. Non più soggetti vincolati ad un'identità fissata dalla verità che siamo obbligati a dire di noi stessi, ma una modalità per il soggetto di vivere il vero attraverso la sperimentazione di una vita altra.

<sup>37</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 271.

<sup>38</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

<sup>39</sup> «Si tratterebbe di capire in che modo l'idea di un cinismo della vita rivoluzionaria come scandalo di una verità inaccettabile sia stata contrapposta alla definizione di una conformità dell'esistenza: una conformità concepita come condizione del militantismo nei partiti che si dicono rivoluzionari. Si tratterebbe di un altro oggetto di studio», in Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 183.



UNA FILOSOFIA PER L'ETÀ PLANETARIA:  
EDGAR MORIN E IL RUOLO DEL SOGGETTO  
NELLA FORMAZIONE  
ORESTE TOLONE\*

**Abstract** The intervention starts from an anti-Cartesian epistemological turn that took place in the 1900s. Compared to the classic separation of subject / object, over the course of the century of globalization, there has been a progressive introduction of the subject: in physics, biology, medicine, etc. Particularly in medicine, this entailed a reconsideration of the doctor-patient relationship, which led to a transformation of the “paternalistic relationship” into a relationship of “therapeutic alliance”, but also to a “defensive attitude” towards the patient. Something similar, in our opinion, is happening with the introduction of the subject in teaching. This involves a changed relationship between teacher and learner and a reconsideration of the discipline, in particular of philosophy. The attempt is to understand which philosophy and which learning, in this changed context, is possible or desirable.

**Keywords:** Cartesio, alleanza terapeutica, soggetto, formazione, Morin.

Come ogni vivente l'uomo, in quanto essere autopoietico, possiede una forma e allo stesso tempo è chiamato a darsi una forma, che consenta di mantenere la propria organizzazione (Maturana e Varela 2001). Di qui la necessità della trasformazione. Tale capacità autopoietica – sostenuta da Varela e Maturana – assume nell'uomo aspetti del tutto originali; in particolare, egli ha la possibilità di dotarsi culturalmente di nuove strutture, cioè di formarsi e trasformarsi mediante un atto educativo<sup>1</sup>. Il concetto di “formazione”, così come lo intendiamo nella dizione di “scienze della formazione”, rivela quindi

---

\*Ricercatore in Filosofia Morale - Università di Chieti.

<sup>1</sup> Come dichiara Gadamer, recuperando Hegel, «l'uomo è caratterizzato dalla rottura con l'immediato e il naturale; rottura che gli è imposta dalla parte spirituale, razionale, della sua essenza. “Sotto questo aspetto, egli non è per natura ciò che deve essere”, e perciò gli occorre la cultura» (Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Paul Siebeck, Tübingen 1960; tr. it. di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990, p. 34). Cfr. Adolf Portmann, *Die Bedeutung der Erziehung in der heutigen Zeit*, in Id., *Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, München 1970, pp. 282-299.



la capacità dell'umanità di dotarsi di una propria forma, a seconda delle epoche, che consenta di declinare, volta per volta, la medesima forma umana.

La formazione aiuta l'uomo a prendere forma, a prefigurarsi un'immagine ideale di sé, di umanità, alla luce della quale compiere le proprie scelte, vivere la propria vita. Come dichiarava Werner Jaeger a proposito della *paideia* greca: «Lo sforzo di plasmare consapevolmente secondo la propria idea» avviene «mediante l'educazione», che riflette una «viva coscienza normativa» il cui obiettivo è identificabile nella volontà di trasmissione del tipo umano. La *paideia*, pertanto è una «forma eterna» cui i greci «subordinavano se stessi» al fine di raggiungere «la formazione di un'umanità superiore»<sup>2</sup>. Tra i principali modelli formativi individuati nella cultura occidentale, oltre alla *paideia* greca, spiccano l'*humanitas* latina, la *perfectio* cristiana medievale, la *dignitas hominis* rinascimentale e la *Bildung* tedesca – le cui tracce sono ancora evidenti nell'impostazione filosofica, ad esempio, di Martin Buber e di Hans Georg Gadamer (Sala 2016)<sup>3</sup>. Ognuna di queste epoche ha avuto la forza di ipotizzare un'immagine di uomo – strettamente collegata alla società del tempo – a cui rendere fedele la propria epoca. Ogni azione educativa, scolastica e universitaria, aveva in mente quale tipo di uomo si volesse contribuire a formare.

Prima di individuare, dunque, quali materie e discipline insegnare, quali competenze privilegiare, avrebbe senso chiedersi qual è oggi la *Bildung*, la formazione a cui inconsapevolmente si tende: qual è la forma per l'età globale, planetaria? quale uomo abbiamo in mente quando mettiamo in atto le diverse strategie didattiche?

### *Quale formazione per l'età globale*

L'assenza di un modello formativo, infatti, rischia semplicemente di conservare come unico modello quello dell'addestramento alla società presente, dell'inserimento attivo e indolore nel mondo produttivo, sociale,

---

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997-99, pp. 1-6. Cfr. Giancarla Sala, *La formazione originaria*. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung, Bompiani, Milano 2016, p. 70.

<sup>3</sup> «Se pensiamo ai nostri anni di scuola [...] percepiamo come l'idea di *Bildung* fosse alla base del sistema scolastico del secolo nel quale abbiamo frequentato la scuola: non una preparazione a una professione specifica, non un inserimento in una società funzionalizzata, non un esercizio di adattamento, che, lo sa il cielo, è diventato oggi ovunque il destino del mondo industrializzato» (Hans Georg Gadamer, *Schule und Hochschule in Geschichte und Gegenwart*, in «Schule zum heiligen Geist in Breslau gegründet 1538», dattiloscritto; tr. it. di Simone Sistig, *Bildung a umanesimo*, il melangolo, Genova 2012, p. 227).

privando l'atto formativo dello slancio ideale, finalizzato alla formazione interiore e profonda del singolo uomo. Anche in quest'ottica può essere letta la distinzione, introdotta da Martha Nussbaum, tra educazione tradizionale e liberale<sup>4</sup>. La ricorrente preoccupazione circa il pericoloso sganciamento (vero o presunto) di una didattica per competenze dai contenuti – ad esempio nell'insegnamento della filosofia nelle scuole superiori – nasconde un dubbio: che tale scivolamento in direzione di una «competenza disimpegnata» copra l'assenza di un'idea di uomo all'altezza dell'epoca in cui viviamo. Lo stesso imporsi della filosofia analitica – o più in generale di una filosofia concepita prevalentemente come epistemologia, metodologia, logica dell'apprendimento ecc. – potrebbe essere sintomo della medesima debolezza. È evidente, infatti, che i contenuti forniscono già una direzione alle competenze, le indirizzano in modo preliminare. Secondo Joseph Stiglitz l'apprendimento è di per sé «orientato al futuro e questo fa sì che si facciano sacrifici e si assumano rischi oggi a vantaggio dei giorni a venire. Ma in condizioni di instabilità il rischio è che non vi sia nessun futuro»<sup>5</sup>: in assenza di un'idea che ci avvicini al futuro, si vive per l'immediato presente, e tutto questo a discapito dell'apprendimento. Quale formazione, dunque, per un'età globale, o planetaria?<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Secondo Martha Nussbaum, il processo di 'aziendalizzazione' della scuola, negli Stati Uniti è evidente da tempo. L'introduzione del sistema di test nazionali (Nclb) ha ulteriormente peggiorato la situazione: «il contenuto dei programmi non è più una materia che incentiva l'immaginazione e lo spirito critico ma è direttamente mirato alla preparazione al test. Insieme a questo cambiamento di contenuto si sta assistendo a un ancor più preoccupante cambiamento nel metodo: da un insegnamento che cercava di promuovere la riflessione e la responsabilità individuali a un indottrinamento forzato ai fini di un buon punteggio al test» (Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity. A classical defense of reform in liberal education*, Harvard University Press, Cambridge (M) 1997; tr. it. di Sara Paderni, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2014, pp. 146-147).

<sup>5</sup> Joseph H. Stiglitz, Bruce C. Greenwald, *Creare una società dell'apprendimento. Un nuovo approccio alla crescita, allo sviluppo e al progresso sociale*, Einaudi, Torino 2018, p. 107.

<sup>6</sup> Edgar Morin evidenzia la differenza tra globalizzazione e planetarizzazione. Quest'ultima assume un significato più ampio e complesso di globalizzazione, poiché non si limita a descrivere la portata mondiale dei processi economici e tecnologici; essa sottolinea invece il progressivo processo di inserimento dell'uomo sulla Terra, nella sua dimensione fisico/biologico/antropologica. Cfr. Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Unesco, Paris 1999; tr. it. di Susanna Lazzari, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano 2001, pp. 65 e ss.; Edgar Morin, *Éduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme méthode d'apprentissage dan l'erreur et l'incertitude humaines*, Balland, Paris 2003; tr. it. di Bianca Spadolini, *Educare per l'era*

### *L'introduzione del soggetto*

Nel corso del Novecento abbiamo assistito alla messa in discussione del paradigma cartesiano, che ha segnato la modernità. La separazione tra soggetto e oggetto<sup>7</sup>, con il suo approccio oggettivante – fondativo di un'epistemologia scientifica – ha cominciato a perdere il suo carattere assoluto. Così, all'affermazione incondizionata, di fatto, del metodo scientifico, si è affiancata una riflessione critica di tipo epistemologico. Partendo *in primis* dal campo della meccanica quantistica – in particolare col principio d'indeterminazione di Heisenberg – abbiamo assistito al progressivo tentativo di «introduzione del soggetto in...». All'oggetto di studio inerte e quantificabile si è sostituito – soprattutto negli ambiti del vivente – un soggetto attivo e interattivo, con il quale il ricercatore si trova in un rapporto di circolarità e mutuo scambio sin dall'inizio (Weizsäcker 1997). Il tentativo di porre come proprio oggetto d'indagine un essere vivente, costringe lo scienziato a prendere atto di un fatto importante: di trovarsi di fronte a un «oggetto dotato di soggetto», e quindi creativo, imprevedibile, che con le proprie contromosse e reazioni al contesto crea un processo, che si avvicina pericolosamente più alla biografia e alla storia che al determinismo meccanicistico<sup>8</sup>. Così, se da un lato possiamo parlare di «introduzione del soggetto nella fisica», dall'altro – soprattutto grazie a Viktor von Weizsäcker, a Jakob von Uexküll e più avanti a Gregory Bateson – si comincia a parlare di «introduzione del soggetto nella biologia» (Bateson 1977, 1984, Uexküll 1956); lo studio dell'essere vivente è sempre un incontro tra soggetti, il cui esito – come una partita a scacchi o un passo di danza a due – non è mai del tutto prevedibile. Lo stesso sviluppo dell'etologia come disciplina a sé stante, soprattutto con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen, Karl von Frisch, Ireneus Eibl-Eibesfeldt, Adolf Portmann, ecc., presuppone una diversa interpretazione dell'animale (Lorenz 2002, Eibl-Eibesfeldt 2008, Portmann 1961). Un animale non più interpretato in modo deterministico e meccanicistico, secondo il riduttivo modello dello stimolo-risposta, bensì

---

*planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, Armando, Roma 2018, pp. 76-78, 108.

<sup>7</sup> Ivi, p. 61. Cfr. Gaston Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

<sup>8</sup> Weizsäcker ne parla espressamente nella sua opera *Der Gestaltkreis*, dove dichiara che «l'oggetto della biologia è semplicemente un oggetto abitato da un soggetto» (Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 295). Cfr. Oreste Tolone, *Alle origini dell'antropologia medica. Il pensiero di Viktor von Weizsäcker*, Carocci, Roma 2016.

capace di operare con una certa dose di libertà, come si evince dai diversi moduli rituali e dall'*imprinting* (Morin 1974)<sup>9</sup>. La cosa è ancora più evidente quando questa “svolta epistemologica” viene applicata in campo medico. L’«introduzione del soggetto nella medicina», sostenuta dal medico e filosofo Viktor von Weizsäcker, da Alexander Mitscherlich ecc. teorizza la necessità di una trasformazione sostanziale del rapporto medico paziente, che possiede dei risvolti significativi anche a livello terapeutico (Jaspers 1986)<sup>10</sup>. Il recente recupero del ruolo del paziente e del dialogo perorato dall’antropologia medica americana della scuola di Harvard, dalla medicina narrativa e dalle *medical humanities* (Kleinemann 1988, Good 2006, Zannini 2008) trovano nell’introduzione del soggetto nella medicina la loro naturale premessa e condizione di possibilità.

Questa introduzione del soggetto ha determinato una vera e propria svolta, la quale – variamente valutata – ha di fatto condotto all’abbandono di un «approccio paternalistico» tra medico e paziente<sup>11</sup>. Questo avanzamento, conseguente alla valorizzazione del soggetto anche da un punto di vista epistemologico, ha favorito una visione più complessa della dimensione medica. Ma anche una serie di conseguenze non trascurabili, che nascono dalla necessità di reimpostare un nuovo rapporto dialogico e tendenzialmente non asimmetrico, al posto di quello asimmetrico che si era consolidato nel

---

<sup>9</sup> Edgar Morin parla di una vera e propria «rivelazione etologica» (*ethologische Offenbarung*), con la quale si mette fine a un’interpretazione del comportamento animale come semplice automatismo reattivo (Edgar Morin, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, Piper, München-Zürich 1974, pp. 33-35). Lo stesso Bateson, nei suoi studi sui delfini e sui canidi, riconosce ai mammiferi superiori una vera e propria «metacomunicazione» di quarto livello (Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972; tr. it. di Giuseppe Longo e Giuseppe Trautteur, *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977, pp. 417-418).

<sup>10</sup> Lo scontro tra Jaspers e Weizsäcker, sul diverso modo di intendere l’apporto della “introduzione del soggetto” a un mutamento terapeutico, ne conferma la validità, quanto meno euristica e metodologica. Cfr. Karl Jaspers, *Korrespondenzen. Psychiatrie, Medizin, Naturwissenschaften*, a cura di Matthias Bormuth e Dietrich von Engelhardt, Wallstein Göttingen 2014; si vedano le lettere di Jaspers con Viktor e col nipote Carl Friedrich von Weizsäcker e in particolare le lettere 551-554. Cfr. Matthias Bormuth, *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 282-287.

<sup>11</sup> L’affermarsi di un approccio «*patient-centered*» va letto in questa direzione. Si veda, ad esempio, l’opera di Edmund Pellegrino e David Thomasma, *For the Patient’s Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*, Oxford University Press, New York 1988. Cfr. Dietrich von Engelhardt, *Patient vs disease in medicine: Historical perspectives and contemporary concerns*, in “Journal of Nephrology”, 17/4 (2004), pp. 611-618.

corso dei secoli (dei millenni). La medicina difensivistica, il ricorso al “consenso informato” – nella sua versione più cautelativa – il rischio della burocratizzazione e standardizzazione delle procedure comunicative, il rischio del ribaltamento dei ruoli legato ad esempio alla consultazione telematica da parte dei pazienti, mettono in luce tuttavia i pericoli intrinseci a questo processo di integrazione del soggetto (Broom 2005, Tolone 2019). Processo che dunque richiede una correzione, in funzione di un più equilibrato – e fruttuoso da un punto di vista epistemologico – rapporto tra soggetto e oggetto.

### *L'esempio della medicina*

L'avanguardia medica, che più si è spinta in questa direzione, rappresenta un campanello d'allarme, di cui si deve tenere conto e fare tesoro anche nel campo delle scienze della formazione. Una forma di “introduzione del soggetto”, infatti, si è verificata negli ultimi decenni anche nel campo della formazione, della didattica, dell'insegnamento, per correggere un'impostazione prevalentemente “paternalistica”, ben radicata soprattutto in Europa. Il modello della lezione frontale, dell'insegnamento per programmi (rigidi e definiti), della netta separazione tra ambiti disciplinari – poco propensi tanto alla inter-disciplinarietà quanto alla multi-disciplinarietà – è stato individuato, non senza ragione, come il tramite, il portatore volontario o involontario di una ideologia implicita (Robinson 2010). Oltre, cioè, ad apparire sempre meno adeguato a una società in perenne e vertiginosa trasformazione, e alla istintiva diffidenza nei confronti di ogni genere di autorità, il modello *paternalistico-frontale* è divenuto in qualche modo l'emblema epistemologico della separazione cartesiana soggetto/oggetto<sup>12</sup>. L'emblema cioè di un approccio “moderno”, dualistico, che tiene a modello la fisica classica newtoniana, l'organizzazione del lavoro di tipo industriale ottocentesco, e che il Novecento tende in qualche modo a mettere in discussione. Lo stesso ripensamento degli spazi didattici, delle aule scolastiche, modulari e aperte, si inserisce in questo quadro di

---

<sup>12</sup> All'epistemologia della semplificazione cartesiana, dualistica, deve seguire un'epistemologia della complessità, per la quale «occorre reintrodurre il ruolo del soggetto/osservatore/pensatore/ideatore/stratega in ogni conoscenza»; «laddove in uno stesso spazio e in uno stesso tempo c'è non solo l'ordine ma anche il disordine, laddove non ci sono soltanto i determinismi ma anche le casualità, laddove emerge l'incertezza, ci vuole l'atteggiamento strategico di un soggetto; di fronte all'ignoranza e alla confusione sono indispensabili la sua perplessità e la sua lucidità» (Edgar Morin, *Educare per l'età planetaria*, cit., pp. 45, 25).

riorganizzazione dello “spazio didattico”, inteso in un senso non puramente spaziale (Bergamnn e Sams 2012, Turner e Shepherd 1999)<sup>13</sup>. L’innovazione didattica individua quindi come proprio bersaglio, in linea con un approccio più diffuso, Cartesio e il dualismo cartesiano (Damasio 1994, Bateson 1977). L’obiettivo è superare il paternalismo (monodirezionale dalla parte del docente) e mettere al centro il soggetto (del discente) come correttivo epistemologico alla modernità. Il che ha spinto, talvolta, a trasformare preliminarmente il proprio bersaglio polemico in una caricatura, che sostituisce ai contenuti le “nozioni”, al dialogo didattico il “monologo stereotipato”, alla argomentazione la “ripetizione mnemonica” ecc.

Il pericolo che questo correttivo, tuttavia, possa incorrere negli stessi problemi che abbiamo evidenziato in ambito medico è dietro l’angolo. La didattica centrata sullo studente, il contratto formativo scuola-famiglia richiamano, in termini positivi, la *patient-based medicine*, la prassi del “consenso informato”; ma anche una sempre più diffusa forma cautelativa che sottende una forma di “scuola-difensivistica”. L’introduzione del soggetto, se concepita in termini puramente geometrici, o peggio sindacalistici, sicuramente determina un abbattimento dei rapporti asimmetrici, ma favorendo una specie di simmetria legale, formale, che rischia di inaugurare una sorta di “difensivismo pedagogico”. Inoltre, e soprattutto, il pericolo è che, in nome di una valorizzazione del soggetto, e quindi della dimensione personale – tanto del docente che del discente – proprio quella dimensione dialogica, creativa, imprevedibile nel rapporto maestro-alunno venga meno, o venga contenuta in procedure, protocolli sempre più schematici. Come aveva ben individuato sin dagli anni ’20 del ’900 Martin Buber, l’evoluzione oggettivante, cartesiano-kantiana, della scienza contemporanea, applicata mediante la tecnica ad ambiti mondiali, favorisce l’estensione del rapporto Io-Esso a tutti i generi di relazione (Buber 2014)<sup>14</sup>. Anche a quelli tra uomini e in particolare ai rapporti educativi, che per principio dovrebbero rappresentare il luogo del pensiero dialogico, Io-Tu. L’incontro docente-discente, infatti, se vuole essere educativo e puntare alla

---

<sup>13</sup> *Flipped classrom, cooperative learning, peer education*, didattica laboratoriale ecc. sono tutte metodologie, che si inseriscono all’interno di questa svolta, in direzione di una didattica *student-centered*.

<sup>14</sup> È vero che «senza l’Esso l’uomo non può vivere. Ma colui che vive solo con l’Esso, non è l’uomo»; questa fatale sorte è di una «sublime malinconia» e conduce speditamente alla tirannia dell’Esso (Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984<sup>5</sup>; tr. it. di Anna Maria Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 83, 71).

formazione dell'individuo, deve essere impostato su un rapporto di reciproco ascolto, su una programmazione che tenga conto, passo passo, dell'interazione con l'alunno, che rimanga aperta al tempo, ossia alla novità che proviene, dalla risposta dell'altro, all'*imput* educativo (Casper 2017, Fabris e Ciglia 2008, Milan 1994)<sup>15</sup>.

La circolarità didattica, se vuole essere autentica, deve rimanere necessariamente “aperta”, in costruzione, solo parzialmente definibile apriori – pena la burocratizzazione dell'atto educativo.

### *L'esempio di una didattica enattiva*

Una simile esigenza, partendo da coordinate differenti, viene ribadita dalla cosiddetta “didattica enattiva”, che non a caso si fonda sui presupposti teorici delineati da Varela e Maturana<sup>16</sup>. L'enattivismo parte dall'assunto che il sistema uomo non reagisce semplicemente ai cambiamenti dell'ambiente che lo circonda – in modo quasi deterministico e automatico – ma egli stesso con la propria azione modifica se stesso in rapporto al mondo e insieme plasma il mondo con cui interagisce (Bateson 1984, Rossi 2011, Coin 2013). La conoscenza non è semplicemente un atto cognitivo dell'io, non è conoscenza di un oggetto esterno da parte di un io; la conoscenza è piuttosto la permanente trasformazione del processo vitale che include uomo e ambiente; è un processo circolare tra azione ed esperienza, di reciproco adattamento, nel quale il mio atto cognitivo è già risposta al mondo, e il mondo già sempre modificato dall'uomo. Questa condizione di *feedback* permanente, questo nuovo equilibrio dell'essere vivente nel contesto è la conoscenza, una *embodied cognition* (Cusinato 2018), che dipende tanto dalle condizioni del corpo umano quanto dagli *imput* ambientali. La conoscenza è la saggezza del corpo in rapporto al mondo, che si esprime nell'azione e che con l'azione modifica il mondo con cui interagisce. È uno stile cognitivo che si acquisisce secondo un apprendimento non lineare, e in cui la conoscenza è una modalità

---

<sup>15</sup> Nell'incontro dialogico, «la relazione è al tempo stesso essere scelti e scegliere, patire e agire. Allo stesso modo un agire dell'intero essere deve divenire simile al patire [...] relazione è reciprocità. Il mio tu opera su di me, come io opero su di lui. I nostri allievi ci formano, le nostre opere ci costruiscono [...] come veniamo educati dai bambini, dagli animali!» (Martin Buber, *Il principio dialogico*, cit., pp. 66 e 70). Il pensiero dialogico, applicato all'attività didattica, ribadisce i due nuclei teorici accolti al livello medico da Viktor von Weizsäcker: prendere sul serio il tempo e avere bisogno dell'altro.

<sup>16</sup> Cfr. H. Maturana, F. Varela, *Tree of knowledge. The biological roots of human understanding*, Shambhala, Boston 1987; tr. it. di Giulio Melone, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992.

di comportamento corporeo nel mondo, una cognizione incarnata, l'assimilazione di un orientamento corporeo. Questa impostazione sottintende un recupero del soggetto (alunno) nella sua circolarità con l'ambiente (scolastico), che ha risvolti importanti, di cui la didattica enattiva, ad esempio, tenta di farsi carico<sup>17</sup>.

### *Edgar Morin e l'educazione in una società "complessa"*

Al netto dei rischi legati all'introduzione del soggetto nell'ambito dell'apprendimento e dell'insegnamento, tale introduzione ha il merito di rendere questo processo dinamico e aperto. Superare la *scissione cartesiana* vuol dire riconoscere l'insegnamento-apprendimento come un processo a doppia guida, che coinvolge due soggetti attivi, i quali interagendo determinano il senso di marcia. In questo spazio in movimento ha luogo un incontro dialogico tra soggetti, che secondo Buber è la quint'essenza dell'atto educativo<sup>18</sup>. Da un punto di vista del metodo ciò significa muoversi in campi disciplinari aperti, non partire da verità confezionate ma *biodegradabili*<sup>19</sup>, non dissimulare né occultare l'andamento errante della ricerca – e quindi dell'atto educativo. Se «il metodo viene alla fine», come dichiara Edgar Morin citando Nietzsche, esso assume non tanto le sembianze del grimaldello quanto del percorso che ha funzionato<sup>20</sup>. Deve venire alla fine se ha il

---

<sup>17</sup> Cfr. James Minogue, M. Gail Jones, *Haptics in education: exploring an untapped sensory modality*, in "Review of Educational Research" 76/3(2006), pp. 317–348; Robert Hanna, Michelle Maiese, *Embodied minds in action*, Oxford University Press, Oxford 2009; Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge 1993; Jorge Soto Andrade, Daniela Diaz-Rojas, Pamela Reyes-Santander, *Random Walks in the Didactics of Probability: Enactive Metaphoric Learning Sprouts*, in Carmen Batanero, Egan J. Chernoff (a cura di), *Teaching and Learning Stochastics: Advances in Probability Education Research. Advances in Probability Education Research*, Springer, Berlin 2018; Gianluca Bocchi, Luisa Damiano, *The Enactive Mind. An Epistemological Framework for Radically Embodied Didactics*, in "Education Sciences & Society" 4/1 (2013), pp. 113-134.

<sup>18</sup> La trasformazione dell'uomo in oggetto si inserisce nell'ambito del rapporto Io-Esso, o meglio Esso-Esso. Pertanto, dichiara Bateson riferendosi a Buber, «la montagna, pur personificata nel nostro discorso, non diverrà una persona, non *apprenderà* un modo di essere più personale. Ma l'essere umano, depersonalizzato nel suo stesso discorso e pensiero, può davvero apprendere modi di comportamento più 'cosali'» (Gregory Bateson, *Mind and nature. A necessary unity*, Dotton, New York 1979; tr. it. di Giuseppe Longo, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984, pp. 137-138).

<sup>19</sup> Edgar Morin, *Educare per l'era planetaria*, cit., p. 36.

<sup>20</sup> O, come ribadisce Morin citando Kafka: «sono le nostre esitazioni che chiamiamo cammini» (ivi, p. 29).



coraggio di fare i conti con la dimensione profondamente contraddittoria e irrisolta del reale. Educare alla società globale vuol dire insegnare a navigare a vista, e a riconoscere nella contraddittorietà non solo il segno del fallimento, ma il sintomo di una verità profonda, antilogica, che non si lascia ridurre agli schemi noti. Ciò richiede una mente che abbia imparato a interagire in modo costruttivo col “contesto” e che sfugga l’iper-specializzazione. Quest’ultima, infatti, è l’emblema di una razionalità ipertrofica, cartesiana, che perde la consuetudine con i problemi di ordine globale e di contesto, e che favorisce un’atrofia della visione a lungo termine.

Il premio Nobel per l’economia Edmund Phelps riconosce, ad esempio, l’ormai cronica incapacità delle scienze economiche – sempre meno addentro alla comprensione delle variabili umane – a prevedere e comprendere le crisi frequenti con i soli strumenti tecnici<sup>21</sup>.

Per evitare il “sottosviluppo mentale” occorre, pertanto, una razionalità aperta, affettiva, dialogica, che fugga tanto la *iper-specializzazione* quanto la *superficiale connessione dei saperi*. Di fronte al disordine, alla complessità, alla globalità, ci vuole, per Morin, «l’atteggiamento strategico di un soggetto; sono indispensabili la sua perplessità e lucidità»<sup>22</sup>; senza che questo vada a discapito né della profondità

---

<sup>21</sup> Edmund S. Phelps, *Il dinamismo economico? Si insegna*, in *Il Sole 24 Ore*, 7 settembre 2014: «Gli imprenditori dicono spesso che il divario sempre più ampio dell’istruzione – la disparità fra ciò che i giovani imparano e le competenze che il mercato del lavoro richiede – è uno dei principali fattori di elevata disoccupazione e crescita lenta per molti Paesi. I governi sembrano convinti che il modo migliore per colmarlo sia aumentare il numero di studenti che si laureano in materie scientifiche, le materie Stem secondo l’acronimo inglese, ovvero scienze, tecnologia, ingegneria e matematica. Hanno ragione? La risposta lapidaria è no». Cfr. Edmund S. Phelps, *Mass Flourishing. How Grassroots Innovation created Jobs, Challenge and Change*, Princeton University Press, Princeton 2013. Al premio Nobel per l’economia fanno eco le dichiarazioni di Morin: l’economia «è la scienza socialmente e umanamente più arretrata, poiché si è sottratta dalle condizioni sociali, storiche, politiche, psicologiche, ecologiche inseparabili dalle attività economiche. Per questo motivo i suoi esperti sono sempre più incapaci di interpretare le cause e le conseguenze delle perturbazioni monetarie e di borsa, di prevedere e predire gli andamenti economici, anche a breve termine» (Edgar Morin, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, cit., p. 42). Cfr. Dario Antiseri, Alberto Petrucci, *Sulle ceneri degli studi umanistici*, Soveria Mannelli, Rubettino 2015, pp. 145-155.

<sup>22</sup> Edgar Morin, *Educare per l’era planetaria*, cit., p. 25.

di formazione e contenuto del professore né del punto di vista più creativo del discente<sup>23</sup>.

### *Quale filosofia per l'età planetaria?*

In un contesto in cui diventa fondamentale la visione d'insieme, un pensiero critico e divergente, la disposizione a contestualizzare, la capacità di cogliere le analogie profonde tra i saperi, le discipline e le ontologie regionali, la filosofia sembra poter agire come antidoto naturale all'iper-tecnicismo e alla interdisciplinarietà di superficie<sup>24</sup>. Se per apprendimento intendiamo la capacità di cogliere una differenza, che sopravviene da una doppia fonte d'informazione, allora la filosofia diventa determinante<sup>25</sup>. La profondità della comprensione, infatti, nasce dalla visione binoculare, dal poter avere dello stesso oggetto una decodificazione da prospettive diverse. Comprendere la medesima realtà mediante “lo spirito di finezza e di geometria”, mediante “i sentimenti e i pensieri”, fornisce profondità alla nostra conoscenza. Ed è questa, probabilmente, una delle cose che vanno rafforzate nel contesto di formazione: l'attitudine a far dialogare, sullo stesso piano, fonti di conoscenza divergenti, allo scopo di giungere a una maggiore profondità di campo. Non un sapere umanistico come civile accessorio all'autentico sapere delle scienze dure, ma come secondo occhio dal quale dipende la profondità della comprensione. Ed è quello che da più parti i filosofi che si occupano di educazione e formazione auspicano: unire scienza e arte, discipline scientifiche e umanistiche (Morin 2001, 2018, Gadamer 2012, Bateson 1984, Nussbaum 1997, Portmann 1963)<sup>26</sup>. Sia per creare cittadini sensibili e

---

<sup>23</sup> Per Bateson ogni atto veramente creativo è necessariamente «stocastico», e cioè composto da una necessità, da una conoscenza rigorosa e profonda e da una dimensione vaga, casuale, analogica: dalla capacità di coniugare la conoscenza approfondita con la connessione ardata.

<sup>24</sup> Cfr. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., pp. 37-46.

<sup>25</sup> Gregory Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 180: «Come la visione binoculare fornisce la possibilità di un nuovo ordine di informazione (sulla profondità), così la comprensione (conscia o inconscia) del comportamento attraverso la relazione fornisce un nuovo *tipo logico* di apprendimento. (In *Verso un'ecologia della mente* l'ho chiamato Apprendimento 2 o *deutero-apprendimento*)».

<sup>26</sup> Lo sostengono, con sfumature diverse, Adolf Portmann, che fa appello alla necessità di conciliare uomo tolemaico (razionale) e uomo copernicano (intuitivo); Gregory Bateson, che auspica il superamento della distorsione dell'uomo tecnologico mediante il recupero di una «saggezza sistemica» (Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 474); Martha Nussbaum, che teorizza espressamente l'azione fondamentale dell'autoesame socratico e dell'immaginazione narrativa al fine di favorire una formazione integrale, pluridimensionale.

responsabili (oltre che tecnici abili)<sup>27</sup>, che per favorire una più ampia consapevolezza epistemologica. Sicuramente il rischio che un'educazione fondata sull'introduzione del soggetto si lasci imbrigliare in un processo circolare indefinito, in un errare che ha come obiettivo l'errare stesso è evidente, persino nelle parole di Edgar Morin<sup>28</sup>. E sembrerebbe essere questa, in definitiva, la forma prevalentemente auspicata per l'età globale. Questo, però, l'educatore, il docente, la scuola non lo possono consentire, dal momento che la formazione, come la medicina, ha per priorità la 'salute' del paziente-discente. Come il medico – per il bene del paziente – è chiamato a impostare una terapia specifica, in un tempo determinato e circoscritto, scavalcando eventuali problemi teorici, sciogliendo i propri dubbi in nome della necessità che gli impone di agire; come il medico deve mettere da parte i dubbi di scienziato e ricercatore a vantaggio del clinico, che rischia tutti i mezzi a propria disposizione, pur di cercare una risposta a un problema specifico, personale, così l'atto educativo non può perdere di vista l'obiettivo formativo: cioè l'obbligo di aiutare il discente a darsi una forma in un tempo circoscritto. In assenza di un'educazione permanente, infatti, la responsabilità dell'educatore è consegnare alla società una persona capace di pensiero critico e di muoversi al suo interno umanamente. L'introduzione del soggetto mette fine alla cesura cartesiana, favorendo una didattica circolare, nella quale la filosofia può svolgere un ruolo decisivo. Circolarità che, però, ha il compito di sfuggire all'inconcludenza, se l'educazione intende conservare l'obiettivo di rispondere all'appello della scena originaria (*Urszene*)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Martha Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, cit., in particolare il saggio *L'immaginazione narrativa*, pp. 99-123.

<sup>28</sup> Come sostiene Bianca Spadolini, la pedagogia dell'errare di Morin rifiuta, giustamente, l'apprendimento come trasmissione di conoscenza o come raccolta cumulativa di dati; problematico, però «è comprendere come questa retroazione riflessiva debba tradursi in programmi educativi, come possa divenire concreto campo di azione educativa» (Bianca Spadolini, *Edgar Morin, o della nostalgia dell'errante*, in Edgar Morin, *Educare per l'era planetaria*, cit., p. 19).

<sup>29</sup> Alla base dell'atto educativo, potremmo dire, come in medicina, vi è quella che Weizsäcker definisce una "scena originaria metodica", nella quale una persona bisognosa di "orientarsi nel mondo" si rivolge a un uomo che pensa possa aiutarla; vi è un "fenomeno originario" (*Urphänomen*), che non viene imposto dall'educatore, ma a cui egli è chiamato a rispondere, in quanto interpellato. L'inizio della scena biografica non è dunque, come nel caso del medico, il "dolore" di una creatura, che scinde il malato dal prossimo e dal mondo, precipitandolo in uno stato di chiusura, ma l'indigenza originaria di chi "viene al mondo". Così, sebbene la scienza cartesiana non consentirebbe di derogare a dei principi metodologici oggettivi, nel momento in cui l'educatore parla al discente avviene un passaggio dalla sfera della scienza a quella della "prassi".



IL REALISMO SEGNICO NELLA  
RAPPRESENTAZIONE DELLA METAMORFOSI:  
DELEUZE E LA FENOMENOLOGIA  
ELIA GONNELLA\*

NOTE

**Abstract:** Metamorphosis as it is represented by some pre-historical artists seems problematic for our occidental point of view. In fact, it seems to be strongly against identity and law of non-contradiction. *Becoming* in general is also viewed as an error or exception by our classic point of view. This very claim can conduct to theories of non-classical logic. Deleuze and Guattari in their monumental work had tried to offer enormous contributions in order to comprehend the becoming phenomenon. Through a pre-historical representations analysis, with also an intrusion in contemporary art's field, I want to confront with possible metamorphosis representations remain theoretically founded in the deleuzian proposal in dialogue with phenomenological inquiry. New principle of individuation and analysis of expression provide new looks to arisen problems with classical logic and metamorphosis representations, which will be acceptable and comprehensible as art shows.

**Keywords:** Prehistoric Art – Contemporary Art – Becoming – Metamorphosis – Expression – Realism – Representation.

### *Premessa terminologica*

Il termine metamorfosi rinvia a un andare al di là della forma, una mutazione di forma. La *metamorphôsis* è ciò che è dopo e al di là (*metà*) della forma (*morphé*). È pertanto equiparabile al latino «trasformazione» che è un'al di là (*trans*) della forma, dell'aspetto (*forma*)<sup>1</sup>. I due termini verranno quindi

---

\* Laureando in Filosofia – Università di Verona.

<sup>1</sup> Il tedesco, oltre a *werden*, distingue tra *verwandeln* (da *wandeln* che è propriamente cambiare), *verändern* (da *ändern* che significa sempre mutare, cambiare) e *verarbeiten* che si riferisce più ai prodotti e ai materiali. Il cambiare è inoltre espresso da *wechseln*. Si capisce così la scelta della *Trasformazione* (*Verwandlung*) come titolo dell'opera di Franz Kafka, tradotta generalmente come *Metamorfosi*, ricordando così il celebre testo ovidiano, e non come trasformazione, e la scelta di un filosofo tedesco quale Karl Jaspers di descrivere in questi termini il ruolo della filosofia: «Philosophie verlangt ein *anderes Denken*, ein Denken, das im Wissen zugleich mich erinnert, wach macht, zu mir selbst bringt, mich verwandelt».

utilizzati come sinonimi di *divenire*, nonostante originariamente significasse «scendere», «venire giù», propriamente *de-venire*. Questo, infatti, l'uso che ne era fatto ed è il caso di citare gli illustri esempi di Dante<sup>2</sup>. Il latino per esprimere il divenire, il diventare, presentava il verbo *fieri*, presente ancora nel nostro uso nella locuzione *in fieri*, riferito, infatti, a qualcosa che deve essere completato, finito, ma che non venne mantenuto dall'italiano corrente. Divenire, dopo l'uso sopra presentato, si spostò semanticamente, di-venì, assumendo l'accezione di «venire ad essere», o «farsi diverso da ciò che si era» e da cui deriva il diventare. Il francese presenta, analogamente, il verbo *devenir*. Queste preliminari precisazioni terminologico-lessicali servono da sfondo all'approccio teoretico che verrà sostenuto nel presente lavoro. L'area semantica cui i termini sopra elencati si riferiscono si lega ai concetti di movimento, permeabilità e fluidità. Tutti concetti quanto di più distanti dalla fermezza e stabilità che si presume avere ciò che viene afferrato nella concettualizzazione. Quanto cercheremo di evidenziare è che l'apparente dimensione aporetica del metamorfico viene superata attraverso una forma stringente di realismo che si declina attraverso un inscindibile rapporto tra i segni e gli enti. Questo vedrà coinvolta la ricerca fenomenologica, nella sua indagine sull'invariante e sul vissuto intenzionale, e l'inevitabile – data la mole di spunti lì rinvenibili – approccio al divenire delineato dalla coppia Deleuze-Guattari.

### *Riflessioni sul principio di non contraddizione e le rappresentazioni del metamorfico*

Vi è un problema riguardante la metamorfosi, qualcosa che emerge non appena si cerca di parlarne o di rappresentarne le manifestazioni. La questione concerne il modo in cui una parola o un'immagine può afferrare un processo di per sé inafferrabile. La metamorfosi che, ad esempio, investe il bruco quando diviene farfalla è un tipo specifico e differente dalle altre forme di metamorfosi. La metamorfosi biologica ha chiaramente due estremi, una partenza e una tappa, ben identificabili. Nonostante anch'essa ricada nei problemi della rappresentazione, ossia qualunque momento della fase volessimo rappresentare creerebbe il problema della scelta: essere ancora

---

Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin 1974 (1937-38), p. 10.

<sup>2</sup> Si veda a questo proposito il celebre «Noi divenimmo intanto a piè del monte» (Dante, *Purgatorio*, III, 46); il «Tacendo divenimmo là 've spiccia» (*Inferno*, XIV, 76) e «poscia con pochi passi divenimmo» (*Inferno*, XVIII, 68).

troppo bruco nel bozzolo o avvicinarsi a essere farfalla, riesce comunque a cogliere almeno i due estremi. Quando però la trasformazione è interspecifica la questione diviene più problematica. Il divenire-animale, divenire-pietra o il divenire-animato della pietra sollevano la questione degli estremi della trasformazione. Cosa diventa precisamente chi diviene animale e cosa diviene a sua volta l'animale?

Aristotele oltre che di moto, e del suo legame con il tempo<sup>3</sup>, parlava di trasformazione prettamente intracategoriale. Nel terzo libro della *Fisica* precisa che la natura è movimento (*kinesis*) e mutamento (*metabolé*) e che le cose concrete (*pragmata*) presentano il movimento. Gli enti soggetti a mutamento cambiano «sempre o secondo la sostanza o secondo la quantità, la qualità, o il luogo»<sup>4</sup>, quindi per generazione e corruzione, alterazione, accrescimento e diminuzione e, infine, traslazione. Tuttavia la possibilità di una riduzione dei fenomeni al modello della potenza e atto, ciò che è in potenza qualcosa diventerà questo e via dicendo, rende concetto l'intuizione, ma sposta la questione sempre sulla partenza e sull'arrivo, ossia sugli estremi. Se invece ci limitassimo ad analizzare il trascorrere delle fasi, il loro succedersi e susseguirsi, noteremmo che il comportamento del divenire, piuttosto che constare di alcune proprietà statiche<sup>5</sup> o accidenti identificabili, si dà come singolarizzato. Non identifichiamo la pietra tirata in aria perché a ogni fase le attribuiamo delle proprietà – la pietra è ferma nella mia mano, la pietra vola, la pietra cade. Riconosciamo la pietra caduta in terra perché la si è riconosciuta nel transitare delle sue fasi. Ugualmente nel divenire animale non attribuiremmo delle proprietà, l'uomo è divenuto uccello, la donna è divenuta uccello. Avremmo, in altre parole, la compresenza dell'essere uccello e dell'essere essere umano in uno e medesimo luogo. In questo processo non riusciamo a identificare delle proprietà stabili o degli accidenti che investono il corpo nelle sue fasi, ma riconosciamo il corpo che viene investito da un mutamento. Nel postulare una metamorfosi tra specie distinte occorre quindi porre l'attenzione nel transitare, ossia nella relazione dei due estremi, in quanto sintesi di ciò che la metamorfosi rappresenta.

I problemi, allora, lungi dall'essere riconducibili a un tentativo di rendere la questione vicina a qualcosa di simile ai paradossi di Eubulide da Mileto –

<sup>3</sup> Si veda il IV libro della *Fisica* di Aristotele, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2011, in particolare 219 A sgg.

<sup>4</sup> *Ivi*, 200 B 32.

<sup>5</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945; tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 363.

quand'è che il bruco diviene farfalla o che l'uomo diviene animale, è possibile isolarne l'istante senza una regressione infinita? –, ci invitano a riflettere sul problema di una rappresentazione del transitare nella metamorfosi. La metamorfosi che prendiamo in considerazione si differenzia da quella biologica perché, a differenza di quest'ultima, gli estremi non sono sempre identificabili, essa non procede in modo automatico né è garantita ed è quindi piuttosto definibile come una trasformazione qualitativa (De Castro)<sup>6</sup>, molecolare e non molare (Deleuze e Guattari)<sup>7</sup>.

Se le coordinate deleuziane, con cui ci confronteremo, mostrano una certa funzionalità nell'approcciarsi al fenomeno della metamorfosi attraverso longitudine e latitudine, ossia velocità e affetti, esse possono anche attenuare certe problematiche relative al principio di non contraddizione. Deleuze propone la ridefinizione del corpo come incontro tra affetti e movimenti, lo stesso De Castro parla del corpo «as a bundle of affects and capacities»<sup>8</sup>. L'essere umano-animale, l'essere umano-pietra e l'animale-essere umano mettono in crisi un pensiero che distingue sostanzialmente l'animale dall'uomo. Il primo non può nello stesso momento e nel medesimo rispetto essere se stesso e qualcos'altro. Allora, quella caratteristica propria del mito, delle rappresentazioni sacre, quella che faceva scrivere a Derrida che la *Chora* del *Timeo* testimonierebbe un terzo genere né *sensible* né *intelligible*, che sembra sfidare la «logique de non-contradiction des philosophes»<sup>9</sup>, sembrava significare che questa sia una logica diversa da quella del *logos* propriamente detto, essendo piuttosto una logica del *mito*<sup>10</sup>. In un illuminante contributo

<sup>6</sup> Cfr. Eduardo Viveiros De Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Hau, London-Manchester 2012; tr. it. di Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 134. Cfr. inoltre Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibale. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009; tr. it. di Mario Galzigna e Laura Liberale, *Metafisiche cannibali. elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017.

<sup>7</sup> Cfr. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. a cura di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper-Castelvecchi, Roma 2003, p. 385.

<sup>8</sup> Cfr. Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 4, 3, pp. 469-488, qui p. 478.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Khôra*, Édition Galilée, Paris 1993, p. 15.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 15-16 e *passim*. È necessario notare che oggi siamo abituati a legare – effettivamente *logos* verrebbe da *lèghein*, raccogliere, unire – il *logos* al ragionamento logico contrapposto ad altre proposizioni meno precise proprie del mito, ma *mythos* da Omero a Esiodo è racconto, discorso e anche parola, ciò che poi verrà espresso proprio con *logos*. Si

Domenico Antonino Conci, Rosanna Bertini Conidi e Newton da Costa<sup>11</sup> propongono una logica non parmenidea propria, oltre che del mito, della magia e della religione. Il fondamento dei tre contributi è rintracciabile nella manifestazione di una dimensione sacrale propria di questi fenomeni. Bertini Conidi<sup>12</sup> sottolinea come prima di tutto la creazione sia una prima forma di metamorfosi: il passaggio dal caos all'ordine del cosmo. Le figure teriomorfe, dendromorfe e litomorfe sono ibridi che attraversano la storia dell'uomo fino alle fiabe – si pensi solo al gatto con gli stivali – in virtù di una fluidità degli attributi, che per i greci prende la forma particolare dell'acqua. Il modo in cui l'acqua si manifesta rappresenta perfettamente l'assenza di una staticità, la stessa che consentirebbe, grazie a un movimento dinamico degli attributi, a un essere umano di farsi animale, albero, pietra o pianta.

Il problema logico emerge nello scontrarsi con questi problemi solo finché continuiamo a far valere l'idea per cui c'è una sostanza e degli attributi che a questa ineriscono – contro di cui si scontra Deleuze – che vede l'invariante e le variazioni, l'*eidōs* e il fenomeno, come coppia inscindibile – contro di cui invece si dirige Conci. Il ragionamento in termini di forme essenziali o sostanziali, dove la sostanza, già nel greco *hypokéimenon* e nel latino *substantia*, è qualcosa che «sta sotto» al presentarsi degli attributi, si contrappone al piano (*plan*) che propone Deleuze, il quale non trova un'unità nelle profondità delle cose. Nel piano le cose non si distinguono per unità sostanziali o formali, ma piuttosto in base a lentezza e velocità<sup>13</sup>. Se definiamo un corpo non in base all'estensione dei suoi organi e le sue funzioni, né in base a specie e genere, ma alle sue possibilità di movimento relative a velocità e lentezza, chiameremo *longitudine* di un corpo ciò che gli appartiene secondo l'estensione in base a un rapporto e *latitudine* ciò di cui esso è capace secondo parti intensive, ossia i suoi *affetti*<sup>14</sup>. A ogni movimento

---

veda in quest'ottica il testo di Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris 1983; tr. it. a cura di Caterina Nasalli Rocca di Corneliano, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Mulino, Bologna 2013.

<sup>11</sup> Rosanna Bertini Conidi, Domenico Antonino Conci, N.C.A. da Costa, *Mostri divini. Fenomenologia e logica della metamorfosi*, Guida Editori, Napoli 1991.

<sup>12</sup> Si veda Rosanna Bertini Conidi, *Temi e variazioni*, in *ivi*, pp. 7-17.

<sup>13</sup> Si veda Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 360; Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. a cura di Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Mulino, Bologna 1971, in cui Deleuze sostiene che «la sostanza stessa, è “molteplicità”, che rende inutile l'uno non meno che il molteplice» (*ivi*, p. 295), cosicché tenda al crollare della contrapposizione uno-molteplicità.

<sup>14</sup> Una molteplicità non si definisce tramite l'estensione, mediante gli elementi che la compongono in estensione, bensì attraverso quelle che Deleuze definisce come «le linee e le



e riposo, velocità e lentezza, corrisponde un grado di potenza il quale determina le possibilità e le capacità degli affetti del corpo. In quest'ottica «ci sono più differenze tra un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro che tra un cavallo da lavoro e un bue»<sup>15</sup>. Una vera e propria *fenomenologia della metamorfosi*<sup>16</sup> accoglie quello che Conci chiamava *realismo segnico*. Secondo questa forma di realismo vi è un'unità fondamentale tra manifestazione ed essere, ciò che si manifesta è<sup>17</sup> poiché la relazione di identità non è più simbolica, ma reale<sup>18</sup>. I segni si annullano negli enti, e a loro volta gli enti si annullano nei segni, fino ad arrivare all'adesione reciproca, ossia la considerazione degli uni in quanto diretta e immediata

---

dimensioni che comporta in “intensione”» Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 349.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 363-364. Deleuze e Guattari citano Jakob von Uexküll, è vero che Uexküll si è interessato alla «tonalità operativa» (*Wirkton*), alla «tonalità d'uso» (*Leistungton*) e anche a una componente emotiva, la cosiddetta «tonalità emotiva» (*Stimmung*) come elementi che caratterizzano l'ambiente (*Umwelt*) animale; tuttavia preme sottolineare che per Uexküll una comunicazione tra *Umwelten* animali è proprio impossibile proprio perché, a differenza di quanto dirà Heidegger, per Uexküll è l'animale a essere formatore di mondo, da cui consegue una certa chiusura alla propria *Umwelt*. È proprio nell'ottica di una comprensione dell'uso che gli oggetti hanno nella prospettiva dell'animale e, quindi, della tonalità emotiva che ricevono, che possiamo capire l'animale, «dobbiamo dunque dotare le loro immagini percettive di una tonalità operativa» (J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, *Verstandliche Wissenschaft*, Einundzwanzigster Band, Verlag von Julius Springer, Berlin 1934, ed. it. a cura di Marco Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 109). In questa maniera quello che prima risultava caotico potrà essere compreso. Ovvero le visioni degli animali se sommate darebbero vita a un quadro assurdo, poiché, ad esempio, «nelle centinaia di ambienti che offre ai suoi abitanti, la quercia gioca ruoli molto diversi, con l'una o l'altra delle sue parti. La stessa parte può essere in un caso grande e in un altro piccola. Il legno della quercia può essere sia duro (per il cerambice) sia morbido (per la vespa del legno) perché può servire sia a proteggere sia ad aggredire. Se si volessero mettere insieme tutte le proprietà contraddittorie che offre la quercia in quanto oggetto, si otterrebbe una sola cosa: il caos» (*ivi*, p. 158). Queste *widersprechenden Eigenschaften* (ed. or., p. 99) si risolvono solo attraverso la dimensione propria all'animale. Se, quindi, si può citare Uexküll in accordo con i due autori, è perché il rapporto tra gli animali determina un contrappunto tra melodie e «questi rapporti di contrappunto congiungono dei piani, formano composti di sensazioni, dei blocchi, e determinano dei divenire» Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 192.

<sup>16</sup> Si veda Domenico Antonino Conci, *Fenomenologia della metamorfosi*, cit., pp. 19-42.

<sup>17</sup> Si veda *ivi*, p. 20.

<sup>18</sup> Si veda *ivi*, p. 21.

manifestazione degli altri. Un realismo che si collega a un reale non più coincidente con il solo oggettivo della scienza o con il materiale o concreto di un realismo ingenuo. Piuttosto come manifestazione di una presenza, definibile potente poiché vicina a quelle manifestazioni che abbiamo visto essere proprie del mito e delle rappresentazioni sacre. Potremmo quindi distinguere tra l'apparire e il manifestarsi da una parte e il sembrare dall'altra. Ciò che appare manifestandosi è, mentre appartiene al sembrare il lasciarsi poi contraddire dall'evidenza. La manifestazione in questo senso risolve nel suo darsi una presenza che il sembrare dissolve invece nell'illusione. Tale realismo sarebbe segnico proprio perché intende il segno come reale, un reale come è stato sopra definito. Il segno non è più qui ciò che inscena una particolare relazione, che con Peirce possiamo definire indicale, simbolica o iconica. Esso non rimanda più a qualcos'altro, ma è sede di una manifestazione definita in sé. Per un realismo segnico, come abbiamo detto, il segno coincide con l'ente<sup>19</sup>. Il linguaggio si troverebbe a coincidere con gli enti di riferimento in quello che è un realismo nominale, mentre la percezione coinciderebbe con la cosa percepita (realismo empirico). Detto in altri termini essere e apparire coincidono<sup>20</sup>. In questa presenza manifestativa pesante la densità è tale per cui l'impostazione base della logica, e di una fenomenologia, che vede l'invariante e le variazioni, il fenomeno e l'*eidōs*, andrebbe sostituita, se ci attenessimo strettamente a questo realismo che si rivolge non a come gli eventi «appaiono ad un attuale o potenziale osservatore che contempi distaccato un mondo gremito di enti (persone e cose) stagliantisi nello sfondo»<sup>21</sup>, quanto, invece, a ciò che si dà impregnato di vissuto e affetto, con un *permanere del mutamento* e un *mutamento del permanere*<sup>22</sup>. Secondo questa duplice constatazione l'uccello-uomo, ad esempio, non è un assemblaggio di parti di due esseri diversi: è due esseri diversi e distinti in contemporanea. Il mutamento permane come fondamento

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 20-21; Id., *Variazioni fenomenologiche su un tema magico: scongiuri e maledizioni*, in Cecilia Gatto Trocchi (a cura di), *Il talismano e la rosa. Magia ed esoterismo*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 83-91, qui p. 85; Id., *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, in «Annali d'Italianistica», vol. 15, 1997, pp. 37-64, qui pp. 55-56.

<sup>20</sup> Cfr. Id., *Introduzione. Metodologia dell'analisi fenomenologica di residui di culture subalterne agro-pastorali toscane*, in Vittorio Dini, Laura Sonni, *La Madonna del Parto*, Iana, Roma 1985, pp. 5-18, qui pp. 5-6; Id., *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*, in Tilde Giani Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 148-159, qui p. 152; Id., *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, cit., pp. 55-56, n. 18; Id., *Fenomenologia della metamorfosi*, cit., p. 19.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>22</sup> Si veda *ivi*, p. 29.

cui ciò che avviene inerisce e il permanere muta di volta in volta. Ciò che appare non è quindi mai relato staticamente a un ente supposto o a delle proprietà fisse di questo: tutto ciò che si manifesta non è ritenuto come inchiodato fatalmente su se medesimo secondo il principio di identità parmenideo. Nella rappresentazione dell'uccello-uomo non vi è l'uomo con delle proprietà riconducibili all'uccello, né l'uccello con delle sembianze umane, vi è l'ente uccello-uomo che si manifesta e che potrà poi nuovamente mutare.

Nelle culture fondate sul Sacro tutti gli eventi che l'Occidente considera come "miracoli" e che esse ritengono, invece, altamente diffusi e pervasivi, senza perdere, per ciò, in alcun modo la loro eccezionalità che li rende sacri, sia quelli che si producono spontaneamente, sia quelli indotti ritualmente e liturgicamente, si radicano nel principio metamorfico generale secondo il quale qualunque cosa può tramutarsi in un'altra restando contestualmente se stessa.<sup>23</sup>

Una simile impostazione vede stravolta la considerazione classica di un tempo lineare e irreversibile e di uno spazio unico e quantitativo. «I vissuti del tempo sono qualitativi, discreti, molteplici, pluridromi, finiti, reali, reversibili ed irrelati»<sup>24</sup>, non vige più l'isomorfismo né l'isotopia, per cui lo spazio, «i vissuti dello spazio sono qualitativi, discreti, molteplici, finiti, reali, ubiqui»<sup>25</sup>. La struttura metamorfica, ossia la struttura dell'ibrido, che è «un identico che è tale solo in quanto ricapitola tutte le sue variazioni o differenze e combacia con queste»<sup>26</sup>, diviene uno spazio dell'ubiquità e un tempo della ripetizione<sup>27</sup>. Questa può essere compresa attraverso gli esempi di figurazione e raffigurazione della metamorfosi, i quali «presuppongono spazi e tempi paratattici, come, ad esempio, noti rilievi egiziani di corpi umani»<sup>28</sup>. Quelle rappresentazioni in cui il corpo umano è sia frontale che di profilo, nonostante non rappresentino incontri uomo-animale, mostrano la struttura fenomenologica della metamorfosi: «la giustapposizione di vissuti di percezione, di memoria, di fantasia»<sup>29</sup>. È una ibridazione, una dimensione *tra*

<sup>23</sup> Id., *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, cit., p. 55.

<sup>24</sup> Id., *Fenomenologia della metamorfosi*, cit., p. 22.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>27</sup> Si veda *ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

due prospettive che si fa figura singola, una singolarizzazione della pluralità di sguardi resa compatta attraverso una dimensione «vissuta di spazi (piani) e di tempi differenti, ovverossia la registrazione simultanea di essi per paratassi»<sup>30</sup>, che implica un tempo della reversibilità e della ripetizione e uno spazio dell'ubiquità dei piani della composizione<sup>31</sup>.

La comunanza tra una metamorfosi inter-specifica e intra-specifica risiede nello scontro tra dimensioni ritenute distinte, parti dei corpi da una parte e posizioni del corpo dall'altra. Vi è molto contatto con la concettualizzazione propria di Deleuze e Guattari, soprattutto in merito al secondo aspetto del divenire, l'affetto. I vissuti dello spazio e del tempo divengono qualitativi e l'ambito della manifestazione viene a coincidere con un tempo della rivelazione che è cratofanico per definizione. L'idea, però, secondo cui la metamorfosi sia *solo* un fenomeno rintracciabile nelle manifestazioni di potenza o in quelle ierofaniche pecca di un esclusivismo non indifferente<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>31</sup> Si veda *ibidem*.

<sup>32</sup> Per quanto il Sacro possa coincidere essenzialmente con il concetto espresso dalla potenza, e dalla manifestazione di potenza, far coincidere l'analisi con la sola gravidanza sacrale limita, probabilmente, il campo d'applicazione teoretico. In quest'ottica, infatti, il profano risulterebbe uno stato d'impotenza radicale, in quanto caratterizzato dall'assenza della potenza sacrale. Profano non significa quindi secolare, dove quest'ultimo termine connota una condizione d'indipendenza dal sacro – che può essere nello specifico un'assoluta indipendenza da Dio. La profanità, piuttosto, presuppone l'esistenza della potenza coincidendo con lo stato opposto d'impotenza. Allora, seguendo questo ragionamento, le culture mitico-rituali ignorerebbero il secolare, ossia l'idea Occidentale e più che mai contemporanea per cui si possa condurre una vita in completa e totale autonomia dal Sacro. Tralasciando un'analisi di una vera e propria metamorfosi del sacro, ossia di come il sacro venga di volta in volta rintracciato e reinserito in fenomeni e tendenze variegati (cfr. ad esempio Giovanni Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Bari 1986) occorre riconoscere come esse non ignorerebbero invece il profano. Così il sacro viene a coincidere con uno spazio e un tempo forte abitati da figure potenti e il profano con uno spazio e un tempo debole abitato dagli uomini e dalle loro cose. Ad esempio, la recitazione di un testo, sacro o mitico, avrebbe proprio lo scopo di generare un contatto tra le due situazioni grazie a quel realismo segnico per cui a fondamento della parola proferita vi è un'adesione alla figura potente di cui quella tratta. In questo modo si tesse un rapporto denso tra sacro e profano che vede al centro la manifestazione di potenza leggibile grazie al realismo segnico. Tuttavia così si rischia di eliminare forme di vissuti di cui la metamorfosi si caratterizza che non appartengono però alla manifestazione sacrale, almeno a quella cui siamo abituati ad associarla. Se l'essenza fenomenologica della ierofania è data dalla cratofania, per la fenomenologia è da intendere come cratofanica non tanto la rivelazione eccezionale, soprannaturale e miracolosa, quanto piuttosto semplicemente quella che

Se, infatti, le linee interpretative per una rappresentazione e una messa in scena del metamorfico sono valide, esse varranno anche in altri casi, non definibili più come soltanto appartenenti alla sfera del mito, del rito o del sacro.

Vi è un altro punto di contatto tra l'impostazione fenomenologica delineata e quella deleuziana. L'affinità molecolare che in Deleuze rappresenta l'indistinguibilità propria del divenire, trova una corrispondenza in quello che Conci esprime come un universo che non è dominio di «coscienze e di cose, ma è un tessuto di vissuti non egocentrati (impersonali) che, senza riferirsi ad enti oggettivi ed oggettivabili, si connettono tra di loro in base a principi particolari»<sup>33</sup>, come per «affinità "iletica"»<sup>34</sup>, «per contiguità spaziale e temporale, per consonanze intenzionali, ad esempio affettive»<sup>35</sup>. In questo tessuto di molteplicità e condizioni pluridrome e ubiquo, vi sarebbe un piano – torna adesso la velocità deleuziana – «eminentemente attivo, cioè intessuto di azioni»<sup>36</sup>.

Nella struttura del tessuto della metamorfosi «l'identico va a coincidere con il diverso»<sup>37</sup>, e il principio del terzo escluso, d'identità e di non contraddizione vengono messi in una sospensione che, con le parole di Deleuze, sostituiscono alla tautologia classica, quella dell'identità, «la stupenda e profonda tautologia del Differente»<sup>38</sup>.

### *Fenomenologia della rappresentazione: digressioni preistoriche*

Con queste premesse possiamo adesso confrontarci con qualche esempio e relativi problemi.

Nel paleolitico superiore<sup>39</sup> iniziano a essere eseguite rappresentazioni parietali, ovvero figure d'arte rupestre, rappresentanti figure umane.

---

elargisce all'uomo e al mondo ciò di cui essi non dispongono in alcun modo autonomamente, cioè esistenza e senso.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

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

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 35-36. Il terzo contributo *Sulla logica non parmenidea* di Da Costa (*ivi*, pp. 55-64) propone quella logica particolare – paraconsistente – per cui non varrebbe il principio di non contraddizione.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>38</sup> Si veda Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 387.

<sup>39</sup> Periodo che possiamo datare tra i 40.000 e i 10.000 anni fa.

Attenendoci agli studi di Jean-Pierre Duhard<sup>40</sup> possiamo delineare un quadro abbastanza particolareggiato. La presenza dell'uomo, dopo la permanente essenziale animalità delle figure rappresentate, non è di facile inquadratura. Si prenda, ad esempio, la figura del maschio che è più marginale rispetto a quella femminile. Gli uomini rappresentati e documentati ammontano a numero 73 in questo periodo, di cui 28 rappresentazioni con organi genitali esterni, che compongono il 38% del totale. Di questi 21 solo ed esclusivamente con organi genitali esterni così databili: 2 nel Gravettiano; 1 nel Solutreano; 18 nel Magdaleniano<sup>41</sup>. Ve ne sono 3 che aggiungono la presenza di un'arma (tutti nel Magdaleniano) e i restanti 4 sono rappresentati con resti di animali (Magdaleniano). Abbiamo poi 32 sagome toraciche (*silhouettes thoraciques*) che compongono il 44% (nessuno nel Gravettiano e Solutreano tutti nel Magdaleniano), di cui 23 sono solo sagome toraciche e 9 aggiungono la presenza di un'arma. Un altro gruppo, che compone il 7%, presenta 5 rappresentazioni: 1 nel Solutreano e 4 nel Magdaleniano. Qui abbiamo soggetti solamente armati (*sujets armés purs*). Un penultimo gruppo presenta sempre 5 figure (7%) con resti o trofei animali, tutti nel Magdaleniano. Con i 3 finali (4%), in cui vi sono soggetti che affrontano animali (Magdaleniano), si chiude l'elenco consegnandoci la somma di 73 raffigurazioni maschili<sup>42</sup>. La domanda interessante sarebbe quella di porsi il perché dell'inizio di queste raffigurazioni umane: perché proprio in quel periodo. Ad esempio per la cultura Aurignaziana si è assistito a uno stacco decisivo con il passato, vi sarebbe stata un'aggregazione sociale, accampamenti organizzati, caccia e comunità più numerose. Anche la litica – la peculiare pietra lavorata – cambierebbe nel modo in cui viene lavorata, diviene lamellare: prima di estrarre le schegge mettono in forma il nucleo, e il processo è quindi completamente predeterminato e svolto in totale *coscienza di*. Il coinvolgimento cognitivo è ampiamente maggiore grazie alla

---

<sup>40</sup> Jean-Pierre Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, Jérôme Millon, Grenoble 1996 e *Réalisme de l'image féminine paléolithique*, CNRS, Cahiers du Quaternaire, 19, Paris 1993.

<sup>41</sup> Il quadro storico può essere così individuato: Castelperroniano da 40.000 a 34.000 anni fa; Aurignaziano da 39-34.000 fino 21.000 anni fa; Gravettiano da 29.000 a 22.000; Solutreano 21.000 fino 18.000; Magdaleniano da 18.000 a 10.000.

<sup>42</sup> Si veda Jean-Pierre Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, cit., in particolare pp. 217-218.

gestualità e alla strumentalità adoperata<sup>43</sup>. Sono stati inoltre trovati resti che indicano corredi funebri più numerosi e non indifferenti, e oggetti a scopo ornamentale. Prima di questa fase la presenza rupestre è prevalentemente animale. Tuttavia nell'Aurignaziano, abbiamo visto, non ci sono casi di rappresentazioni umane maschili, mentre quelle femminili sono per la maggior parte di tipo statuario.

È rilevante notare, però, che nella grotta di Chauvet Pont d'Arc nell'Ardèche<sup>44</sup>, insieme a rappresentazioni animali, vi è una figura antropomorfa e teriomorfa. La parte inferiore di un corpo femminile, con evidente triangolo pubico, è unita a una figura di bisonte. La rappresentazione risale a 36.000 anni fa. Non vogliamo qui esporre l'interpretazione – più diffusa – sciamanica, per cui potrebbero, queste rappresentazioni, essere frutto di visioni – dettate anche dall'assunzione di allucinogeni o dall'induzione di stati di coscienza non ordinari<sup>45</sup> – affidate a un interprete-artista (lo sciamano)<sup>46</sup>. Quello piuttosto che possiamo registrare osservando questi dati, sia che siano frutto di stati non ordinari, sia che non lo siano, è che al preistorico appartenevano due momenti che abbiamo – apparentemente – perso. La *fluidità* e la *permeabilità* per cui il mondo vegetale, minerale, animale e umano possono comunicare nel fluire dall'uno all'altro e nell'essere attraversati da questo stesso fluire, è quanto sembra valere in mondi come questo. «Finally, in this fluid and complex universe, in which everything is interconnected, permeability is the rule»<sup>47</sup>. Queste parole di Clottes ricordano l'interconnessione tra tutti gli elementi e le componenti

<sup>43</sup> Si veda ad esempio André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Éditions Albin Michel, Paris 1964 ; tr. it. di Franco Zannino, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, vol. I e *La memoria e i ritmi*, vol. II, Einaudi, Torino 1977.

<sup>44</sup> Su questa grotta vi è anche una riproduzione digitale disponibile all'indirizzo: <https://archeologie.culture.fr/chaufvet/fr>, con glossario, interviste e galleria di foto e video.

<sup>45</sup> In questi stadi è il sistema nervoso che diviene una sorta di sesto senso (*sixth sense*) cfr. David Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*, Thames & Hudson, London 2002, p. 128. Pertanto si tratta di qualcosa di ben diversa natura rispetto a stadi di semplice alterazione, come viene messo bene in luce in Etzel Cardeña e Michael Winkelman, *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Vol. 1: History, Culture, and the Humanities*, Praeger, Santa Barbara 2011.

<sup>46</sup> Già Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1975 ; tr. it. di Maria Anna Massimello e Giulio Schiavoni, *Storia delle credenze e delle idee religiose. Volume I: Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 27-40. Si veda poi Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les Chamanes de la préhistoire : transe et magie dans les grottes ornées*, Seuil, Paris 1997.

<sup>47</sup> Jean Clottes, *What is Paleolithic Art? Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity*, The University of Chicago Press, Chicago 2016, p. 93.

abitanti del mondo, che non crea problemi se vi è il tentativo, ai nostri occhi ingenuo, di volerla rappresentare. Quegli esempi, per cui può essere citato anche il, così noto, «stregone» di Trois-Frères<sup>48</sup>, il quale, oltre a unire una molteplice presenza teriomorfa (corni di cervo, corpo da cavallo, becco da uccello), si collega a un antropomorfismo non indifferente, essendo essenzialmente bipede, con genitali e arti umani, ci parlano di un'essenziale comunicabilità tra mondi differenti o, addirittura, che questi che definiamo *mondi* forse non esistono davvero, almeno non nella chiusura a cui siamo abituati a porli. Tuttavia, il che è di estremo interesse, nell'ultimo esempio siamo intorno al 13.000 a.C. e quindi ben 20.000 anni dopo l'esempio all'Ardèche. Preme sottolineare che non siamo neanche di fronte ai celebri casi di Lascaux, datati all'incirca intorno a 17.000 anni fa<sup>49</sup>. Il fenomeno qui esposto si situa in uno stadio antecedente, e ciò è dimostrato dall'enorme differenza rappresentativa con quanto seguirà negli anni successivi, per cui sembra ergersi come spartiacque tra rappresentazioni animali e umane. È un caso, quindi, che il confine temporale e fisico sia affidato a una figura ibrida? Non creava problemi a quegli uomini, perché di questo si parla, passare da rappresentazioni animali a miste, come quella di una donna-bisonte. Forse come ricorda Tim Ingold è un nostro sguardo a descriverla come arte quando dovremmo vedere l'attività, la processualità, che vi è dietro e per cui, pertanto: «we must cease thinking of painting and carving as modalities of the production of art, and view art instead as one rather peculiar, and historically very specific objectification of the activities of painting and carving»<sup>50</sup>. Paradossale si dirà. Un divenire bloccato in una rappresentazione. Eppure, se guardiamo gli altri dipinti che circondano il nostro *pendant de la Vénus*, come lo chiamano i francesi, vediamo che il tentativo che ha mosso gli artisti di quella grotta sembrerebbe, a un occhio educato come il nostro alla prospettiva e al movimento, proprio quello di *catturare* il movimento. Vi sono serie di scene, sequenze riprodotte, sfumature, linee non definite, tutte dirette alla rappresentazione del movimento.

---

<sup>48</sup> Ariège (Toulouse).

<sup>49</sup> Per cui si può rimandare al piacevole testo di Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Éditions d'art Albert Skira, Genève 1955; tr. it. a cura di L. Tognoli, SE, Milano 2014, in particolare per la rappresentazione dell'uomo in generale cfr. pp. 107-119, per l'uomo a Lascaux cfr. pp. 108-110.

<sup>50</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London and New York 2000, p. 131. Tra l'altro nel delineare la differenza tra rappresentazioni animali totemiche e animistiche parla di movimento nel secondo caso, si vedano le pp. 111-131.



Ecco allora che l'impostazione che delinea e focalizza nodi tra longitudine e latitudine, tra movimento e affetto, si posiziona rappresentativamente di fronte, si fa *Vor-stellung*, nelle pitture rupestri. La perdita da un sentire coordinato e ibridato con l'ambiente circostante ha caratterizzato la nostra descrizione dell'umano nei millenni successivi, e tale permeabilità fluida parla di movimenti e affetti, e intessiture animali. Non è di ben poco interesse che 36 mila anni fa in una grotta riempita da scene in movimento una delle poche statiche, fisse, sia proprio un ibrido, un incontro tra femmina umana e bisonte. Chi propone interpretazioni poggianti sulla presunta maggiore naturalità della femmina e vicinanza al mondo naturale rispetto al maschio, dovrebbe spiegare perché prima non vi siano rappresentazioni di questo tipo, ma soprattutto di che tipologia di naturalità sta parlando nel contrapporla alla mascolinità «culturale» di 36 mila anni fa. L'accesso culturale della strumentalità di cui si è parlato inondava e occupava le giornate degli abitanti di quel periodo.

A essere rappresentato, allora, non era più il movimento animale nello spazio, ma un movimento diverso, quello che aveva istituito la coordinata longitudinale per il divenire.

Una fenomenologia preistorica basata, nel suo aspetto tecnico, sull'indagine dei resti e l'osservazione scientifica *di* questi, e nel suo aspetto, come viene spesso presentato, intellettuale, facendo un discorso *su* questi, porta a fare emergere nuovamente la *fluidità*. Quella fluidità che i Greci vedevano nell'elemento acquatico e che l'uomo contemporaneo avrebbe perso, ma su cui Scheler, ad esempio, ha messo in evidenza come vi siano contesti storici con relative visioni dell'ovvio, con precisa «"visione del mondo relativamente naturale" (relativ natürliche Weltanschauung)»<sup>51</sup>, in cui questa visione fonda e struttura il resto. Le «unità della visione del mondo relativamente naturali sono tuttavia i fondamenti (*Fundamente*) per tutte le visioni del mondo culturali (*Bildungsweltanschauungen*)»<sup>52</sup>. Allora la fluidità come categoria dell'esperienza si fa cultura dell'immagine.

Nel rapporto con la natura, per far sì che ne emerga il processo dinamico e il relativo divenire, non si tratta tanto di fare una nuova esperienza della natura, né di empatizzare proiettivamente con qualcosa di distante diacronicamente, quanto invece di esperire una nuova natura. In altre parole:

---

<sup>51</sup> Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923; tr. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 140.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 141.

la dottrina dell'empatia proiettiva (*die Lehre von der projektiven Einfühlung*) non dice proprio nulla, come non dice nulla per la comprensione dell'animismo preistorico dei primitivi. Non si tratta soltanto di una nuova esperienza della natura, bensì dell'esperienza di una *nuova natura*. Solo ora emerge pienamente l'aspetto *dinamico* del processo della natura – ogni “divenire” (*Werden*), “crescere” (*Wachsen*), “formare” (*Bilden*), in contrasto con lo stabile esistere in tempo e spazio.<sup>53</sup>

Si tratta di una *nuova natura* e non di una nuova esperienza della natura, ovvero la parte dinamico-vitale della natura, della *natura naturans* di contro alla *natura naturata*<sup>54</sup>. Scheler parla dei Bororo<sup>55</sup> e dei lavori di Lévy-Bruhl sul pensiero primitivo, per cui, secondo Scheler, nei casi di rapporto uomo-pietra, uomo-animale totemico e nella relazione con l'avo quella a cui si assiste è un'autentica e vera identità (*wahrhafter Identität*)<sup>56</sup>. I Bororo, «danno a intendere, sulla base delle iscrizioni rupestri, di essere realmente identici ai pappagalli rossi»<sup>57</sup>. In un certo senso l'uomo primitivo era spoglio di quelle strutture che, nell'intensificazione e complicazione del legame-intreccio del vissuto (*Erlebnis*) con l'espressione (*Ausdruck*), creerebbero problemi all'uomo contemporaneo, l'*homo capitalisticus*<sup>58</sup>. Queste maggiori stratificazioni delle modalità espressive e le strutture culturali che le bloccano, arginano, incanalano, erano ben lontane dall'essere conosciute dall'uomo preistorico che viveva di quel rapporto unipatico proprio dell'unipatia (*Einsföhlung*). Non sappiamo se vivesse e provasse forme di relazione inter-personale, e in che modo fosse capace di co-sentire (*Mitgeföhl*), ma è certo che se vi è stata una seppur minima forma di questo si è trattato di un sentire *con* l'altro, un altro esteso (*ausgedehnt*). Quello che fenomenologicamente possiamo inferire dalle pitture, senza

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>54</sup> Elemento base, ad esempio, dei misteri bacchici dove, gettandosi nella *natura naturans*, veniva persa l'individualità. Qui la distinzione di Scheler tra *natura naturata* e *natura naturans* si collega alla scolastica, e poi a Spinoza, dove è quest'ultima quella con ruolo creatore ove ci si immergeva con l'intento di fusione.

<sup>55</sup> Nel testo (*ivi*, p. 52) c'è un evidente errore. La popolazione dei Bororo (non Boroso come lo stesso Scheler scrive) è stata studiata da Karl von den Steinen che Scheler riporta e il testo in traduzione italiana omette.

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 141.

quindi peccare di applicare nostre categorie contemporanee, è che vi è stata co-attuazione (*Mitvollzug*). Questo è quanto le pitture dimostrano: dovevano sprofondare nell'oscurità delle grotte illuminati da qualche torcia e, insieme, portare a compimento le azioni rupestri. Ammesso anche che fossero sciamani singoli gli addetti a completarli, ma la varietà dei tratti, e soprattutto la vastità dei reperti non pervenutici che proverebbero una più larga distribuzione, è lungi dall'accreditarlo, vi era un gruppo a osservare e a rendere possibile l'azione. Questo è il motivo per cui si è parlato di rituali, pensando che solo in un'ottica di sacralità si potesse pervenire a soluzioni – per noi – concepibili. Piuttosto, invece, è questa co-attuazione, senza la quale non vi è sintonizzazione con il resto del mondo<sup>59</sup>, a definire l'atto pittorico rupestre.

### *Ruolo dell'arte*

Dovremmo forse sostenere, come suggeriscono Deleuze e Guattari stessi, che quello di rappresentare, di scatenare, un divenire, una trasformazione, sia il ruolo del musicista, del pittore, dell'artista?<sup>60</sup> La pittura sicuramente «ha bisogno di qualcosa di diverso dall'abilità con cui il disegnatore traccia la somiglianza tra la forma umana e quella animale facendoci vedere la loro trasformazione»<sup>61</sup> perché «ci vuole invece la potenza di un fondo capace di dissolvere le forme e di imporre l'esistenza di una zona in cui non si sa più cosa sia l'animale e cosa sia umano»<sup>62</sup>. Ovviamente l'arte è stata il mezzo grazie cui si è venuti a conoscenza di visioni e vissuti pluridromi rispetto ai nostri. Ci ha consegnato esempi celebri, dai quali, se non vi fosse stata quest'esigenza rappresentativa, non avremmo tratto le informazioni di un mondo fluido e ibridato. Eppure recidere un legame non è semplice: tutto ciò che essa rappresenta appartiene all'uomo, anche se questi ne ha atrofizzato il vedere e ne ha perso la relativa capacità – di vedere –, ossia la *teoria*.

<sup>59</sup> Si veda Guido Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 193 sg.

<sup>60</sup> Il liberare la linea, l'opporci a un sistema puntuale, si veda Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 410. Cfr. inoltre l'elevarsi dalle percezioni al percepito in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 174 e 182. E soprattutto sembrerebbe che «cantare o comporre, dipingere, scrivere non hanno forse altro scopo: scatenare tali divenire» (Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 382). Alcune analisi interessanti sull'estetica di Deleuze, in relazione al bergsonismo e alla fenomenologia, sono portate avanti in Katia Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.

<sup>61</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 179.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

Tutti quei nomi come «Toro seduto», «Pioggia sulla faccia», gli epiteti, i soprannomi, erano e sono proprio il tentativo di ipostatizzazione di condizioni puntiformi e molteplici, che evocano la struttura longitudinale e latitudinale del divenire, ovvero ancora, movimenti, velocità e lentezze, e affetti. È così che l'uomo poté rappresentare delle fusioni ibride tra maschio-animale, femmina-animale, in base a rapporti di velocità e lentezza: in base a un divenir-animale intensivo, nell'affetto e nel movimento.

Quotidianamente usiamo espressioni che denotano *un* divenire, «divento di pietra quando mi parli così», «divenire minuscolo», avere «“pensieri di pietra, lenti, maculati, granulosi”»<sup>63</sup>. E le espressioni facciali che nell'attimo in cui sorgono investono con potenza tale da portare a dimenticare se davanti vi è la persona con cui parlavamo prima o qualcos'altro, ricordano che, e come, il divenire non sia nulla di immaginativo, né tanto meno metaforico o un'analogia per comprendere «meglio» ciò che vediamo. Il divenire è reale poiché anche ammesso che attraverso analogie si comprenda meglio, ciò significherebbe che il divenire espresso parlerebbe «più» della realtà. È chiaro che non è questa la strada da intraprendere, «interpretare la parola “come” alla maniera di una metafora o proporre un'analogia strutturale di rapporti (uomo-ferro, cane-osso), vuol dire non comprendere nulla del divenire»<sup>64</sup>, poiché si diviene *con* (*avec*).

Il romanzo, la letteratura in genere, è ampiamente ricca di esempi, una miniera multiforme<sup>65</sup>, per cui verrebbe da proporla come diretta erede dello sguardo

<sup>63</sup> Antonia Susan Byatt, *La donna di pietra*, in *La casa nella foresta*, Einaudi, Torino 2007, op. cit. in Francesca Rigotti, *Metafore del silenzio*, Mimesis, Collana Accademia del Silenzio, n. 12, Milano 2013, p. 16.

<sup>64</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 385.

<sup>65</sup> Deleuze da francese è, chiaramente, un ottimo lettore di Proust, anche se non si limitano a questo i suoi esempi. Sul divenire anche Francesca Rigotti porta esempi interessanti. Il «diventare pietra è metafora della morte, come nel caso di Niobe, madre troppo orgogliosa delle sue creature, divenuta di sasso per il dolore e la solitudine del silenzio, ora che i suoi figli e figlie dei quali stoltamente si vantava sono caduti trafitti, tutti, dalle frecce di Apollo e Artemide» (Francesca Rigotti, *Metafore del silenzio*, cit., p. 16). Anche Hermes, «il dio dell'instabilità. O meglio, il dio che, di ogni pretesa stabilità, mostra appunto la perfetta *inconsistenza*. Che dunque apre il chiuso, e trasfigura tutto ciò che dovesse avere una qualche figura. Perciò apre ogni forma, e la destina a una sempre possibile ri-forma. È quindi il dio del mutamento; della trasformazione, della metamorfosi» (Massimo Donà, *Parole sonanti. Filosofia e forme dell'immaginazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014, p. 27). Questo quanto il mito insegna. Ma vi è anche un diventare pietra nel racconto, nel romanzo. «Diventare pietra è, come nel caso della donna di pietra, protagonista di un racconto di Antonia Byatt» (Francesca Rigotti, *Metafore del silenzio*, cit., p. 16). E poi «diventare pietra è tacere per sempre su una situazione, come nel romanzo di Simonetta Agnello Hornby,

che avremmo perso, ma che continua a emergere come spontaneo nelle descrizioni di quella che è la trama di un'esistenza possibile, parallela a quella che la Storia, con le sue interdizioni, ci ha consegnato.

L'arte ha il ruolo di consentire l'apertura all'affettività della materia, al di là dei limiti rappresentazionali, in una pratica dell'espressività e delle qualità effettive<sup>66</sup>. «Art is of the animal. It comes, not from reason, recognition, intelligence, not from a uniquely human sensibility, or from any of man's higher accomplishments, but from something excessive, unpredictable,

---

*Boccamurata*» (ivi, pp. 16-17). Esempi sottili e di una forza unica si trovano in Franz Kafka. La presenza di un'istanza metamorfica è ben viva in alcuni passi di *Das Schloß*. Quando Kafka ci parla di Klammer – alto funzionario del Castello, del quale ne sappiamo le relazioni amorose ma che K. non riesce mai a incontrare – in virtù della sua inafferrabilità, lo descrive come metamorfico. «Il suo aspetto è assai noto nel villaggio; alcuni l'hanno visto, tutti hanno sentito parlare di lui, e dalle testimonianze, dalla fama e persino da alcune intenzioni ingannatrici si è creata un'immagine di Klammer che nell'insieme dev'essere assai precisa. Ma solo nel complesso. Per il resto essa varia, ma forse non è così mutevole come il suo aspetto reale. Quando viene al villaggio ha un aspetto, e ne ha un altro, totalmente diverso, quando va via, cambia ancora prima di bere la birra e poi di nuovo dopo averla bevuta; cambia quando è desto e poi quando dorme, quando è solo e quando parla; e ciò si comprende facilmente, è quasi completamente diverso quando è su al Castello» (Franz Kafka, *Das Schloß*, Kurt Wolff, München 1926; tr. it. a cura di G. Porzi, *Il Castello*, Newton Compton, Roma 2006, pp. 174-175). Non vi è un divenir-altro identificabile, ma piuttosto una continua metamorfosi, un'inarrestabilità dell'immagine di Klammer. Kafka prosegue dicendo che queste differenze sono «di statura, di atteggiamento, di corpulenza, di barba» (ivi, p. 175), e che in definitiva dipendono dall'umore dell'osservatore, «dal grado di emozione, dalle innumerevoli sfumature di speranza o disperazione in cui viene a trovarsi lo spettatore» (ibidem). L'ultimo, fenomenale, esempio relazionale di metamorfosi si ha nell'incontro tra Jeremias, assistente dell'agrimensore K., e K. stesso. «“Non mi riconosci?”», domandò l'uomo. “Sono Jeremias, il tuo vecchio assistente.” “Già”, disse K. tirando di nuovo la verga di giunco che aveva nascosto dietro la schiena. “Ma sei completamente diverso.” “È perché sono solo”, disse Jeremias. “Quando sono solo se ne va anche la felice giovinezza”» (ivi, p. 217). Sarà forse un caso che, come ci ricorda Benjamin, la forma espressiva privilegiata dal primo romanticismo era quella prosa che contiene la poesia, quel qualcosa che viene dal romanzesco e che chiamiamo romanzo? È proprio quell'autolimitazione e autodilatazione riflessiva che, come apparizione sensibile del continuum delle forme che porterebbero all'idea, contraddistingue il romanzo in quella sua libertà interna ovvero il suo poter riflettere su se stesso. (Si veda Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I/1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 11- 122; tr. it. *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in *Opere Complete* a cura di Enrico Ganni, vol. I, Scritti 1906-1922, Einaudi, Torino 2008, pp. 353-451 in particolare p. 430).

<sup>66</sup> Si veda Agnieszka Anna Wołodźko, *Materiality of Affect: How Art can Reveal the more Subtle Realities of an Encounter*, in Rosi Braidotti and Rick Dolphijn (Eds.), *This Deleuzian Century, Art, Activism, Life*, Rodopi, Leiden 2015, pp. 169-184.

lowly»<sup>67</sup>.

L'energia vitale coalescente alla produzione artistica, ossia il *vinculum* che il mito e l'arte condividono in quanto «non sono creazioni isolate e casuali. Sono unite da un comune vincolo»<sup>68</sup>, che è un «*vinculum functionale*», ha un non indifferente potere sull'uomo visto che «l'arte trasforma tutto ciò, trasforma ogni crudeltà e ogni atrocità in uno strumento di autoliberazione»<sup>69</sup>. Con la produzione artistica ci si eleva, e ci si inabissa. L'arte è animale, è un divenir-animale per la sua essenzialità e la sua affettività. È con l'arte che si può «this new type of entanglement between human and non-human bodies»<sup>70</sup> e ciò «starts with rethinking the notion of matter as the bodies shared realm of encounter»<sup>71</sup>. L'arte rivela un'altra semiotica appropriatasi di una dimensione degli affetti e delle sensualità (*affects and sensualities*)<sup>72</sup>. E questo nuovo intreccio tra corpi umani e non umani, dato da dimensione degli affetti nell'incontro, si esplica per mezzo della *trasmissione* (*transmission*), un *tra* gli oggetti, tra le persone e le opere. La *tra*ità, concetto che ad esempio Bin Kimura riprende dalla tradizione occidentale e che indica lo spazio proprio dell'incontro<sup>73</sup>, può essere definito come luogo della trasmissione, qualcosa che «expresses the idea thus that to affect means also to be affected»<sup>74</sup>, per cui la relazione bidirezionale modifica ciò che emana e ciò che riceve. In questo senso una ridefinizione della materia dettata dall'incontro dei corpi, umani e non, dove questi sono definiti dalle

<sup>67</sup> Elizabeth Grosz, *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*, Columbia University Press, New York 2008, p. 63.

<sup>68</sup> Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Heaven 1944; tr. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, di Carlo D'Altavilla, Armando Editore, Roma 1969, p. 144.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>70</sup> Agnieszka Anna Wołodźko, *Materiality of Affect: How Art can Reveal the more Subtle Realities of an Encounter*, cit., p. 170.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 171.

<sup>73</sup> *Tra*ità, che traduce la condizione «tra» (間; *Aida*) giapponese, riprende la *Zwischenheit* buberiana. Cfr. Bin Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013 e *Ecrits de Psychopathologie phénoménologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1992; tr. it. di Arnaldo Ballerini, *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2005. Martin Buber, *Ich und Du*, Reclam, Ditzingen 2017 [Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1983 (1923)]; tr. it. di Anna Maria Pastore, *L'io e il tu*, in Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

<sup>74</sup> Agnieszka Anna Wołodźko, *Materiality of Affect: How Art can Reveal the more Subtle Realities of an Encounter*, cit., p. 171.

coordinate dell'affetto e del movimento, contempla l'idea di un continuo affettarsi reciproco che definisce la fluidità e la permeabilità. Questo comporta tuttavia qualche problematica a una lineare concettualizzazione. Se gli affetti sono trasmessi nelle parti della relazione che formano l'incontro (*encounter*), come può l'affetto essere definito come qualcosa che è simultaneamente una conseguenza dell'incontro e una forza esterna ai corpi coinvolti nell'incontro? O, meglio, di che statuto ontologico si tratta quando si ha a che fare con qualcosa che si genera solo nell'incontro, ma che al contempo ne è esterno?

Tramite l'affetto i «bodies belong to the shared realm of encounter»<sup>75</sup>, ma questo non si origina in un particolare corpo o all'esterno di questo, né appartiene esclusivamente a un osservatore (*beholder*) o all'opera d'arte (*work of art*). L'affetto, ma lo abbiamo già anticipato, è nella *traità* (*in-between-ness*). Il corpo, pertanto, va considerato come fluido (*fluid*) per cui la «fluidity of the body means the actual change in the body's capabilities resulting from each encounter»<sup>76</sup>. La concettualizzazione degli affetti comporta inevitabilmente l'apertura a un contatto diretto con la materia. È a partire dalla materia, infatti, che si generano affetti.

In questo contatto si crea una continua costruzione, attraverso forme tensive sempre nuove, che vede in azione forza e materia. Con le parole di Stephen Zepke:

The immanence of aesthetics and ontology in Deleuze [...] is the necessary result of the ontological ground of his philosophical system being becoming, the continual construction of new actual forms expressing their immanent and productive chaotic dimension of matter-force.<sup>77</sup>

Come testimoniano le fotografie di Asger Carlsen<sup>78</sup>, la dimensione metamorfica dell'incontro rivela un'incorporea, eppure al contempo materiale, realtà dell'immagine. Non sono *icone* nel senso peirciano, ossia in virtù di somiglianze proprie per cui qualcosa è icona di qualcosa cui assomiglia ed è usata come segno di quest'ultima (il ritratto assomiglia alla

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>77</sup> Stephen Zepke, *Art as Abstract Machine. Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*, Routledge, New York and London 2005, p. 186.

<sup>78</sup> Sito web: <http://www.asgercarlsen.com/>.

persona a cui si riferisce)<sup>79</sup>. Rappresentano, piuttosto, l'iconicità dell'incontro in cui tutto ciò «preserved in the image act directly upon the nervous system of the beholder»<sup>80</sup>. Aprono a un'iconicità del limite, ma al contempo della connessione dell'uomo con il mondo in un risuonare con la materia circostante<sup>81</sup>. Quello che questi esempi in cui i corpi non vengono ricondotti immediatamente a ciò cui siamo abituati a ricondurli, corpi contorti su se stessi e corpi dettati dall'incontro con oggetti e animali, o semplicemente corpi paradossali, senza arti o pezzi, ci testimoniano è la potenza determinante dei movimenti e degli affetti nella costituzione di corporeità nuove. Gli affetti agiscono immediatamente sulla materia, sui corpi, ed «emerge within shared materiality, revealing the possibilities of being with the world as opened to nonhuman becomings»<sup>82</sup>.

Questa possibilità d'incontro è interpretabile come una potenzialità vibrante della materia che rivela come attraverso l'incontro la materia dia vita a dei corpi nuovi, meravigliosi e disturbanti, che parlano del *divenire con* l'altro.

The phenomenon of 'becoming with' that emerges through affect marks a way towards deformations, towards becoming the other, becoming new, that is grounded in the material notions of meaning. Through sensation preserved in the work of art, art encounter enables to such deformation, to becoming with the other bodies.<sup>83</sup>

La materia della metamorfosi occupa lo spazio dell'intensità prodotta. Lo spazio del piano affettivo il quale rivela «a material entanglement, a dynamic, contingent and fluid relational process»<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> L'indice, invece, si riferirebbe a qualcosa nel modo in cui è da questo determinato (il fumo è indice del fuoco che sta bruciando), mentre il simbolo propriamente detto si ricollegerebbe a qualcosa in virtù di una legge, pertanto con carattere di arbitarietà (parole, segni convenzionali, segnaletica stradale). Si veda Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1935; tr. it di Massimo A. Bonfantini, Letizia Grassi, Roberto Grazia, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino 1980, 2.247-2.249, pp. 139-141. Le icone, inoltre, vengono suddivise in ulteriori tre sottocategorie: *immagini*, *diagrammi* e *metafore* (si veda *ivi*, pp. 156 sgg.).

<sup>80</sup> Agnieszka Anna Wołodźko, *Materiality of Affect: How Art can Reveal the more Subtle Realities of an Encounter*, cit., p. 174.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 178.



L'arte allora mostra nuove possibilità, nuove modalità e forme d'esistenza, sperimentando nuove relazioni «in terms of how it is to affect and be affected by»<sup>85</sup>. Manifesta nuove forme di soggettività (*subjectivity*) attraverso un processo di riconfigurazione materica, il quale si inserisce in un piano di connessione che incorpora (*embedding*) una relazione ibrida attraverso fluidità (*fluidity*) e interconnessioni multiple (*multiple interconnections*).

Pertanto da un lato l'arte mostra gli «affects as the prior expression of bodies»<sup>86</sup> e dall'altra si iscrive nella dimensione che incorpora non soltanto relazioni tra umani e non umani, ma un ri-arrangiamento materico strutturato da pratiche materiali che esprime una dimensione di *intra-action*<sup>87</sup>. Affetti e movimenti, le coordinate nel piano, si intrecciano nella costituzione materiale della rappresentazione della metamorfosi.

Le componenti si relazionano acquisendo e producendo intensità, che è lo spazio proprio della rappresentazione del metamorfico. I corpi reciprocamente condizionantisi (*reciprocally affecting bodies*) e in relazione di *intra-action* mostrano un'arte che «becomes a sphere that captures and organizes the sensations allowing for deformation of bodies, for becoming something other»<sup>88</sup>.

### *Riflessioni sull'arte e sulla rappresentazione del divenire*

Le aporie che si sollevano sulle possibilità rappresentative del metamorfico si attenuano quindi di nuovo spingendosi al piano dei movimenti e degli affetti. Ritornano, nella loro utilità, le parole di Lévi-Strauss per cui:

l'immagine non può essere idea ma può sostenere la funzione di segno [...]. L'immagine è fissa, connessa in modo univoco all'atto di coscienza che l'accompagna; ma il segno, e l'immagine divenuta significante [...] sono già permutabili, cioè suscettibili di stabilire rapporti successivi con altri esseri.<sup>89</sup>

Si è parlato delle rappresentazioni pittoriche, sin dai loro arbori radicati nell'arte rupestre preistorica, come forma rappresentativa di operazioni sciamaniche, oppure di condizioni magiche, il cui accesso era ristretto a una

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 181.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di Paolo Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 34.

cerchia di iniziati, poi mitiche o totemiche. La tassonomia dei casi così determinati è utile, ma non permette di cogliere il fenomeno nella sua pienezza rendendolo semplicemente, per dirla sempre con Lévi-Strauss, *bon à penser*<sup>90</sup>.

Innanzitutto la differenza sostanziale tra rappresentazione e magia risiede nella fermezza ripetitiva e, in definitiva, nella forma chiusa dell'ultima di contro alla mobilità espressiva della prima. In altre parole:

l'arte è libertà. Libertà: non nel senso che l'arte possa esser indipendente dalla società entro la quale sorge, ma nel senso che, volta per volta, l'individuo deve esser in grado di partecipare senza costrizione, con tutta la sua emotività, alla creazione artistica in atto. [...] Ove questa sua libera partecipazione emotiva manchi, si avranno i punti morti: si avrà «non poesia», di qualunque tipo di arte si parli.<sup>91</sup>

Non vi è creazione nella rappresentazione magica, essa non è *poièo*, non è creare, fare e, quindi, non vi è *poïesis*. «Ora, la magia è essenzialmente statica e conservatrice, al punto che una formula ritenuta attiva, non può esse rimossa facilmente»<sup>92</sup>. Al contrario l'arte, e la rappresentazione, è dinamica. Una volta rinchiusa nella rappresentazione la processualità propria dell'arte si mantiene, è viva, ed è ciò che ne fa l'elemento possibile per rappresentante il divenire. Una differenza sostanziale risiede però nell'*utilità*, per cui l'arte sarebbe *autotelica*.

La tecnica magica è utilitaria, nel senso che vuol raggiungere un fine utilitario (che potrà anche esser solo psicologico, oppure sociale e spirituale), mentre l'arte, per rimanere arte, deve raggiungere un fine artistico (anche quando l'artista si prefigga, come quasi sempre avviene, di agire sulla società).<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> L'espressione nasce con *Le totémisme aujourd'hui* e in particolare con il tema delle specie animali nel totemismo, per cui la scelta non è dettata dall'essere «buone da mangiare» ma «buone da pensare», si veda Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962; tr. it. di Danilo Montaldi, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 2019, cap. 4.

<sup>91</sup> Anita Seppilli, *Poesia e magia*, Einaudi, Torino 1971, p. 207.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

L'arte può rispondere a un principio vitale<sup>94</sup>, «ma deve appunto rispondere solo a questo fine suo, che realizza in quanto la sentiamo come arte»<sup>95</sup>. Quando, invece, arte e magia vengono intrecciate il ruolo della prima è decisamente opposto. «La funzione magica dell'arte ha dunque in sé un elemento coercitivo, legato al suo fine utilitario, ma perciò stesso è negatrice dell'arte»<sup>96</sup>.

Se è anche pur vero che «il grande ispirato, lo sciamano, il profeta, che è sempre tramite di rivelazione, è colui che può spezzare, nelle condizioni sociali adatte, i limiti della tradizione, trovando modi nuovi»<sup>97</sup>, queste rotture sorgono all'interno della cultura di appartenenza e pertanto confermano le aspettative o vengono immediatamente reinserite nei modelli vigenti. Lo sciamano può essere in questo senso visto come «addeito» alla trasposizione e comunicazione di sogni e visioni al gruppo, ed è così che viene difatti interpretato<sup>98</sup>.

Si può obiettare che l'essenza ripetitiva appartenente all'ambito del magico, per cui, in definitiva, una formula funzionerebbe e si perpetuerebbe, non sia estranea all'arte. Infatti:

la ripetizione non è necessariamente antitetica all'arte, anzi, può rispondere ad esigenze di ritmo, di simmetria, tant'è vero che si è conservata fin nel nostro melodramma; ma ha una certa probabilità di essere fuori dall'arte, quando si sovrapponga ad essa per un motivo del tutto estrinseco all'ispirazione in sé, e per uno scopo del tutto diverso.<sup>99</sup>

Il rapporto tra ripetizione e arte, quindi il ruolo del ritornello, è ciò che Deleuze e Guattari riprendono e riconoscono<sup>100</sup>. Qui la ripetizione è lungi dall'essere coercitiva poiché vi è un «divenir-espressivo del ritmo o della melodia, cioè emergenza delle qualità proprie (colore, odore, suono, figura...)»<sup>101</sup> che comporta arte in senso pieno poiché è «l'artista, il primo uomo che fissa un confine o effettua una delimitazione»<sup>102</sup>. Il ritmo della

---

<sup>94</sup> Si veda *ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Oltre ai testi già citati si veda in questo senso l'analisi di Seppilli in *ivi*, pp. 50-73.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>100</sup> Si veda Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 439 sgg.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 445.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 446.

selezione e del limite comporta un divenir-espressivo che è ciò che caratterizza l'arte, arrivando fino alle manifestazioni delle trasformazioni<sup>103</sup>. «Essenzialità, intensità, rappresentatività, tipicità»<sup>104</sup> sono le caratteristiche dell'arte, e già Canetti sottolineava come la figura, espressiva e rappresentata, si erga a superamento delle aporie sorte nel processo di rappresentazione del divenire. Essa, diversa dalla specie o dal tipo, come elementi individualizzanti, garantisce, in un certo qual senso, una salvezza dall'incessante fluidità della metamorfosi<sup>105</sup>. «Lo stadio ultimo della metamorfosi è la *figura*»<sup>106</sup>, e questo stadio funge come stabilizzazione non paradossale del processo. Potremmo spingerci oltre poiché, se il *piano di consistenza* è ciò che attraversa tutte le dimensioni delle molteplicità, «è l'intersezione di tutte le forme concrete»<sup>107</sup>, tutti i divenire si iscrivono sul *piano di consistenza* e bisogna spingere il divenire proprio fino al piano di consistenza poiché è lì che il divenire *diviene*. Adesso, quindi, «il *processo* della metamorfosi si trasforma, dunque, nella *figura*»<sup>108</sup>. Il divenire *diviene*, non attuale nel piano, ma trasformato in figura. La metamorfosi si trasforma. Una «*figura libera* [...]». Essa risale alla preistoria, ma nel suo autentico valore è sempre attuale»<sup>109</sup>. A differenza del nostro modo di intenderla, la figura parla di un fenomeno complesso che «esprime al tempo stesso il *processo* di una metamorfosi e il suo *risultato*»<sup>110</sup>.

Il pensiero oggettivo rifiuta la legittimità delle rappresentazioni antropologiche proprie dell'*alterità*, la quale è costituita per mezzo di questa stessa differenza esplicita nel rifiuto.

Il pensiero oggettivo rifiuta i pretesi fenomeni del sogno, del mito e, in generale, dell'esistenza, perché li trova impensabili e perché non vogliono dire nulla che esso possa tematizzare. Rifiuta il fatto irreali in nome del possibile e dell'evidenza. Ma esso non vede che l'evidenza stessa è fondata su un fatto. L'analisi riflessiva crede di sapere, meglio del sognatore o dello schizofrenico stesso, che cosa essi vivono; ma c'è di più: il filosofo è convinto che la riflessione gli permetta di sapere che

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 485.

<sup>104</sup> Anita Seppilli, *Poesia e magia*, cit., p. 358 (corsivo originale).

<sup>105</sup> Si veda Elias Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; tr. it. di Furio Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, pp. 452-453.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 452.

<sup>107</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 357.

<sup>108</sup> Elias Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 453.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

cosa egli percepisce ancor più di quanto glielo permetta la percezione stessa. E solo a questa condizione egli può respingere gli spazi antropologici come apparenze confuse dello spazio vero, unico e oggettivo. Ma dubitando di ciò che l'altro testimonia su se stesso o di ciò che la propria percezione testimonia su se stessa, egli si nega il diritto di affermare come assolutamente vero ciò che coglie con evidenza, anche se, in questa evidenza, ha conoscenza di comprendere in modo eminente il sognatore, il pazzo o la percezione.<sup>111</sup>

Lungi dall'essere fenomeni del sogno (*rêve*) e del mito (*mythe*), questi sono piuttosto fenomeni dell'esistenza (*existence*), che la filosofia dovrebbe riportare a evidenza<sup>112</sup>. Il mito ha portato a evidenza la tensione vitale dell'umano facendola figura. «Il mito tiene l'essenza *nell'apparenza*, il fenomeno mitico non è una rappresentazione, ma una autentica presenza»<sup>113</sup>. La coincidenza tra apparire ed essere, tra segno ed ente, propria del realismo segnico dissolve quindi le problematiche di una rappresentazione del metamorfico. Facendosi essenza nell'apparenza la metamorfosi ci mostra la coincidenza tra segno ed ente, tra ciò che appare e ciò che è. La rappresentazione cessa di essere *rappresentazione di* e diviene presenza: apparire ed essere si trovano immersi nella stessa istanza figurativa.

### Conclusioni

Attraverso un pensiero proprio alla metamorfosi si risolvono le tensioni: affetti e movimenti nell'incontro, aderenza di essere e apparire nella

<sup>111</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 378.

<sup>112</sup> «Sia l'allucinazione che il mito consistono nella contrazione dello spazio vissuto, nel radicamento delle cose nel nostro corpo, nella vertiginosa prossimità dell'oggetto, nella solidarietà dell'uomo e del mondo che è non abolita, ma rimossa dalla percezione quotidiana o dal pensiero oggettivo, e che la coscienza filosofica ritrova» (*ivi*, p. 380). La filosofia dovrebbe indagare le dimensioni proprie degli spazi e delle rappresentazioni, riflettendo sulle posizioni e direzioni dello spazio del mito e dell'allucinazione «ritrovo in esse le relazioni dello spazio geometrico» (*ibidem*) allora non dobbiamo concludere che «esse vi fossero già, ma viceversa che non è quella l'autentica riflessione» (*ibidem*). Vi sono altre dimensioni che la riflessione filosofica deve portare a evidenza prima di tutto indagando le condizioni di possibilità della rappresentazione metamorfica. Come lo spazio non è sempre riducibile al geometrico, parlandoci di altre relazioni, altre connessioni spaziali che risvegliano in noi la preminenza dell'espressione sul significato, dell'esperienze espressive sugli atti di significazione (si veda *ivi*, p. 381), risvegliando la relazione tra soggetto e mondo, così le relazioni che istituamo con l'oggetto e l'animale non sono mere identificazioni o proiezioni, ma lo *spazio proprio* di un rapporto fondativo.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 379.

rappresentazione. Tuttavia è nell'e-sistenza che vanno rintracciate le dinamiche proprie della metamorfosi. Anche il mito, infatti, altro non è che «una proiezione dell'esistenza e un'espressione della condizione umana»<sup>114</sup>. E se è vero che «la nostra immagine del mondo può consistere solo parzialmente d'essere, in essa dobbiamo far posto al fenomeno, che circonda l'essere da ogni parte»<sup>115</sup>. Si deve, tuttavia, assicurare un metodo fenomenologico per gli spostamenti dall'uno all'altro. Questo è quanto il realismo segnico ha cercato di risolvere. Una completa adesione del segno all'ente risolve nell'espressione le tensioni del divenire. Inoltre, l'espressione ha valore per uno sguardo che la riconosce e non è *in sé*, se non quando ridefinita nella sua funzione es-primente. In altre parole, le funzioni proprie dell'espressione risultano solo in co-azioni, in quanto riconosciute attraverso un codice semiotico vivente, una biosemiotica. Composto in questi termini, e così riconosciuto, ciò che appare è quanto è premuto-fuori da un nucleo vitale la cui consistenza è un fulcro di permeabilità ibridative.

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 382.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 363.



*LA TRADUCCIÓN AUDIOVISUAL DE EL MINISTERIO DEL TIEMPO”:*  
*INTERPRETACIÓN*  
**FRANCESCA ROSATO\***

**Abstract:** This paper focuses on the contrastive analysis of two subtitled Italian versions of the Spanish series “El Ministerio del Tiempo”, in particular the fourth season. The preliminary results of the qualitative and descriptive analysis of the subtitles created by the fansubbers of two Italian communities, Subtheka and A7A will be provided. Simultaneously my translation proposal will be provided. This proposal will respect standards and conventions established by experts of professional subtitling. The analysis is based on a selection of scenes from the episodes of the last season of the series with the aim of identifying and classifying the different translation strategies used with culture-bound elements.

**Keywords:** Audiovisual Translation. Fansubbing. The Ministry of Time. Culture-bound elements.

El propósito del presente trabajo consiste en un análisis de los factores lingüísticos y culturales de los subtítulos italianos de la cuarta temporada de la serie española “El Ministerio del Tiempo” y contemporáneamente proporcionar mi propuesta de traducción. Se trata de un trabajo escrito en lengua española empezado cuando me encontraba en España gracias al programa Erasmus+. Los subtítulos que se analizarán son aquellos creados por las comunidades de fansubbers italianas Subtheka y A7A; mi propuesta de traducción, en cambio, proporciona unos subtítulos que respetan las normas y las convenciones establecidas por estudiosos y académicos propios de la subtitulación profesional. El análisis se basa en una muestra de escenas de los episodios de la última temporada de la serie con el propósito de identificar y clasificar las distintas estrategias de traducción empleadas para los elementos culturales.

\*Dottore in Letteratura e Lingue Straniere – Università del Salento.

### *La traducción audiovisual y el fenómeno del fansubbing*

La traducción multimedia es el conjunto de modalidades de traducción cuyos textos se representan como mínimo a través de dos canales de comunicación diferentes: entre ellas la más conocida es sin duda alguna la traducción audiovisual (TAV), más conocida con el término inglés *Audiovisual Translation (AVT)* cuyos inicios se remontan a los mismos inicios de la cinematografía, pero sus estudios empezaron a desarrollarse formalmente en los años 1990. Según Chaume, la traducción audiovisual “es una variedad de traducción que se caracteriza por la particularidad de los textos objeto de la transferencia interlingüística”<sup>1</sup>. Rosa Agost ofrece una clara definición de esta disciplina indicando que se trata de “una traducción especializada que se ocupa de los textos destinados al sector del cine, la televisión, el video y los productos multimedia”<sup>2</sup>.

La tipología de traducción audiovisual que se va a analizar en este trabajo es la subtitulación interlingüística, que tiene como función facilitar la comprensión del texto original mediante una traducción para aquellas personas que no entienden la lengua original. Según Chaume<sup>3</sup>, la subtitulación “consiste en incorporar un texto escrito (subtítulos) en la lengua meta a la pantalla en donde se exhibe una película en versión original, de modo que estos subtítulos coincidan aproximadamente con las intervenciones de los actores de la pantalla”. Díaz Cintas<sup>4</sup>, por su parte, describe la subtitulación como “una práctica lingüística que consiste en ofrecer, generalmente en la parte inferior de la pantalla, un texto escrito que pretende dar cuenta de los diálogos de los actores, así como de aquellos elementos discursivos que forman parte de la fotografía (carteles, pintadas, leyendas, pancartas...) o la pista sonora (canciones)”. En la subtitulación, entonces, el texto audiovisual permanece inalterado y se añade un texto escrito que se emite simultáneamente a los enunciados correspondientes en lengua original. Los subtítulos interlingüísticos se componen de una o dos líneas que se ubican en la parte inferior de la pantalla. El tiempo de exposición de los subtítulos y el ritmo con el que aparecen y desaparecen de la pantalla depende del ritmo de los diálogos. En 1998, Ivarsson y Carroll presentaron el *Code of Good*

<sup>1</sup> Frederic Chaume, *Film Studies and Translation Studies: Two Disciplines at Stake in Audiovisual Translation*, *Meta*, 49, 2004, p.30

<sup>2</sup> Rosa Agost, *Traducción y doblaje: Palabras, voces e imágenes*, Editorial Ariel, Barcelona 1999, p. 15.

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

<sup>4</sup> Jorge Díaz Cintas, *La traducción audiovisual: el subtulado*, Almar, Salamanca:2001, p.23



*Subtitling*. El Código detalla veinticinco indicaciones relacionadas con la traducción y la sincronización, y siete indicaciones sobre los aspectos técnicos de la subtitulación, que se analizarán posteriormente. “Entre las indicaciones específicas para llevar a cabo tareas de subtitulación, el Código detalla la necesidad de condensación y omisión de la información incluida en el material audiovisual original. Estas estrategias se han identificado como estrategias propias de la subtitulación debido a las restricciones espacio-temporales a las que está sujeta la subtitulación”<sup>5</sup>. La subtitulación, como hemos visto, cuenta con varios tipos de restricciones; quizá la más evidente es la subordinación formal al tiempo y al espacio ya que la información del texto original transmitido mediante el canal auditivo en los subtítulos siempre se reduce en un 30 o 40% (siempre según estudios de Díaz Cintas y Remael). Los parámetros espaciales requieren, entonces, que los subtítulos deban colocarse en la parte inferior de la pantalla (el área de la imagen de menor importancia para la apreciación estética general de la película). El texto debe presentarse centrado y tiene que estar compuesto por un máximo de dos líneas. Este aspecto influye también el número máximo de caracteres aceptado por línea, que varía entre los 28 y los 40 caracteres. Los parámetros temporales incluyen factores cruciales para una buena subtitulación, como por ejemplo establecer la velocidad de lectura del espectador, para poder calcular cuánto tiempo es necesario dejar cada subtítulo visible en la pantalla. El problema es que no todos los espectadores leen a la misma velocidad, y aunque ha sido establecida una velocidad media teórica máxima de 12 caracteres por segundo, no todos están de acuerdo con estos parámetros y muchas veces las productoras cinematográficas, imponen diferentes velocidades a los subtituladores. Hay una regla, sin embargo, con la que la mayoría de subtituladores está de acuerdo, la llamada “regla de los seis segundos”, que afirma que el espectador medio es capaz de leer y asimilar en seis segundos la información contenida en dos líneas de subtítulo (aproximadamente 70 caracteres). Seis segundos son pues la duración máxima que un subtítulo debe alcanzar: un tiempo mayor causaría una relectura automática por parte de los espectadores, provocando redundancia, un tiempo menor, en cambio, impediría la comprensión del texto. Otro parámetro fundamental es establecer el punto de entrada y de salida de los subtítulos, que debe corresponder de modo sincrónico con los diálogos de los distintos personajes. Es muy importante también respetar los cambios de

---

<sup>5</sup> Jorge Díaz Cintas, *Teoría y práctica de la subtitulación: Inglés-Español*, Editorial Ariel, Barcelona 2003, p.12.

plano (los momentos entre una toma y otra) porque un subtítulo no puede permanecer en la pantalla durante un cambio de plano, aunque eso signifique dejar a un personaje que está hablando sin subtítulo durante una pequeña fracción de tiempo. El tiempo y el espacio pues están íntimamente ligados en la técnica de subtitulación, y son tan importantes como los aspectos lingüísticos. Tras analizar las estrategias de la subtitulación y sus convenciones no se puede no mencionar otro fenómeno que se ha desarrollado en los últimos años, es decir el fansubbing o subtítulos de aficionados, uno de los tipos de subtítulos donde quizá se ha observado más la falta de respeto hacia las convenciones formales del subtítulo tradicionalmente aceptadas que acabamos de mencionar dado que los fansubbers otorgan más importancia a la autenticidad y naturalidad del producto sin tener en cuenta todos estos aspectos técnicos que componen el subtítulo. El nombre *fansubbing* (subtítulos de aficionados) procede de la combinación de los vocablos ingleses *fan* y *subtitling* y, como su nombre indica, se trata de los subtítulos hechos por fans. Es una práctica y un fenómeno que tiene sus orígenes en los años 80, cuando empezó a desarrollarse en el ámbito de los *anime* japoneses en Europa y en los Estados Unidos. Estos dibujos animados no eran muy populares, así que sus versiones traducidas raramente existían, y cuando existían, las versiones dobladas se modificaban totalmente diálogos enteros para favorecer la domesticación del producto, ya que las referencias culturales japonesas son muy distantes de las culturas europeas o norteamericanas y también por los contenidos que algunos países como Italia consideraban violentos. Es en este ambiente que nace el *fansub*: los episodios de los animes se publicaban en red en japonés y los mismos jóvenes japoneses creaban los subtítulos en inglés. Gracias a esto, otros aficionados de todo el mundo podían crear los subtítulos en su lengua materna utilizando el inglés como lengua pívot, es decir una lengua vehicular. El inicio de Internet dio un impulso al *fansubbing* con la distribución internacional de series y películas y con la participación de una cantidad mayor de personas en los procesos de búsqueda, traducción, circulación y consumo de material. Algunos usuarios se encargaron automáticamente de la distribución del material audiovisual, pero más que eso, también decidieron encargarse de traducir dicho material. Empezaron así a surgir en Internet comunidades dedicadas a la subtitulación no profesional de todo tipo de material audiovisual y la aparición de estos subtítulos descargables influyó en la percepción de programas audiovisuales por parte de los usuarios de Internet e incluso causó ciertos cambios en la subtitulación en general. En términos de formato y de la información que se transmite por medio de los subtítulos, el

*fansubbing* tradicional se caracteriza por desviarse de las reglas de la subtitulación profesional. Nornes llama *abusive subtitles*, es decir subtítulos abusivos, a este tipo de *fansubbing* ya que una de las características de los *fansubs* es que en ellos algunas veces se rompe con las convenciones de subtitulación tradicionalmente establecidas. Algunos autores como Ferrer Simó (2005), Díaz Cintas y Muñoz Sánchez (2006) y Pérez González (2006) se centran en explorar en qué sentido estos subtítulos violan las convenciones formales, como por ejemplo la violación del número de caracteres y líneas establecidas, el empleo de tipos, tamaños y colores distintos de letras, la distribución de los caracteres en la pantalla diferente de la habitual, etc. Por lo general no se aplican tan estrictamente las reglas de omisión y condensación imperantes en la subtitulación profesional. Los subtítulos producidos por los *fansubbers*, además, no tienen que respetar todas las reglas tradicionales de la subtitulación, ya que tienen como único objetivo ser lo más fieles posible para poner a disposición de los otros aficionados todas las informaciones del producto original. El lado negativo es que, sin las reglas de subtitulación, los subtítulos de aficionados tienden a no condensar el texto original, por lo que suelen ser relativamente largos y densos (se pueden encontrar subtítulos de tres, hasta cuatro líneas, y de hasta 60 caracteres por línea, así que el texto en la lengua de llegada puede resultar pesado y difícil para el espectador). Un mayor número de producción conlleva también a un consumo más alto de estos productos. Personas en países como España o Italia, que han sido principalmente consumidores de productos doblados, están haciendo cada día más uso de subtítulos no profesionales para acceder de una forma más rápida al contenido audiovisual. Esta actitud parece indicar que reducir el tiempo de espera para acceder al material es más importante que poder acceder al material con la estrategia de traducción a la que están más acostumbrados. Esto es lo que pasa, por ejemplo, con la serie española que se analizará a continuación, “El ministerio del tiempo”. Esta serie es muy poco conocida en Italia ya que contiene continuas referencias a la cultura y a la historia de España y esto ha sido probablemente la principal razón de su exclusión por la televisión italiana que no ve interés en la distribución y transmisión de una serie tan española. Sin embargo, esta exclusión no ha limitado su difusión en la red y gracias a los subtítulos de aficionados, también las personas italianas interesadas en la cultura y la historia española pueden apreciar esta pequeña joya de la televisión española.

*El Ministerio del Tiempo: la serie y las comunidades de fansubbers en Italia*

El Ministerio del Tiempo es una serie de ficción de género fantástico creada por los hermanos Olivares. Javier, un conocido *showrunner* español, guionista y productor y Pablo Olivares, fallecido antes de que se estrenara la serie. Su primer estreno remonta al 24 febrero 2015 en TVE (Televisión pública española). Olivares confirmó que la serie contaría con una segunda temporada para principios de 2016. En septiembre de 2016 se anunció la renovación para una tercera temporada y en diciembre de 2018, tras más de un año del final de la tercera temporada, se informó de una renovación para una cuarta temporada. Esta serie de fantasía y ciencia ficción narra los viajes temporales que realiza una patrulla a través de diferentes puertas del tiempo que se encuentran en “El Ministerio del Tiempo” una institución gubernamental autónoma y secreta (sólo reyes, presidentes y un número limitado de personas saben de él), ya que depende directamente de Presidencia de Gobierno. Su objetivo es detectar e impedir que cualquier intruso del pasado llegue a nuestro presente (o viceversa) con el fin de utilizar la Historia para su beneficio. Para ello las patrullas tendrán que viajar al pasado y evitar que lo logren. para que, el tiempo pasado continúe siendo el que es. La primera temporada empieza con el reclutamiento de los últimos agentes reclutados por el Ministerio: Alonso de Entrerríos (Nacho Fresneda), Amelia Folch (Aura Garrido), Julián Martínez (Rodolfo Sancho). Alonso de Entrerríos es un soldado de los Tercios de Flandes condenado a muerte en 1569 por desobedecer las órdenes de un superior y salvado por el Ministerio. Tiene valores muy antiguos y es un hombre de honor. Es el soldado perfecto y que se pone al mando de la situación cuando se requiere la fuerza. Encarna la valentía, el sentido del honor y el patriotismo español del siglo XVI. Amelia Folch es una de las primeras universitarias, estudiante de la Universidad de Barcelona a finales del siglo XIX. De familia burguesa acomodada, es el cerebro del comando. Representa la inteligencia y las ideas feministas. En alguna ocasión, Amelia se ve obligada a escuchar desagradables comentarios por parte de Alonso que, recordemos, proviene de una época donde predominan antiguos valores patriarcales. Julián Martínez, que vive en la capital española en el 2015 es un enfermero que trabaja para el SAMUR (Servicio de Asistencia Municipal de Urgencia y Rescate). Está traumatizado por la muerte de su esposa en un accidente de tráfico tres años atrás. Hace varios guiños a la política actual que se suceden durante la serie. Como personajes secundarios cuentan con el subsecretario Salvador Martí, el gran pintor Velázquez, encargado de los retratos robots y la simpática secretaria,

Angustias, además de los agentes Ernesto e Irene Larra. En la segunda temporada, se incorpora a la patrulla Jesús Méndez Pontón, alias Pacino (Hugo Silva), policía de los ochenta (apodado así debido a su parecido con el personaje que Al Pacino interpretó en la película "Serpico"). Fue reclutado tras ayudar a Amelia y a Alonso a capturar a un asesino intertemporal, tomando el puesto de Julián (tras la marcha de este a Cuba y su muerte) como miembro más actual de la patrulla. Con un toque de humor e ironía, la patrulla va resolviendo casos temporales que nos enseñan a la vez que nos entretienen.

En 2016 la serie levantó gran expectación y se firmaron preacuerdos con clientes de Italia (cuya identidad quedó desconocida). Hoy en día, sin embargo, "El Ministerio del Tiempo" todavía no ha llegado "oficialmente" a Italia y los aficionados italianos de la serie sólo pueden disfrutar de ella gracias a las comunidades de fansubbers que han traducido todos los episodios. Cabe destacar que el aficionado italiano, de esta manera, se limitará a la visión de los capítulos y no de todos los contenidos disponibles en la página web oficial de la serie, en castellano y sin subtítulos, lo que impide a todos los espectadores que no manejan el idioma a un nivel madre lengua poder disfrutar la serie como merece. De todas formas, esto no ha parado su difusión en Italia y desde el comienzo de la serie encontramos noticias, artículos y páginas en italiano que hablan de la serie. En Italia entonces la difusión de la serie ha sido posible solo gracias a las comunidades de fansubbers que han creado los subtítulos en lengua italiana para que el público italiano interesado a viajes en el tiempo, ciencia ficción y la cultura española pudiese disfrutar de la serie superando las barreras lingüísticas. En Italia las comunidades de fansubbers que se han ocupado de los subtítulos de "El Ministerio del Tiempo" son: Subsfactory, Subtheke y la más reciente A7A. Subsfactory era una comunidad de fansubbers muy conocida y apreciada en Italia. Esta y otras comunidades de fansubbers italianas se vieron obligadas en 2017 a terminar sus actividades tras una normativa del Parlamento Europeo acerca del Copyright. Por esta razón para este trabajo no se han podido emplear los subtítulos de esta comunidad ya que solo se encuentran subtítulos hasta la tercera temporada (y este trabajo se centra en la cuarta). La otra comunidad de fansubbers está representada por Subtheke<sup>6</sup>. La última comunidad de fansubbers es A7A<sup>7</sup>, una comunidad de fansubbers que en vez de desarrollarse en las usuales redes sociales, lo ha hecho a través de nuevos medios de comunicación como por ejemplo Telegram.

---

<sup>6</sup> <https://subtheke.wordpress.com/2015/04/09/el-ministerio-del-tiempo>

<sup>7</sup> <https://t.me/s/Addic7edAnonymous?q=el+ministerio+del+tiempo>

### *Análisis, comparación y propuesta de traducción*

Para efectuar nuestro análisis y comparación ha sido necesario primero escuchar y transcribir todos los capítulos de la cuarta temporada de la serie en lengua original para luego elegir un corpus de escenas que más nos brinda la oportunidad de analizar y comparar las técnicas traductoras de las comunidades de fansubbers Subtheka y A7A. Conjuntamente, se proporcionará mi propuesta de traducción intentando respetar lo más posible el sentido original de los diálogos de las escenas y, en general, de la serie. El análisis y la comparación, junto a la propuesta de traducción se han desarrollado creando tablas donde se encuentran los siguientes datos:

- Temporada y número de capítulo (por ejemplo 4x01);
- El intervalo de tiempo de la escena (por ejemplo 05:36 - 06:22);
- Transcripción en lengua original (castellano) de la escena propuesta;
- La versión subtitulada de Subtheka en la columna de izquierda;
- La versión subtitulada de A7A en la columna de derecha
- Mi propuesta de traducción en la última parte de la tabla y su correspondiente estrategia de traducción.

El análisis y comparación abarcará la traducción de tres distintas categorías:

- Modismos y frases hechas (expresiones idiomáticas)
- Referentes culturales
- Lenguaje coloquial y juegos de palabra.

### *Modismos y frases hechas (expresiones idiomáticas)*

Los modismos, frases hechas y expresiones idiomáticas (EI) son expresiones fijas cuyo significado no se puede deducir de las palabras que los componen. Se pueden colocar en la rama de la fraseología, uno de los aspectos fundamentales en las clases de español como lengua extranjera y de la traducción, pero al mismo tiempo uno de los más difíciles para estudiar y traducir. Es muy común, sobre todo entre lenguas afines, a la hora de traducir que estas unidades fraseológicas den como resultado una equivalencia total. Hace falta, sin embargo, más que una simple traducción, ya que esta sólo favorece la transmisión y comprensión del significado de las expresiones.

Como afirma Nuria Bueno:

En primer lugar, las EI son unidades lingüísticas especiales que se caracterizan precisamente porque la suma de los significados de sus componentes no se

corresponde con el significado (o sentido) real de la expresión. Todas ellas tienen un sentido simbólico o figurado. En segundo lugar, la traducción literal de una expresión idiomática a otro idioma produce, cuando menos, una oración carente de sentido. [...] En tercer lugar, prácticamente todas las expresiones idiomáticas presentan una fuerte determinación cultural (distinta en cada idioma) que, si bien suele servir para explicar el significado figurado del que hemos hablado al principio, plantea un problema de comprensión y, por lo tanto, de traducción<sup>8</sup>.

Siempre según la investigadora Bueno,

las EI son unidades de traducción que no necesitan contexto para entenderse y, además, la estrategia de traducción es diferente en cada caso ya que cada una de ellas "es un mundo" y los factores extralingüísticos que intervienen en estas expresiones dificultan el proceso.

La décima diferencia consiste en que, para traducir expresiones idiomáticas, se requiere algo más que un dominio perfecto de ambos idiomas, pues la determinación cultural que las rodea hace que se tengan que tener conocimientos de historia, sociología y literatura. Como ya hemos insinuado antes, incluso nos atreveríamos a decir que estos conocimientos extralingüísticos son más importantes en este campo que el mero conocimiento del idioma de partida o de destino<sup>9</sup>.

Para analizar la traducción de modismos y frases hechas se emplearán las estrategias traductoras propuestas por Gottlieb<sup>10</sup>, que establece ocho estrategias de traducción, es decir: congruencia, equivalencia, correspondencia, reducción, paráfrasis, expansión, omisión y compensación:

1. congruencia: uso de una expresión idiomática idéntica a la del texto original;
2. equivalencia: uso de una expresión idiomática similar a la del texto original;
3. correspondencia: uso de una expresión idiomática distinta a la del texto original;
4. reducción: uso de una sola palabra para traducir la expresión idiomática del texto original;
5. paráfrasis: uso de una frase para explicar la expresión idiomática del texto original;

---

<sup>8</sup> Nuria Bueno, "*Estrategias de traducción de las expresiones idiomáticas desde un punto de vista intercultural*", Traducción y Multiculturalidad, 2006, pp. 310-312.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Henrik Gottlieb, *Subtitles, Translation & Idioms*, University of Copenhagen, Copenhagen 1997, p. 265.

6. expansión: uso de un circunloquio para dar cuenta de la expresión idiomática del texto original;
7. omisión: se elimina la expresión idiomática del texto original;
8. compensación: se añade una expresión idiomática inexistente en el texto original.

En el primer capítulo, la misión de la patrulla es la de salvar a Eulogio Romero, es decir Julián Martínez, protagonista de la serie que se creía muerto en una misión en la Teruel de 1937 y que se encuentra en la Madrid de 1943. Irene se hace pasar por periodista para poder averiguar lo que le había pasado y en un bar aparece un personaje que el público español conoce muy bien: Luis García Berlanga, el famoso director de cine y guionista:

[TABLA 01]

La expresión idiomática “Estar criando malvas”<sup>11</sup> (definición RAE estar muerto y enterrado) se utiliza para hablar de alguien que ha fallecido, normalmente porque se asocia el nacimiento de las plantas al abono natural que genera un cuerpo humano enterrado, refiriéndose a la facilidad de las malvas para propagarse por cualquier parte y clima, principalmente en lugares abandonados y cementerios, por lo que rápidamente se asoció esta idea del cuerpo como “abono” para estas plantas dando lugar a la expresión.

Subtheka traduce esta expresión idiomática empleando la estrategia de reducción: *sarei morto*, mientras A7A intenta mantener la metáfora de algo que está bajo tierra: *sarei cibo per i vermi*, empleando la estrategia de la correspondencia. En nuestra propuesta traductora, la expresión idiomática se traduce al italiano empleando la misma estrategia que A7A, traduciendo con una frase hecha, es decir, *morto e sepolto*.

En el quinto capítulo Pacino intenta cambiar el pasado para solucionar un problema del presente, dándose cuenta de que “es chungo total”. Triste y resignado Pacino “del presente” acompaña hasta el último momento a la patrulla y a Lola “de hace un par de días” en la misión para rescatar las Meninas. ¡A través de los ojos de Pacino podemos así ver a Velázquez ser... él!

[TABLA02]

En esta pequeña escena de diez segundos encontramos una serie de expresiones idiomáticas. La primera expresión “dale Perico al torno” se

<sup>11</sup><https://www.aulafacil.com/articulos/sabias/el-origen-de-la-expresion-estar-criando-malvas-t2578>



emplea cuando alguien repite con insistencia las mismas preguntas o habla siempre de los mismos argumentos dándole demasiadas vueltas. También se utiliza cuando una actitud se mantiene tercamente o se insiste repetidamente en lo mismo. Prácticamente, ¡la definición de Velázquez! El torno es una máquina simple que consiste en un cilindro dispuesto para girar alrededor de su eje gracias a la acción de palancas o ruedas. Se utiliza para hilar, devanar seda o elaborar cacharros de alfarería. Esta máquina gira, gira y gira y siempre está en el mismo sitio. Y es de esta característica de la que se desprende el sentido figurado de la expresión. Y por ello se le dice al que de manera inconsciente o testaruda da vueltas a un mismo asunto sin visos de solución, de manera fastidiosa para el que ha de sufrirlo. Lo de Perico (hipocorístico de Pedro) obedece a que es un nombre que antaño representaba al individuo simple. Uno capaz de dar vueltas y más vueltas sin percatarse de que está en el mismo sitio<sup>12</sup>. En la traducción italiana Subtheke traduce sin utilizar una expresión idiomática, empleando la estrategia de la perífrasis, usando una frase para explicar la expresión idiomática, consiguiendo sin embargo que la traducción sea eficaz. En la traducción de A7A y en la propuesta traductora, en cambio, se emplea una frase hecha *è come un disco rotto, è un disco rotto*. La estrategia empleada es la de la correspondencia ya que la expresión idiomática en la lengua de llegada es distinta de la expresión idiomática de la lengua de partida. El origen de esta expresión remonta a los años de los discos de vinilo. El movimiento por la que pasa la aguja al seguir el surco dibuja el diseño del disco en una señal eléctrica. Cuando la aguja salta se repite infinitamente la misma parte del disco. La segunda expresión que vamos a analizar es “es un chapa”. La palabra chapa tiene varios significados<sup>13</sup>. Puede ser una lámina de un material duro, metal o madera. Se llaman así a los tapones metálicos que cierran los botellines de cervezas o refrescos. Como verbo se utiliza en algunas zonas de España en el lenguaje coloquial como sinónimo de cerrar<sup>14</sup>. En este caso con la expresión ser un chapa Pacino quiere enfatizar y recalcar el “dale perico al torno” de Irene. De hecho, ser un chapa (o dar la chapa) es una persona muy aburrida, pesada, molesta. Esta expresión parece proceder de imitación de otros dichos antiguos, como por ejemplo dar la murga. Dar la murga era lo que se hacía antiguamente cuando un señor mayor, tras quedarse viudo, se casaba de nuevo con otra mujer joven. Algunas personas para molestarle y reírse se reunían debajo de su ventana a montar

<sup>12</sup> <http://www.1de3.es/2010/01/08/y-dale-perico-al-torno/>

<sup>13</sup> <https://dle.rae.es/chapa?m=form>

<sup>14</sup> <http://www.espanolautomatico.com/podcast/086>

jaleo con instrumentos hechos de lata y chapa. La expresión ha derivado de la expresión dar la lata o dar la chapa. Las dos versiones, *che rompiballe* y *quant'è pesante* traducen muy bien esta expresión. En mi versión chapa es traducido por *rompiscatole*, similar a *rompiballe* pero un poco menos vulgar. Las estrategias empleadas son las de la correspondencia (*rompiscatole/rompiballe*) y la de la omisión (*quant'è pesante*).

### *Referentes culturales*

¿Cuál es la definición correcta de referentes culturales? Se suele pensar que la cultura es algo específico y único, que pertenece a un país concreto o a una población determinada. Sin embargo, es muy común encontrar diferencias culturales incluso dentro de un mismo país. Por esta razón, a la hora de traducir estos conceptos culturales de un idioma a otro, el traductor se enfrenta a un verdadero desafío ya que la cultura de origen puede contener ciertos conceptos que no existen en la cultura de destino. La ausencia de información sobre estos componentes puede llevar a incomprendimientos ya que el lector utiliza los conocimientos que posee. A lo largo de estas últimas décadas la teoría de la traducción ha aportado cantidad de denominaciones y definiciones. La variedad terminológica que encontramos refleja la falta de consenso que existe en la comunidad investigadora para identificar y definir los elementos culturales<sup>15</sup> (Mayoral, 1999: p.75). Efectivamente, Viakhov y Florin (1970) hablaban de *realia*. House (1977) acuñaba *overt and covert translation*. Newmark (1991) hablaba de palabras lingüísticas extranjeras, Nord (1996) habla de *culturema*, Mayoral (2001) de referencias culturales.

Por ejemplo, Nord define de la siguiente manera la palabra *culturema*: un fenómeno social de una cultura X que es entendido como relevante por los miembros de esa cultura y que, comparado con un fenómeno correspondiente de una cultura Y, es percibido como específico de la cultura X<sup>16</sup>.

Para analizar las traducciones de los subtítulos italianos de los referentes culturales se ha elegido utilizar las estrategias propuestas por Jan

<sup>15</sup> Mayoral Asensio, R. (1999), *La traducción de referencias culturales*, in Sendebarr: Revista De La Facultad De Traducción e Interpretación, 10, 1999, p. 75.

<sup>16</sup> Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Cátedra, Madrid 2001.

Pedersen <sup>17</sup> y empleadas también en el trabajo de De Laurentiis (2019)<sup>18</sup> que se van a exponer a continuación: retención, especificación, traducción directa, generalización, sustitución, omisión:

1. La retención es la más fiel a la cultura de origen ya que se conserva el termino original sin apenas modificaciones. Es la estrategia más fiel al texto original, pero la menos orientativa para el público meta.

2. La especificación hace referencia a la retención del término original más una pequeña explicación mediante la compleción o la adición. La primera se refiere a la adición de información inherente al término (por ejemplo, cuando se deletrea un acrónimo desconocido); la segunda, a la adición de información connotativa o del sentido del referente cultural de la cultura de origen.

3. La traducción directa mediante un calco o bien mediante cambio semántico. El primero está más orientado a la cultura de origen, ya que es una traducción estricta de los términos del texto original, mientras que el segundo se enfoca a la cultura de destino y opta por un término que suene más doméstico.

4. Se habla de generalización cuando se sustituye el elemento cultural específico de la cultura de origen por un término menos específico en la cultura de destino, usualmente un hiperónimo.

5. En la sustitución se reemplaza el referente cultural de origen por otro menos marcado. Por ejemplo, el segundo referente pertenece igualmente a la cultura de origen, pero es más conocido por el espectador. La sustitución puede darse también mediante una paráfrasis sin ningún componente cultural.

6. La omisión hace referencia a la eliminación del referente cultural, pero debe usarse con cautela y solo cuando las otras estrategias no resulten posibles.

Analícemos ahora unos referentes culturales teniendo en cuenta que podríamos haber considerado como referentes culturales también las categorías de modismos y refranes (3.1) y la de lenguaje coloquial y juegos

---

<sup>17</sup> Jan Pedersen, *Subtitling Norms for Television: An Exploration Focusing on Extralinguistic Cultural References*, John Benjamins, Amsterdam y Filadelfia 2011, p. 73 (<https://doi.org/10.1075/btl.98>)

<sup>18</sup> Antonella De Laurentiis, “El Ministerio Del Tiempo”: versioni sottotitolate a confronto, 2019.

de palabra (3.3). Se ha elegido separar las tres categorías simplemente para poder definir y realizar un estudio más exhaustivo y completo.

En el segundo capítulo “El laberinto del tiempo”, el ministerio está investigando sobre Carolina, una mujer maltratada de los años 80, que ha huido a través del armario de su casa a la Corte de Felipe IV (Rey de España entre 1621 y 1665), donde parece haber encontrado su lugar. El “único” problema es haber llevado todas las costumbres y los coloquialismos de los años 80 del siglo XX al siglo XVII:

[TABLA 03]

En el ministerio están investigando sobre lo que está pasando en la corte de Felipe IV. No es normal encontrar en el siglo XVII una mujer con ese nombre, Carolina (luego la mujer explicará que se lo puso su madre en honor a la hija de la princesa, Grace Kelly) y sobre todo no es nada normal el empleo de expresiones como mogollón o nos alabamos. Pacino comenta que es todo demasiado “cheli” para el siglo XVII: según la RAE es una jerga con elementos castizos, marginales y contraculturales. La jerga "cheli" es un fenómeno surgido a mediados de la década del 70 y experimentado en el lenguaje juvenil, como variante o como competencia del uso de la lengua. Este fenómeno viene explicado exhaustivamente por Margarita de Hoyos González:

La jerga "cheli" nació en las grandes urbes, principalmente en ambientes bajos, suburbanos y juveniles. Es una forma de comunicación que hoy en día no se puede desdeñar ni menospreciar por su reflejo de la expresión del habla de las generaciones jóvenes actuales a pesar, quizá, del valor pasajero y de su sospechosa trascendencia para el sistema de la lengua. [...]

El "cheli" nace en el momento del cambio político experimentado en España en estos últimos años y bajo la influencia de un movimiento a nivel mundial, como es el movimiento punk <sup>19</sup>.

La autora sigue su análisis centrándose justo en una palabra que utiliza Carolina, mogollón:

Una palabra de esta jerga que me ha llamado la atención por el número tan elevado de significados que tiene es "mogollón". Puede

---

<sup>19</sup> Margarita de Hoyos González, *Una variedad en el habla coloquial: la jerga “Cheli”*. Cauce, 1981, (4) pp. 31-39.

significar simultánea o intermitentemente algo bueno, malo, agradable, espantoso, pesado, aburrido, electrizante, bellissimo, complicado, fácil, difícil, multitudinario, alegre o triste. También equivale al trabajo, a una boda, a un ligue, a Marión Brando, al bonobús, ¡a un concierto rock! <sup>20</sup>(ibídem)

La palabra mogollón, se ha convertido en una palabra comodín entre los jóvenes con valor polisémico ya que es uno de los coloquialismos más utilizados por el público juvenil, como sustituto de otras voces de contenido cuantitativo, como multitud, cantidad, mucho, etc. La expresión “nos alabamos” es en cambio una expresión que procede desde el concurso televisivo “Un, dos, tres, responde otra vez”. Este programa es “el concurso televisivo por excelencia” (palabras de Salvador). “El problema es que se estrenó en 1972 y no en el siglo XVII”. En la traducción italiana las dos comunidades traducen “que mola mogollón” con *una figata della madonna* y *una figata*, dos expresiones coloquiales típicas del lenguaje juvenil y por esto resultan una traducción exacta.

Cheli se traduce de dos maneras: *gergale* y *moderno*, empleando en todos los casos la estrategia de la sustitución. La última expresión, bastante peliaguda ya que se solía escuchar solo en el concurso televisivo mencionado antes y no es posible encontrar una referencia en italiano. es “nos alabamos”, traducida con *i miei ossequi* y *andiamo andiamo*. A la hora de traducir entonces el traductor tiene cierta libertad ya que lo único importante es transmitir la idea de una despedida.

En mi propuesta de traducción, he elegido traducir “que mola mogollón” con *spacca una cifra*, una expresión del lenguaje juvenil; cheli con *gergale*, nos alabamos con *ci dileguiamo*. En el último referente cultural he empleado la estrategia de la amplificación añadiendo la palabra *gioco* antes del nombre del programa para explicar, de alguna manera, a qué se refiere la expresión “Un, dos, tres” (para poder aportar esta amplificación he tenido que reducir la parte precedente de la frase de Irene).

En el capítulo siete “Pretérito Imperfecto”, el actor Juanjo Cucalón sustituye al rey Fernando VII que enfermo podría morir antes de tiempo. El doble del rey, un actor de tercera que cree participar en un reality histórico, sin embargo, pone en peligro muchas veces la misión. En esta escena dice una

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

frase que la reina María Cristina puede entender: él se disculpa admitiendo que es un chiste de otra época:

[TABLA 04]

“María Cristina me quiere gobernar” además de ser “un chiste de época posterior” es una popular canción que nació en los años 30 del siglo XX gracias a la voz del cantante cubano Níco Saquito. El estribillo dice así: «María Cristina me quiere gobernar / y yo le sigo, le sigo la corriente / porque no quiero que diga la gente / que María Cristina me quiere gobernar».

La canción fue un gran éxito, aunque en realidad se trataba de una antigua copla, que había llegado a Cuba hacia 1833 con los exiliados de la guerra carlista. Esta canción fue una de la muchas que el pueblo español le dedicó a María Cristina de Borbón-Dos Sicilias, última esposa de Fernando VII, madre de Isabel II y Regente de España entre 1833 y 1840. Durante la Primera Guerra Carlista, la copla se hizo muy popular en el frente, donde los carlistas se la cantaban a los liberales (aunque otras teorías indican justo lo contrario). No está claro si la intención era burlarse de las tropas que apoyaban a la Regente o la letra era también para reírse del segundo marido de María Cristina, Agustín Fernández Muñoz, con quien se casó después de ni un año de luto. En los años 30 del siglo XX, el cantautor cubano Níco Saquito la grabó añadiendo algunas estrofas, obteniendo un éxito inmediato. En España volvió a oírse en los años 50, y también se convirtió en un éxito, aunque el origen de la canción se había ya olvidado. El público italiano es muy probable que no conozca la canción: va a entender el sentido de la frase (las dos comunidades de fansubbers la traducen correctamente mediante la estrategia de traducción directa) pero no va a entender la referencia y el chiste de Cucalón: su reacción probablemente será igual que la de la reina María Cristina.

### *Lenguaje coloquial y juegos de palabra*

No es nada fácil dar una definición de lenguaje coloquial ya que este no es uno de los campos más estudiados en el mundo de la traducción. Aunque varios autores han hecho múltiples intentos de definir el término juego de palabras, en este trabajo solo se van a tratar algunas definiciones. Una de las primeras es la siguiente:

Entendemos por lenguaje coloquial el habla tal como brota, natural y espontáneamente en la conversación diaria, a diferencia de las manifestaciones lingüísticas conscientemente formuladas, y por tanto más cerebrales, de

oradores, predicadores, abogados, conferenciantes, etc., o las artísticamente moldeadas y engalanadas de escritores, periodistas o poetas <sup>21</sup>.

Briz<sup>22</sup>, proporciona esta definición, “el habla coloquial informal se define como el registro propio de la conversación espontánea con un tono informal y un tenor interactivo que versa sobre temas cotidianos”, explicando las características de este tipo de lenguaje.

En este trabajo, la tipología de lenguaje coloquial que vamos a analizar está representada por diálogos que responden a un guión escrito en el que se “representa” una lengua coloquial informal. De hecho, como afirma Romero en su trabajo de investigación: “el carácter no espontáneo de los diálogos, puesto que existe una preparación previa, ausente en la conversación cara a cara, implica que la lengua de los géneros de ficción presente ciertas diferencias cualitativas y cuantitativas respecto a la lengua real de la conversación espontánea”<sup>23</sup>.

Esta premisa nos lleva a argumentar brevemente acerca de la llamada oralidad fingida o prefabricada, un instrumento que, como afirma la estudiosa Brumme<sup>24</sup> “crea la ficción o la ilusión de un habla auténtica que, en general, caracteriza la manera de hablar de una figura o protagonista imaginado, o sea, el habla inventada por alguien (novelista, guionista, dramaturgo, varios autores o adaptadores, etc.) Además del lenguaje coloquial en este apartado se ha considerado brevemente también el recurso al humor y a juegos de palabras que no son fáciles de definir ni de estudiar y sobre todo no son fáciles de traducir. El juego de palabras es un recurso lingüístico que consiste en la ambigüedad de unas palabras por tener más de un posible significado. Una de las definiciones más completa es la que proponemos a continuación:

Wordplay is the general name indicating the various textual phenomena in which certain features inherent in the structure of the language used (level of competence or langue) are exploited in such a way as to establish a communicatively significant (near) simultaneous

<sup>21</sup> Werner Beinhauer, *El español coloquial*, Ed. Gredos, Madrid 1978, p. 9

<sup>22</sup> Antonio Briz Gómez, *El español coloquial en la conversación: esbozo de pragmatogramática*, Planeta Publishing Corporation, 1998, p. 41.

<sup>23</sup> Lupe Romero et al., *La variación lingüística en los géneros de ficción: conceptos y problemas sobre su traducibilidad: conceptos y problemas sobre su traducibilidad.*, in “Hermeneus: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria”, 2013, pp. 226-227.

<sup>24</sup> Jenny Brumme et al, eds. *La oralidad fingida: descripción y traducción*, Iberoamericana, 2008, p. 8.

confrontation of at least two linguistic structures with more or less dissimilar meanings and more or less similar forms<sup>25</sup>.

Juego de palabras es el nombre general que designa diversos fenómenos textuales donde se aprovechan ciertas características lingüísticas de la estructura de la lengua utilizada para lograr una confrontación comunicativamente significativa de al menos dos estructuras lingüísticas con formas más o menos similares y significados más o menos distintos. Dichos juegos de palabra pueden ser fonológicos (por ejemplo: homofonía, homografía, la homonimia), polisémicos, idiomáticos (alteración de una expresión idiomática), sintácticos o morfológicos.

Para traducir las siguientes expresiones de lenguaje coloquial y juegos de palabra se emplearán las mismas estrategias de Gottlieb empleadas para la traducción de expresiones idiomáticas analizadas anteriormente, es decir: congruencia, equivalencia, correspondencia, reducción, paráfrasis, expansión, omisión y compensación. Analicemos ahora una pequeña parte del corpus donde se puede notar una muestra de juegos de palabras y de lenguaje coloquial.

En el último capítulo Lola explica a Julián el plan del subsecretario del tiempo Juan Salcedo. Este quiere matar a la nieta de Julián porque descubrió que en el futuro ella habría montado una rebelión contra él.

[TABLA05]

La palabra *pibe*, expresión coloquial para indicar un joven, procede de una voz común en varios dialectos hablados en la península itálica, es decir *pivello* o del genovés *pivetto*, diminutivo de *pivo* (palabra de ese dialecto que ya aparecía en el 1600 como sinónimo de niño o muchacho).

Hay que puntualizar sin embargo que esta palabra era desconocida en Italia fuera de Liguria y que volvió a entrar desde Argentina por medio del lenguaje futbolístico (Maradona era el “pibe de oro”). En España su uso está limitado al lenguaje coloquial y jergal. La palabra “pibe” se traduce sin problemas con *ragazzino*. La traducción de A7A utiliza una expresión coloquial muy común en italiano para indicar que alguien está loco. Sin embargo, se elige no traducir la palabra “pibe”. Para traducir la palabra “pibe” se ha empleado la estrategia de la equivalencia (Subtheka) y la de la omisión (A7A). La otra expresión coloquial es “está como una (puta) cabra”. Es una locución verbal coloquial que significa estar loco, chiflado (DRAE). El adjetivo *puta* enfatiza el sentido general de la expresión.

<sup>25</sup> Dirk Delabastita, “Wordplay.” *There's a Double Tongue*, Brill, 1993, p. 57.



Extraña pensar en porqué la locura se asocia a este animal. Es probable que esta expresión (como muchos refranes y frases hechas) venga del mundo rural donde los campesinos podían observar el comportamiento de sus animales diariamente. Se dice que cuando los críos de ovejas, vacas o caballos destetan, se quedan tranquilamente al lado de sus madres. Los pequeños cabritos, en cambio, salen corriendo desafortunadamente. Muchas veces las madres cabras tienen que correr desesperadas como locas detrás de sus críos para que no les ocurra nada. Los dos equivalentes en italiano son: *questo ragazzino è un fottuto pazzo y è fuori come un cazzo di balcone*. En la primera traducción, la de Subtheke, desaparece la frase hecha y se traduce su significado. En mi propuesta de traducción he intentado traducir todo respetando el sentido original y el intento de Julián: así que he traducido “este pibe está como una puta cabra” con *sto ragazzino è matto da legare*, donde *ragazzino* es la traducción de “pibe” (empleando la estrategia de equivalencia) y *matto da legare* es una frase hecha italiana para indicar que alguien está loco. Se puede afirmar entonces que todas las traducciones de la expresión “estar como una cabra” se han traducido con la estrategia de la correspondencia.

La última escena que vamos a analizar, siempre del capítulo ocho, tiene lugar en el despacho de Salvador. Julián cuenta lo que ha visto en el año 2070, pero al resto de la patrulla le resulta bastante difícil creerle. Para demostrar que está diciendo la verdad, Julián enseña una foto de Juan Salcedo, que ellos conocen como Nacho:

[TABLA06]

¿Pero quién es un cantamañanas? Según la definición RAE una persona informal, fantasiosa, irresponsable, que no merece crédito. En pocas palabras, una persona inconsciente que se compromete a hacer cosas que va a ser incapaz de realizar. La expresión “ser un cantamañanas” procede de los siglos de oro (siglos XVI y XVII) como una clara alusión a aquellos tipos que, huyendo de cualquier responsabilidad, dejaban los trabajos pendientes y sin terminar para el día siguiente. Muchos eran a quienes se les encomendaba algún tipo de encargo y respondían “¡Mañana!”, ya que no tenían intención alguna de llevarlo a cabo. El hecho de decir (cantar) de una manera descarada ese ‘¡mañana!’ propició que la respuesta del interlocutor fuese “¡Ya cantó mañana!”. Del significado global de la reacción y de la respuesta, salió la figura del cantamañanas, individuo que asegura que va a hacer algo con cuya realización los demás no podrán contar. En la versión italiana tenemos dos traducciones para cantamañanas: *idiota y buono a nulla*. La primera

traducción, la de Subtheka no consigue transmitir el significado completo de la expresión española; la estrategia empleada es de hecho una omisión. La de A7A en cambio sí lo consigue empleando la estrategia de la correspondencia, estrategia que se ha elegido emplear de la misma manera en mi propuesta de traducción traduciendo con un sinónimo de *buono a nulla*, es decir *fannullone*.

### *Resultados del análisis y conclusiones*

Se van a presentar ahora unas breves consideraciones acerca de las traducciones proporcionadas por las dos comunidades de fansubbers, Subtheka y A7A. Las estrategias más empleadas para traducir las expresiones idiomáticas han sido la equivalencia y la correspondencia. Las dos comunidades han intentado evitar traducciones literales y han conseguido ofrecer soluciones traductoras originales: las expresiones idiomáticas italianas y las frases hechas consiguen restituir el mismo valor, desde un punto de vista formal y semántico, expresado en el texto de partida. Otras soluciones empleadas en menor medida han sido la omisión, la paráfrasis y la reducción. En mi propuesta de traducción se ha intentado emplear siempre las estrategias de la equivalencia y de la correspondencia y evitar las estrategias que eliminan los valores formales y semánticos de las expresiones idiomáticas.

La estrategia más empleada por ambas comunidades de fansubbers en cambio para los referentes culturales es la de la traducción directa. Esto quiere decir que se ha intentado, en la mayoría de los casos, mantener la fidelidad al texto de partida. Otras estrategias empleadas han sido la generalización y la sustitución. Se pueden resumir estos resultados afirmando que las comunidades de fansubbers han intentado no modificar el texto de partida para que el espectador italiano pudiera apreciar la riqueza de los diálogos y de los contenidos culturales. Con el lenguaje coloquial y juegos de palabra nos encontramos ante una situación similar a la de modismos y frases hechas: también en este caso, de hecho, las estrategias más empleadas son la equivalencia y la correspondencia; en menor medida encontramos la estrategia de la paráfrasis y la de la omisión. Podemos afirmar nuevamente que las dos comunidades han intentado evitar traducciones literales ofreciendo soluciones traductoras originales: las expresiones italianas típicas del lenguaje coloquial y los juegos de palabra consiguen restituir el mismo valor, desde un punto de vista formal y semántico, expresado en el texto de partida (aunque en algunos ejemplos sí se percibe una mayor dificultad para conseguir los mismos matices que en español).

El objetivo principal de este trabajo ha sido, entonces, analizar las estrategias de traducción empleadas y proporcionar una propuesta de traducción lo más cercana posible a una traducción oficial. Las estrategias empleadas siguen todas una coherencia traductora y el texto traducido resulta ser comprensible por el espectador italiano sin necesidad de abusar de las estrategias de generalización, de sustitución u omisión en la traducción de los elementos culturales que son parte integrante de la serie española. Es necesario señalar que estos son solo unos resultados parciales y que sería necesario extender el análisis a un número mayor de escenas de la cuarta temporada para poder confirmar los resultados que se acaban de analizar.

Gracias a esta pequeña muestra de resultados se puede afirmar sin duda alguna que el fansub, en este caso representado por las comunidades de fansubbers Subtheka y A7A, ha sido capaz de superar las barreras lingüísticas y culturales que son una de las características principales de la serie a la hora de “vender el producto” al extranjero.

*El Ministerio del Tiempo* ha logrado crear un producto audiovisual con el poder de atraer aficionados de calidad, que influyen e invitan a los demás usuarios a visualizar la serie y es una lástima que una serie con un potencial tan grande no pueda difundirse más allá de España o de los territorios hispanohablantes; con este trabajo, finalmente, se intenta homenajear esta serie y todo lo que ha enseñado en las cuatro temporadas, dando las gracias contemporáneamente a Subtheka y a A7A (y a Subsfactory por las primeras tres temporadas) porque ha sido gracias a ellos si hoy en día se puede disfrutar en Italia de un producto original, de calidad y didáctico al mismo tiempo.



## ORIZZONTI DI SENSO DELLA NUOVA FENOMENOLOGIA ROBERTO TODARO\*

Lo studio di Herman Schmitz *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*<sup>1</sup>. presenta in un formato divulgativo i risultati della decennale produzione teorica dell'autore. L'impresa teoretica del suo approccio metodologico e filosofico dal nome Nuova Fenomenologia è quella di ridestare e analizzare una serie di vissuti inaccessibili a considerazioni di carattere riduzionistico-oggettivistico (fenomenologia tradizionale compresa), quali i sentimenti come atmosfere, la comunicazione corporea e il coinvolgimento affettivo. La rinnovata centralità dei fatti soggettivi (pensiero in situazioni) e l'abbandono di una prospettiva che contrappone nettamente l'interno (il soggettivo) con l'esterno (l'oggettivo), consente all'autore l'elaborazione di innovative e interessanti risposte a capitali quesiti della tradizione filosofica occidentale. La Nuova Fenomenologia, inoltre, a detta dell'autore, può fornire un supporto teorico di grande rilevanza a discipline artistiche, scientifiche e giuridiche, grazie a ciò che un più attento sguardo sulla corporeità vissuta svela su noi stessi e ciò che ci circonda.

### *La Nuova Fenomenologia*

Il compito della Nuova Fenomenologia, da me concepita e ampiamente elaborata, è quello di fare in modo che gli uomini comprendano la loro vita reale, di fare cioè in modo che, una volta rimossi gli artifici della storia, l'esperienza vitale involontaria torni a essere accessibile a una riflessione coerente<sup>2</sup>. È un'esperienza vitale involontaria tutto ciò che agli uomini capita e che essi non hanno intenzionalmente progettato. A causa di presunte ovvietà il pensiero umano è oggi talmente prigioniero di convenzioni e ipotesi funzionali a qualche costruzione che sono necessari grandi sforzi per riscoprire l'esperienza vitale involontaria. Eppure, si tratta di un'esperienza della massima importanza, perché può aiutarci a sfuggire alle perniciose strettoie e confusioni che gravano

---

\*Laureando in Filosofia – Università del Salento.

<sup>1</sup> Traduzione a cura di T. GRIFFERO, Milano, Cristian Marinotti edizioni, 2011

<sup>2</sup> Il corsivo è mio. Bisogna fare attenzione, infatti, a non confondere la vaghezza degli oggetti esaminati dall'autore con la scarsità di coerenza o rigore nella struttura concettuale.

sulla comprensione che l'uomo ha di sé e del mondo, agevolando così però anche il modo in cui condurre la propria vita<sup>3</sup>

Così l'autore introduce e descrive gli intenti che hanno guidato i suoi studi e i suoi lavori: la Nuova Fenomenologia, quindi, è un'operazione teorica che mira alla liberazione da quelle strutture concettuali proprie della tradizione filosofica, religiosa e scientifica occidentale, che impediscono l'accesso (per lo meno teoretico) a tutta una serie di vissuti soggettivi. È un progetto radicale che taglia i rapporti con visioni riduzionistiche o semplicistiche della soggettività e del suo rapporto con il mondo.

La prima operazione compiuta da Schmitz è quella di ridefinire il fenomeno come uno stato di cose cui qualcuno, in un dato momento, non può negare la fatticità. Ciò significa che quello che definiamo tale dipende, di volta in volta, dal soggetto e dal tempo in cui si manifesta. Va inoltre sottolineato come la definizione "stato di cose", a differenza di "cosa", rimanda, nelle intenzioni di Schmitz, a «qualcosa come caso di qualcosa»<sup>4</sup>, ovvero all'aspetto cui, per via del nostro linguaggio e della nostra tradizione culturale, abbiamo accesso e prestiamo attenzione. Questo approccio, che sembrerebbe condurre a una forma di relativismo (se non scetticismo), prende in seria considerazione le altrui prospettive e analisi, potendo queste svelare nuove possibilità esperienziali o correggere la descrizione delle proprie. Inoltre, attraverso una progressiva concettualizzazione dell'esperienza vitale involontaria (sempre, tuttavia, insufficiente, dato che osservata sulla base di limitate costruzioni teoriche) è possibile rintracciare una base epistemica comune a ogni soggetto: difatti condividiamo parte delle nostre esperienze non solo con chi possiede una base concettuale simile alla nostra (ossia chi può esperire i miei stessi stati di cose), ma con qualsiasi soggetto. Questa condivisione è motivata dalla necessaria comunione dell'ingresso all'esperienza, ossia il "corpo proprio". L'oscuramento di tale basilare elemento è legato, storicamente, principalmente al passaggio dal concetto di *psychè*, come vita in senso qualitativo, a quello di "anima-coscienza", il quale si incardina proprio su quella separazione fra un'interiorità e un'esteriorità che ha segregato il vissuto cosciente in un mondo interno privato.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 27.

<sup>4</sup> Come verrà specificato più avanti nel corso del testo, il singolo, il caso specifico, è sempre singolo caso di un genere cui si fa riferimento.

### *Presenza primitiva e soggettività*

L'analisi dell'autoattribuzione, ossia di quell'atto che consente di identificare il "me", rivela come, a differenza di altri tipi di descrizione, questa presuppone che il relato sia noto prima dell'identificazione, pena un *progressus ad infinitum*: qualsiasi descrizione, per quanto dettagliata, è, insomma, insufficiente per mostrare la coincidenza fra oggetto descritto e soggetto descrivente. La descrizione del me richiede una precognizione di chi questo me sia. Tale precognizione (autocoscienza) è garantita dai fatti del "coinvolgimento affettivo", ovvero fatti soggettivi che potremmo dire di natura proprio-corporea (dolore, estasi, angoscia, ecc.), marchiati dalla "meità"<sup>5</sup>. Epistemologicamente, dunque, è il fatto soggettivo che garantisce la coscienza di sé: il fatto soggettivo è sempre e solo un fatto "per me", inesprimibile da parte di soggetti diversi da me; il soggetto sarebbe il protagonista del fatto soggettivo e il referente della proposizione che descrive quest'ultimo. L'invalidabile ostacolo che si presenta per una proposizione oggettiva che pretenda di esprimere un contenuto soggettivo sussiste nell'impossibilità di sostituire la funzione semantica offerta dal pronome personale "io" nella comunicazione di un fatto soggettivo. Difatti:

Quando si espongono fatti oggettivi, non gravati dal coinvolgimento affettivo del parlante, il termine - io – funge da semplice pronome, per di più superfluo, potendo essere sostituito dal nome al cui posto sta. [...] Quando qualcuno, atteggiandosi a storico delle proprie vicende, dei fatti che racconta traendoli dalla propria vita vuole sottolineare l'oggettività (neutralità) farà perfino a meno del pronome di prima persona singolare (ora superfluo), così come fanno Cesare e Senofonte nei resoconti delle loro campagne militari. Le cose sono diverse se si deve comunicare a qualcun altro in tutta la sua precisione un fatto soggettivo del coinvolgimento affettivo. In questo caso il termine "io" non funge più da pronome, bensì da segnalazione del carattere soggettivo per il parlante di ciò che viene comunicato (che sia un fatto, un desiderio o una preoccupazione)<sup>6</sup>.

Ciò che "io" indica è, non un contenuto particolare, bensì la "realtà effettiva", ossia la regione ontologica cui il fatto appartiene. Va osservata un'ulteriore particolarità propria dei fatti soggettivi-affettivi: il soggetto non è meramente

<sup>5</sup> Kurt Scheinder, *Klinische psychopathologie*, Theime, Stuttgart 1950 [trad. It., *Psicopatologia clinica*, a cura di B. Calleri e R. Dalle Luche, Fioriti, Roma 2004], p. 130

<sup>6</sup> Ivi, pp. 52-53.

colui cui si danno tali fatti, ma è identico ad essi. Si tratta, come già affermato, di un'identità priva di identificazione, di un riconoscimento antecedente ogni discernimento, che, proprio per questa ragione, prende il nome di "identità assoluta". Questi fatti affettivi portano a una coincidenza di quelli che Schmitz chiama "5 momenti": *qui, ora, essere, questo stesso, io*. Questo evento, che, ripetiamo, è la ragione d'essere dell'identità (coscienza di sé) che deve essere presupposta da ogni identificazione del soggetto, è denominato "presenza primitiva". Da ciò non segue che ogni autoriconoscimento è circoscritto alla presenza primitiva, ma che, per ottenerlo, è pur sempre necessario questo passa pur sempre da essa: la gioia, ad esempio, che comporta un superamento della coscienza primitiva, consente l'auto-riconoscimento. Questi ulteriori accessi alla coscienza di sé sono legati all'"impulso vitale", ossia al motore della dinamica proprio-corporea (ciò che si sente di sé e come appartenente al sé nello spazio peri-corporeo, non sempre coincidente con il limite del corpo fisico), il quale si compone in primo luogo di tendenze espansive e contrattive, le quali, quando intrecciate, prendono il nome di "dilatazione" e "tensione". L'impulso vitale si manifesta in maniera chiara nella respirazione, dove, cioè, si passa da un iniziale prevalere della dilatazione nell'inspirazione, a un graduale affermarsi della tensione (necessità di espirare), sino a una espansione pura (detta "espansione privativa"), raggiunta nell'atto dell'espirare. Qualsiasi stato proprio-corporeo oscilla fra i due estremi dell'"angustia" (stato che corrisponde al movimento della contrazione privativa) e dell'"ampiezza" (stato legato al movimento dell'espansione privativa).

Il puro e semplice impulso si completa, tramite la propria stimolabilità e disponibilità agli stimoli ricevuti, diventando uno stato di piena vitalità: è, in un certo senso, il vapore sotto la cui pressione l'uomo si trova, quasi fosse una pentola [...].

La serie comincia come espansione privativa nella paura, la quale, in assenza di un antagonismo tra contrazione ed espansione, non è propriamente tormentosa ma sconvolgente e fastidiosa, poiché l'impulso s'interrompe e deve poi nuovamente essere avviato. La serie conduce a uno stato (angoscia e dolore) in cui prevale la tensione contrattiva, ai confini sgradevoli di un impulso espansivo fortemente ostacolato ("fuggire!"), poi a una condizione di ansia, fame, disgusto, indi, a partire da questo impulso vitale prevalentemente contrattivo, fino all'approssimativo equilibrio delle due tendenze concorrenti quale si dà nello sforzo (sollevare, tirare, salire) e nel respirare. Nell'ulteriore espansione della scala l'espansione prende il sopravvento sulla tensione con

cui è in competizione, ciò che accade nel godimento (non solo sessuale, ma anche ad esempio del grattarsi) e nell'essere afferrati dall'ira<sup>7</sup>.

Ciò che rende essenziale l'impulso vitale per la costituzione di una coscienza di sé in assenza di identificazione, è questo: ogni coinvolgimento-stato affettivo (che ricordiamo costituisce la totalità di quei fatti che non possono che essere soggettivi) si dà primariamente come moto propriocorporeo, ossia nella dinamica dell'impulso vitale. La presenza primitiva (che ricordiamo essere quello stato contrattivo nel quale i "5 momenti" coincidono, consentendo l'auto-riconoscimento da parte del soggetto) è un evento dell'impulso vitale, il quale, "tenendone memoria", fornisce lo stabile protagonista di ogni fatto soggettivo. Va inoltre notato che l'impulso vitale è essenzialmente aperto e comunicante sia con altri corpi propri (soggetti) sia con semplici oggetti, attraverso la corporizzazione antagonistica, ossia un rapporto comunicativo stabilito con solo un partner, o la corporizzazione solidale, in cui l'impulso vitale diviene comune anche senza riferimenti a partner specifici. In sostanza gli impulsi vitali sono continuamente alterati dal mondo esterno e da altri impulsi vitali.

Concentriamoci ora sulla funzione epistemologica che contraddistingue la presenza primitiva: essa, dando accesso a quei due concetti basilari, tanto nella pratica quanto nella teoria, di "identità" e "differenza" (derivante da ciò che entrando nel mio campo esperienziale non è riconosciuto come "me"), pone il primo essenziale gradino per ogni possibile conoscenza. Le movenze dell'impulso vitale, d'altro canto, contribuiscono a imbastire quel campo esperienziale comune e basilare proprio di ogni essere umano, al di là di sovrastrutture culturali e linguistiche: il corpo proprio e i suoi moti rappresentano il fosco terreno su cui si ergono i fari della ragione.

### *Situazioni e presenza sviluppata*

La dinamica e la comunicazione propriocorporea sono all'origine di quelle che Schmitz denomina "situazioni".

Una *situazione*, per come intendo il termine, è definita da tre caratteristiche:

1. È qualcosa di integrale, ossia di profilato verso l'esterno e di coeso in sé.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 56.



2. A mantenerla coesa è una *significatività* formata da *significati*. I significati, nel senso che si dà qui al termine, sono stati di cose (che qualcosa sia), programmi (che qualcosa debba essere [come norma] o possa essere [come desiderio]) o problemi (che qualcosa sia). (Con “sia” intendo qui, per semplicità, anche il non-essere, l’essere-così e il non-essere-così. Gli stati di cose possono anche non essere reali, come nel caso del timore illusorio che accada qualcosa di tremendo, che invece non accade realmente.)

3. La significatività è diffusa al proprio interno, nel senso che in essa non tutto (ed eventualmente anche niente) è singolo, cioè aumenta di 1 un qualche numero<sup>8</sup>.

Ogni movimento funzionale degli arti costituisce quindi una situazione, in quanto presenta qualcosa di compreso (stato di cose), di intrapreso (programma) e di risolto (problema), indipendentemente dalla quantità di contenuti effettivamente riconosciuti nella loro singolarità all’interno della situazione. La scomposizione della significatività propria di una situazione, difatti, richiede una coscienza sviluppata, in grado di far emergere attraverso discorsi proposizionali i singoli elementi significativi della significatività diffusa della situazione e di ricombinarli in maniera adattiva, che, comunque, in particolare nella pratica, non attua su ogni aspetto della “nebulosa significativa”:

Chi, ad esempio, su una strada bagnata di pioggia e di grande traffico evita un incidente imminente, grazie all’abilità con cui in auto sterza, frena o accelera, ha evidentemente afferrato di colpo (con una corporizzazione antagonistica) quali siano gli stati di cose rilevanti, i problemi dell’imminente collisione e rischi analoghi che eventualmente vi si aggiungono sterzando, nonché quali siano i programmi funzionali a una possibile via di scampo<sup>9</sup>.

Ciò avviene, chiaramente, in un lasso di tempo troppo breve perché i significati possano essere colti ciascuno nella propria singolarità. Mettiamo in rilievo un ulteriore aspetto del processo di singolarizzazione: se, come definito da Schmitz, il “singolo” è ciò che aumenta di 1 un certo numero, ovvero sia un elemento di un insieme, allora il singolo sussiste solo in quanto caso di un genere. Da ciò segue l’impossibilità di sostenere l’asserzione “tutto

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 67.

<sup>9</sup> Ivi pp. 67-68.

è anzitutto singolo”, in quanto logicamente falsa<sup>10</sup> ed empiricamente confutabile (stati di semi-incoscienza, e l’affermazione della tesi opposta, secondo la quale i generi (logicamente) e la molteplicità diffusa di determinazioni significanti propria delle situazioni (empiricamente) hanno la precedenza sulla singolarità. A sua volta un genere singolo, per emergere, richiede la molteplicità diffusa della situazione<sup>11</sup>. Da quanto sin qui affermato segue una definizione di “mondo” al quanto peculiare: “Questo ambito è il mondo inteso come campo della libera singolarità, in cui cioè è possibile che qualcosa sia singolarizzato”<sup>12</sup>. Il salto dalla presenza primitiva al mondo vissuto della presenza sviluppata comporta mutamenti essenziali nei 5 momenti della presenza primitiva: 1) il “qui” della presenza primitiva, luogo assoluto, si sviluppa in un sistema di luoghi relativi in cui ciascuna entità singolarizzata trova una singola locazione; 2) l’”ora” della presenza primitiva, attimo assoluto, si sviluppa in un “tempo posizionale modale”, nel quale ogni momento assume una posizione relativa agli altri all’interno del flusso temporale e i tratti modali del non-essere-ancora o del non-essere-più (per difficoltà e aporie relative alla temporalità così intesa, si rimanda al paragrafo 4); 3) l’”essere” della presenza primitiva, che si oppone al non-essere totale o, come momento della presenza primitiva, al non-essere-più della durata spezzata, nella coscienza sviluppata, invece, rende possibile l’attribuzione di *inductivum* d’esistenza ai singoli, sebbene, non essendo l’esistenza caratteristica necessaria di alcun oggetto, le si devono sempre correlare alla componente contrattiva dell’impulso vitale, fonte della familiarità dell’essere umano con l’”essere”<sup>13</sup>; 4) il “questo” della presenza primitiva, l’identità assoluta, si sviluppa in identità relativa, per la quale sarebbe possibile concepire una stessa cosa, di volta in volta, come caso specifico di diversi generi, dando così occasione di costruire diverse reti di significato da adeguare strategicamente alle varie situazioni (adattamento di cui sopra); 5) l’”io” della presenza primitiva, il protagonista dei fatti affettivi-soggettivi, si singolarizza tramite l’auto-attribuzione divenendo “un soggetto” (caso di un genere) e, al contempo, attua un processo di “neutralizzazione”, ovvero sia

---

<sup>10</sup> Pena un progressus in infinitum, dato che il genere deve addirsi al caso specifico in modo che questi ottenga una determinazione e, dunque, affinché effettivamente il genere si addica al caso specifico, è necessario che “l’addirsi” sia “a sua volta determinato dal fatto di addirsi alla determinazione che si addice, così che al primo addirsi se ne aggancia un secondo, e per la medesima ragione al secondo se ne aggancia un terzo, e così via [...]» *Ivi*, p. 70.

<sup>11</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 69-73.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>13</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 77-80.

costituisce uno spazio a lui estraneo formato da stati di cose oggettivi, ossia che riconosce come esistenti indipendentemente da lui stesso.

### *Temporalità e spazi privi di superfici*

Il passaggio dalla presenza primitiva alla presenza sviluppata procede senza intoppi in ogni suo aspetto, a eccezione di quello temporale: il tempo posizionale modale sembra essere caratterizzato da una nutrita serie di contraddizioni strutturali. La soluzione più semplice sarebbe liquidare il tempo posizionale modale, cosa che però comporterebbe un costo concettuale eccessivo vista la sua evidenza empirica e la dipendenza che le scienze naturali detengono verso una temporalità così concepita. Si presentano due principali ordini di aporie:

- 1) la realtà di un evento passato richiede il suo esser presente, dato che il passato si caratterizza per la sua irrealtà (non-essere-più)<sup>14</sup>;
- 2) qualsiasi processo raggiunge necessariamente, nel suo movimento, un punto di equilibrio. Tuttavia, il flusso temporale, in cui il presente dovrebbe coincidere con tale punto d'equilibrio, non si presta a tale descrizione: difatti, in ogni caso, pare esser lasciata senza risposta la domanda “quando arriva il presente?”. Le strade che si presentano sono due, di cui la prima definirebbe il presente per via tautologica (il presente raggiunge le 14:00 alle 14:00), mentre la seconda distinguerebbe un “presente nella sua mutevolezza” da un presente a cui il “presente nella sua mutevolezza” arriva, distinzione impropria dato che improprio è l'utilizzo della parola “presente” per il “presente a cui arrivare”.<sup>15</sup>

Unico modo per ovviare all'inevitabile contraddizione in cui cade ogni descrizione del tempo posizionale modale è, ad avviso di Schmitz, spostare la contraddizione dalla proposizione descrittiva allo stato di cose: in altri termini, il tempo andrebbe pensato come un oggetto che, per sua natura, presenta determinazioni inconciliabili e paritetiche:

Questa confusione non è contraddittoria. Infatti, in presenza di una vera contraddizione, di una proposizione della forma “A e non A” (quali che siano le proposizioni A), dal principio del terzo escluso consegue che uno dei due aspetti è vero. Nella descrizione di una conflittualità del tipo ipotizzato tale conseguenza non ha invece ragion d'essere, siccome entrambi i lati dell'alternativa concorrono per l'identità, senza che

<sup>14</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>15</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 84-85.

nessuno di loro possa celebrare trionfalmente la propria realtà effettiva o la propria realtà<sup>16</sup>.

Tale indecidibilità (non semplice, ma infinita<sup>17</sup>) cancella la contraddizione che avrebbe altrimenti inevitabilmente caratterizzato, ad esempio, un discorso sulla realtà o irrealtà di un evento passato, o, ancora, sull'identità fra "presente nella sua mutevolezza" e "presente a cui arrivare", poiché l'indecidibilità consente di predicare uno stesso oggetto di proprietà inconciliabili. In maniera analoga, sebbene non altrettanto radicalmente, anche la tradizionale concezione dello spazio sembra essere contraddistinta da un'intrinseca criticità, a partire dalla circolarità che sussiste fra luogo e immobilità, dato che «il luogo presuppone quindi l'immobilità, ma l'immobilità presuppone a sua volta il luogo visto che la si intende come persistenza nel luogo»<sup>18</sup>. Tentare di evitare il problema pensando allo spazio come uno "spazio locale" costituito da "luoghi relativi" è insufficiente<sup>19</sup>. La questione sarebbe solubile solo ammettendo l'esistenza di "spazi privi di superfici" nei quali l'immobilità risulta indipendente dal luogo. Si tratterebbe di spazi definiti su base propriocettiva e motoria, come lo spazio dell'acqua, il quale non presenta superfici, ma un volume che oppone maggiore o minore resistenza a un nuotatore.

A causa dell'assenza di superfici, negli spazi privi di superfici non vi sono punti, rette e figure tridimensionali, e neppure connessioni reversibili in cui sia possibile individuare posizioni e distanze. C'è, piuttosto, un volume dinamico dotato di suggestioni motorie e di direzioni che non sono reversibili, ma che, muovendo dal (o giungendo a toccare il) luogo assoluto del corpo proprio che sentiamo, vi si relazionano, come nel caso, ad esempio, delle direzioni degli sguardi<sup>20</sup>.

Il "luogo assoluto", da cui discenderebbe ogni luogo relativo e ogni percezione spaziale, è, dunque, un luogo proprio-corporeo, unica forma di spazio che si autodetermina. Va sottolineato che possono coesistere numerosi luoghi assoluti appartenenti a differenti isole proprio corporee (torace, regione orale, pianta dei piedi, ecc.), dipendentemente dai moti proprio-

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 88.

<sup>17</sup> Cfr. *op. cit.* pp. 88-89

<sup>18</sup> Ivi, p. 93.

<sup>19</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>20</sup> Ivi pp. 67-68.

corporei. Ad esempio, una generica spossatezza (unità del corpoproprío) può gradualmente differenziarsi in una serie di dolori nelle isole proprio-corporee. La coesione delle isole proprio-corporee è garantita dalla componente contrattiva dell'impulso vitale, la quale, sulla base dello stato proprio-corporeo e dipendentemente dal rapporto che, come tensione, intrattiene con l'espansione, le integra nell'unità proprio-corporea<sup>21</sup>. Lo stato proprio-corporeo sarebbe costantemente alterato da quelle che Schmitz denomina "atmosfera", ovverosia sentimenti e, più in generale, moti proprio-corporei intesi come entità occupanti uno spazio privo di superfici. intendere i sentimenti in senso spaziale significa mettere in evidenza la forzatura epistemica che sottende alla classica concezione psicologista dei sentimenti: difatti, se prestiamo attenzione a quelli che sono i vissuti correlati a ciascun sentimento, risulta evidente, ad esempio, la pesantezza trascinante dell'ira, o la leggerezza e il senso di elevazione propri della gioia. Quanto detto ci consente ora di meglio intendere il senso della comunicazione proprio-corporea (corporizzazione) fra soggetti: i moti proprio-corporei generano delle atmosfere che possono investire altri soggetti sulla base della loro "autorità", cioè la forza con cui rivendicano lo spazio vissuto (questa propria dei soli sentimenti), e della "disposizione d'animo" (la forza soggettiva insita nel coinvolgimento affettivo che causa, liberamente<sup>22</sup>, l'assenso o il contrasto di un individuo verso un'atmosfera) dei soggetti che vi entrano in contatto.

Nella vergogna talvolta accade che qualcuno si comporti in modo vergogno, senza però vergognarsi di sé stesso, pur suscitando imbarazzo fra gli astanti e i congiunti. [...] la vergogna è qui piuttosto un'atmosfera che si irradia dalla sua zona di condensazione (da colui che suscita vergogna, che si vergogni o meno) nel campo della presenza percepibile o anche al di là, indebolendosi poi ai margini di questa sfera, fino a diventare un semplice imbarazzo, che tocca soltanto e non rapisce più fino alle midolla<sup>23</sup>.

La natura peculiare delle atmosfere, porta Schmitz a definirli come "semi-cose", dato che, a differenze delle cose, hanno un'esistenza intermittente (continuamente emergono dal nulla e vi ritornano) e una causalità composta da soli due elementi, poiché, in contrasto con la causalità tradizionale formata da tre elementi (causa, azione ed effetto), nelle semi-cose la causa e l'azione

---

<sup>21</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 94-99.

<sup>22</sup> La disposizione d'animo è caratterizzata da quell'autocausazione necessaria alla libertà. Cfr., *op. cit.*, pp. 148-153.

<sup>23</sup> Ivi, p. 101.

(ad esempio l'atto vergognoso alla base dell'atmosfera di vergogna) coincidono<sup>24</sup>.

Quanto sin qui detto su spazi privi di superficie e atmosfere predispone il terreno per nuove analisi attorno a temi quali il diritto<sup>25</sup>, la personalità<sup>26</sup> e la libertà<sup>27</sup>, e mostra la rilevanza che i fatti soggettivi, per lungo tempo rimossi, da sempre detengono nelle nostre vite e nelle nostre convenzioni.

---

<sup>24</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>25</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 114-122.

<sup>26</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 123-138.

<sup>27</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 138-153.

Edmund Husserl, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di Paolo Volontè, Bompiani, Milano 2000.

“Fenomenologia e teoria della conoscenza” è un saggio redatto da Edmund Husserl nel 1917 di cui si ha la prima pubblicazione, in lingua italiana, nell'edizione Bompiani Testi a fronte, realizzata nel maggio 2000 a cura dell'esperto del pensiero husserliano Paolo Volontè sulla base dell'edizione critica stabilita da Th. Nenon e H. R. Sepp nel 1987, pubblicata nel vol. XXV della collana “Husserliana” e condotta sul testo stenografato conservato nell'Archivio Husserl di Lovanio. Quest'ultimo, pur essendo esaustivo nei contenuti e nel filo argomentativo, non è una stesura pronta per la stampa a causa della spigolosità di taluni periodi e di errori di Husserl non corretti.

La traduzione ha pertanto smussato le principali spigolosità del testo tedesco e corretto gli errori in questione, cercando di offrire al lettore un testo lineare e facilmente comprensibile.

“Fenomenologia e teoria della conoscenza” rappresenta un ulteriore tentativo di introdurre alla logica di fondo della filosofia fenomenologica un lettore estraneo ma allo stesso tempo esperto delle problematiche filosofiche più generali.

Questa informazione ci fa comprendere perché il titolo con cui il filosofo moravo aveva a suo tempo archiviato tra i propri appunti questo testo è “Fenomenologia e teoria della conoscenza (per principianti)”, dove il termine principianti non è da intendersi come riferito a principianti della filosofia ma a principianti della fenomenologia, di cui tra l'altro lo stesso Husserl si sente parte integrante.

Il saggio è dunque un'opera divulgativa in cui l'impegno richiesto al lettore è intenso e non comune. Da qui deriva l'abitudine della produzione filosofica dell'autore a pubblicare delle introduzioni alla fenomenologia, quali sono il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, le *Meditazioni cartesiane* e la *Crisi delle Scienze europee*, senza mai giungere ad una sua trattazione estesa. Il vantaggio offerto dallo scritto è dunque quello di una stringatezza che non si incontra in quasi nessun'altra opera stilata da Husserl.

Ora per comprendere i fondamenti del pensiero husserliano sottesi a “Fenomenologia e teoria della conoscenza” è necessario esplicitare le circostanze in cui esso matura.

Il 9 febbraio del 1916 Edmund Husserl, all'età di 56 anni, viene nominato professore di filosofia presso l'Università di Friburgo, così dalla piccola ed isolata Gottinga si trasferisce in uno dei maggiori centri di filosofia tedesca. Il regolamento allora prevedeva che ogni nuovo docente, entro un anno dall'assunzione dell'incarico, tenesse una conferenza inaugurale che segnava l'ingresso formale all'interno del corpo accademico.

Di conseguenza, nell'inverno compreso tra il 1916 e il 1917, Husserl comincia a ricercare il materiale da utilizzare in funzione del suo discorso, materiale che confluisce in due saggi tra loro connessi e intitolati rispettivamente "Fenomenologia e Psicologia" e "Fenomenologia e teoria della conoscenza". I titoli di entrambi i saggi fanno comprendere quale è l'intento di Husserl: presentare la nuova disciplina filosofica della fenomenologia rendendola comprensibile al pubblico per analogia e differenziazione rispetto a due discipline assai note e ad essa affini, quali appunto sono la psicologia e la teoria della conoscenza.

Questo approccio ha alle sue spalle una storia lunga e travagliata che ha inizio con la prima opera significativa di Husserl comparsa nel 1891 sotto il titolo di "Filosofia dell'aritmetica" in cui egli si pone l'obiettivo di andare ad indagare il tessuto connettivo logico della conoscenza, ovvero i fondamenti di quelle leggi che ci spingono a ritenere alcune conoscenze valide e altre no. Nella "Filosofia dell'aritmetica", dove il tutto è naturalmente circoscritto ai concetti elementari dell'aritmetica, il filosofo perviene alla conclusione secondo cui per comprendere la formazione di tali concetti è necessario indagare le operazioni della psiche del soggetto che di essi ne fa uso.

Con la comparsa tra il 1900 e il 1901 delle "Ricerche logiche", la questione è estesa all'intero sapere umano.

In quest'opera, coerentemente con l'impostazione precedentemente delineata nella "Filosofia dell'aritmetica", Husserl dichiara che per comprendere tutti i concetti della logica è necessario che essi vengano spiegati facendo ricorso ad un'analisi dei vissuti coscienziali del soggetto.

Egli si espone in questo modo fin troppo direttamente all'accusa di voler ridurre la logica alla psicologia, di voler cioè fondare le leggi della logica sui dati empirici dell'osservazione psicologica.

In realtà non vi è nulla di più lontano dall'intento di Husserl che non si stancò mai di ribadire l'incompatibilità tra la logica, quale scienza puramente razionale, e la psicologia, quale scienza puramente empirica.

Emerge chiaramente la difficoltà di far percepire alla comunità scientifica la particolare posizione in cui si va a collocare l'approccio fenomenologico husserliano che deve essere inteso come uno studio delle condizioni a priori,



ovvero coscienziali, del conoscere e non come uno studio empirico o anche razionale della psiche umana.

In Germania, nel periodo a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, questa differenza è però tutt'altro che scontata dal momento che l'intera università tedesca è dominata da rappresentanti di scuole filosofico-psicologiche, soprattutto di matrice neokantiana, che essendo state protagoniste della nascita della psicologia come autonoma scienza empirica sono portate a ritenere che ogni questione filosofica fondamentale possa essere risolta facendo appello ai metodi e alle concettualizzazioni della psicologia.

Non sorprende dunque che la nuova disciplina filosofica viene fraintesa con una sorta di psicologia innovativa.

Fin dal principio Husserl è costretto a difendere la sua fenomenologia dell'intenzionalità della coscienza da coloro che la vedono come una nuova forma di psicologismo; già nel saggio introduttivo alle ricerche logiche, i "Prolegomeni per una logica pura", l'autore si premura di definire il compito della fenomenologia per opposizione allo psicologismo. L'opera, tuttavia, non sortisce l'effetto sperato.

Date queste circostanze storiche Husserl, di cui sono noti il carattere permaloso e le manie di persecuzione, avvia una polemica piuttosto violenta contro tutti coloro che non sembrano in grado di comprendere il carattere rigorosamente razionale e filosofico della sua fenomenologia. L'occasione gli è offerta nel 1911 dalla stesura di un articolo intitolato "La filosofia come scienza rigorosa" che egli, in quanto membro del comitato scientifico, è chiamato a realizzare per la neonata rivista *Logos*.

Per comprendere la logica dello scritto bisogna tener presente che viene pensato e steso per un pubblico neokantiano, abituato ad una concezione criticista del compito e dei fini della ricerca filosofica.

La constatazione da cui Husserl muove nell'articolo è quella secondo cui la filosofia non è riuscita a soddisfare la pretesa di porsi come scienza rigorosa e pertanto su come poter ovviare a questa sua lacuna.

Egli parte col dire che, ai suoi tempi, la filosofia gli sembrava seguire sostanzialmente due strade per recuperare e fissare il suo carattere di scienza rigorosa: quella dello storicismo originatosi da Dilthey, che si pone contro il principio secondo cui un sapere per definirsi scientifico deve necessariamente rifarsi ai metodi delle scienze naturali e per converso ricerca le condizioni di possibilità attraverso cui la conoscenza storica diviene disciplina scientifica, e quella del naturalismo di matrice positivista, che riduce tutte le questioni relative al sapere e alla conoscenza alla psicologia e crede di poter affrontare lo studio della natura umana, in particolare della psiche, sulla base di quei

metodi e criteri che avevano dato buona prova di sé nello studio dei fatti naturali. Successivamente Husserl prende le distanze da entrambe le dottrine sostenendo che né l'una né l'altra avvicinano di un solo passo la filosofia all'ideale di scienza rigorosa.

Lo storicismo ricade infatti in una forma di scetticismo, assolutizzando la vita empirica dello spirito e delle sue formazioni storicamente date; il naturalismo risulta basato su un paradosso, quello di voler fondare un sapere rigoroso come la filosofia su una scienza di dati di fatto come la psicologia.

In entrambi i casi il sapere che scaturisce è contingente e condizionato per nulla carico di quell'oggettività a cui deve aspirare.

Inoltre, deciso a porre fine una volta per tutte al fraintendimento che aveva sempre gravato sulla sua fenomenologia, Husserl cerca di chiarire l'assurdità di una teoria della conoscenza fondata sulla psicologia esponendo nella pubblicazione redatta per la rivista *Logos* una tesi che diverrà un nodo centrale del suo pensiero. Ammette che di fronte alla realtà data nell'esperienza ci si può porre in due atteggiamenti diversi e inconciliabili tra loro; l'atteggiamento del realismo ingenuo con cui si accetta come ovvia l'esistenza del mondo e ci si limita ad indagare il modo in cui il mondo funziona e l'atteggiamento critico in cui ci si domanda se l'esistenza del mondo sia reale o solo apparente, o meglio a che condizioni avviene che noi assumiamo come reale l'esistenza del mondo.

Il primo è quell'atteggiamento assunto dagli esseri umani nell'esistenza quotidiana e poi trasmesso alle scienze positive che, in quanto scienze empiriche, si basano sull'assunto che ciò che appare all'esperienza è qualcosa di attendibile. Il secondo è invece quello tipico della filosofia ed in particolare della teoria della conoscenza che mette in dubbio ciò che nell'atteggiamento naturale viene dato per scontato.

Conseguentemente tutte le scienze empiriche, tra cui la psicologia, e la teoria della conoscenza sono due ambiti del sapere totalmente diversi che pur avendo il medesimo oggetto di indagine lo esaminano in maniera differente. L'oggetto in questione sono i vissuti di coscienza che vengono intesi dalla psicologia come dei fatti psichici, cioè come riscontrabili all'interno del mondo naturale, mentre dalla teoria della conoscenza come forme a priori del modularsi della coscienza stessa.

Inoltre dire che psicologia e teoria della conoscenza condividono il medesimo oggetto di indagine è vero solo in senso figurato; i vissuti di coscienza di cui si occupa la psicologia si danno mediante un'esperienza trascendente e vengono colti prospetticamente e in quanto situati nella dimensione spaziotemporale, mentre i vissuti di coscienza di cui si occupa la teoria della

conoscenza si danno in un'esperienza immanente, ciò significa che non vengono colti né prospetticamente né in quanto calati nella causalità ma immediatamente nella loro essenza in un'esperienza singola.

La teoria della conoscenza così intesa è sì scienza della coscienza ma non psicologia, piuttosto fenomenologia della coscienza contrapposta alla scienza naturale della coscienza. Infine, Husserl puntualizza che quanto appena detto non implica che si possa giungere ad identificare la fenomenologia con la psicologia razionale, quale scienza eidetica della regione psichica; un conto è andare ad elaborare delle leggi che valgono per ogni ente psichico, come fa la psicologia, un altro è invece occuparsi della coscienza quale sede di fenomeni puri, come fa la fenomenologia.

Sebbene le operazioni svolte dalle due discipline siano molto simili, ineliminabile resta la distinzione nel loro atteggiamento: si tratta della differenza che sussiste tra un qualunque sapere eidetico e un sapere eidetico purificato mediante la riduzione trascendentale. Il primo resta inevitabilmente soggetto alla possibilità dell'errore nella misura in cui le leggi che determina sono leggi che valgono per una natura posta come esistente, dunque soggetta al rischio dell'annullamento, mentre il secondo essendo un sapere eidetico trascendentalmente ridotto è un sapere apodittico, sicuro da ogni obiezione.

La polemica verso lo storicismo non suscita discussioni e risentimenti invece quella rivolta contro il naturalismo, e in concreto contro lo psicologismo, avvia un vasto dibattito pubblico che trova spazio sulle principali riviste dell'epoca, e che è ancora viva quando qualche anno dopo Husserl sta preparando la conferenza inaugurale per Friburgo.

Il tono del saggio redatto per *Logos* è, se letto con occhi di uno psicologo o di un filosofo psicologista, ostile ed irritante e non sorprende dunque che esso abbia scatenato una polemica vivace e a tratti anche aspra in cui emergono, richiamando l'attenzione di Husserl, gli studiosi August Messer e Theodore Elsenhans.

Messer, rappresentante della corrente realista del neokantismo, nel 1912 pubblica un articolo di recensione-critica del saggio di Husserl in cui da un lato valorizza ciò che reputa accettabile del discorso del suo antagonista mentre dall'altro afferma di non comprendere i motivi della contrapposizione da lui operata tra psicologia e fenomenologia. Egli scorge un tratto unificante tra l'attività dello psicologo e quella del fenomenologo dal momento che entrambi sono lanciati alla ricerca di leggi generali da applicare alla conoscenza della realtà empirica. Contemporaneamente vedono la luce le husserliane "Idee per una fenomenologia pura e una filosofia

fenomenologica”, dove in una nota il filosofo moravo accusa Messer di aver frainteso il senso delle sue esposizioni.

Messer, non facendosi coinvolgere nella polemica dalla mancanza di tatto mostrata da Husserl, pubblica un altro articolo in cui ammette di non aver compreso il senso della fenomenologia a causa della stringatezza delle indicazioni fino ad allora fornite e ribadisce che, a suo avviso, la differenza esistente fra psicologia e fenomenologia è più sottile e meno necessaria di quanto lo stesso Husserl crede.

Messer sostiene che la fenomenologia pur non essendo una scienza empirica è comunque una scienza di dati di fatto, dal momento che parte dai fatti e non dalle teorie, e che ciò che deve determinare sono i fatti sebbene ad essa non interessino i singoli fatti ma la loro essenza.

In questo modo per Husserl il fraintendimento non è minimamente accantonato, per converso scrive in un appunto che Messer non ha capito una sola parola delle sue argomentazioni di principio.

Il motivo di un giudizio così drastico viene spiegato nell'abbozzo ad una lettera che Husserl avrebbe voluto inviare allo stesso Messer in cui sostiene che il suo errore sta nel non aver compreso che l'opposizione tra generale e singolare non corrisponde all'opposizione essenza e non essenza. Un conto è infatti andare ad individuare delle leggi che valgono in modo generale, un altro e individuare proprietà e distinzioni di tipo eidetico. Queste ultime sono valide anche qualora tutte le osservazioni e gli esperimenti fatti da uno psicologo siano errati o completamente inesistenti poiché i contenuti della fenomenologia hanno la medesima indipendenza rispetto all'esperienza di tutte le altre scienze identiche. Le leggi generali individuate dalla psicologia o da qualunque altra scienza empirica sono invece leggi valide solo ed esclusivamente se confortate dall'osservazione empirica.

Elsenhans interviene invece nel 1915 con la pubblicazione di un saggio piuttosto articolato in cui affronta la questione relativa al rapporto esistente fra fenomenologia husserliana, psicologia e teoria della conoscenza.

Negli esiti la posizione da lui assunta non è poi così diversa da quella di Messer anche se, a differenza di quest'ultimo, elabora obiezioni di fondo che muovono da una critica radicale della concezione fenomenologica.

A suo avviso, il limite della fenomenologia risiede nell'affermazione secondo cui essa è un afferramento di dati che avviene attraverso un procedimento che deve essere tenuto distinto da ogni forma di esperienza. Elsenhans argomenta questa tesi presentando una distinzione tra matematica e fenomenologia ed affermando che la prima, alla quale tra l'altro Husserl fa frequentemente riferimento, è una scienza non empirica e dunque è naturale

che le sue oggettualità non traggano nulla dall'esperienza, contrariamente dal momento che le oggettualità della fenomenologia vengono descritte come oggetto di un afferramento intuitivo, che le coglie nella loro piena concretezza, è impossibile sostenere la non empiria della fenomenologia.

Quest'ultima appare come una dottrina mistagogica che vuol indirizzare i nuovi adepti ad una particolare visione del mondo grazie alla quale diviene possibile cogliere le essenze, un qualcosa che per la pura riflessione filosofica è impossibile.

Bisogna tuttavia tener presente che la posizione assunta da Elsenhans è fortemente condizionata dal contesto storico-filosofico in cui si sviluppa, ovvero quello del neokantismo, per il quale un'intuizione non empirica risulta inconcepibile.

Nonostante Husserl non risponda direttamente alle accuse rivoltegli da Elsenhans, queste ultime sommate a quelle di Messer e a quelle di Cohen, lo rendono consapevole del fatto che la sua fenomenologia non è stata recepita nel modo in cui egli avrebbe voluto.

Nel 1917 si assiste poi alla comparsa sui *Kant-Studien*, la stessa rivista su cui viene pubblicato il saggio di Elsenhans, di un articolo critico redatto da Linke che si scaglia contro il suo collega neokantiano in difesa del carattere non empirico della fenomenologia.

La rivista concede ad Elsenhans la possibilità di replicare e da questo momento in poi prende avvio una disputa riguardo al significato dei termini "datità" ed "esperienza" nel pensiero di Kant e nella teoria fenomenologica. I responsabili dei *Kant-Studien* chiedono perciò a Husserl di intervenire in prima persona per chiarire la propria posizione a riguardo. Quest'ultimo anziché dare una risposta diretta opta per la pubblicazione di un saggio sull'argomento.

Di saggi a quel tempo Husserl ne aveva a disposizione ben due, ovvero quelli redatti in occasione della sua conferenza inaugurale, che sotto consiglio di Edith Stein, sua assistente universitaria, decide di pubblicare con qualche aggiustamento in risposta ad Elsenhans.

In un secondo momento sembra invece prediligere una loro pubblicazione senza modifiche ma con l'aggiunta di un'appendice, la cui redazione è affidata alla stessa Edith Stein, che avrebbe dovuto contenere le risposte alle critiche rivoltegli non solo da Elsenhans ma anche da Messer.

Neanche questa soluzione sembra convincere Husserl, il tempo passa, e della pubblicazione dei due saggi non se ne fa nulla. Probabilmente egli non vede la necessità di intervenire in una polemica dettata da corporativismi disciplinari, ancor di più in un periodo in cui la tendenza a ridurre la filosofia alla psicologia era oramai in declino.

Dopo aver compreso il background in cui si colloca la stesura del saggio “Fenomenologia e teoria della conoscenza” passiamo ad una sua analisi dettagliata.

Husserl effettuando un rimando al saggio “Fenomenologia e Psicologia”, che come già detto viene concepito e realizzato in parallelo a questo scritto, afferma innanzitutto che “sotto la spinta di motivazioni gnoseologiche, nella lotta contro lo psicologismo logico e, per estensione, contro quello gnoseologico, [...] è possibile liberare il campo di una dottrina eidetica descrittiva della coscienza, svilupparne il metodo e acquisire così il campo della fenomenologia” (Husserl, 1911-1921, pp. 123-124).

Successivamente spiega che le imperfezioni dei primordi delle ricerche della scienza spingono la riflessione ad occuparsi della ragione quale facoltà specifica della scienza, nonché della peculiarità e del diritto di quest’ultima di poter valere come una teoria oggettivamente valida.

La ragione, quale facoltà specifica della teoresi, viene così concepita come contrapposta alla sensibilità.

La ragione esige infatti delle determinazioni d’essere contrastanti con quelle di origine sensibile; essa procede attraverso enunciati di tipo oggettivo mentre la sensibilità attraverso enunciati di tipo soggettivo.

In virtù di questa sua caratteristica, la ragione comincia a godere di una maggiore autorità e per converso le determinazioni sensibili vengono degradate a mere apparenze sensoriali.

Con la pretesa di superiorità avanzata dalla facoltà della scienza è però in stridente contrasto il fatto che essa dà origine ad una molteplicità di teorie dell’oggettività tra loro inconciliabili.

Su questo limite risiedono i motivi di critica della ragione e della verità teoretica che da essa scaturisce.

La prima critica assume la forma del negazionismo scettico dei sofisti. Essi sostengono che la ragione non è l’organo di conoscenza di verità valide in modo oggettivo e che contrariamente non esistono verità oggettive ma solo verità sensibili, cioè meramente relative al soggetto.

La critica della ragione passa attraverso il principio della dialettica sofista secondo cui tutto può essere dimostrato e allo stesso tempo confutato. In altri termini, per ogni proposizione esistono verità teoretiche che la dimostrano e altrettante verità stringenti che la confutano.

Lottando per la propria sopravvivenza la ragione reagisce alla dialettica negativa dei sofisti dando origine ad una dialettica positiva, quella platonica. Con essa prende forma un’epistemologia, una teoria della teoria, una scienza dei principi e delle leggi di ogni teoria in generale, in cui Husserl vede celata

ed indivisa quell'importante distinzione tra noesi e noema che sono rispettivamente la funzione esercitata dalla ragione e l'oggetto in cui la funzione si palesa.

La grande prospettiva filosofica in cui Platone persegue una dottrina radicale del metodo della conoscenza viene immediatamente meno con i suoi successori, tanto più facilmente in quanto egli non è stato in grado di cogliere i punti germinali di una filosofia trascendentale.

Dopo Platone s'afferma infatti un'epistemologia rivolta solo ed esclusivamente all'oggetto intenzionale. Da questa attenzione indirizzata verso l'oggetto scaturiscono un'ontologia formale, che indaga l'oggetto indipendentemente dai suoi caratteri materiali, e un'otologia materiale, che indaga l'oggetto fisico nelle sue determinazioni spazio-temporali.

Un'autentica critica della ragione, cioè di una problematica diretta alla coscienza razionale stessa, è invece riscontrata da Husserl in Parmenide e ancor di più nell'efficace forma di negazionismo del sofista Gorgia.

Contro la tesi parmenidea dell'identità di pensiero ed essere, il cui senso è chiaramente che ciò che viene pensato e ciò che esiste realmente sono correlati inseparabili, Gorgia, intendendo l'essere nel senso naturale di essere oggettivo che sta al di là della coscienza, obietta che pensare equivale a rappresentare ma che il rappresentare non è ciò che viene rappresentato.

Se l'opinione del sofista è effettivamente che la soggettività conoscente resta sempre e necessariamente presso di sé e conseguentemente il termine conoscenza non può che indicare un decorso di manifestazioni oggettive, allora egli è per Husserl lo scopritore del problema critico-razionale della possibilità di una conoscenza trascendentale e solo la leggerezza con cui negazionisticamente lo accantona è degna di biasimo.

Il problema della conoscenza trascendente diviene una questione seria che determina l'intero sviluppo della filosofia successiva, ovvero la filosofia moderna inaugurata dalla "Meditationes" di René Descartes.

In esse Cartesio fonda la distinzione tra il cogito e le sue cogitationes ma purtroppo sbaglia nel porre il problema della trascendenza nella sua formulazione antropologica e non in quella radicale. Egli si domanda cioè com'è possibile al soggetto conoscente conoscere qualcosa che trascende la sua coscienza e non com'è possibile alla coscienza conoscente conoscere qualcosa che la trascende. Cartesio intende quindi la coscienza non come coscienza pura ma come coscienza dell'ego cogito senza, tra l'altro, considerare che il sé personale è qualcosa che viene esperito dalla coscienza pura e che in quanto tale è qualcosa che la trascende e su cui in linea di principio resta impregiudicata la possibilità del dubbio o del non essere.

Nei successivi sviluppi la formulazione di una teoria della conoscenza realmente radicale resta inappagata poiché si continuano a intendere il mondo e il proprio io come pre-dati. Ciò è già evidente in Locke che trasferisce il problema gnoseologico della trascendenza sul terreno naturalistico, giungendo a stabilire che la mente è come un foglio bianco sul quale l'intelletto scrive le idee fornite dall'esperienza. Di conseguenza, per l'empirista inglese, tutto ciò che esula dall'esperienza non è conoscibile.

È pur vero che con Hume il problema della trascendenza torna ad essere riproposto in maniera più radicale, dato che egli interpreta l'intera natura fisica e le sue forme d'esistenza come delle finzioni immanenti alla coscienza, cancellando così tutte le realtà naturali che la trascendono e facendo della coscienza l'unico campo dell'esistenza reale e realmente data, tuttavia la sua interpretazione non si limita ad ammettere solo l'esistenza di queste datità immanenti ma anche delle loro corrispettive facoltà psichiche, caratterizzate da leggi psicologiche quali l'associazione di idee e l'abitudine; in conclusione egli nel tentativo di superare il naturalismo e lo psicologismo finisce con il pervenire ad uno psicologismo di tipo positivistico, che non di meno opera con delle trascendenze.

Infine, c'è Kant che rimarrà sempre distante dal problema radicale della conoscenza poiché elabora un'ipotesi gnoseologica, quella relativa al ribaltamento di rapporti fra soggetto e oggetto, che comporta la distinzione tra fenomeno, ovvero la realtà quale appare a noi tramite le nostre forme a priori, e il noumeno, cioè la cosa in sé, la realtà indipendentemente da noi e dalle forme a priori mediante le quali conosciamo.

La nozione di una cosa in sé rimanda chiaramente a delle trascendenze derivate dalla tesi naturale del mondo extrasoggettivo.

Dopo aver illustrato come si è evoluto il problema della conoscenza dall'antichità all'età moderna, Husserl espone la propria idea riguardo alla possibilità di una conoscenza trascendente.

A questo proposito egli afferma che la nostra vita attuale è sempre vita coscienziale e in quanto tale coscienza intenzionale di un qualcosa che, subendo un conferimento di senso in virtù dell'intenzionalità della coscienza, prende il nome di oggetto intenzionale o noema.

Quando ci si muove nell'atteggiamento naturale in cui è implicita l'idea secondo cui da un lato ci sono le cose e dall'altra noi che le conosciamo, per cui conoscere significa avere delle immagini dentro la nostra mente, il correlato viene esperito come un'unità teoretica. Non appena ci si sposta nell'ambito di una riflessione sulla coscienza vivente, l'unità si dà



conoscitivamente alla coscienza stessa nella sua molteplicità, vale a dire nelle componenti noematiche ad essa propriamente pertinenti.

La riflessione con la quale si ha a che fare è però una riflessione naturale, tipica di una coscienza psicologica che appercepisce in modo naturalistico intendendo i vissuti di coscienza come dati di fatto.

Ora, secondo Husserl, esiste per converso una coscienza pura rispetto a tutte le oggettivazioni. Ogni coscienza non riflessa, né verso l'oggetto né verso il soggetto del conoscere, è coscienza pura a cui corrisponde un'appercezione analoga resa possibile dalla riflessione fenomenologica che, attraverso l'intuizione, tematizza il puro essere della coscienza e tutto ciò che, in quanto sua intenzionalità, è inscindibile dalla sua essenza.

Attraverso questa riflessione pura, la natura precedentemente considerata come un terreno solido, si trasforma in natura appresa, percepita come tale.

Il cambiamento di prospettiva avviene grazie alla messa in atto, nella riflessione fenomenologica, della riduzione fenomenologica per mezzo della quale si ha una messa fuori gioco o tra parentesi di tutte le appercezioni di tipo naturalistico o psicologico operate dalla coscienza quando era attuale.

A questo punto il mondo esiste solo in quanto intenzionato e poiché niente viene assunto come reale si dà la possibilità, all'interno della coscienza attuale chiamata ora coscienza fantasticante, una molteplice coscienza possibile; in essa ciò che è oggetto di coscienza ha il carattere di un oggetto "per così dire" reale.

Naturalmente anche quando ci si muove sul terreno della coscienza possibile bisogna continuare ad esercitare la riduzione fenomenologica per non compiere delle quasi-appercezioni, come contrariamente avverrebbe nella fantasia sognante. Effettuando tale riflessione pura sui quasi-atti puri di coscienza afferro in essi datità assolute, ovvero possibilità di coscienza concrete e singolari.

La trattazione husserliana mette dunque in luce due tipi di coscienza, una coscienza pura reale e una coscienza pura possibile a cui corrispondono rispettivamente una scienza della coscienza pura reale e una scienza della coscienza pura possibile; questa scienza è la fenomenologia pura.

L'aver delineato un'immagine della fenomenologia quale possibilità per la filosofia di avere come proprio terreno di indagine l'esperienza e di interrogarne modalità ed insorgenza conservando un rigore nel proprio modo di procedere, è ciò che rende la filosofia un sapere scevro da ogni presupposto e, allo stesso tempo, presupposto di ogni sapere determinato in quanto scienza del tutto a priori di essenze universali che costituiscono il significato ideale di tutti i fatti individuali.

Di conseguenza, comprendere e far proprio quel sistema teoretico basato su una metodica apodittica che viene esposto nel saggio “Fenomenologia e teoria della conoscenza”, risulta indispensabile per tutti coloro che intendono proseguire, o cominciare ex novo, la lotta contro ogni possibile riduzione della filosofia in un sapere contingente, condizionato o fallace.

Affinché comprensione ed assimilazione avvengano realmente, è però necessario avvalersi del suddetto saggio; in quanto dotato di carattere generico di introduzione per principianti alla fenomenologia, esso dà, a chiunque sia interessato, la possibilità di entrare nel mondo della fenomenologia e di servirsi di essa per salvaguardare la disciplina filosofica in quanto scienza rigorosa.

**Giulia Cioffi**