

RIVISTA QUADRIMESTRALE

ANNO XXXV, 4 N.S., GENNAIO/AGOSTO
2013 - N. 1-2

ISSN PRINT: 0391-2418
ISSN ONLINE: 1974-482X

CENTRO PER LA FILOSOFIA ITALIANA

IL CONTRIBUTO

2013



Edizioni Nuova Cultura



Il contributo

*Rivista quadrimestrale- Anno XXXV,
IV n.s., gennaio/agosto 2013 - N. 1-2*

Direttore responsabile

Giuseppe Prestipino

Direttore di redazione

Teresa Serra

Segreteria di redazione

Tina Paladini

Domenico Palermo

Mario Sirimarco

Comitato scientifico

Giuseppe Cantarano,

Università della Calabria

Giuseppe Cantillo

Università Federico II di Napoli

Santino Cavaciuti,

Università di Genova

Pietro Ciaravolo,

*fondatore e presidente onorario
del Centro per la filosofia italiana*

Dino Cofrancesco,

Università di Genova

Aldo Masullo,

Università di Napoli

Aniello Montano,

Università di Salerno

Teresa Serra,

Università La Sapienza di Roma

Giuseppe Tortora,

Università Federico II di Napoli

Aldo Trione,

Università Federico II di Napoli

La rivista propone saggi di alto livello scientifico nel campo degli studi filosofici. I saggi pubblicati, oltre ad aver passato il vaglio e l'approvazione del Comitato scientifico, sono sottoposti a un sistema di valutazione basato sulla revisione paritaria e anonima (*peer review*) che tiene conto dei seguenti criteri di valutazione: Originalità del lavoro e significatività del tema proposto nell'ambito della filosofia italiana; Rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; Attenzione alla letteratura sull'argomento e apparato critico; Rigore metodologico; Proprietà di linguaggio e fluidità del testo; Uniformità dei criteri redazionali. Sono pubblicati solo quei saggi che ricevono una valutazione complessiva pari a 8/10. Le schede di valutazione sono conservate nell'Archivio della Sede del Centro per la filosofia italiana. I *referee* restano anonimi fino all'anno successivo a quello della pubblicazione. Le comunicazioni, i report, i pareri e tutti i dati dei *referee* sono trattati e gestiti dal presidente del Centro per la filosofia italiana. Per i saggi su temi non strettamente attinenti alla filosofia italiana la rivista si avvale del referaggio di almeno uno studioso dell'area linguistica e culturale di riferimento.

Direzione e redazione

Centro per la filosofia italiana - Palazzo Annibaldeschi
Via Annibaldeschi n. 2 - 00040 Monte Compatri (Roma)
Tel. 0694288758 -3392305007 www.centroperlafilosofiaitaliana.it -
www.filosofia-italiana.org - direzione@filosofia-italiana.org
Copyright © 2013 Edizioni Nuova Cultura - Roma
Piazzale Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it - ordini@nuovacultura.it

Direttore: prof.ssa Teresa Serra

ISBN 9788868121853

DOI 10.4458/1853

ISSN Print: 0391-2418

ISSN Online: 1974-482X

Quota di associazione abbonante euro 30,00.

Modalità di pagamento: Versamento sul c/c postale n. 39227004

Intestato al *Centro per la filosofia italiana* - Palazzo Annibaldeschi

Tutti i diritti riservati

Gli scritti apparsi sulla Rivista possono essere pubblicati altrove purché se ne dichiari la fonte.

Indice

<i>Questo fascicolo</i>	7
Luca Nicotra (DOI: 10.4458/1853-01) <i>L'interferenza delle associazioni e il concetto di numero</i>	9
Marco Martino (DOI: 10.4458/1853-02) <i>Domanda e relazione: «Rileggere la Scienza della Logica di Hegel»</i>	29
Helga Corpino (DOI: 10.4458/1853-03) <i>Il linguaggio nella prospettiva politica di The Human Condition</i>	51
 <i>DISCUTIAMO...</i>	
Antonino Russo (DOI: 10.4458/1853-04) <i>L'uomo: testimone di spiritualità o di matta 'bestialità'?</i>	73
 <i>RECENSIONI</i>	
Piero Sapienza, <i>Il cammello e la cruna dell'ago</i> (10.4458/1853-05)	77
René Girard, <i>Edipo liberato</i> (DOI: 10.4458/1853-06)	79
 <i>ABSTRACTS</i>	 91

Questo fascicolo

Questo fascicolo, che esce come numero doppio, apre con un intenso saggio di Luca Nicotra, ingegnere e giornalista pubblicitista, che analizza il problema dell'astrazione o formazione dei numeri naturali; si tratta di un contributo personale alla discussione di un problema di base, che ha risvolti nell'insegnamento della matematica e non solo. Segue una discussione su Hegel, che prende spunto dal volume di Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, per sviluppare alcune personali considerazioni. Chiude la parte relativa ai saggi un intervento di Helga Corpino, che analizza, in una prospettiva essenzialmente politica, il linguaggio in Hannah Arendt. La rubrica *Discutiamo*, ancora una volta, prende spunto dalle discussioni sul volume di Pietro Ciaravolo, *A proposito della lezione della natura*. Come di consueto le recensioni sono discussioni ampie dei testi presentati.

Da poco ci ha lasciato Rocco Brienza, studioso fine, controcorrente, tra i soci fondatori del nostro Centro. In attesa di commemorarlo in maniera opportuna lo ricordiamo qui a quanti lo hanno conosciuto ed apprezzato.

L'interferenza delle associazioni e il concetto di numero

Luca Nicotra*

*L*a definizione matematica di numero naturale ha i requisiti logici per essere accettabile scientificamente ma ignora la prospettiva di chi debba 'accettare' dentro di sé, cioè interiorizzare, il concetto di numero, operazione che nasce dall'esperienza e quindi è penalizzata dai suoi limiti e dal suo svolgersi nel tempo. In tale prospettiva psicologica di apprendimento del concetto di numero, il contare, che pur implica il possesso del concetto stesso di numero, gioca un ruolo ambiguo e non ancora chiaramente definito. Inoltre tale apprendimento non sarebbe possibile senza processi psicologici fondamentali, quali l'interferenza delle associazioni e l'analogia. Nell'articolo vengono indagati e discussi criticamente i fondamenti logici e psicologici del concetto di numero.

1. Premessa

Come tutti sanno esistono diversi tipi di numeri, ma quando si parla di 'numero', senza null'altro specificare, ci si riferisce in maniera sottintesa a quel tipo che è in testa alla grande famiglia dei numeri: i numeri naturali¹. Un grande matematico ebreo-tedesco del secolo XIX, Leopold Kronecker, convertito alla fede cristiana, sostenne un provocatorio programma scientifico - in contrasto con i matematici del suo tempo e soprattutto con il grande Karl Weierstrass - che pretendeva di ridurre tutti i risultati

* Ingegnere, Luca Nicotra svolge un'intensa attività di divulgazione scientifica come giornalista pubblicitista. Specializzato nelle problematiche di progettazione meccanica assistita dal computer, è autore di numerose pubblicazioni tecniche. I suoi interessi sono diretti in particolar modo alla storia e filosofia della scienza.

¹ In linea con molti autori (Federigo Enriques, Aldo Ghizzetti, Francesco Severi, Giuseppe Sforza Dragoni, Leonida Tonelli) e con quanto posto in evidenza all'interno di questo articolo, per numeri naturali si intendono qui 1, 2, 3....mentre per numeri interi 0, 1, 2, 3...

delle matematiche sotto la semplice forma di proprietà dei numeri naturali, programma di aritmetizzazione della matematica pura che fu successivamente sviluppato e compiuto da Giuseppe Peano², il quale mostrò come si possa dedurre la teoria dei numeri naturali da tre idee primitive (zero, numero³ e successore) e da cinque assiomi⁴ oltre che da quelli della logica pura. «Iddio creò i numeri interi⁵, il resto è opera dell'uomo», diceva Kronecker. Numeri interi negativi, frazioni, numeri periodici, numeri irrazionali, reali, immaginari, complessi, algebrici, trascendenti, transfiniti erano per lui inesistenti, pure invenzioni dell'uomo per «cercare di far meglio di Dio». Insomma, con la sua focalizzazione sul concetto di numero naturale come origine di tutta la matematica tradizionale, Kronecker si poneva, sul piano filosofico, come un novello Pitagora dell'Ottocento.

Eppure, da un certo punto di vista, Kronecker diceva il vero. Infatti, sia nel bambino dai suoi primissimi anni sia in tribù selvagge, che in talune parti del nostro pianeta ancora vivono in uno stato quasi primitivo⁶, è riscontrabile, sia pure limitatamente a *uno* e *due*⁷, l'acquisizione 'naturale' del concetto di numero, concet-

² In realtà non tutte le branche della matematica sono derivabili dalla teoria dei numeri naturali, come osserva Bertrand Russell, *Introduzione alla filosofia della matematica*, Longanesi, Milano, 1962, p. 51, rimandando alla parte VI dei suoi *Principi della matematica*.

³ Per Peano quindi il numero era un concetto primitivo, indefinito. Una cosa è dire 'indefinito' e altra è dire 'indefinibile'. Con la prima accezione si intende fare una scelta arbitraria, mentre con la seconda si denota una caratteristica ineliminabile, intrinseca. Un termine può essere 'indefinito' per scelta ma definibile cambiando il termine di partenza che si sceglie come "indefinito".

⁴ 1) Zero è un numero, 2) Il successore di ogni numero è un numero, 3) Non esistono due numeri con lo stesso successore, 4) Zero non è il successore d'alcun numero, 5) Ogni proprietà di cui gode lo zero, e anche il successore di ciascun numero che gode di quella proprietà, appartiene a tutti i numeri (principio dell'induzione matematica).

⁵ Kronecker fa invece riferimento alla serie 1, 2, 3,come numeri interi.

⁶ Per es. gli zulu e i pigmei nell'Africa, gli aranda e i kamilarai in Australia, gli arborigeni delle isole Murray, i botocudos in Brasile.

⁷ Sia nei bambini tra i dodici e i diciotto mesi sia, come dimostrato da studi antropologici, in numerose popolazioni africane, sudamericane e australiane allo stato primitivo, il possesso del concetto di numero è limitato a *uno*, *due* e *tre* che, però, viene generalmente identificato con il concetto di *molti*. In *Number: the language of science (A critical survey written for the cultured non-mathematician)* (1930), il matematico russo Tobias Dantzig, allievo di Henri Poin-

to più raffinato, in quanto più astratto, di quello di numerosità o pluralità con il quale spesso superficialmente viene confuso ma dal quale nettamente differisce, pur derivandone⁸. Una coppia di oggetti è un esempio di pluralità o numerosità in quanto è un esempio del numero due, ma non è un esempio di numero, mentre il numero due lo è. «It must have required many ages to discover that a brace of pheasants and a couple of days were both instances of the number two», dice Bertrand Russell.

caré, osserva che molto probabilmente le stesse popolazioni europee in epoca preistorica si trovavano nelle stesse condizioni di non riuscire a percepire il concetto di numero oltre l'uno e il due. I raggruppamenti di oggetti di numero superiore o uguale a tre venivano concettualizzati nell'unico concetto del *tre-molti*. A riprova di questa tesi Dantzig fa notare che sia in latino sia in inglese la parola che denota il concetto di *tre volte* ha anche il significato di *molti*: *ter* (latino), *thrice* (inglese). Inoltre, le parole con le quali in latino e in francese si indica il numero tre hanno la stessa radice della parola utilizzata per il concetto di *molti*: *tres* (tre) e *trans* (oltre) in latino, *trois* (tre) e *très* (molti) in francese. Tali osservazioni sono state riprese e ampliate da Georges Ifrah nella sua monumentale opera *Les chiffres ou l'histoire d'une grande invention* (1985) (tr. it. *Storia universale dei numeri*, Mondadori, Milano, 1989). Il termine *esh* degli antichi sumeri significava sia tre sia molti. I termini inglesi *three* (tre), *throng* (una folla) e *through* (al di là) hanno anch'essi la stessa radice. L'antico sassone *thria* (tre) (dal quale sono derivati l'inglese *three*, gli antichi termini germanici *dri*, *drio*, *driu* e l'attuale tedesco *drei*) ha la stessa radice del francone (l'antica lingua dei franchi) *throp* (ammasso), del francese *trop* (troppo), dell'italiano *troppo* e dell'antico termine medioevale *trop-pus* (gregge, schiera) del francese *troupe* (truppa) e *troupeau* (gregge), dello spagnolo *tropa* (truppa) dell'italiano *truppa*, dell'inglese *troop* (truppa) e del tedesco *truppe* (truppa). Conclude Ifrah: «Fin dalla notte dei tempi, il numero tre è stato in tal modo sinonimo di pluralità, di moltitudine, di ammasso, di 'al di là', costituendo di conseguenza una sorta di limite impossibile sia da concepire sia da precisare, il che significa come, nell'animo umano, l'invenzione dei numeri abbia segnato una prima battuta d'arresto a due». (Georges Ifrah, *Les chiffres ou l'histoire*, cit. p. 17).

⁸ L'evoluzione, nella storia del genere umano, del concetto di numero da percezione prima puramente sensoriale ad acquisizione del concetto di pluralità fino alla sua concettualizzazione astratta si ritrova nello sviluppo evolutivo del bambino, confermando l'idea generalmente condivisa che nello sviluppo delle facoltà mentali del bambino sono rintracciabili le tappe dell'evoluzione dell'intelligenza umana.

2. La percezione del numero

Tuttavia, è innegabile che la prima fase di acquisizione del concetto di numero è caratterizzata da una componente quasi esclusivamente sensoriale, che il matematico russo Tobias Dantzig chiama *number sense* e che si manifesta nella sua forma più primitiva nel percepire il cambiamento di un insieme di oggetti o di viventi allorché una o più unità di essi viene aggiunta o sottratta dall'insieme. Tale facoltà, oltre che nei bambini dai tre ai dodici mesi, è stata rilevata sperimentalmente anche in insetti e uccelli⁹. Il concetto di pluralità precede quello di numero in senso astratto. I bambini, entro il primo anno di vita, cominciano a uscire dalla fase di indefinita percezione quantitativa del numero ed entrano in una fase più cosciente e razionale quando colgono il concetto di pluralità¹⁰: per loro esistono due matite, due giocattoli, ecc. ma non ancora il numero due, ovvero acquisiscono nella loro coscienza diversi esempi concreti del numero due. Lo stesso stato evolutivo nell'apprendimento del concetto di numero si può trovare nella storia del genere umano, come è dimostrato dal fatto che molte lingue di popoli primitivi hanno parole diverse per i singoli numeri ma non hanno una parola per il 'concetto di numero'¹¹.

Insomma, i bambini mentre riescono a formarsi 'spontaneamente' il concetto di numero naturale devono faticare non poco per acquisire 'successivamente', a scuola, i concetti di tutti gli altri tipi di numeri che la matematica definisce: interi positivi e negativi, frazioni, numeri periodici, numeri irrazionali, ecc. Si insegna loro a contare e quindi a ottenere la somma di due numeri interi (operazione immediatamente riconducibile al contare) ma non si insegna 'cos'è' il numero due o cinque, nel senso che non si definisce il numero due o cinque, anche perché nessun genitore, a meno che non sia un matematico (o un filosofo preparato...), saprebbe farlo. Ma anche se così fosse dubito che un bambino riuscirebbe a comprendere la definizione logica di numero.

⁹ In Tobias Dantzig, *Number: the language of Science*, cit., pp. 1 e 2 sono riportati vari esempi che mostrano limitata a insetti e uccelli e al numero quattro la percezione del numero di un gruppo.

¹⁰ Ovviamente la percezione si riferisce alla pluralità o numerosità di un insieme, in quanto concetto concreto esperibile e non al concetto astratto di numero. Fatta questa precisazione, nel seguito continueremo a utilizzare l'espressione 'percezione del numero' in tale accezione, che è l'unica plausibile.

¹¹ Cfr. Tobias Dantzig, *Number*, cit., p. 6.

È poi noto che 'il contare' è cosa ben diversa dal concetto di numero, perché è porre in corrispondenza biunivoca¹² gli elementi di un insieme con i numeri della serie naturale ed è, quindi, un'operazione mentale che presuppone il concetto di numero naturale e l'aver già ben presenti davanti a noi, nella nostra immaginazione, 'schierati' nel loro ordine crescente i numeri naturali. Infatti, quando contiamo gli elementi di un insieme associamo mentalmente ogni suo elemento (indicandolo) a un numero della serie naturale (dicendone il nome) iniziando da 1 e procedendo con i successivi fino ad esaurire tutti gli elementi dell'insieme. Dal punto di vista logico le differenze sono nette e diverse: il numero è un concetto mentre contare è un'operazione, oltretutto tutt'altro che semplice, presupponendo e utilizzando i concetti di numero, di corrispondenza biunivoca (in particolare di similitudine fra classi, come vedremo più avanti), di ordinamento e di successore. Infine, il concetto di ordine, presente nel contare, è invece assente nella definizione logica di numero, che sarà illustrata più avanti.

3. Dal multiconcreto all'astratto

Allora, come fanno i bambini a formarsi il concetto di numero¹³? Kronecker, che fu molto segnato da giovane dall'insegnamento della teologia cristiana da parte del suo professore al Gymnasium (un certo Werner), direbbe che è Dio a insegnare direttamente ai bambini cos'è il due o il cinque o il dodici e così via, ipotesi molto suggestiva anche per un non-credente, perché richiama un altro 'mistero' analogo ancora irrisolto, in cui Leopold vedrebbe ancora una volta la paterna mano di Dio: come fanno i bambini a imparare la lingua madre? Ma per i numeri forse è più facile dare una risposta. Se un bambino fosse privato di tutti i sensi, quasi sicuramente non riuscirebbe a formarsi il concetto di numero naturale (nel seguito semplicemente 'numero'), per il motivo che non potrebbe percepire in maniera 'distinta' gli oggetti materiali dai quali poter trarre il concetto di numero¹⁴. Il bambi-

¹² Una relazione fra due insiemi A, B tale che associ a ogni elemento di A un solo elemento di B, e viceversa, si dice corrispondenza biunivoca, vale a dire 'univoca in entrambi i sensi': da A in B e da B in A.

¹³ Ovviamente, si tratta di un apprendimento inconscio o semi-inconscio e non di una chiara comprensione razionale della definizione di numero, già ostica per un adulto 'acculturato'.

¹⁴ Di parere diverso è Federigo Enriques: «Fino a che punto è necessario operare sopra oggetti e gruppi di oggetti materialmente dati? [...] Un uomo, dotato di sufficiente forza di astrazione, il quale sia cieco-sordo-muto e paralizzato,

no si forma il concetto del numero due ponendogli davanti agli occhi o facendogli toccare varie coppie di oggetti 'distinti e di diversa natura'. È qui veramente sembra manifestarsi la mano di Dio: in tutte le molteplici diversità della natura di tali oggetti e nel 'diverso ordine' in cui di volta in volta gli capita di percepirli con uno qualunque dei sensi, riconosce 'spontaneamente' un carattere comune a tutte le coppie di oggetti che esprime, prima, con il nome che sente pronunciare ogni volta che le circostanze presentano alla sua attenzione una 'coppia' di oggetti (*due* in italiano, *two* in inglese, *dos* in spagnolo, *deux* in francese, ecc.) e, poi, anche con un simbolo scritto (il numerale 2). Dunque il bambino compie un'operazione raffinatissima di astrazione di una proprietà generale da una moltitudine di casi concreti 'diversi', ma 'uguali' nel possedere tutti la stessa proprietà di cui non ha una netta comprensione ma che intuisce, acquisendo il concetto del numero 'due' senza più legarlo a questa o quella coppia di oggetti, pur avendolo generato dalla loro osservazione empirica. Ma in cosa consiste questa 'astrazione dell'uguale dal diverso', che lo porta dai singoli esempi del due al concetto del numero due? Il bambino non ne è cosciente e d'altra parte non ne sono stati coscienti nemmeno i matematici fino a quando, nel 1884, il matematico tedesco Gottlob Frege nei suoi *Die Grundlagen der Arithmetik*¹⁵ (*I fondamenti dell'Aritmetica*) diede una precisa formulazione matematica di quel processo di astrazione che avviene in maniera naturale nel bambino, portandolo al concetto di numero, per ciò stesso detto 'naturale'¹⁶. La definizione di numero (cardinale) ivi contenuta rimase praticamente ignorata per diciassette anni, fino a quando la riscoprì Bertrand Russell nel 1901¹⁷. Cosa hanno infine in comune tutte le coppie o i

potrebbe pensare degli oggetti (anche senza immaginarli in modo preciso), e operare con associazioni e astrazioni puramente ideali sopra classi di oggetti pensati». (Federigo Enriques, *I numeri reali*, in *Questioni riguardanti le matematiche elementari*, vol. I, Zanichelli, Bologna, 1912, p. 376). Ma esistono esperienze di tal tipo che lo provino?

¹⁵ Una definizione più completa e precisa fu data da Frege nella sua opera *Grundgesetze der Arithmetik (Le leggi fondamentali dell'Aritmetica)* del 1893.

¹⁶ In questo senso, mi sembra più appropriato il termine 'numeri naturali' alla serie 1, 2, 3,... piuttosto che alla serie 0, 1, 2, 3... in quanto l'idea dello zero come numero non è affatto 'naturale' (ovvero spontanea), come lo dimostra il fatto che soltanto nel secolo VI l'umanità è pervenuta ad acquisire lo zero come numero (furono gli indiani i primi).

¹⁷ È curioso notare che altre importanti definizioni (oggi ben note ai matematici) relative alla logica delle relazioni furono espresse e pubblicate da Frege

terzetti o i quartetti o gli n-etti di diversi oggetti che il bambino esperisce, se non la stessa pluralità o molteplicità o numerosità di oggetti? E cosa significa 'stessa pluralità'? Senza ricorrere al conteggio (che introdurrebbe un circolo vizioso logicamente inaccettabile per le ragioni già dette), ci convinciamo facilmente (perché corrisponde alle nostre aspettative) che due diversi insiemi A, B hanno la stessa pluralità di oggetti se fra i due insiemi esiste una corrispondenza biunivoca (o biiezione): chiamiamo tali insiemi *simili* o *equipotenti* o *equivalenti* (o *equinumerosi* come diceva Frege). In tal modo abbiamo dato una definizione logicamente corretta - e in accordo con la nostra intuizione - di insiemi di uguale pluralità. Allora il processo mentale di astrazione della caratteristica comune a tutte le possibili coppie non è altro che il riconoscerle, in quanto simili, appartenenti a una stessa classe: la classe di 'tutte e soltanto' le coppie, che diventa nella definizione di Frege il numero due. Analogamente il numero tre è la classe di tutti e soltanto i terzetti, il numero quattro la classe di tutti e soltanto i quartetti e così via: generalizzando, dunque, *un numero naturale (cardinale) è l'insieme di tutti e soltanto gli insiemi simili fra loro, ovvero il numero di un insieme è l'insieme di tutti e soltanto gli insiemi simili ad esso*¹⁸. I matematici

nella sua opera *Begriffsschrift* del 1879, ma ignorate per ben vent'anni fin quando, ancora una volta, le riscopri Bertrand Russell.

¹⁸ Nei *Die Grundlagen der Arithmetik*, paragrafo 72 (p. 85), Frege così definisce il numero naturale (cardinale): «L'espressione "il concetto F è equinumeroso al concetto G" abbia lo stesso significato dell'espressione "esiste una relazione φ che fa corrispondere uno-a-uno gli oggetti che cadono sotto il concetto F agli oggetti che cadono sotto il concetto G"». Sull'identificazione del numero con una classe si vedano le obiezioni di Giuseppe Peano e le risposte di Bertrand Russell: «Così il Peano (Formulario 1901, par. 32) osserva che "non possiamo identificare il numero di (una classe) a con la classe di classi in questione (cioè la classe delle classi simili ad a), questi oggetti avendo proprietà diverse". [...] È probabile che gli sia parso evidente in modo immediato che un numero non è una classe di classi. È tuttavia possibile dire qualcosa per mitigare l'impressione paradossale che desta questo approccio. In primo luogo le parole come coppia o terna denotano chiaramente una classe di classi. Pertanto ciò che dobbiamo dire è che 'due uomini' significa 'prodotto logico di una classe di uomini e di una coppia' e 'ci sono due uomini' significa 'c'è una classe di uomini che è anche una coppia'. In secondo luogo, quando ricordiamo che un concetto-classe non è esso stesso un insieme, ma una proprietà con la quale è possibile definire un insieme, noi vediamo che, se definiamo il numero come il concetto-classe, non la classe, un numero si definisce effettivamente come una proprietà comune di una serie di classi simili e di nient'altro». (cfr. Bertrand Russell, *I principi della matematica*, Newton Compton, Roma, 1971, pp. 195-6).

ci si esprimono dicendo che una particolare coppia è un 'rappresentante' (o nel linguaggio comune un 'esempio') del numero due avendo la proprietà di individuare univocamente il numero due, ovvero la classe di tutte le coppie, in quanto questa è costituita da tutte e soltanto le possibili coppie di oggetti o viventi.

La similitudine fra classi è un concetto-classe, ovvero una proprietà caratteristica che permette di definire in maniera intensiva una classe, in quanto proprietà di cui godono tutti e soltanto i suoi elementi, e gode delle proprietà riflessiva, simmetrica e transitiva. Una relazione che goda di tali proprietà è detta di equivalenza. La sostituzione, accettata dalla matematica, di una proprietà comune a più classi (che sia però una relazione di equivalenza) con l'insieme di tali classi stesse può generare un certo scetticismo e sembrare paradossale. Bertrand Russell ha accuratamente analizzato la questione, concludendo:

Ogni volta che la matematica deriva una proprietà comune da una relazione riflessiva, simmetrica e transitiva, tutti gli scopi matematici della proprietà supposta vengono pienamente raggiunti sostituendo ad essa la classe dei termini che hanno la relazione data con un dato termine; e questo è precisamente il caso presentato dai numeri cardinali¹⁹.

In definitiva, l'identificazione dell'insieme di tutti gli insiemi simili fra loro con il concetto astratto di numero cardinale conferma l'idea di Bruno de Finetti della riduzione dell'astratto al multiconcreto.²⁰ L'astratto, così concepito, non è più una misteriosa proprietà, quasi metafisica, regalmente distaccata dal concreto da cui, pur derivandone, sembra prendere superbamente le distanze, bensì rimane ad esso intimamente legato pur differenziandosene: è l'astratto che condensa in sé una moltitudine di casi concreti, tutti comprendendoli. Senza il riferimento al concreto (o meglio al multiconcreto, ovvero al concreto nelle sue molteplici forme e nelle sue diverse relazioni operative) l'astratto è vuoto di significato. «È futile metafisicheria chiedersi ad esempio 'in che cosa consista' il 'concetto di numero', o 'del numero 2' considerato come 'entità' a sé. Allo stesso modo (salvo un po' d'esagerazione) che le lettere 'd, u, e' non hanno un significato di per sé ma lo as-

¹⁹ Bertrand Russell, *I principi della matematica*, cit., p. 197.

²⁰ Bruno de Finetti, *Interventi al Convegno della C.I.I.M., Viareggio 24-26 ottobre 1974*, in «Notiziario del Bollettino della Unione Matematica», dicembre 1974.

sumono usandole per formare la parola 'due', così anche il 'due', o 2, non ha neppur esso veramente un significato compiuto così da solo, ma lo ha in quanto è un termine utile per esprimere concetti un po' più concreti, come 2 cani, 2 metri, 2 viaggi; ma anche tali espressioni sono significative solo se ed in quanto possono entrare in proposizioni di cui si sappia operativamente distinguere cosa s'intenda dicendole vere o false (p. es. per concludere se 'questo tavolo è lungo meno di 2 metri' è vera o falsa). Così $2+3 = 5$ è un modo sintetico e di per sé vuoto di esprimere il fatto che, in condizioni da precisare operativamente come sopra, ciò vale per cani, metri, viaggi»²¹.

4. Contaminazioni

Se la definizione logica di Frege di numero cardinale ignora il contare, è tuttavia innegabile che quest'ultimo è psicologicamente intimamente connesso con il concetto di numero, sia nel suo processo di apprendimento sia nel riconoscimento di un particolare numero, come giustamente osserva Dantzig:

In every practical case where civilized man is called upon to discern number, he is consciously or unconsciously aiding his direct number sense with such artifices as symmetric pattern reading, mental grouping or counting. Counting especially has become such an integral part of our mental equipment that psychological tests on our number perception are fraught with great difficulties».

Dunque lo stesso Dantzig ammette che la percezione sensoriale del numero (*number sense*) possa essere contaminata dal conteggio, ma tale contaminazione è sconcertante perché rimane pur sempre il contare logicamente conseguente al concetto di numero: come è possibile avere una percezione del numero con l'aiuto del conteggio, se questo presuppone l'aver già l'idea di numero? In un certo senso ci si trova nello stesso stato imbarazzante di decidere se esiste prima la gallina o l'uovo.

Dantzig e Ifrah sostengono che l'uomo, senza contare, può percepire i numeri con un unico sguardo fino al quattro, essendo in grado di distinguere fino a quattro elementi di un insieme, e riportano interessanti argomentazioni a favore di tale tesi²². Io credo

²¹ Bruno de Finetti - *Sull'insegnamento della matematica*, in "Homo Faber", anno XVII, n. 164, 1966 p. 10361.

²² «....in Oceania parecchie tribù hanno l'abitudine di declinare le forme

che oggi questo limite possa essere esteso sino a sei, forse otto e anche oltre variando con le facoltà visive, diverse da individuo a individuo e con l'abitudine, consolidata nel tempo, al riconoscimento sensoriale di tali numeri. Se, per esempio, abbiamo davanti agli occhi una classe di quattro elementi (oggetti o esseri viventi), riusciamo visivamente a distinguerli e ad associare a tale classe la parola 'quattro' o il 'numerale-cifra 4' identificandone quindi il suo numero (quattro) senza dovere contare. Ugualmente riconosciamo ad occhio se un'altra classe ha la stessa pluralità, concludendo che anche ad essa spettano stesso nome e numerale, ovvero capiamo che siamo in presenza di due esempi del numero quattro. Supponiamo che tale capacità si estenda fino a otto, concludendo che nel riconoscimento di numeri da uno a otto il contare risulta estraneo. Ma per classi di numero superiore a otto cosa succede? Se per esempio fossimo in presenza di un aggregato di ventitre elementi, non saremmo certamente in grado di capire che il numero di tale aggregato è ventitre semplicemente osservandolo nella sua interezza. Ugualmente nel confrontarlo con un sol colpo d'occhio con un altro aggregato, non saremmo in grado di decidere se i due aggregati sono simili o no, ovvero se il numero del secondo aggregato è anch'esso ventitre o diverso. La definizione per classi del numero, quindi, non ci può essere di nessun aiuto per 'identificare' il numero di una classe. L'unico modo per capire qual è il numero della classe in oggetto è contarne gli elementi, almeno se il suo numero è superiore al limite percepibile sensorialmente, di cui già detto. In definitiva, il contare gli elementi di un insieme permette sia di riconoscere le classi simili a una data sia il suo numero. Nella pratica, infatti, per verificare se due insiemi sono simi-

grammaticali al singolare, al duale, al triale, al quattriale e al plurale. Tra quelle genti, la capacità di individuazione dei nomi comuni è limitata a quattro. Infatti, fino a quattro i nomi degli esseri e degli oggetti nelle loro lingue sono chiaramente espressi e dotati ognuno di una propria caratteristica, ma oltre sia i nomi che i numeri sono privi di declinazione e di personalità, rivestendo il carattere vago e imprecisato della pluralità materiale. [...] Altro esempio: in latino, i nomi dei quattro primi numeri (*unus, duo, tres, quattuor*) erano i soli a venir declinati, mentre a partire dal quinto i nomi di numero non avevano più né declinazione né genere. [...] I primi quattro mesi dell'anno romano primitivo (quello detto di Romolo) erano i soli ad avere nomi propri (*Martius, Aprilis, Maius, Junius*), poiché a partire dal quinto i nomi dei mesi erano solo numeri d'ordine: *Quintilis, Sextilis, September, October, November, December*» (G. Ifrah, *op. cit.* pp. 19, 20). L'anno primitivo romano comprendeva soltanto dieci mesi ed era costituito da 304 giorni.

li non utilizzeremmo certamente dei fili che materialmente collegassero uno-a-uno gli elementi dei due insiemi materializzando, così, la definizione di biiezione, ma conteremmo prima gli elementi di un insieme e poi quelli dell'altro: se il conteggio dà come risultato lo stesso numero naturale (per es. 23) concludiamo non soltanto che i due insiemi sono simili - e che quindi hanno lo stesso numero - ma sappiamo anche qual è tale numero (23). In tal modo non facciamo altro che applicare inconsciamente la proprietà transitiva della biiezione: se con il conteggio verificiamo che esiste una corrispondenza biunivoca o biiettiva fra il primo insieme e l'insieme dei primi ventitre numeri naturali e lo stesso accade per il secondo insieme, per la proprietà transitiva concludiamo che la stessa relazione esiste fra i due insiemi, che dunque sono simili.

Inoltre, un'analisi più approfondita della capacità di percezione sensoriale del numero può far sorgere qualche dubbio sull'esclusione del conteggio anche in quei casi sia pur limitati nei quali quella capacità è riconosciuta (insiemi di 4,...,8 elementi). Un'ipotesi, che sembra essere plausibile, in quanto avvalorata dal comportamento dei bambini che ho potuto direttamente osservare, è che inizialmente l'unico concetto di numero posseduto sia quello dell'unità. I bambini nel loro primissimo stadio iniziale capiscono soltanto il numero uno. Per far capire, successivamente, a un bambino che un insieme ha due o tre o quattro elementi, in realtà gli si indicano in successione tali elementi pronunciando corrispondentemente i nomi uno, due, tre, quattro: l'ultimo nome pronunciato diventa nella mente del bambino il nome dell'insieme. In realtà quindi si insegna al bambino a contare a partire dal concetto di unità che possiede già (quello che si insegna al bambino non è il concetto di unità, ma soltanto il suo nome: uno). Per fargli capire che il nome 'quattro' non è legato ai particolari elementi dell'insieme, si ripete la stessa procedura con altri quattro oggetti diversi. Ripetendo la stessa esperienza più volte, il bambino comincia a imparare a contare, che per lui però ha il significato molto pratico di 'aggiungere' ogni volta una unità pronunciando un nome diverso che memorizza nella sua mente. Dopo diverse esperienze, è probabile che l'immagine di un insieme di quattro elementi, con la percezione distinta delle loro individualità, rimanga nella memoria associata al nome quattro indipendentemente dalla natura di quegli oggetti²³. Quando, quindi, ci si presenta alla vista un insieme di quattro elementi, sia pure diversi da quelli finora esperiti, per analogia associamo il nome quattro anche al nuovo insieme. In

²³ Il bambino inconsciamente applica l'interferenza delle associazioni (vedi oltre in questo articolo).

altri termini, è vero che a colpo d'occhio 'riconosciamo' in una classe di quattro oggetti il numero quattro, ma soltanto per analogia con la prima esperienza (memorizzata nel nostro cervello) che ci ha portato a identificare il numero quattro della classe 'contando' i suoi elementi. In tal modo, i concetti primitivi (e innati) sarebbero quelli di unità e successore, mentre quello di numero sarebbe un concetto derivato.

Fra gli esempi riportati da Dantzig sulle facoltà di uccelli e insetti di percepire il numero (sia pure non oltre il quattro), quello del corvo, che sfugge per ben quattro volte agli stratagemmi ideati dal signorotto per ucciderlo, sembra avvalorare questa tesi o in ogni caso l'affermazione di Dantzig che le prove sperimentali sulla percezione del numero sono cariche di difficoltà, essendo difficile escludere del tutto il ricorso, sia pure inconscio, al conteggio.

Un signorotto decide di uccidere un corvo che ha nidificato nella torre dell'orologio del suo castello, ma appena vi entra il corvo vola via, appollaiandosi su un albero distante. Decide quindi di far entrare nella torre due uomini, uno dei quali dopo qualche minuto esce: il corvo non cade nel tranello e rimane sull'albero. Allora il signorotto pensa di aggirare il corvo facendo entrare nella torre tre uomini, due dei quali dopo qualche minuto escono: il corvo anche questa volta non si fa imbrogliare e non rientra nella torre. Il signorotto ripete con insuccesso il suo stratagemma con quattro uomini, ma quando lo ripete con cinque uomini finalmente il corvo rientra nella torre e viene ucciso. Quanto possa essere vero questo episodio narrato da Dantzig (ma ripreso anche da Ifrah, *op. cit.* p. 19) non è dato sapere. Molto scetticamente, però, viene spontaneo chiedersi: il signorotto non poteva tentare di uccidere il corvo sull'albero con un fucile, anziché aspettarlo all'interno della torre? Evidentemente quel signorotto non era un buon cacciatore.

Se è vera questa storiella, non mi sembra tuttavia accettabile la conclusione di Ifrah: «...l'uccello non era più in grado di distinguere più di quattro esseri umani» perché, a differenza di altri casi, riportati in letteratura, nei quali insetti o uccelli hanno la possibilità di 'vedere tutti assieme' i membri di un gruppo 'percependo' quindi le variazioni nel tempo della 'numerosità' del gruppo conseguenti a sottrazioni o aggiunte, nel caso della storiella del corvo ciò non si verifica. Il rapace, infatti, vede entrare nella torre due uomini potendo quindi avere percezione del numero due senza contare, ma quando ne vede uscire uno non ha più presente davanti a sé lo stesso gruppo 'entrante' ma un gruppo 'uscente' diverso.

Insomma, la differenza sta nel fatto che in tutti gli esempi riportati in letteratura l'uccello o l'insetto ha la certezza di monitorare i cambiamenti dello stesso gruppo, sia pure confrontando tra loro due immagini del gruppo impresse nella sua memoria in tempi diversi²⁴. Nel caso del corvo, invece, la situazione è più complessa: a rigor di logica, si può parlare di 'percezione' del numero, come negli altri casi, se il corvo potesse vedere tutto assieme il gruppo di uomini all'interno della torre e così avvertire sensorialmente i suoi cambiamenti quando uno, due, tre uomini escono, venendo così sottratti dall'insieme. In realtà il corvo vede prima entrare un gruppo e poi uscirne uno diverso. Il fatto che si accorge di un cambiamento del gruppo 'entrato' può essere spiegato soltanto con l'intervento di facoltà immaginative e di conteggio, sia pure limitate. Il corvo, infatti, può soltanto immaginare che il gruppo che vede entrare sia lo stesso di quello che si troverà all'interno della torre (perché in realtà non può vedere l'interno della torre) e quindi già in questa fase compie un'operazione logica di identità fra i due gruppi (quello entrante ed entrato). Inoltre, l'accorgersi di un cambiamento della numerosità del gruppo entrante=entrato implica il riconoscere che il gruppo uscente costituisce un fattore di cambiamento (in diminuzione) del gruppo entrato e che il risultato di tale cambiamento può essere ottenuto soltanto con una operazione di sottrazione, che può essere di due tipi: fra insiemi o fra numeri.

Nel primo caso il corvo può sottrarre il gruppo uscente da quello entrato soltanto facendo ricorso ancora una volta all'immaginazione, in quanto non li vede 'simultaneamente'.

Nel secondo caso, invece, il corvo deve avere la capacità di contare²⁵ fino a tre e di saper eseguire una sottrazione non più fra insiemi ma fra numeri, il che implica addirittura l'aver il concetto astratto di numero e non più di pluralità: sottrarre, per esempio, i tre uomini uscenti dai quattro entrati significa 'contare', a partire dal quattro, tre unità nel verso decrescente dei numeri interi (1, 2, 3, 4...) pervenendo così al numero uno.

²⁴ Questa osservazione mi sembra importante, perché dimostra il possesso negli uccelli e negli insetti di capacità immaginative, che invece non sarebbero necessarie se la variazione del numero di elementi dell'insieme avvenisse 'dinamicamente' sotto gli occhi dell'animale, potendo in tal modo essere avvertita unicamente con i sensi, senza alcun intervento di altra elaborazione cerebrale.

²⁵ Nell'edizione originale inglese (cit. p. 3) è significativo che Dantzig così concluda: «Here the crow lost count» (A questo punto il corvo perse il conteggio) contraddicendo quanto poco prima da lui stesso detto proprio all'inizio del libro: «Counting, so far as we know, is an attribute exclusively human».

Soltanto così, con l'una o l'altra soluzione proposta, il corvo può 'sapere' che un uomo rimane all'interno della torre. Ciò è sorprendente e ci fa tornare in mente il monito di Kronecker: «Iddio creò i numeri interi, il resto è opera dell'uomo», perché certamente non si potrà dire che il corvo abbia imparato a scuola cos'è un numero, né a contare e fare le sottrazioni!

Il legame ambiguo, dal punto di vista psicologico, fra il contare e il concetto di numero si ripresenta paradossalmente quando i genitori insegnano ai bambini a contare, pur essendo un concetto logicamente più complesso, senza riuscire a insegnare loro il concetto di numero. Ma il paradosso si risolve riflettendo che ciò che è logicamente complesso può essere più facile da comprendere (e quindi insegnare) di ciò che è semplice. Russell diceva che le cose più difficili da comprendere in matematica sono quelle che stanno all'inizio e verso la fine, così come le cose difficili da vedere sono quelle molto piccole e molto grandi, per le quali è necessario ricorrere a strumenti opportuni: il microscopio e il telescopio. Il contare, pur essendo un'operazione logicamente complessa, si presta ad essere facilmente appreso in quanto consiste in una iterazione di azioni materiali (nominare i numeri naturali in sequenza, oppure aprire in successione le dita delle mani, ecc.) facilmente memorizzabili in sequenze che vengono poi riprodotte in stato di semicoscienza. Infatti, la stragrande maggioranza delle persone conta correttamente senza tuttavia sapere cosa significa contare, cioè senza averne coscienza. La matematica, per il suo formalismo, purtroppo si presta spesso ad essere correttamente impiegata senza tuttavia possedere chiaramente il significato dei simboli utilizzati e delle stesse operazioni che su di essi vengono compiute 'meccanicamente' come un robot. Una persona di media cultura può risolvere una equazione di primo grado senza sapere il perché delle azioni che compie per risolverla.

5. La psicologia in aiuto alla matematica

La matematica vive nella completa aseità: il tempo non figura in nessuna definizione matematica. Enti e proprietà matematiche sono tutti attuali, non sono soggetti a nessun divenire: una volta introdotti e scoperti sono *ab aeterno* e *ad aeternum*, incorruttibili. Il numero due, per la matematica, è la classe di tutte e soltanto le coppie e null'altro è necessario aggiungere o precisare perché esso abbia esistenza matematica. Diversa è invece la prospettiva di chi debba 'accettare' dentro di sé, cioè interiorizzare, il concetto di numero, operazione che, come abbiamo visto, nasce

dall'esperienza e quindi è penalizzata dai suoi limiti e dal suo svolgersi inevitabilmente nel tempo.

Da questo punto di vista, sorgono alcune domande: l'esperienza empirica può esaurire tutti i possibili casi di coppie e veramente è necessaria per formarmi il concetto di un qualunque altro numero naturale, per esempio 'un milione'? La risposta è ovviamente 'no' per entrambe le domande: posso avere il concetto di due senza avere esperito tutte le possibili coppie di oggetti diversi (operazione peraltro impossibile, anche perché non sappiamo se esse sono in numero finito o infinito) e posso avere il concetto di 'un milione' senza avere esperito un milione di oggetti materiali in 'maniera distinta' e ora di un genere, ora di un altro, come vorrebbe il processo di astrazione dianzi illustrato. E allora come posso arrivare al concetto di numero astratto 'due' in un caso e a quello di 'un milione' nell'altro? Per i matematici, come già detto, la questione non esiste in quanto è sufficiente la definizione 'attuale' di numero cardinale testé data, mentre invece ha senso per la psicologia, che non si accontenta di 'definizioni logiche' ma pretende di comprendere gli atti della nostra psiche che ci fanno acquisire i concetti, che 'poi' potranno formalizzarsi dal punto di vista logico, come acutamente osservava Bruno de Finetti²⁶.

La definizione di Frege sembrerebbe molto concreta, ma in realtà non lo è, perché non presuppone soltanto l'esperienza empirica ma anche l'immaginazione. In realtà, nella 'mia coscienza', la definizione di numero (cardinale) come insieme di classi simili non è 'attuale' ma 'potenziale': per quanto numerose possano essere le mie esperienze, non riuscirò mai a collezionare 'nei miei ricordi' e nella mia coscienza tutte le coppie di oggetti 'attualmente' esistenti e, anche se per assurdo ciò fosse possibile, rimarrebbero

²⁶ « ...anche se di per sé la matematica è semplicemente logica, essa non esiste per noi e per gli studenti se non in funzione dei processi in minima parte logici e ben più psicologici in cui ne consiste l'apprendimento, l'apprezzamento, l'interesse, l'assimilazione, od invece la repulsione o l'indifferenza». (Bruno de Finetti, *Sull'insegnamento della matematica*, in "Homo Faber", anno XVII, n. 164, 1966, p. 10362). E poi ancora: « Riesce particolarmente pregiudizievole la tendenza a sopravvalutare - spesso addirittura in modo esclusivo - la ragione, che, a mio avviso, è invece utilissima solo a patto di venir considerata come un complemento atto a perfezionare tutte le altre facoltà istintive, intuitive, psicologiche, ma non (guai!) a surrogarle». (Bruno De Finetti - *Introduzione al corso CIME - Varenna, 1959*). Per de Finetti filosofo cfr. Bruno de Finetti, *L'invenzione della verità*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, con introduzione di Giordano Bruno e Giulio Giorello.

pur sempre fuori tutte quelle coppie di oggetti non ancora realizzati materialmente. Ai tempi di Frege non esisteva il transistor e quindi il numero due non poteva comprendere le 'coppie di transistor', senza peraltro che l'idea del numero due ne soffrisse minimamente.

Dunque, perché possa concepire il numero due come la classe di 'tutte' (e soltanto) le coppie, devo lasciare nella mia coscienza la porta aperta per accogliere altre possibili coppie e nessuno mi può dire quando questo processo d'accoglienza avrà termine. E cosa mi autorizza e predispone a queste future accoglienze se non l'immaginazione creatrice, con i suoi meccanismi di dissociazione psichica e di successiva costituzione di nuove sintesi?

6. L'immaginazione creatrice

Nel 1930, Antonio Aliotta, filosofo e psicologo sperimentale, constatava:

...l'attività fantastica [...] solo da poco è stata messa nel posto di onore che le conviene; prima era generalmente trascurata per il pregiudizio intellettualistico che ha comunemente dominato la pedagogia e che faceva del mondo un meccanismo che dovremmo limitarci a riflettere passivamente. Rispecchiare le cose il più fedelmente possibile, ecco l'ideale, ecco la verità. Tutto il resto si poneva nel regno delle illusioni. [...] Ma il nostro ufficio nel mondo è proprio quello, che l'intellettualismo sostiene, di riprodurlo senza metterci nulla di nostro? O non piuttosto noi siamo attivi collaboratori dello svolgersi della realtà?

L'immaginazione creatrice ci libera, secondo l'Aliotta, dal «falso presupposto che è la natura come un sistema compiuto di oggetti che ci pesi e ci costringa dall'esterno» e, invece, ci fa «cogliere nelle sue vive sorgenti quel processo onde scaturisce perennemente rinnovata la nostra rappresentazione del mondo»²⁷.

Ma cos'è l'immaginazione? Per il filosofo palermitano ha due qualità: riproduttiva (o memoria) e creatrice (o fantasia), passiva la prima, attiva la seconda.

²⁷ Antonio Aliotta, *Il problema estetico e didattico dell'arte*, Francesco Perrella, Napoli, 1930, pp. 1-2.

L'immaginazione riproduttiva è quel processo mentale che ripropone gli elementi dell'esperienza passata negli stessi aggregati e nel medesimo ordine di successione o di coesistenza.

L'immaginazione creatrice, invece, utilizzando la memoria riaggrega diversamente tutti, o in parte, quegli elementi, mutandone anche l'ordine, per modo che si presentano alla nostra mente nuovi gruppi che «non sono stati mai oggetto di percezione e non corrispondono a nulla di reale» o a nulla che finora è reale. Ciò che è nuovo è l'ordine e l'aggregazione degli elementi, non questi che non possono essere creati dal nulla (*ex nihilo nihil*).

7. La dissociazione psichica

Affinché si formino nella nostra mente i nuovi prodotti dell'immaginazione creatrice è necessario, prima di tutto, che i blocchi della memoria che contengono gli elementi esperiti nel passato si disgreghino, per consentire la costruzione di nuovi blocchi, così come per costruire un nuovo edificio, laddove ne esiste uno vecchio, occorre demolire quest'ultimo, perché non disponendo di nuovo materiale da costruzione ci si deve ingegnare ad utilizzare il vecchio, selezionandolo dalle macerie, per dar forma ad una nuova architettura. «Ogni atto di creazione è, prima di tutto, un atto di distruzione», diceva Pablo Picasso. Non necessariamente tutte le esperienze del passato, raccolte nei nostri blocchi di memoria, sono riutilizzate per costruire nuovi aggregati, perché «il dissolversi del ricordo favorisce l'invenzione fantastica»²⁸. Per creare qualcosa di nuovo occorre dunque ricordare, ma non tutto; per evolversi occorre in parte dimenticare. Le diadi memoria-dimenticanza e distruzione-costruzione, che sono alla radice della creatività, sono nella coscienza di molti creativi. Lo scrittore Jorges Louis Borges affermava: «Il lavoro creativo è sospeso tra la memoria e l'oblio», e lo scrittore Andrej Longo: «Devi riuscire a vedere e a rubare ciò che hai visto. Il vero atto creativo è una specie di furto con destrezza». Quali sono i processi psicologici che consentono il disgregarsi dei ricordi delle esperienze passate? La psicologia ne ha individuati molti, ma quello di nostro interesse per l'argomento trattato è senz'altro *l'interferenza delle associazioni*, consistente nel fatto che uno stesso elemento si trova associato ad altri elementi in gruppi diversi e per tale ragione si può prenderne coscienza come entità a se stante: «Se noi avessimo sentito solo il freddo toccando la neve, e li avessimo sempre percepiti insieme, freddo e neve nella nostra coscienza si unirebbero in un'associazione indissolubi-

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

le»²⁹. Possiamo, invece, avere l'idea di freddo svincolata dall'idea di neve perché nelle nostre esperienze e nei nostri ricordi la sensazione di freddo si trova associata ad altri oggetti diversi.

8. Le nuove sintesi nella interiorizzazione del concetto di numero

Gli elementi o immagini delle nostre esperienze passate, così disgregati, sono riaggregati dalla nostra immaginazione creatrice in nuovi gruppi, con vari meccanismi, di cui il più vigoroso è la somiglianza, che, quando è debole, chiamiamo *analogia* ed è uno dei motivi creatori più diffusi e potenti dell'immaginazione scientifica. Molte scoperte scientifiche si sono presentate come certezze psicologiche alla mente degli scienziati proprio per analogia, che spesso diventa 'simmetria', soddisfacendo esigenze di gusto estetico simili a quelle che erroneamente si ritengono esclusive dell'artista. Nell'analogia basta un carattere in comune fra oggetti, anche molto diversi, per associarli, fondendoli in un'unica immagine: nella fantasia degli aborigeni australiani un libro diventa una 'folade', perché si apre e chiude come le valve della conchiglia di quel mollusco.

È dunque l'immaginazione creatrice, con l'*interferenza delle associazioni e l'analogia*, che consente di disgregare per poi riaggregare nella nostra mente i ricordi delle particolari coppie esperite nel passato, rendendo così possibile l'immaginazione di nuove coppie non ancora esperite. Come nel caso della neve e del freddo, se alla mia mente si presentasse sempre e soltanto l'immagine di 'una' coppia di mele, l'idea del numero due coinciderebbe con 'quella' coppia di mele'. Invece, si presentano alla mia mente anche coppie di altre mele e coppie di piccioni, d'alberi, di quaderni e così via, per cui riesco a *dissociare* la pluralità³⁰ delle particolari coppie esperite sia dalla molteplicità delle coppie (una, due, tre ...coppie) sia dalla natura degli oggetti delle coppie. In altri termini, poiché nei miei ricordi la corrispondenza biunivoca fra coppie interessa oggetti di tipo diverso, per interferenza delle associazioni, essa si 'separa' dalla loro specificità e per analogia mi predispone a considerare possibile quella stessa corrispondenza biunivoca fra nuovi tipi di oggetti non ancora realizzati o esperiti. L'interferenza delle associazioni (dissociazione psichica) e l'analogia

²⁹ *Ibidem*, p. 10.

³⁰ Ancora non si può parlare di numero, poiché l'idea di numero è il risultato proprio di tale dissociazione e della successiva sintesi psichica.

(sintesi psichica) sono dunque i due processi psichici opposti e complementari che permettono di ampliare l'esperienza empirica a casi non concretamente attuati, consentendomi di formarmi il concetto di due senza dovere esperire tutte le possibili coppie.

A questo punto è possibile tentare di dare una risposta al secondo quesito: come posso avere l'idea di 'un milione' senza dover esperire nessun aggregato di un milione di oggetti? In questo caso l'interferenza delle associazioni e l'analogia non sono sufficienti a spiegare come posso accettare l'idea del numero 'un milione' senza mai esperire nessuna classe di un milione di elementi. Occorre un altro principio in aggiunta a quei processi psichici: il principio di induzione matematica (il quinto degli assiomi di Peano). Secondo tale principio *ogni proprietà dello 0, come anche del successore di ogni numero che abbia quella proprietà, è di tutti i numeri, ovvero, in altri termini più espressivi, come osserva Russell: «quel che si può dire di un termine e del suo prossimo vale per il primo e l'ultimo»*.³¹ Se nell'ambito degli aggregati realmente esperibili 'mi convinco' che la definizione di numero, per esempio, vale per una coppia e anche per una terna, quindi per una quaterna e così via fin quando arrivo al caso limite da me esperibile, mi convinco non altro che della validità del principio di induzione matematica. Ancora una volta l'immaginazione creativa, con l'analogia, finisce con il farmi accettare senza alcun dubbio psicologico l'idea del numero 'un milione', perché inconsciamente ho verificato che quella convinzione si è ripetuta ad ogni passaggio da un aggregato a un altro 'successivo', contenente una unità in più rispetto al precedente.

È dunque l'immaginazione «organica, disciplinata, coerente, concreta, costruttiva» che, come diceva Bruno de Finetti, ci consente di avere una visione panoramica di «tutte le soluzioni possibili e delle circostanze per cui differiscono e da cui sono determinate»³².

9. Conclusione

Senza l'esperienza del concreto, come abbiamo visto, non sarebbe possibile conquistare l'alta vetta del concetto di numero, base per gran parte della matematica. Ciò ci indurrebbe a conclu-

³¹ Cfr. Bertrand Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, cit. p.45.

³² Lettera di Bruno de Finetti a Gino de Finetti del 14 gennaio 1940. *Inedito di proprietà di Fulvia de Finetti*. In Fulvia de Finetti-Luca Nicotra, *Bruno de Finetti, un matematico scomodo*, Belforte, Livorno, p. 141.

dere che dall'esperienza è nato il concetto di numero. Ma è proprio così? O forse non è l'esperienza soltanto lo strumento che ci aiuta a prendere coscienza di un concetto innato e latente in noi? Si ripresenta per il numero lo stesso interrogativo che vale per tutta la matematica: è in noi oppure esiste fuori di noi? O meglio, in altri termini, il concetto di numero e tutta la matematica sono una libera creazione del nostro pensiero o, invece, hanno un'esistenza oggettiva e sono quindi, come diceva Galilei, il linguaggio della Natura?

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto (*Il Saggiatore*).

Nessuno finora ha potuto dare una risposta certa e definitiva. Ma se la matematica è in noi, un prodotto del nostro pensiero, come si spiega il ruolo maieutico dell'esperienza? Può veramente la Natura aiutare a partorire nell'uomo ciò che già non è in essa allo stato latente? In tal caso non ci resta che unirci allo stupore espresso da Albert Einstein:

La matematica non smetterà mai di stupirmi: un prodotto della libera immaginazione umana che corrisponde esattamente alla realtà.

Domanda e Relazione

«Rileggere la *Scienza della logica* di

Hegel»*

Marco Martino

«[...] la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende ed è in virtù di cui viene denominato tutto il resto».
(Aristotele, *Metafisica*, Γ, 1003 b 16-18)

1. - Introduzione

Il testo di Franco Chiereghin, profondo conoscitore del filosofo di Stoccarda, arriva alla soglia del bicentenario dalla pubblicazione della *Scienza della logica*, e realizza il tentativo originale di rileggere la *Scienza della logica* alla luce della teoria dei sistemi complessi, «sotto la guida di tre concetti chiave del pensiero "complesso": ricorsività, retroazioni, ologrammi»¹. Lo strumento che l'Autore adopera nella sua ricerca è l'analogia con il mondo fisico, ad esempio con le molecole di H₂O, usando strumenti concettuali come "transizioni di fase" o "rottture di simmetria".

Il testo è diviso in sei capitoli, una bellissima conclusione e un'appendice, dove viene pubblicato uno studio sull'evoluzione del pensiero logico di Hegel a partire dal manoscritto *Logica e Metafisica* del 1804-1805.

La profondità dei contenuti rivela lo spessore culturale dell'Autore, la loro fecondità si sperimenta nella capacità di trac-

*Su alcuni temi in particolare, ma per l'incipit del lavoro in generale, sono debitore verso i corsi di *Ontologia della persona* tenuti dal Prof. Antonio Maria Baggio presso l'Istituto Universitario Sophia nell'a.a. 2010/2011 e nell'a.a. 2011/2012.

¹ Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2012, pp. 10-1.

ciare, per il lettore, un itinerario esistenziale, che abbraccia lo spazio della vita, dell'esperienza; teoresi e prassi, in questo lavoro, vanno di pari passo e questo avviene almeno per due motivi: perché la domanda da cui l'Autore parte nasce dalla vita e perché il tentativo di risposta non si discosta dalla vita, o, come direbbe Romano Guardini, dal 'concreto vivente', in modo che, questo stupisce, la risposta torna ad essere domanda possibile.

Chiereghin indaga sull'origine del sistema hegeliano e la ricerca offre indicazioni consistenti sui motivi ispiratori più profondi dell'organizzazione sistematica data da Hegel al contenuto logico.

Alla realizzazione dell'idea di sistema hanno mirato, spiega l'Autore, con gradi diversi di consapevolezza e, conseguentemente, di itinerari, i vari tentativi di organizzazione del sapere esperiti nel corso del pensiero moderno. Impiegando il linguaggio odierno dei sistemi complessi, il modello che agisce al fondo di essi si potrebbe qualificare come top-down, nel senso che la realizzazione del sistema viene progettata dall'alto verso il basso: si presuppone un qualche principio a priori che governa dal vertice il dispiegarsi dell'organizzazione sistematica e che pianifica in anticipo la disposizione e le relazioni tra gli elementi costituenti².

Gli esempi che porta sono due: l'*Ethica* di Spinoza e la *Critica della ragion pura* di Kant. In effetti la costruzione verticistica, in Spinoza, è immediatamente evidente, poiché si comincia da Dio per procedere poi all'origine e alla natura della mente, degli affetti, della schiavitù che essi ingenerano nell'uomo, fino alla sua liberazione mediante la potenza dell'intelletto. In Kant invece, se prendiamo come termine di riferimento il modello di sistema tratteggiato nella *Prefazione alla Critica della ragion pura*, possiamo scorgere come il vertice a partire dal quale diventa possibile l'organizzazione del sistema sia l'idea di libertà. Per capire come stanno le cose con Hegel l'Autore suggerisce di rifarsi a quello che è il vero e proprio inizio della *Scienza della logica* e, conseguentemente, dell'intero sistema:

Il vero inizio consiste nella domanda: «Con che si deve incominciare la scienza?» e la risposta data da Hegel offre immediatamente la misura della novità dell'impianto hegeliano.

² Ivi, p. 17.

Ciò da cui si deve cominciare non è il vertice, Dio, l'Assoluto, l'Io, la libertà o l'idea di filosofia nella pienezza delle sue determinazioni, ma, al contrario, l'inizio deve essere il più povero e vuoto, privo di determinazioni sia verso se stesso sia verso altro da sé e quindi indisponibile a qualsiasi rapporto di mediazione. Se il pensiero non è in grado di sostenere questa vuotezza e sente il bisogno di aggrapparsi a qualche rappresentazione, allora la rappresentazione adeguata dell'inizio è che si deve cominciare dal cominciare stesso.

Il cominciare infatti non è un nulla, ma non è ancora essere, scrive Hegel: «è un non essere che si riferisce all'essere come a un altro[...] è un non essere, che è in pari tempo un essere, e un essere, che è in pari tempo non essere». Hegel spiega l'essere come puro essere senza nessuna determinazione, quindi come puro essere totalmente indeterminato, come un nulla. Qui si delinea l'idea stessa che Hegel ha di "logica scientifica": quella forma di discorso che non assume alcun presupposto che possa valere come punto di appoggio³. L'analisi della rappresentazione del cominciare conduce così all'unità dell'essere e del nulla, unità che non è nient'altro che "l'assolutamente vuoto"⁴: quello, che costituisce il cominciamento, il cominciamento stesso, bisogna quindi prenderlo come

³ «La logica [...] non può presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica. Ma non solo la dichiarazione del metodo scientifico; anche il concetto stesso della scienza in generale appartiene al contenuto della logica, costituendo propriamente l'ultimo risultato di essa» Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Bari, p. 23.

⁴ Ivi, p. 20. Per un approfondimento relativo al "cominciamento" in Hegel si veda: Anna Giannatiempo Quinzio, *Il cominciamento in Hegel*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1983; Nicolao Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano, 1961; Hans Georg Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova, 1996, in particolare pp. 80-107; Claudio Tuozzolo, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, Città del Sole, Napoli, 1995; Franco Chiereghin, *Principio e inizio in Hegel*, in AAVV, *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano, 2003, pp. 523-43; Francesco Valentini, *Le prime categorie della logica*, in *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano, 2001, pp. 143-57; Cornelio Fabro, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, ed. del Verbo Incarnato, Bologna, 2004, in particolare pp. 20-8; Massimo Donà, *L'aporia del fondamento*, in particolare "La questione del cominciamento e la contraddizione originaria", pp. 41-193; Massimo Donà, *Sull'Assoluto, per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino, 1992, in particolare p. 137.

tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita immediatezza, epperò come essere, come l'assolutamente vuoto⁵.

In Hegel non c'è un contenuto "dell'inizio" ma c'è un modo "dell'inizio", che non è una particolare posizione del pensiero che offre la verità né il primo passo per la verità stessa, ma è appunto solo un modo: quella posizione più povera e vuota che non è in grado di mostrarsi vera nell'evidenza del suo annunciarsi ma soltanto l'insieme del processo logico potrà mostrare la sua correttezza

[...] e quindi non la verità della categoria, ma la verità del luogo che occupa la categoria nell'insieme della composizione della logica, nel modo e nel luogo del suo presentarsi. E' il cerchio che si chiude a mostrare che il primo punto apparteneva ad una circonferenza e non ad un segmento arbitrario⁶

è così l'insieme dell'edificio teorico che consente di vedere come inadeguato qualsiasi altro modo di iniziare⁷.

Il processo dell'organizzazione sistematica, per seguire l'argomentazione di Chiereghin, non è prodotto di una pianificazione top-down ma emerge *bottom-up*, dal basso verso l'alto. Partire dal basso significa partire dal vuoto, un vuoto non inerte ma dinamico, percorso dalla fluttuazione interattiva tra due "agenti", l'essere e il nulla.

Ma che valore ha l'assunzione da parte di Hegel del puro indeterminato essere come cominciamento di tutta la logica?

2. Domanda

La prima riflessione che emerge "dall'inizio" è semplice e sconvolgente allo stesso tempo: l'inizio sta in una domanda, non in un principio, in una intuizione o in un valore, ma in una do-

⁵ Giorgio W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 2011, p. 61.

⁶ Fulvio Papi, *Lezioni sulla Scienza della Logica di Hegel*, Mimesis, Milano, 2000, p. 22.

⁷ La stessa *Introduzione alla Scienza della logica* sembra delineare "un luogo" che si configura prima della scienza, e sembra dover essere guardata - l'Introduzione - come "un ultimo", risultato di un percorso che culmina e si compie per il bisogno della scienza stessa.

manda⁸, nella semplicità di una domanda⁹. Chiereghin riflette, in un altro suo testo, sul punto di partenza dell'indagine filosofica e così commenta:

Che questo debba consistere in un'interrogazione radicale rivolta sia al senso del tutto sia al senso della singolarità dell'interrogante, è cosa su cui è abbastanza facile trovare accordo. Ciò tuttavia può indurre a prestare attenzione prevalentemente a "come" la domanda possa essere effettivamente posta e a trascurare di chiedersi "se" e a quali condizioni essa possa essere posta. Una domanda che voglia mettere in questione l'origine di ogni senso s'imbatte infatti in una difficoltà del tutto peculiare: se essa ambisce ad essere veramente domanda totale, non può tralasciare se stessa mentre si rivolge al tutto, perché il tutto semplicemente non sarebbe più tale. Se vuole avere la so-

⁸ Hegel condivide con alcuni pensatori dell'"uno" - e cioè con l'Essere di Parmenide, l'Uno di Plotino, la Sostanza di Spinoza e l'Assoluto di Schelling - l'immediatezza del cominciamento, ciò che presenta come nuova è proprio la specificità della sua scelta di pensare, di pensare a partire dalla *domanda*. Ciò che Hegel critica è l'unilateralità e astrattezza di quelle posizioni, apparentemente divergenti, che usano l'idea di un presupposto come fondamento o al contrario l'assenza di presupposto come inizio immediato e quindi acritico e ascientifico della filosofia.

⁹ «[...] la scienza deve cominciare con quello che è assolutamente semplice, epperò col più universale e più vuoto[...]» Hegel, *Seconda Prefazione alla Scienza della Logica* Laterza, Bari, 2011, p. 19-20. A ben vedere anche per i greci esisteva una *domanda all'origine*: la meraviglia. Dice Socrate a Teeteto: «E' proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia, né altro *cominciamento* ha il filosofare che questo [...]» Platone, Teeteto, d. E la meraviglia, spiega Enrico Berti «[...] è essenzialmente *domanda* di una spiegazione» - corsivo nostro - Cfr. Enrico Berti, *In principio era la meraviglia*, Laterza, Bari, 2010, pp. V-VIII; dopo Platone Aristotele, suo allievo, dichiara: «gli uomini, sia ora sia in principio cominciarono a filosofare a causa della meraviglia», *Metafisica* I, 1, 980 a, 1. Ora se il cominciamento della logica in Hegel sta nella domanda è difficile non vedere in Socrate l'iniziatore, se così possiamo dire, "della logica della domanda", una domanda che non è immediatamente "vaglio critico", ma è pura e semplice domanda, priva nel suo inizio, per usare il linguaggio hegeliano, di determinazioni. La "domanda" hegeliana però non è da intendersi immediatamente inserita nella forma del dialogo, cioè di un discutere, un domandare e rispondere tra persone associate dal comune interesse per la ricerca, la domanda di Hegel è all'origine, precede il dialogo come modo in cui può esprimersi il discorso filosofico.

stanza e non solo l'apparenza della radicalità, essa deve spingersi fino a togliere senso anche all'atto stesso del mettere in questione e quindi a se stessa. Qualunque sia la forma che assume l'interrogarsi sul senso, o si è disposti a spogliare di ogni senso anche l'atto interrogativo o, se si continua a mantenergli un senso, occorre riconoscere che la ricerca è incompleta, difetta di radicalità, perché non mantiene ciò che promette e alla fine rischia di non andare al di là di un omaggio di circostanza allo spirito critico, di cui dovrebbe dare mostra di sé, almeno inizialmente, la filosofia¹⁰.

Qual è allora la radicalità della domanda hegeliana?

Secondo noi anche la risposta data da Hegel è più simile ad una domanda che ad una risposta vera e propria: quando Chiereghin dice che «l'inizio deve essere il più povero e vuoto, privo di determinazioni», sembra dire che il vero inizio sta nel "grado zero", nella capacità cioè di essere nulla - cioè vuoto - per domandare, la domanda è tale proprio perché non conosce la risposta: "il più povero e vuoto" come fa ad avere una risposta? Non può forse avere solo una domanda? L'atteggiamento del soggetto descritto da Hegel nell'organizzazione del sistema sembra avvalorare questa nostra ipotesi. Il soggetto, rispetto a tale inizio, deve infatti assumere un'attitudine che è l'esatto contrario della prevaricazione, di chi vuol dare risposte immediate. In alcuni passi della *Fenomenologia dello Spirito* Hegel chiarisce che l'unico sforzo che è richiesto al soggetto «è quello di lasciar muovere il contenuto secondo la sua propria natura, cioè secondo il suo proprio sé, e di contemplare questo movimento»¹¹. (Occorre quindi lasciar-essere la cosa stessa senza «applicare alla ricerca le nostre idee e i nostri pensieri personali; al contrario, proprio lasciando tutto ciò da parte, otterremo di considerare la cosa come essa è in sé e per sé» (*Fenomenologia dello Spirito*, p. 163). «Non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare». Un passo del testo di Chiereghin spiega egregiamente:

Il puro stare a guardare richiede una forma di estinzione dell'io e delle sue pretese che può apparire come uno stato di

¹⁰ Franco Chiereghin, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova, 2000, p. 15.

¹¹ *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 123.

estrema povertà e debolezza, ma che in realtà racchiude in sé la forza più grande, perché consente di accogliere “la cosa” così com'è in se stessa, con un'integralità irraggiungibile anche dalle più ingegnose trovate che il soggetto possa escogitare (p. 21)¹².

Il più povero e vuoto, pensiamo, è colui che può accogliere la cosa, colui che crea spazio può accogliere “la cosa” che si dà al soggetto aperto alla domanda. Ma perché al soggetto “aperto e vuoto” “la cosa” si lascia conoscere “come essa è in sé e per sé” ?

Nei testi successivi alla *Fenomenologia* il puro stare a guardare non sorge più dal nulla, ma per porlo in essere bisogna volerlo, occorre decidersi; ciò comporta, paradossalmente, che il vero e proprio inizio, in cui il puro movimento si offre allo sguardo, non sia il pensiero stesso, ma un atto della volontà, una manifestazione della libertà del soggetto.

Possiamo supporre, in altri termini, che per giungere alla domanda c'è bisogno di un percorso che la precede: chi infatti arriva “al grado zero”, cioè al più povero e vuoto, senza un percorso? *L'estinzione dell'io* di cui parla Chiereghin non si raggiunge forse attraverso un percorso, un impervio cammino del soggetto verso il sapere assoluto, che è quello che Hegel descrive nella *Fenomenologia dello Spirito*¹³?

Dunque il “cominciamento” della logica sta nell'assolutamente vuoto preceduto da una scelta, da un sì: «Il sì

¹² Chiereghin scrive in un altro suo testo: «[...] la kenosis, lo svuotamento totale del suo essere, un abbandono di sé che è tanto necessario quanto impossibile da essere tradotto in atto unicamente dall'uomo. L'uomo che ha compreso la propria nullità davanti a Dio, sa infatti che non può essere lui a fare getto di sé, perché questa sarebbe pur sempre un'iniziativa sua, che pretende di conservare per sé un peso ontologico e un valore, anche se minimi, di fronte alla volontà assoluta di Dio [...] L'uomo dunque sa di dover rinunciare interamente a sé, ma sa anche di non poter essere lui a farlo e la paralisi di questa necessità impossibile o di questo dovere impraticabile è il “cuore spezzato” dell'uomo» Franco Chiereghin, *Introduzione a La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger*, in *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, a cura di L. Illetterati, A. Moretto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, p. XVIII. Per l'approfondimento del tema in chiave teologico-filosofica si veda Piero Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma, 2012, in particolare pp. 319-22.

¹³ «Secondo un piano più largo, la Logica forma dunque il primo seguito alla Fenomenologia dello spirito[...]» Hegel, *Introduzione alla Scienza della Logica*, Laterza, Bari, 2011, p. 8. Per un approfondimento si veda Franco Chiereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2011, pp. 13-6.

all'annullamento come sì all'a-bisso senza fondo è il giungere a domandare ciò che è più degno di domanda. Il custodire la verità dell'Essere è la proprietà di domandare[...]¹⁴.

Torniamo così all'interrogativo per noi centrale: come può l'assolutamente vuoto, che per Hegel è già una risposta, non essere, al contrario, una domanda? Più precisamente una domanda raggiunta, cioè preceduta da un percorso¹⁵, che attende risposta?

La novità della domanda è proprio quella di non conoscere la risposta, nessuna domanda, altrimenti, sarebbe autentica¹⁶. La domanda non rappresenta immediatamente uno "stato di sospensione" ma si rivela come tale nella difficile "coniugazione" del verbo pensare: attendere. La risposta infatti si attende. In Hegel la non determinazione della risposta - o forse non-attesa della risposta -, che può essere imperfezione o perfezione, calcolabile o incalcolabile, evidenzia un limite della dialettica: non accettare la risposta imperfetta, e non "domandare" all'imperfezione la sua perfezione, ma imporla dall'esterno, attraverso logiche determinate dal soggetto e non più dalla domanda/relazione del soggetto verso la

¹⁴ Martin Heidegger, *Hegel*, Zandonai, Reggio Emilia, 2010, p. 50.

¹⁵ Qui usiamo il termine "percorso" non solo per indicare il cammino del soggetto descritto da Hegel nella *Fenomenologia* ma anche perché, intuitivamente, la radicalità della domanda hegeliana ci sembra storicamente raggiunta, una domanda che ha dietro di sé un percorso, secoli di storia e che inizia, per l'Occidente, con la cultura greca in generale e con Socrate in particolare. Hegel stesso nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* introduce il discorso sulla Grecia con una espressione lapidaria e al riguardo significativa: «Solo con la filosofia greca si registra il vero inizio» (Laterza, Bari, 2009, p. 93). Più avanti così Hegel commenta: «Con Platone incomincia e con Aristotele si compie il lavoro rivolto ad elaborare la scienza filosofica come scienza, e più precisamente a conferire assetto scientifico al punto di vista socratico: e quindi, se v'è chi meriti il nome di maestro del genere umano, sono precisamente Platone e Aristotele» (p. 153). La *Scienza della logica*, scrive Grazia Tagliavia, «comincia presupponendo la storia: presuppone la *Fenomenologia* come scienza dell'esperienza della coscienza e perciò come storia dello spirito che appare; ma presuppone anche tutta la storia della filosofia. A guardar bene è proprio l'uso del piano storico presupposto, che permette ad Hegel di portare ad espressione il fatto che la scienza non può presupporre nulla» Grazia Tagliavia, *Inizio e cominciamento, filosofia ai confini*, in "Epos", Palermo, 1996, p. 69 - corsivo nostro.

¹⁶ Ma una domanda di questo tipo - cioè posta "all'origine" dall'io estinto - ha natura logica o extra-logica? La domanda ci sembra avere una genesi extra-logica, pur essendo solo nella logica che essa appare come domanda.

cosa stessa¹⁷. Si tratta probabilmente di un dominio della logica sulla domanda: la forma della domanda *in-forma* la logica, ma può essere la logica a dominare la domanda?

Non solo. Se la "*domanda-attesa all'origine*" è autentica apre ad un'altra possibilità: la non-risposta. L'abisso della non-risposta non è forse un altro "vuoto assoluto"? Potremmo dire che la non-risposta è, in un certo qual modo, "il più vuoto del vuoto"?

3. - Relazione

Scrive Chiereghin:

Quando dunque il sistema muove il primo passo della sua organizzazione al soggetto che vuole pensare puramente non resta che "stare a vedere" cosa accade una volta che la pura astrazione e semplicità del pensiero (vale a dire l'essere e il nulla) reagiscono l'uno sull'altro e quale sia il tipo di processualità, non eterodiretta ma autogenerata, che di qui si sviluppa. Il carattere di tale processualità costituisce un ulteriore tratto distintivo dell'organizzazione sistematica hegeliana[...] Se ci si chiede come sia possibile che l'estrema povertà e vuotezza dell'inizio possano generare da sé l'intera ricchezza della meta finale, tutto dipende dalla qualità e quantità di interconnessioni che le determinazioni logiche sono in grado di sviluppare, dalla ricchezza e varietà dei modi del loro intrecciarsi tra il punto di partenza e il punto di arrivo¹⁸.

Ciò che l'Autore vuole dirci è che se esaminiamo le determinazioni logiche in ciò che sono in se stesse, al di là dell'etichetta che le nomina, esse non sono altro che nodi e intrecci di relazioni più o meno dense e sviluppate. Sono le relazioni che individuano e

¹⁷ La logica iniziale - della domanda - cede il passo ad una "logica necessitante" - ciò che accade non può non accadere - o se vogliamo ad una "logica senza attesa", che si determina, paradossalmente, proprio a partire dalla verità della domanda. La prima "necessità", che poi percorre tutta la *Scienza della logica*, è quella della fondazione e dell'autodeterminazione: Hegel spinge le determinazioni concettuali a superarsi nelle determinazioni contrapposte. Senza la *domanda all'origine* - dell'io estinto, dell'assolutamente vuoto- c'è una sorta di deficit di fondazione che spinge le determinazioni a superarsi fondandosi -un farsi completo e complesso di ciò che immediatamente si dà come parziale e semplice- [Vedi nota 1].

¹⁸ Ivi, p. 23.

costituiscono le “cose” del pensiero, «queste nella loro essenza sono reticoli di rapporti, ciascuno dei quali è connesso a tutti gli altri in modo plurimo, all'interno di una incessante processualità»¹⁹.

Le determinazioni logiche hanno una natura logico-relazionale, sono cioè assenti in assenza di relazioni: per Hegel la relazione, in tal senso, viene prima dei termini della relazione stessa, è *all'origine*. Scrive Hegel:

E' una delle conoscenze più importanti cogliere e tener ferma questa natura delle determinazioni della riflessione, per cui la loro verità consiste soltanto nella loro relazione l'una all'altra e quindi nel fatto che ciascuna, nel suo stesso concetto, contiene l'altra. Senza questa conoscenza non è possibile propriamente fare alcun passo nella filosofia²⁰.

L'idea di relazione sembra essere inscindibile da quella di logica e viceversa. Ma perché?

4. - Domanda/Relazione

Proviamo a sviluppare la riflessione precedente: abbiamo detto che l'inizio sta nell'assolutamente vuoto e che l'assolutamente vuoto, ci sembra, non possa non essere che domanda; ora qual è l'unico elemento che rimane alla domanda, se c'è un vuoto assoluto? Cosa “chiama” la domanda se non una relazione? Cosa resta alla domanda se non la relazione? Una relazione ancora priva di determinazioni ma pur sempre una relazione, ridotta, per così dire, al suo elemento essenziale: la domanda. Chi ha “estinto l'io” nell'inizio che è domanda -«*Con che cosa si deve incominciare la scienza?*» - non dice anche relazione? La domanda posta dall'assolutamente vuoto non ci dice forse qualcosa sull'origine e sulle dinamiche della relazione stessa? E la relazione stessa, nella sua origine, non è forse anche sempre domanda? Se così fosse, se cioè la domanda ha come elemento essenziale la relazione e la relazione ha come suo elemento essenziale la domanda, possiamo immaginare un pensiero che sia costitutivamente “domanda-

¹⁹ Ivi, p. 24.

²⁰ Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 22. Per un approfondimento si veda Valerio Verra, *Le determinazioni della riflessione nella “Scienza della logica” di Hegel*, in *La differenza e l'origine*, a cura di Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1987, pp. 133-49.

relazione", che non ha solo o necessariamente la funzione di traghettare una determinazione al suo sviluppo ulteriore - nel concetto e per mezzo di esso - ma anche quella di essere infinitamente aperto alla molteplicità del reale e del suo divenire al di là della *forza creatrice* del concetto stesso?

Vediamo brevemente come Hegel costruisce la *Scienza della logica*:

E' risaputo che Hegel ha voluto presentare le pure essenzialità del pensiero così come esse si producono in virtù di una dialettica generativa che le fa scaturire le une dalle altre, dalle più povere e indeterminate alle più ricche e complesse. Nella varietà dei processi dialettici che così si produce, Hegel ravvisa alcune caratteristiche di fondo che consentono di raccogliere le determinazioni logiche secondo tre grandi raggruppamenti. Il primo raccoglie le determinazioni la cui caratteristica dialettica è di essere sospinte sempre al di là di se stesse in un incessante trapassare (logica dell'essere). Il secondo raccoglie le determinazioni che, pur nella pretesa di sussistere indipendentemente per sé, si richiamano l'una all'altra con una reciprocità dialettica che porta ciascuna a riflettersi nel suo altro e viceversa (logica dell'essenza). Il terzo raccoglie le determinazioni nelle quali ogni residuo di esteriorità viene vinto e ciascuna determinazione mostra di svilupparsi da se stessa in connessione organica con tutte le altre (logica del concetto)²¹.

Hegel prima riconosce che nell'inizio la possibilità di distinzione viene a mancare, in quanto essere e nulla risultano indistinguibili, poi la relazione al proprio "altro" viene riconosciuta "essenziale", ma ciascuna determinazione continua a far valere la pretesa di avere un'esistenza indipendente anche fuori dalla relazione, ed infine l'indeterminatezza e l'indifferenza reciproca sono definitivamente superate nella logica del concetto. Così il pensiero puro, che è a tema della *Scienza della logica*, pur essendo sempre il medesimo, produce una pluralità di modi di organizzazione profondamente diversificati, che si distribuiscono all'interno di tre grandi raggruppamenti dell'essere, dell'essenza e del concetto²². Qui Hegel costruisce sì una rete di relazioni dove il livello anteriore presente in quello posteriore non viene privato delle sue prero-

²¹ Franco Chiereghin, cit., p. 27.

²² Franco Chiereghin, cit., p. 31.

gative ma smette, per così dire, di domandare: le dinamiche delle relazioni ed inter-relazioni, che Chiereghin chiama interconnessioni, prendono il sopravvento facendo a meno dell'inizio, della domanda. Scoperta cioè la struttura relazionale si cerca la logica della relazione stessa a prescindere dalla domanda iniziale. Il rischio, così facendo, è che il sistema cominci a chiudersi, rimanga aperto alle dinamiche delle relazioni ma non più in modo estatico, al contrario, tenda al possesso di se stesso ed il pensiero senza la domanda - che è invece vuoto assoluto - costruisca il sistema fino al concetto²³. Il concetto si costruisce proprio per la necessità di possedere, e di possedere non tanto la risposta, quanto la domanda stessa: ecco perché Hegel, pur essendo convinto che il suo lavoro è suscettibile di molti perfezionamenti, non ha dubbi sulla verità del metodo da lui seguito²⁴. Già nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* - una *Prefazione* che è stata concepita non per l'opera del 1807, ma per l'intero sistema della Scienza di cui la *Fenomenologia* doveva costituire solo la parte introduttiva²⁵ - Hegel definisce il metodo in questi termini: «il metodo non è nient'altro che la struttura dell'intero presentato nella più pura essenza». Da ricordare che anche nella *Prefazione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel torna sull'importanza del "metodo": «Rispetto ai soliti compendi, però, questo si distingue innanzitutto per il metodo che ne costituisce l'elemento direttivo», e richiama poco dopo, non a caso, proprio la *Scienza della logica*: «La natura del sapere speculativo è stata da me ampiamente esposta nella mia Scienza della logica. In questo compendio, pertanto, sono stati aggiunti solo occasionalmente alcuni chiarimenti sul procedimento e sul metodo²⁶.

In tal modo, tuttavia, la natura della domanda è stravolta - la domanda rischia di diventare predeterminata, calcolata, controllata, per essere, in definitiva, non-domanda, o meglio, una domanda falsa²⁷ - e quella della relazione risulta alterata: nel posses-

²³ La bibliografia sul concetto "hegeliano" è molto vasta. Tuttavia una buona comprensione è possibile averla, penso, dopo aver percorso l'intero libro di Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*.

²⁴ Franco Chiereghin, cit., pp. 34-5.

²⁵ Cfr. Vincenzo Cicero, *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 15-20.

²⁶ Giorgio W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, pp. 40-1).

²⁷ Potrebbe nascere qui l'"ideologia" hegeliana - intendendo per ideologia un'apparenza che non è essenza, non è realtà, non è "concreto vivente" - : dalla domanda falsa, non autentica, dalla domanda che si presenta solo in apparen-

so la domanda si perde, non è più autentica, e proprio perché si possiede la domanda l'assolutamente vuoto non è più tale ma svanisce lasciando posto alle determinazioni dell'io. L'incipit iniziale, ben descritto da Hegel, viene meno: nella domanda all'origine, infatti, non è l'io o l'autocoscienza che tengono in loro potere le pure forme del pensiero e le subordinano a sé come al loro centro generatore. Non dobbiamo credere che le forme del pensiero

servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi. Che cosa rimane a noi di fronte ad esse? Come potremmo noi, come potrei io mettermi al di sopra di esse come più universale, al di sopra di esse, che sono appunto l'universale come tale²⁸?

Non si tratta dunque di dedurre dall'io le determinazioni del pensiero, ma di considerare queste "esterne", altro da sé cui relazionarsi²⁹. La frase che Ernst Bloch attribuisce ad Hegel «Quel

za come tale ma che in realtà ha già la risposta. (Questa critica, in un contesto diverso e in una forma diversa, è fatta da Marx ad Hegel. Per un approfondimento cfr. Antonio M. Baggio, *Per la critica all'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura*, in "Nuova Umanità", n. 69-70, Anno XII, Maggio-Agosto 1990, in particolare pp. 161-80; l'articolo è disponibile online sul sito: <http://nuovaumanita.cittanuova.it>; dello stesso Autore si veda: *Da Marx a Cristo, l'itinerario intellettuale di un marxista*, Città Nuova, Roma, 1980).

²⁸ *Scienza della Logica*, cit., pp. 14-5.

²⁹ Sulla differenza tra *Beziehung* - rapporto - e *Verhältnis* - relazione - si veda il saggio di Fulvio Longato, *Hegel fra logica ed etica*, a cura di Leo Lugarini, Edizioni dell'Ateneo, 1982, in particolare pp. 99-102; per una comprensione della "relazione come razionale", della conoscenza come qualcosa di individuale o di intersoggettivo si veda Alessandro Bellan, *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova, 2002. È interessante notare che Hegel nello scritto *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* vede come esito di entrambe le figure logiche - rapporto/relazione- una «totalità di limitazioni», intendendo per limite quell'unità in cui gli opposti continuano a sussistere indipendentemente l'uno dall'altro. Cfr. Giorgio W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp. 13-7. L'idea del limite si presenta, già nei primi scritti critici, come problema da superare. Se tuttavia l'ipotesi della *domanda all'origine* fosse plausibile, il valore del limite, per il soggetto, cambierebbe radicalmente: il limite potrebbe essere quella condizione raggiunta che apre alla domanda. Il riconoscimento -inteso anche come accettazione profonda- del limite può essere "via" per l'estinzione dell'io; non problema da superare ma possibilità privilegiata

che vi è di personale nei miei libri è falso»³⁰ potrebbe essere letta, forse, in questa direzione: la filosofia non è proprietà esclusiva di alcuno poiché il pensare è e non è a partire da sé, pensare a partire dalla domanda, infatti, significa pensare già in-relazione, un costitutivo essere-in-relazione del pensiero che si manifesta nell'atto semplicissimo della domanda.

Possedere la domanda, al contrario, significa possedere l'origine, cioè un senso anteriore a qualsiasi altro senso,

anteriore alla verità matematica, logico-formale, trascendentale, fattuale, storica, religiosa ecc., e questo perché tutte queste articolazioni del concetto di verità presuppongono che alle loro spalle si sia già generato il pensiero (p. 35).

Ma che cosa si ignora lasciando da parte la domanda? Cosa succede quando la "scoperta logica" della domanda diventa "possessione" della domanda?

Si ignora, penso, proprio quello che Hegel cercava: la realtà, il concreto vivente³¹. Così, ad esempio, quando l'idea di negativo diventa inevitabile in Hegel: il pensiero ha smarrito, tentando di possederla, la domanda; senza la domanda il negativo è ciò che l'io può guardare, un io non più estinto ma forte del metodo della verità, un io che non è più in grado di domandare -perché non è più l'assolutamente vuoto, avendo smarrito la domanda autentica- al negativo se è veramente tale, ma solo in grado di superarlo senza, per così dire, destrutturarlo. Così facendo il negativo è sempre

per il soggetto che, passando per le difficili regioni della *Fenomenologia*, ha purificato il suo sguardo e può accedere alla "consapevolezza" della logica... L'interrogativo di J. Derrida ci sembra pertinente: «[...] il limite, obliquamente, di sorpresa, riserva sempre un colpo in più al sapere filosofico?» Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 6. (Sull'analisi dialettica del concetto di limite in Hegel, anche in rapporto alle diverse accezioni che il termine assume muovendo da Kant, si veda Luca Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, ed. A. Trentina di Scienze Umane, Verifiche, 1996).

³⁰ Questa affermazione hegeliana viene citata senza altre indicazioni da Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 35.

³¹ «L'elemento e il contenuto della filosofia non è l'astratto o l'irreale, bensì il reale [...]» Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2000, p. 103.

reale e concreto o solo e sempre necessario al processo dialettico?³²

L'atteggiamento iniziale del soggetto, il "puro stare a guardare" del "più povero e vuoto", lascia il posto alle determinazioni dell'io, un io inebriato dalla verità della domanda - del metodo - ma non più pronto a rivivere l'assolutamente vuoto, non più disposto a domandare.

5. Estinzione o estensione dell'io?

Chiereghin, dopo aver percorso il processo di formazione della *Scienza della logica* che culmina nell'essenza del pensiero al suo più alto livello, cioè la libertà, richiama nella conclusione, mi sembra di intuire, proprio l'assolutamente vuoto e riferendosi alla libertà dice:

Essa trova il suo culmine là dove il processo autoriflessivo, forte di ogni totalizzazione, porta la libertà a rivolgersi anche su di sé il proprio potere liberante e perviene quindi ad affrancarsi da se stessa in quanto libertà. Si potrà essere riluttanti a fare rientrare nel "logico" questo sapersi sacrificare nel vertice dell'attuazione di sé: eppure rinunciare a questo movimento significherebbe semplicemente rinunciare a fare rientrare tra i principi esplicativi della complessità il lato più propriamente umano della creazione nella libertà³³.

Al culmine della realizzazione dell'itinerario logico, secondo Hegel, anche l'idea assoluta deve ritornare, potremmo dire, al "cominciamento": *l'autoriferimento*³⁴ infatti segna l'affrancarsi dell'idea da se stessa, la libertà deve retroagire su se stessa, "liberarsi" da se stessa, l'autoriferimento ha quella funzione fondamentale di aprire ciascuna determinazione al suo sviluppo ulteriore, così, nel momento in cui una determinazione logica si riferisce a sé, rivive *l'assolutamente vuoto, rivive la domanda, l'origine*. D'altra parte in filosofia, Hegel avverte: «l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare», è «un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero». La logica hegeliana ne prende il senso di un *Rückgang in den Grund*³⁵, di una continuativa retroces-

³² Vedi nota 1.

³³ p. 159.

³⁴ Sull' *Autoriferimento* si veda in particolare il secondo capitolo del testo di Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2011, pp. 39-54.

³⁵ Per questo aspetto importante della logica hegeliana, si veda Aldo

sione nel fondamento: «Nella Logica hegeliana l'omega o la fine non è altro che l'alfa che ha ricevuto la sua forma e ritorna al suo cominciamento»³⁶.

Ma anche l'affrancarsi dell'idea da se stessa necessita di una decisione: occorre decidersi per far retroagire la libertà su se stessa,

solo che la decisione che qui ora si presenta ha caratteri bene diversi da quella che contrassegnava l'inizio della logica. Così come l'essere che viene rattinto alla fine non è più l'essere assolutamente vuoto dell'inizio, ma l'essere "come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità"; altrettanto la decisione finale non più un atto che possa risultare anche "arbitrario", come accadeva per la decisione dell'inizio, ma, al contrario, è lo sviluppo conseguente della libertà, portata fino all'estremo delle sue possibilità: una libertà riflessa in sé, che si affranca da se stessa (p. 51).

Le parole di Chiereghin rendono bene come l'apertura di Hegel, l'apertura che il sistema produce quando la libertà si affranca da se stessa, è un risultato del tutto immanente all'idea, che si produce in virtù della chiusura organizzativa della *Scienza della logica*, governata dal principio di *autoriferimento*.

Ed è proprio qui che si inserisce il senso delle nostra riflessione: la domanda all'origine "dell'io estinto, vuoto, che attende risposta", è al di là dell' *autoriferimento*? *L'estinzione dell'io non rischia di trasformarsi, al culmine dell'itinerario logico, in una estensione dell'io?*

6. - "Cominciamento" ed "inizio"

Prendendo sul serio la radicalità della *domanda* potremmo ipotizzare una distinzione tra il "cominciamento" e "l'inizio" della logica³⁷?

Masullo, *Il 'fondamento' in Hegel*, nel volume collettivo *Incidenza di Hegel*, a cura di Fulvio Tessitore, Napoli, 1970, pp. 77-165.

³⁶ Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 182.

³⁷ La distinzione tra inizio e cominciamento non è nuova. Un tentativo in tal senso è stato fatto, ad esempio, da Grazia Tagliavia, *Inizio e cominciamento, filosofia ai confini*, cit. L'Autrice propone di assegnare il termine inizio al piano

Il cominciamento starebbe nell'assolutamente vuoto, nella *domanda-attesa-all'origine*; l'inizio invece starebbe nella prima determinazione: *che-è*. «[...] L'essere è davvero la sua -di ogni ente- prima determinatezza»³⁸. Distinguere il cominciamento dall'inizio della logica ci permette di ipotizzare per il cominciamento una genesi extra-logica: in tal modo l'"*in sé*" hegeliano starebbe tutto nell'inizio non nel cominciamento, osando potremmo dire che l'"*in sé e per sé*" è l'inizio che chiede conferma di se stesso al cominciamento, è la «forza creatrice del concetto» che arriva all'inizio - al culmine dell'itinerario logico - e "*domanda*"; l'"*assolutamente semplice*" come conquista del concetto che arriva alla domanda e in essa si perde, non usa più la sua forza creatrice, "*attende*" la risposta.

Non solo. Il significato del cominciamento, che pur si fa interiore al sistema, non perderebbe mai il suo carattere extra-logico, aprendo sempre, di continuo, attraverso una conquista del concetto (la domanda/relazione all'origine) il sistema stesso; in quest'ottica potrebbe forse essere riletta l'espressione hegeliana: «[...] il cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni» (*Scienza della Logica*, p. 57). Sarà così "il logico" capace sempre e ogni volta di porre distanza fra il suo *essere* e il suo *farsi* - continuo - nella *domanda-attesa-all'origine*. Questa distanza tra l'essere e il farsi non è contrapposizione perché può rivelare e manifestare l'essere del pensare stesso. Il suo *essere-farsi* nella *domanda-attesa-all'origine* è movimento e divenire, come bene ha spiegato Hegel, ma non ha una sequenza predeterminata o sempre e comunque necessaria ed un tempo calcolabile: dalla domanda all'inizio, dall'inizio alla domanda ipotizziamo un rapporto libero e bidirezionale che potrebbe condurre ad una più integrale comprensione della sua stessa identità e dinamica: essere domanda/relazione.

L'idea di domanda/relazione, per come è stata presentata, sostituisce l'idea hegeliana di "*necessità*" (vedi nota 11) con quella di "*possibilità*", si tratta di quell'orizzonte infinito - nel senso che non può essere controllato né misurato - della libertà del soggetto: il soggetto nella domanda, che pensa a partire dalla domanda -

propriamente storico e il termine cominciamento al piano speculativo - anche se questa distinzione viene poi volutamente lasciata ambigua per tentare di mostrare come piano storico e piano filosofico non siano rigorosamente distinguibili.

³⁸ Massimo Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano, p. 45 .

“con che cosa si deve incominciare la scienza?”-, è sì tutto *dalla parte della domanda* ma in un movimento libero, il soggetto è cioè libero – all’inizio e al culmine dell’itinerario logico - di “non ritornare, di non domandare” e di costruire, per usare un’espressione di Antonio Maria Baggio, “*su semi di verità la verità tutta intera*”; ma è anche l’orizzonte infinito della libertà “della cosa”, in precedenza ci siamo infatti chiesti: «[...] perché al soggetto “aperto e vuoto” “la cosa” si lascia conoscere “come essa è in sé e per sé”?». Tra due libertà, quella del soggetto e quella della “cosa”, si apre la “possibilità” del pensiero come *domanda/relazione*; non possiamo allora considerare solo la decisione del soggetto «L’inizio [...] si ha solo in riferimento al soggetto che intende decidersi a filosofare[...]» (*Enciclopedia*, paragrafo 17) - ma anche la decisione della “cosa” che al soggetto si rivela e si lascia conoscere³⁹.

Seguendo questa ipotesi il capovolgimento più importante avviene proprio nella dialettica: se la dialettica, come afferma Remo Bodei, «è per eccellenza una logica del conflitto»⁴⁰, la dialettica stessa davanti al conflitto destruttura se stessa, si presenta cioè come *domanda/relazione*, come *l’assolutamente vuoto*, come *il più povero e vuoto*, per “verificare” il conflitto, per coglierlo nella sua vera realtà, realtà che non può essere conosciuta apriori ma che può svelarsi a partire dalla domanda/relazione, domanda che è, parafrasando Chiereghin, al di là «dalle più ingegnose trovate che il soggetto possa escogitare»⁴¹.

³⁹ «La questione del pensare è questione del rapporto tra soggetto e oggetto. Uno spazio dove il soggetto e l’oggetto si incontrino, essendo l’uno nell’altro e rimanendo distinti, consente di ritrovare l’originarietà del pensare, ma conduce al sacrificio del pensiero monologico» Giuseppe Maria Zanghì, *Che cos’è pensare?*, in “Sophia”, 2008, p. 25.

⁴⁰ Cfr. Remo Bodei, *Verso una nuova logica dell’agire?*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di Enrico Berti, Marietti, Bologna, 1988, pp. 81-94.

⁴¹ La domanda/relazione come conquista del concetto, nel momento stesso in cui è domanda come può non essere esperienza concreta -appunto relazione-? Come può non essere, in un certo qual modo, prassi? Se così fosse non ci sarebbe bisogno di parlare di “logica combinatoria” in Hegel (Cfr. Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella “logica” della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli, 1990, pp. 19-41) ma si potrebbe parlare di *domanda come prassi*, in modo da intendere la “logica” della *Fenomenologia* o dei *Lineamenti* e la “logica” della *Scienza della logica* non come distinte o “combinare” ma come due aspetti essenziali del medesimo processo, come una unità che si dispiega nell’essere domanda/relazione.

In questa prospettiva la domanda/relazione che ritorna alla fine del percorso logico che caratteristiche ha rispetto a quella dell'inizio?

Non è facile dirlo, bisognerebbe scandagliare alla luce della domanda/relazione l'intero itinerario hegeliano, tuttavia, se fosse plausibile quanto fin qui affermato, la relazione tra il soggetto e la "cosa" non si risolverebbe o meglio non si esaurirebbe in una sintesi -un terzo- poiché la logica a tre, seguendo la nostra ipotesi, presupporrebbe un quarto⁴², cioè la nuova domanda, quella domanda/relazione che si presenta nello stesso momento dell'avvenire del terzo, della sintesi, e che pur presentandosi come richiesta di "conferma" del terzo, cioè come domanda raggiunta, rimane sempre, nuovamente, domanda -come un quarto-, ignara della risposta, pronta ad accoglierla.

Questa apertura del sistema, ci sembra ancora di doverci chiedere, aderisce in modo profondo alla realtà, al concreto vivente?

La centralità del reale, pur tra prospettive diverse, è "via" per *rileggere* Hegel: lo dimostra il testo di Chiereghin che usa l'analogia con il mondo fisico, ed in modo sintetico ma significativo lo ricorda Valerio Verra: «[...] la filosofia di Hegel - tutti ricordano la frase che sembra tanto scandalosa: "Tutto il razionale è reale e tutto il reale è razionale"-, è una filosofia che non si può confutare a livello argomentativo; bisogna che cambi il reale perché cambi il razionale, altrimenti sono confutazioni teoriche che hanno poco peso»⁴³.

7. - Una possibilità

Potrebbe questo rapporto tra *inizio* e *cominciamento* rappresentare, oggi, un terreno di dialogo per la filosofia e la teologia? La domanda dell'uomo, al culmine del suo itinerario logico, non è forse anche domanda su Dio? E la domanda su Dio teo-logica non è forse anche e sempre domanda sull'uomo?

⁴² Per un approfondimento sull'idea del "quarto" in Hegel: Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari, 1907, p. 18; Enrico De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1943, pp. 180-9; Ugo Pagallo, *La "logica del Quarto" in Hegel ovvero il sapere assoluto come "nodo" della Fenomenologia dello Spirito tra sistema e metodo*, in "Apuntes Filosóficos", Feb. 2006, vol. 15, n 29, pp. 181-200. Disponibile online: www.scielo.org.ve, 28 Maggio 2012.

⁴³ Valerio Verra, in una intervista per l'Enciclopedia Multimediale delle scienze filosofiche: <http://www.emsf.rai.it>, 20/05/2012.

Queste due domande, pur poste da prospettive diverse, ci sembrano appartenere al *concreto vivente*, all'uomo; e nessuna - filosofia/teologia-, nel caso di Hegel, può essere ridotta all'altra, si può tentare al più una lettura dell'una nell'altra ma senza cedere alla tentazione, anche qui, di ridurre l'una all'altra o di escludere l'una o l'altra⁴⁴.

Hegel ebbe in dono nel 1830 dai discepoli, in occasione del suo sessantesimo compleanno, una medaglia scolpita dove erano raffigurate una *civetta* - filosofia - e una *croce* - teologia. Come sottolineato anche da Löwith i simboli, civetta e croce, non ammettono dubbi sul significato allegorico della figurazione: il "Genio" ha tentato una mediazione tra filosofia e teologia⁴⁵.

Il filosofo di Stoccarda ha ricevuto questo dono non all'inizio della sua carriera ma alla fine, al culmine della maturità culturale, l'ha ricevuto da studenti che, come primi eredi del suo pensiero, possiamo supporre, volevano esserne anche interpreti fedeli; studenti che, possiamo ancora notare, non hanno inteso una raffigurazione di una civetta che ha in sé una croce, di una filosofia che assorbe totalmente la teologia o viceversa di una civetta appoggiata al legno della croce, ad intendere una teologia che ha in sé la filosofia: i simboli sono distinti - uno a sinistra l'altro a destra - e ci sono entrambi. Goethe - la medaglia fu trasmessa per desiderio di Hegel a Goethe, tramite Zelter - criticherà l'immagine, interpretando, stando a quanto dice Löwith, il simbolo cristiano della croce in senso filosofico, e preferendo, al contrario, un distacco tra filosofia e teologia. Lo scambio epistolare tra Goethe e Zelter mette in evidenza uno dei rischi cui accennavamo prima: escludere l'una o l'altra⁴⁶! Ma per quanto l'immagine venga critica, accentuando il

⁴⁴ Secondo Schnädelbach «[...] si può dire che la figura speculativa fondamentale hegeliana è di matrice teologica, quanto alla sua radice più profonda, e solo per questo Hegel può presentare la filosofia speculativa come verità della religione cristiana. Herbert Schnädelbach, *Hegel*, Il Mulino, Bologna, p. 43.

⁴⁵ Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1982, p. 37; Si veda anche Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano, 2000, cap.15.

⁴⁶ D'altra parte già un anno prima Goethe aveva lasciato intendere la sua opinione a riguardo: «Quando seppi che Hegel aveva tenuto, dal maggio all'agosto del 1829, un corso sulle prove dell'esistenza di Dio, si lasciò sfuggire un giudizio piuttosto secco, tagliente. A suo dire, questo genere di argomenti non era più al passo con i tempi, così almeno annotava nel suo diario Johann Peter Eckermann, il suo segretario di fiducia». Giorgio W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Introduzione di Adriano Tassi, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 5.

valore del simbolo filosofico o viceversa di quello teologico, la raffigurazione resta:

[...] a sinistra, una figura maschile seduta legge un libro, e dietro di questa si trova una colonna, su cui sta appollaiata una civetta; a destra, sta una figura femminile, sostenente una croce che la sovrasta; tra le due figure, rivolto verso quella seduta, si trova un Genio ignudo, il cui braccio levato accenna nell'altra direzione alla croce⁴⁷.

⁴⁷ Karl Löwith, cit., pp. 37-8.

Il linguaggio nella prospettiva politica di The Human Condition

Helga Corpino

Queste pagine propongono una riflessione sul linguaggio nel pensiero di Hannah Arendt, tematica che richiede almeno due premesse. In primo luogo non si intende formulare una teoria sistematica del problema, che lo inquadrerà da un punto di vista teoretico-cognitivo oppure socio-psicologico. Ciò esula dagli intenti teorici della Arendt, che invece è interessata a

mostrare la natura politica e intersoggettiva del linguaggio, ovvero il suo radicamento nella sfera della prassi. La seconda premessa, peraltro non disgiunta dalla prima, invita a considerare il linguaggio non come l'oggetto di uno studio autonomo e isolato, ma piuttosto a inserirlo all'interno di una cornice filosofica più ampia: la teoria dell'azione. Infatti il ripensamento della condizione umana nella forma della *vita activa* costituisce il vero filo conduttore della disamina arendtiana. In questa prospettiva il linguaggio può essere pensato come una cartina al tornasole per problematizzare la visione del mondo elaborata in *The Human Condition*¹. D'altra parte sarebbe difficile chiarire la funzione politica del linguaggio e il suo imprescindibile rapporto con l'azione, se non a partire da una breve delucidazione della condizione umana.

1. La condizione umana e le forme della *vita activa*

Hannah Arendt definisce la condizione umana come il modo d'essere proprio dell'uomo nel mondo. Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui entrano in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza. Quest'ultima si organizza nelle varie forme della *vita activa*, che la filosofa articola nelle tre attività fondamentali di lavoro (*labor*), opera (*work*) e

¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1964, 1988 (si citerà nel seguito dalla traduzione italiana).

azione (*action*). L'attività lavorativa è legata allo sviluppo biologico del corpo, al soddisfacimento delle sue necessità ed è riconducibile per questo alla vita stessa (all'andamento ciclico di quest'ultima, che accomuna ogni essere vivente). Attraverso l'opera delle sue mani, invece, l'uomo crea un mondo fatto di cose artificiali, che hanno lo scopo di migliorare le sue condizioni di vita. L'azione, infine, corrisponde alla condizione umana della pluralità e rappresenta l'unica forma di interazione umana non mediata da cose materiali:

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo².

Ma le forme della *vita activa* sono definite da due più generali condizioni dell'esistenza: la natalità e la mortalità. La Arendt prende in considerazione la natalità, poiché la considera la categoria centrale del pensiero politico, ritiene infatti che l'uomo, nell'arco della sua esistenza, tenda più alla vita che alla morte. Si evince allora una forte differenza tra la Arendt e lo Heidegger di *Sein und Zeit*, il quale vede invece nella mortalità la condizione esistenziale fondamentale per una vita autentica dell'Esserci³. La stessa Hannah Arendt fa notare che, diversamente da Heidegger, il suo interesse non è metafisico, ma politico e precisamente la natalità, intesa come l'espressione più pura e straordinaria di cominciamento, rappresenta la categoria centrale del pensiero politico in quanto distinto da quello metafisico. Le stesse forme della *vita activa* – e particolarmente l'azione, che viene indicata come l'attività politica e intersoggettiva per eccellenza – sono congiunte alla nata-

² Ivi, p. 7. Ad ognuna di queste attività la Arendt fa corrispondere tre diverse tipologie umane. *L'animal laborans*, che è colui che lavora con la fatica del proprio corpo, produce beni di consumo destinati alla sopravvivenza e occupa la sfera privata; *l'homo faber*, che appunto costruisce o fabbrica oggetti d'uso fatti non per essere consumati, ma per durare, conferendo così stabilità e continuità al mondo; lo *zoon politikon*, che invece parla e agisce nella sfera pubblica, la quale in questo modo si arricchisce di senso e significato.

³ Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, pp. 289 e ss. Sullo scambio intellettuale tra Hannah Arendt e Martin Heidegger si veda Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992.

lità proprio perché rispondono all'esigenza di garantire il mondo dall'usura del tempo, così da poterlo consegnare alle generazioni future:

Lavoro, opera e azione sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti⁴.

Il passo citato permette di approfondire la nozione di mondo che in *The Human Condition* è presentato come il luogo in cui si verifica il processo di formazione dell'identità. Questo perché il mondo, in quanto *summa* di oggetti d'uso destinati a durare nel tempo, rappresenta una dimora stabile per l'uomo a garanzia di quella sfera pubblica all'interno della quale si svolge la relazione con l'altro, che la pensatrice indica come un momento essenziale nel processo di realizzazione del sé⁵. Perciò la Arendt usa l'immagine del mondo come scena in comune nella quale l'individuo diviene se stesso solo accettando il rischio di esistere nella pluralità, ovvero mostrando chi egli sia attraverso l'agire di concerto. Queste ultime considerazioni, d'altra parte, permettono di riconoscere nella concezione arendtiana del mondo una certa componente ermeneutico-fenomenologica, che in diversa misura la Arendt deriva da Heidegger e Husserl⁶. Come i suoi maestri,

⁴ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 8.

⁵ Sulla correlazione tra mondo comune e libera espressione di azioni e discorsi nel processo di formazione dell'identità offre spunti interessanti lo studio di Rosaria Parri, *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Il Grandevetro/Jaca Book, Pisa/Milano, 2003.

⁶ Come messo in evidenza nel saggio di Laura Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, in "aut aut", 239-40, 1990, pp. 83-110, il problema di una possibile influenza di natura ermeneutico-filosofica nel pensiero di Hannah Arendt è un tema controverso nel dibattito filosofico. Ugualmente è plausibile sostenere che in *The Human Condition* si possono riconoscere tracce ermeneutiche e fenomenologiche nell'approccio metodologico con cui sono trattati i concetti chiave di esistenza, mondo e intersoggettività. Essi infatti sono presentati come fenomeni il cui essere è determinato dal loro apparire e la cui comprensione scaturisce proprio dalla riflessione sul modo in cui si mostrano o si rivelano. Ciò vale soprattutto per l'uomo, appunto pensato come quel fenomeno la cui apparenza (esistenza) si manifesta nell'agire e nel parlare. Peraltro non si tratta di accomodare il pensiero arendtiano accordandolo su quello dei suoi maestri, né tantomeno di discuterne l'originalità - altresì evidente nell'attenzione riservata alla contingenza dell'uomo, alla centralità dell'agire e della dimensione politica (espressa nella nota formula dell'*amor mundi*), come anche nell'urgenza di ripristinare

Hannah Arendt distingue il mondo sia dall'ambiente meramente fisico sia da quello oggettivo esemplificato dalle scienze empiriche, per configurarlo invece come un orizzonte semantico e culturale abituale, nel quale l'uomo si immedesima e si riconosce, stabilendo così relazioni interumane e attività di diversa natura. Diversamente da questi, tuttavia, si pone al centro della riflessione il mondo, concepito come spazio performativo: quindi l'intersoggettività. Infatti mondo comune e pluralità sono pensati come i due poli estremi, ma essenziali, di quel processo mediante cui l'uomo esce dalla struttura chiusa del pensiero – inteso come intimo dialogo con se stessi – in vista dell'agire e del parlare, pensate come le uniche attività che, reiterandosi, sono in grado di confermare la dimensione pubblica.

2. Discorso, azione e mondo comune

La riflessione sul linguaggio si inserisce sullo sfondo concettuale sopra descritto. Poiché la pluralità è condizione fondamentale non solo dell'azione, ma anche del linguaggio, emerge subito la sua natura politica. Per chiarire quest'ultimo aspetto Hannah Arendt ricorre a due ulteriori concetti: l'uguaglianza e la distinzione che, in diversa misura, contribuiscono a definire la fondamentale condizione della pluralità. Per un verso ciascun individuo si distingue dagli altri in quanto essere unico e protagonista di una biografia singolare. Nell'arco di una vita, infatti, il singolo racconta se stesso attraverso ciò che fa e dice, ma nello stesso tempo egli si rende portatore di storie altrui e di altrettanti racconti, attraverso i quali vengono a crearsi punti di connessione tra sé e l'altro, che ben definiscono il carattere performativo delle parole⁷.

L'originario legame tra la *vita contemplativa* e la *vita attiva*. Piuttosto si vuole accreditare la tesi esposta in uno studio recente, che pone l'accento sull'importanza dell'entroterra culturale nel quale la Arendt si è formata negli anni della giovinezza per la genesi dei temi portanti della sua teoria politica. Si veda in proposito Maria Letizia Pelosi, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli, 2010. Sul concetto di mondo e le sue implicazioni fenomenologiche si veda anche il saggio di Margarete Durst, *Mondo e mondi nella riflessione di Hannah Arendt*, in "Kainós. Rivista on-line di critica filosofica", n. 3: *Il mondo in questione*, 2003, accessibile in rete all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero3/ricerche/durst.html>.

⁷ Il rapporto tra la soggettività e l'agire inteso come *lexis* è oggetto di studio in Renata Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2005. Sull'importanza della fa-

Questa capacità di raccontare se stessi e gli altri, secondo la Arendt, è possibile per il fatto che gli uomini sono uguali, partecipando di un'origine storica comune. Grazie a questa uguaglianza è possibile immedesimarsi nell'altro, stabilendo con lui un rapporto di comprensione. A tal proposito la studiosa sembra riferirsi a un'uguaglianza di tipo universale, che si esprime appunto nella forma della *vita activa* e si manifesta nella suddetta capacità degli uomini di comprendersi reciprocamente:

Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori⁸.

Questa comprensione è la *conditio sine qua non* del mondo condiviso, il quale altrimenti non si costituirebbe come luogo dell'interazione umana. Esiste dunque un legame strettissimo tra la comprensione e il discorso che, come è stato chiarito, si manifesta nella capacità di raccontare una storia. Comprendere significa entrare in un rapporto di intesa con l'altro su un piano prospettico universale, che interseca il mondo sotto forma di giudizio riflettente. Ciò significa, nel lessico arendtiano, pensare il mondo dal punto di vista dell'altro⁹. L'immedesimazione, dunque, sollecita gli uomini ad una reciproca cooperazione, rendendo così possibile la realizzazione di una sfera pubblica, di significati comuni e condivisi; ma soprattutto permette di restare ancorati al mondo della vita e di esigere dal pensiero uno sforzo di comprensione dei fatti umani sino al limite dell'inspiegabile. Per concludere sul concetto di uguaglianza, sembra allora plausibile pensarla come uno specchio di possibilità attraverso il quale ogni individuo mostra se stesso in un gioco differente di narrazione e di semantica del mondo. Questi diversi e molteplici sguardi sono restituiti attraverso il linguaggio, che essendo il canale privilegiato dell'interazione sociale, svolge la funzione di rivelare chi (*who*) uno sia. Scrive in proposito la Arendt:

coltà di raccontare nel pensiero di Hannah Arendt si veda anche Marie Luise Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, pp. 41 e ss., pp. 89 e ss.

⁸ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 127.

⁹ Sul nesso tra comprensione e discorso e sull'influenza kantiana nella formulazione del concetto di giudizio in Hannah Arendt si veda Renata Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, cit., pp. 49 e ss.

Il rivelarsi del proprio essere è implicito sia nelle parole sia nelle azioni; tuttavia è evidente che l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione¹⁰.

Di fatto mediante le azioni e i discorsi gli esseri umani esprimono se stessi, aparendo nel mondo non come semplici presenze fisiche, ma come individui unici e irripetibili in virtù del loro essere capaci di iniziativa. Per la Arendt agire significa prendere un'iniziativa – ovvero esser pronti all'azione –, perciò essa si configura come un tratto costitutivo della condizione umana¹¹. Su tale base sostiene addirittura che un individuo potrebbe anche non lavorare, oppure scegliere di vivere solo con ciò che la natura offre, senza per questo perdere la sua identità di uomo. Al contrario, una vita priva di azione e di discorso sarebbe inconcepibile, proprio per il venir meno di quella relazione con il tu, che invece è essenziale all'esistenza dell'uomo su questa terra: con l'azione gli uomini si inseriscono nel mondo dando luogo a qualcosa di nuovo, mentre con le parole essi stabiliscono un tessuto abituale di relazioni in virtù delle quali partecipano a un orizzonte di vita comune. In altri termini, si realizza la condizione di abitare il mondo nella forma della pluralità¹². Il linguaggio e l'agire indicano allora i volti di una stessa medaglia, proprio perché il soggetto manifesta se stesso in ciò che fa o dice. Si può allora avanzare la tesi secondo cui in Arendt il linguaggio, almeno nella sua componente espressivo-rivelativa, costituisce il tratto distintivo dell'agire non strumentale, concepito nel senso aristotelico di *praxis*¹³. L'agire così in-

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 129. Sul carattere rivelatore dei discorsi e sulla funzione che questo esercita nell'ambito della sfera pubblica scrive pagine raffinate Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano, 1994, pp. 281-5.

¹¹ Cfr. Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 128-9.

¹² La tesi del ruolo fondamentale del linguaggio inteso come agire comunicativo, per la costituzione di un mondo pubblico, è valorizzata nel recente volume di Alessandra Papa, *Nati per incominciare*, Vita e Pensiero, Milano, 2011. L'autrice stabilisce un legame indissolubile tra il concetto di *natalità*, che costituisce l'argomento centrale del saggio, e il nostro collocarci nello spazio della politica attraverso la parola e l'agire di concerto. Cfr. *ivi*, pp. 5 e ss.

¹³ Il significato che la Arendt attribuisce ai concetti aristotelici di *poiesis* e *praxis* (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, VI) risente dell'influenza di Heidegger, il quale, dall'inizio degli anni '20, tenne corsi e seminari su Aristotele. La Arendt aveva assistito alle lezioni tenute nel semestre invernale del 1924-25, dedicate

teso si distingue dal comportamento sociale, o da un qualsiasi atto meccanico, perché non può prescindere da un attore, ovvero da colui che è capace di raccontarsi:

L'azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe più un attore, e l'attore, colui che compie gli atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole. L'azione che egli inizia è rivelata agli altri uomini dalla parola, e anche se il suo gesto può essere percepito nella sua nuda apparenza fisica senza accompagnamento verbale, acquista rilievo solo l'espressione verbale mediante la quale egli identifica se stesso come attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto o che intende fare¹⁴.

Il passo citato richiama, inoltre, la distinzione tra linguaggio come mezzo di comunicazione e linguaggio come discorso espressivo. Il linguaggio come mezzo di comunicazione assolve quella funzione pratico-utilitaristica conforme alle attività che possono interessare l'ambito lavorativo o anche quello scientifico. In questi casi non è messo in gioco l'elemento espressivo del linguaggio, il quale si manifesta nella capacità di pensare e raccontare le azioni dell'uomo, ma lo si impiega piuttosto come uno strumento neutro, seppur utile allo scambio di informazioni:

Nessun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione. In tutte le altre attività, il discorso gioca un ruolo subordinato, come mezzo di comunicazione o mero accompagnamento di qualcosa che si potrebbe anche compiere in silenzio [...]. Come tale potrebbe essere sostituito da un linguaggio di segni che potrebbe provarsi ancora più utile e conveniente per esprimere certi significati, come in matematica e

all'interpretazione del *Sofista* di Platone. In queste lezioni Heidegger, confrontandosi con Socrate, Platone e in particolare con Aristotele, ridefinì il concetto di filosofia in chiave ermeneutica, attribuendo un'importanza centrale proprio alla distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*. In proposito si veda: Jacques Taminiaux, *Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote*, in "Le Cahiers de Philosophie", 1987, n. 4, pp. 41-52; Id., *Poiesis e praxis nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, in "aut aut", 223-4, 1988, pp. 111-28.

¹⁴ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 130.

nelle altre discipline scientifiche o in certe forme di lavoro di gruppo¹⁵.

Tuttavia l'autrice fissa delle importanti distinzioni in merito alla funzione meramente strumentale del linguaggio. Infatti il discorso, che testimonia l'esistenza di una sfera pubblica, viene a mancare nelle società di lavoratori più che in quelle di produttori. Pur nel suo isolamento, l'*homo faber* si trova unito non solo al suo prodotto, ma anche al mondo di cose da lui realizzato; perciò egli conserva un legame con gli altri che come lui hanno fatto il mondo e fabbricato le cose. In proposito un esempio efficace è quello del mercato dei valori di scambio, concepito come una sfera pubblica comune, nella quale gli artigiani incontrano gli altri come loro pari. Lo scambio, distinguendosi da attività legate alla mera sussistenza materiale (come l'acquisto e il consumo di beni primari), o alla semplice produzione di cose, appartiene in certo qual modo già al campo dell'azione. Infatti in tale contesto il linguaggio non si presenta semplicemente come mezzo di comunicazione, ma fa emergere le abilità del parlante, anche se solo da una prospettiva teleologica o strategico-utilitaristica. Il linguaggio, dunque, anche nei contesti descritti non perde la sua essenza discorsiva, ma è come se questa facesse un passo indietro, sottraendosi così allo spettro delle relazioni di tipo strategico-strumentali. Invece la perdita di un discorso rivelatore del chi uno sia implica un impoverimento e una degenerazione della condizione umana, il che, secondo la Arendt, porta l'uomo alla perdita della propria libertà e identità. Ciò avviene perché la libertà, per Arendt, non rappresenta una condizione innata, né uno stato acquisito una volta per tutte, ma si realizza nelle possibilità che il soggetto ha di apparire e manifestarsi nell'ambito della scena pubblica.

3. La funzione espressivo-rivelativa del linguaggio e la costituzione della soggettività

Lo sviluppo della soggettività non è visto da Hannah Arendt come un fatto privato, ma come una questione pubblica. Il mondo politicamente condiviso si distingue dalla sfera privata che la filosofa vede contraddistinta dal lavoro¹⁶. Nella prospettiva

¹⁵ *Ibidem*. Sul legame tra pensiero e discorso si veda il saggio di Françoise Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in "DWF. Donnamanfemme", 1986, n. 3, pp. 36-44.

¹⁶ Nelle pagine di *The Human Condition*, la Arendt introduce un'ulteriore

arendtiana il lavoro confina l'uomo nell'ambito della contingenza e della necessità, chiudendolo nella intima relazione con il proprio corpo. In tal modo l'individuo viene privato della possibilità di relazionarsi all'altro, partecipando di uno spazio comune, nel quale si possa manifestare se stessi attraverso l'agire e il parlare. A riguardo però la filosofa sostiene che la rivelazione del sé non è un processo intenzionale. Ciò naturalmente non significa che l'agente non sappia che cosa fa mentre si rivela pubblicamente, ma piuttosto che egli non sa come l'altro lo vede o che cosa possa realmente comprendere sul chi egli sia. Nello stesso tempo, però, l'incontro con l'altro che si consuma nella forma del dialogo e dell'agire di concerto può favorire nel singolo un processo di riflessione che porta ad una maggiore consapevolezza di sé. Infatti, mediante ciò che fa e dice in pubblico, ovvero nella relazione con il mondo, l'individuo esce dalla solitudine del pensiero sia per dare concretezza alle idee, sia per dare nuova linfa al pensiero attraverso la meditazione di ciò che accade. Questo perché per la Arendt solo attraverso la riflessione del proprio agire nel mondo l'uomo può darsi la possibilità di conoscere veramente chi egli sia. Perciò la formazione dell'identità non è da lei concepita come un fenomeno privato o solipsistico: senza la presenza di un mondo condiviso non verrebbe a crearsi qualcosa come l'identità, perché non sarebbe garantita l'esistenza di quella dimensione – pensata come uno spazio insieme ludico e agonistico –, che ospita un patrimonio di valori condivisi e reiterabili, necessari a favorire un confronto fra pari, mediante cui l'io apprende se stesso, perché accetta il rischio dell'apparenza, quello stesso rischio che è insito nel suo essere persona. Queste, a ragion veduta, sono le considerazioni che spingono la Arendt ad individuare nel riconoscimento intersoggettivo il meccanismo in virtù del quale il soggetto comprende se stesso nel rimando alla re-azione che scaturisce dal suo proprio agire:

La rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo "chi" e si potesse disporre allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporre. Al contrario è più che probabile che il "chi", che appare in modo così chiaro e inconfutabile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il *daimon* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la

distinzione: quella tra la dimensione pubblica e la sfera sociale. Quest'ultima emerge in età moderna. Connessa alla sfera sociale è la *privacy*, che ha la funzione di proteggere l'intimità, non già dall'ambito politico, ma da quello sociale. Cfr. Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 28-9.

sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti¹⁷.

Ma l'agire reca in sé anche il carattere dell'imprevedibilità e dell'irreversibilità: qualità cui la studiosa riconosce il potere di spezzare quella catena logico-consequenziale di avvenimenti che imbrigliano l'uomo e la sua storia in una fitta rete di calcoli e previsioni¹⁸. L'azione infatti dà inizio ad un lungo e articolato processo, le cui conclusioni possono essere valutate solo a posteriori:

Contrariamente alla fabbricazione, dove la luce con cui valutare il prodotto finito è fornita dall'immagine o dal modello percepito in anticipo dall'artefice, la luce che illumina i processi dell'azione, e perciò tutti i processi storici, appare solo alla loro fine e spesso quando i protagonisti sono morti¹⁹.

Il testo chiarisce inoltre in che modo imprevedibilità e irreversibilità distinguano l'agire inteso come *praxis* dal fare concepito come *poiesis*. Mentre non è possibile valutare a priori le conseguenze dell'agire, al contrario la produzione ha sempre un inizio e una fine, giacché l'opera rimanda ad un progetto preesistente, a una sua pianificazione. Ciononostante la storia dell'umanità è segnata da continui tentativi di voler controllare le qualità dell'azione, imprimendo su di essa i caratteri di stabilità e progettualità che sono propri del fare (l'opera). Questo avviene soprattutto in epoca moderna, che la Arendt interpreta alla luce della contrapposizione tra la *vita contemplativa* (pensiero) e la *vita attiva* (azione)²⁰. Pur non essendo questo il luogo di una trattazione della

¹⁷ Ivi, pp. 130-1. Il motivo degli uomini che nel vivo della sfera pubblica sono insieme attori e spettatori e quello connesso del ruolo del discorso nel processo di rivelazione dell'identità è oggetto di studio nel saggio di Richard J. Bernstein, *The Actor and the spectator*, in *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1986, pp. 238-59 e 299-302.

¹⁸ Come è noto, esiste un rimedio all'irreversibilità dell'agire e questo è il perdono. Il perdono non evade dalla pluralità, ma la presuppone, in quanto scaturisce dalla libera iniziativa dell'uomo. Esso è concepito dalla filosofa come un nuovo inizio (cfr. Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 174 e ss.). Quanto all'imprevedibilità, come scrive la Arendt, la promessa la dissolve almeno in parte, essa infatti funziona come «un "medium" in cui sono gettate certe isole di prevedibilità e sono posti alcuni indicatori di fiducia» Ivi, p. 181.

¹⁹ Ivi, p. 140.

²⁰ Tale dicotomia assume le più diverse declinazioni nel panorama stori-

critica arendtiana alla modernità, è tuttavia opportuno fare la seguente considerazione: la suddetta opposizione scaturisce dal fatto che l'uomo dimentica la sua costitutiva mondanità (il suo esser fatto per abitare il mondo), disinteressandosi del mondo e della dimensione politica. Da ciò la Arendt prende le mosse per descrivere quel ripiegamento dell'agire nel fare che attraversa la modernità e da cui consegue un'ingombrante espansione dell'ambito privato a discapito della sfera pubblica. Una manifestazione concreta di questo fenomeno è l'emergere della società – che la Arendt concepisce come «l'avvento dell'amministrazione domestica, delle sue attività, dei suoi problemi e strumenti organizzativi – dall'oscura interiorità della casa alla luce della sfera pubblica»²¹. Con la società gli interessi privati assumono un significato pubblico, compito della sfera pubblica diventa così la regolamentazione del lavoro in tutti i settori della vita sociale. Perciò il lavoro costituisce una colonna portante delle moderne società di massa e di consumo.

Forse la più chiara indicazione che la società costituisce l'organizzazione pubblica dello stesso processo vitale può ritrovarsi nel fatto che in un tempo relativamente breve il nuovo dominio sociale ha trasformato tutte le comunità moderne in società di lavoratori e salariati; in altre parole, esse si sono contemporaneamente concentrate intorno all'unica attività necessaria a sostenere la vita²².

Ecco perché la pensatrice intende la società come una forma di organizzazione del tutto impolitica, come uno spazio che esclude la possibilità dell'azione e del linguaggio concepito come *lexis*. Essa infatti impone ad ognuno dei suoi membri un comportamento rigidamente controllato e uniforme, che isola fra loro gli individui e mortifica ciò che invece dovrebbe costituire il baricentro della convivenza politica: la capacità dell'uomo di relazionarsi al suo prossimo, quale elemento indispensabile per poter pensare e agire liberamente. Dunque una conseguenza importante del conformismo sociale è la nascita dell'individualismo moderno, che la

co-filosofico, infatti è possibile riscontrarla già nei presocratici; ma si presenta con più forza in Platone (nella sua idealizzazione della figura di Socrate e della sua morte) e in Aristotele (che definisce il filosofo come uno straniero nel mondo). Tuttavia, secondo la lettura di *The Human Condition*, tale contrapposizione sembra aver raggiunto, almeno sul piano filosofico, un punto di non ritorno con il dubbio cartesiano. Cfr. *ivi*, pp. 202 e ss.

²¹ *Ivi*, p. 28.

²² *Ivi*, p. 34.

Arendt interpreta come incapacità di intendersi con l'altro e di condividere uno spazio pubblico, nel quale l'uomo possa apparire nelle sue qualità uniche e distinte. Per la stessa ragione in *The Human Condition* è tracciata la distinzione tra azione e comportamento, ad indicare che quest'ultimo manca non soltanto di iniziativa, ma soprattutto di quella capacità di giudizio critico che invece caratterizza l'agire politicamente inteso. Di conseguenza anche il linguaggio deperisce nel suo elemento espressivo-rivelativo, diventando un semplice mezzo di comunicazione più simile alla chiacchiera ridondante che al discorso autentico. A riprova di ciò la studiosa rimarca il fatto che solo in età moderna si diffondono forme artistico-letterarie, come, ad esempio, il romanzo introspettivo, che sono espressione di protesta e di ribellione verso la società e il degrado che essa esercita sull'uomo. Tuttavia, a causa della sua natura introspettiva, l'arte moderna amplifica la mancanza della dimensione pubblica: essa offre un'immagine dell'uomo che tradisce la sua natura intersoggettiva (il suo essere fatto per il mondo), la sua spontanea capacità di iniziare qualcosa di nuovo, a favore di un io tutto ripiegato nel chiuso della propria interiorità (*privacy*). Al contrario, l'arte svolge una funzione politica quando porta al centro della scena il *drama* inteso nel suo significato più autentico di azione, ovvero quando essa sia capace di destare negli uomini una coscienza collettiva e il coraggio di vivere responsabilmente il tempo presente²³. Ma perché ciò possa verificarsi è necessario recuperare quel legame perduto con il mondo, che nella prospettiva arendtiana costituisce un dato irrinunciabile per la condizione umana: solo vivendo il mondo l'uomo può garantirsi una *chance* per la libertà. Allo stesso modo anche il pensiero è concepito non come un fatto privato, ma come qualcosa che si esercita nella relazione con il mondo e con gli altri. Il *medium* di questa relazione è il linguaggio, che in vista della sua connessione con l'azione ha una natura politica inalienabile:

Ci possono essere verità oltre il discorso, e possono essere di grande importanza per l'uomo al singolare, cioè per

²³ Cfr. *ivi*, p. 137. Sulla funzione politica dell'arte poetico-narrativa si traccia una panoramica originale e affascinante in Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma, 2003. Ricalcando il metodo arendtiano, l'autrice di questo saggio propone di usare la narrativa come uno strumento capace di ribaltare il concetto classico di politica e con esso la nostra capacità di comprendere sotto una nuova prospettiva storico-filosofica ciò che è accaduto e ciò che accade.

l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi altra cosa possa essere. Ma gli uomini nella pluralità, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole. Ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico²⁴.

Dal testo emerge inoltre il configurarsi della sfera pubblica come un orizzonte di libertà nel quale l'uomo diviene se stesso grazie al fatto di potersi confrontare con gli altri. Viceversa, si è visto che l'assenza di un mondo comune implica il deperimento dell'azione e lo scadimento del linguaggio al rango di mezzo:

Senza il rivelarsi dell'agente nell'atto, l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto. E ciò avviene ogni volta che l'essere insieme degli uomini venga a mancare, quando cioè gli uomini sono solo per o contro gli altri, come per esempio nella condizione di guerra, in cui gli uomini entrano in azione e usano la violenza allo scopo di realizzare certi obiettivi per la propria parte e contro il nemico. In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa "mera chiacchiera", un semplice mezzo in più per raggiungere un fine, sia che serva a ingannare il nemico o a stordire con la propaganda; in questo caso le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il "chi", l'identità unica e distinta dell'agente²⁵.

Il passo citato, se da una parte sembra svelare alcune analogie con lo Heidegger di *Sein und Zeit* sul tema del linguaggio come semplice mezzo di comunicazione e della chiacchiera, dall'altra aiuta a chiarire le differenze con quest'ultimo riguardo ai concetti di arte e silenzio. Heidegger vede nel silenzio – e nella possibilità di mettersi in suo ascolto – l'unica via percorribile per il conseguimento del discorso autentico e cioè rivelatore dell'Essere, questo perché, sullo sfondo di falsità e anonimie che caratterizza la vita media, non c'è spazio per il linguaggio dell'Essere. Nel mondo condiviso il solo luogo abitato dall'Essere è l'arte che, specialmen-

²⁴ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 4 e 3.

²⁵ Ivi, p. 131.

te nella forma della poesia intesa come *Dichtung*, rivela il vero mostrandolo in un tacito gioco di silenzio e di rimandi²⁶. Anche la Arendt, come si è visto, riconosce in alcune forme d'arte poetico-narrative una manifestazione autentica del linguaggio, tuttavia esse si limitano ad imitare il linguaggio nella sua funzione rivelatrice che, diversamente da Heidegger, si svolge a livello di prassi condivisa. L'arte "buona" infatti non stimola un impulso all'evasione o alla solitudine, ma una spinta a partecipare del (e nel) mondo condiviso. Questo è ciò che avviene nell'ambito poetico-narrativo, dove il ricorso alle metafore getta un ponte tra la soggettività e l'intersoggettività. Le metafore infatti hanno il potere di rendere visibile l'invisibile, di trasferire il pensiero, che altrimenti resterebbe isolato negli spazi ristretti dell'io, nel mondo attraverso la creazione di nuove immagini, di nuovi modi di comprendere e afferrare la realtà²⁷.

4. Narrazione, opera d'arte e mondo pubblico

L'analisi condotta finora consente di approfondire due altri temi della riflessione arendtiana: la genesi dello spazio pubblico e la funzione della narrazione storico-poetica. Lo spazio pubblico, o sfera delle relazioni sociali, è definito dalla Arendt come un *infra* (*between*). Si tratta di quella sfera di interazioni che risulta dall'agire e dal parlare degli individui e pertanto si distingue dal mondo oggettivo o fisico-materiale. Questo *infra*, pur non essendo immediatamente tangibile, sottende ogni attività umana, in quanto rappresenta lo sfondo condiviso in cui le stesse si svolgono. L'origine di tale orizzonte comune sta nella capacità spontanea degli individui di agire e di comunicare:

Poiché il rivelarsi del soggetto è parte integrante di ogni relazione umana, anche la più "oggettiva", si può dire che allo spazio mondano, insieme con i suoi interessi, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la

²⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1950; tr. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 3-69.

²⁷ Sul significato della metafora nel pensiero di Hannah Arendt si veda Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, 2 voll.; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 183 e ss.

sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile, poiché non esistono oggetti tangibili in cui esso può cristallizzarsi [...]. Ma con tutta la sua intangibilità, questo spazio è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune. Noi chiamiamo questa realtà "l'intreccio" delle relazioni umane, indicando con tale metafora appunto la sua natura scarsamente tangibile²⁸.

Questo intreccio vitale di relazioni è anche la genesi della narrazione, in particolare di quella storica. Nella prospettiva arendtiana la storia è il risultato delle azioni e dei discorsi degli uomini: delle loro singole esperienze. Tuttavia i soggetti calati nella storia, cioè suoi protagonisti in virtù della loro capacità di iniziativa, non sono in grado di raccontarla. Un tale compito, tramandare la storia alle generazioni future, riguarda il narratore, il quale coglie il senso storico per il fatto di assumere un punto di vista esterno, temporalmente distante rispetto ai fatti: «Anche se le storie sono i risultati inevitabili dell'azione, non è l'attore ma il narratore che comprende e "fa" la storia»²⁹.

La comprensione storica, invece, interessa le generazioni future. Comprendere significa farsi consapevoli dell'importanza di condividere una sfera pubblica (*polis*), ma soprattutto conservare tale ambito, affinché l'esistenza possa affacciarsi su una prospettiva di immortalità. A riguardo è opportuno precisare che la Arendt non attribuisce al concetto di immortalità un significato trascendente (o extramondano), ma la pensa piuttosto come una dimensione che, radunando insieme passato, presente e futuro, conserva la stabilità del mondo degli uomini, quale garante dell'intreccio

²⁸ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 133. È evidente qui l'impronta fenomenologica che la Arendt deriva dai suoi maestri Husserl e Heidegger.

²⁹ Ivi, p. 140. La Arendt rifiuta apertamente una concezione della storia di tipo provvidenziale o fatalista. La storia infatti non è indipendente dalle azioni individuali, ma ha natura politica: essa è il risultato di azioni e imprese, non di tendenze, forze invisibili o idee astratte. D'altro canto, sebbene la storia non possa prescindere dagli individui, non è fatta da questi: essa non ha autori né visibili né invisibili. Questo è in buona sostanza il dilemma di filosofi, politici ed economisti (cfr. ivi, pp. 134-5). Per un approfondimento sulla concezione della storia si veda Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970; Garzanti, Milano, 1991, pp. 70 e ss. Sul tema della narrazione storica si vedano Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 236 e ss. e Renata Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, cit., pp. 60 e ss.

delle relazioni intersoggettive (*infra*), grazie a cui ogni singolo ha la possibilità di riconoscersi per ciò che è. Di fatto l'anelito all'immortalità rappresenta il senso più profondo del ricordo e della memoria storica che, oggettivandosi nella forma della narrazione, sollevano l'uomo dall'inesorabile ticchettio del tempo e dall'oblio della dimenticanza:

Il vivere-insieme degli uomini nella forma della *polis* sembrava garantire che le più futili attività umane, l'azione e il discorso, e i meno tangibili e più effimeri "prodotti" umani, le gesta e le storie a cui danno vita, sarebbero stati imperituri. L'organizzazione della *polis* [...] è una specie di organizzazione della memoria. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti ad un pubblico di uomini simili a lui³⁰.

Il tema dell'immortalità mostra anche un secondo risvolto, riferibile al trovare il coraggio di essere eroi; qualità che, nel pensiero arendtiano, non significa capacità di essere fuori dal comune, ma di essere individui capaci di inserirsi nel mondo e cominciare una storia, lasciando una traccia di sé che sfidi l'implacabile corrosione esercitata dal tempo sulla memoria. Questo segno indelebile nel mondo è ciò che sarà consegnato alle generazioni future tramite il racconto storico. Perciò la Arendt considera la narrazione storico-poetica come l'anello di congiunzione tra il passato e il futuro, pur essendo quest'ultima, in qualità del suo carattere cosale, il risultato della capacità poetica dell'uomo. Del resto quest'ultimo passaggio sarà più comprensibile soffermandosi sul concetto di opera d'arte come esposto in *The Human Condition*. La Arendt considera le opere d'arte come le più durevoli tra le cose create

³⁰Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 145. Secondo la Arendt, la memoria è il filo che lega un popolo al suo passato attraverso l'educazione. La conservazione di questo legame è la tradizione, che la Arendt non intende come pedissequa osservanza di riti e usanze, ma come un ponte tra il presente e il futuro. La vera emancipazione di un popolo, dunque, non consiste nel rifiuto del passato, ma nell'assumere le azioni pregresse in una prospettiva aperta all'avvenire, così da diventarne responsabili. Essere politicamente responsabili significa infatti farsi carico dell'eredità consegnata dalle generazioni passate. Per approfondimenti si veda Hannah Arendt, *Tradition and the Modern Age*, in "Partisan Review", XXII, 1, 1954, pp. 53-7; tr. it. di T. Gargiulo, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 41-69.

dall'individuo per dare stabilità al mondo, perché sono oggetti unici, non riproducibili e soprattutto perché sono prive di utilità: non rientrano, cioè, nel contesto di oggetti d'uso e di scambio con cui l'uomo ha a che fare abitualmente. In virtù di queste caratteristiche, le opere d'arte resistono all'effetto erosivo del tempo, offrendo un'immagine tangibile della permanenza del mondo. Tale permanenza, d'altra parte, si rende attuale nell'esperienza estetica, nel corso della quale il soggetto ha come una premonizione di quella immortalità di cui l'opera d'arte è metafora. Infatti quest'ultima non è soltanto il risultato dell'abilità umana di trasformare la materia in qualcosa d'altro, ma è oggetto di una trasfigurazione che supera il processo tecnico-materiale e con la sua permanenza irrompe nel mondo a sospendere la ferrea legge che regola il susseguirsi ciclico della natura. La più immediata fonte d'ispirazione dell'opera d'arte, scrive la Arendt, è la facoltà umana del pensiero, intendendo con ciò che l'artista può realizzare la sua opera solo dopo averla pensata. Questo legame tra il pensiero e l'opera è particolarmente evidente nell'arte poetico-narrativa, che trova espressione nel linguaggio. Data questa sua prossimità con il pensiero, la poesia si presenta come la meno mondana (cosale) di tutte le arti, benché necessiti dell'*homo faber* per essere scritta e dunque reiterata nel tempo. Pur tuttavia essa conserva, nell'atto di essere narrata e ripetuta, quello stesso carattere di inutilità e di intangibilità che appartiene alla facoltà umana del pensare. Vale a dire che l'*homo faber* è capace di scrivere una poesia - o, più in generale, di realizzare qualcosa di artistico - non quando è intento a fabbricare cose utili, cioè corrispondenti ad uno scopo, ma solo quando, lasciandosi ispirare dal pensiero, trascende se stesso e comincia a produrre oggetti non legati alle necessità materiali né alle esigenze intellettuali dell'uomo. Infatti, mentre la fabbricazione è sempre un'attività funzionale - e per questo prevede un progetto, un calcolo puramente utilitaristico di mezzi e fini -, il pensiero, invece, è autofinalistico: non rimanda ad un fine esterno, ad una qualche utilità (come nel caso della produzione); né produce risultati tangibili nel modo in cui possono farlo, per esempio, la conoscenza tecnico-scientifica o il ragionamento logico-deduttivo. In tal senso la Arendt sostiene la tesi della futilità del pensiero e delle opere d'arte da esso ispirate. Questo è anche il punto necessario per comprendere la funzione politica che la pensatrice attribuisce all'arte, con particolare riferimento alla narrazione storico-poetica. Secondo Hannah Arendt il mondo artificiale si configura come una dimora stabile per gli uomini, solo quando esso trascen-

da «sia la mera funzionalità delle cose prodotte per il consumo sia la mera utilità degli oggetti prodotti per l'uso»³¹. In tal modo si crea la condizione necessaria al darsi di uno spazio politico, ovvero di una dimensione adeguata all'azione e al discorso. D'altra parte nelle azioni e nelle parole, ritenute anch'esse del tutto inutili nel quadro della soddisfazione dei bisogni, hanno modo di esprimersi quei tratti simbolico-spirituali che distinguono l'uomo dagli altri esseri viventi. È infatti per loro tramite che egli può consegnare al mondo il segno indelebile di un'esistenza vissuta in modo non puramente biologico. Tuttavia questo si verifica solo quando azioni e parole, per loro natura evanescenti e poco durature, siano supportate dalle capacità superiori dell'*homo faber*. Scrive a riguardo la Arendt:

Se l'*animal laborans* ha bisogno dell'aiuto dell'*homo faber* per facilitare il proprio lavoro e alleviare la sua fatica e se i mortali ne hanno bisogno per edificare una dimora sulla terra, gli uomini che agiscono e parlano hanno bisogno delle attività superiori di *homo faber* – dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere³².

Questo, in buona sostanza, è ciò che ha fatto Omero, sottraendo gli eroi protagonisti dei suoi racconti dall'oblio della dimenticanza per renderli immortali. Così egli è celebrato in *Vita Activa* come «un luminoso esempio della funzione politica del poeta»³³.

5. Conclusione

L'analisi proposta fa emergere come, secondo Hannah Arendt, la funzione espressivo-rivelativa del linguaggio possa realizzarsi solo in presenza di uno spazio pubblico. Solo nel mondo condiviso sussistono le condizioni necessarie affinché l'uomo possa percorrere la propria storia sulla via della pluralità. È stato anche sottolineato che il discorso costituisce l'essenza del linguaggio nella sua variante espressivo-rivelativa, ma questo può rimanere come in uno stato di latenza al venir meno dell'esistenza di un mondo comune (quale garante dell'azione e del discorso) e della presenza degli altri (quale base del riconoscimento della soggettività).

³¹ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 125.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 144.

vità e dell'intersoggettività). Dal momento che sfera pubblica e pluralità non possiedono una struttura fissa e incontrovertibile, è necessario proteggerle e confermarle mediante processi storico-culturali che incoraggino la consapevolezza politica dei popoli e la volontà di conservazione della tradizione (del patrimonio storico di un popolo). Questo non avviene nelle società moderne per le ragioni menzionate. Perciò Hannah Arendt presenta in *The Human Condition* la situazione preoccupante dell'uomo moderno, che tuttavia non pare essere definitiva. Non sembra infatti che gli individui perdano irrimediabilmente la possibilità di rivelare se stessi, divenire persone autentiche, mediante ciò che fanno o dicono. La realizzazione del chi uno sia può avvenire incentivando il recupero «del carattere di rivelazione dell'azione come della capacità di produrre vicende e storie, che insieme formano la fonte da cui scaturisce il significato che illumina l'esistenza umana»³⁴. Anche lo scarto tra azione e pensiero, che costituisce il motivo centrale della disamina arendtiana può essere colmato a patto di un radicale ripensamento della condizione umana nel quadro della *vita activa*. Ma ripristinare il legame perduto tra pensiero e azione significa prima di tutto ripensare il nostro rapporto con il mondo, a cominciare dalla riflessione sulle conseguenze che un intervento povero di giudizio e senso di responsabilità avrebbe su di esso. Ogni singolo individuo, quale che sia il suo ruolo in società, in quanto essere non isolato, ma cittadino di un mondo in comune con altri, dovrebbe misurare il suo modo di pensare e di agire, basandosi sull'intersoggettività e sul senso comune che ne è il riflesso. Questo d'altronde rappresenta il compito intellettuale di cui Hannah Arendt si fa carico nell'arco della sua esistenza e che infine converge nella realizzazione della sua opera postuma *The Life of The Mind*, da lei anche definita come «una specie di Parte Seconda della *Human Condition*»³⁵.

³⁴ Ivi, p. 242.

³⁵ C. Brightman (a cura di), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*; tr. it. di A. Pakravan Papi, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Sellerio Editore, Palermo, 2008, p. 383.

DISCUTIAMO...

L'uomo: testimone di spiritualità o di matta 'bestialità'?

Antonino Russo

Leggendo l'intervento di Paola Ruminelli "A proposito della lezione della natura di Pietro Ciaravolo", apparsa nella rubrica "Discutiamo" de "Il contributo" n.1-2/2012, sono rimasto piacevolmente colpito dalla visione aulica che la collega ha della natura. Io, francamente, ho sempre avuto una visione più fosca della realtà in cui vive l'uomo, e non perché sia portato naturalmente al pessimismo (più o meno cosmico), quanto perché la riflessione sulla realtà non credo che possa prescindere da alcune constatazioni che sono davanti agli occhi di tutti. Infatti, a parte il proprio credo religioso (o anche scelte ateistiche o agnostiche), bisogna prendere atto che il principio che regola la natura è quello di 'predazione', come scrivevo tempo fa nel mio libro *Tre laici alla corte del XX° secolo, Croce, Sartre, Fromm*, ed. Bonanno. L'atto di violenza di individui nei confronti di altri è la regola che consente la sopravvivenza. Solo le piante si nutrono 'pacificamente' della terra. Ma, ciò che stupisce è anche l'astuzia che viene impegnata in questa operazione, sfruttando tutte le possibilità (lecite per gli animali, meno lecite per gli uomini; anche se è vero, come dice la Ruminelli, che ogni individuo è diverso dall'altro) per raggiungere l'obbiettivo. Anche a me piacciono le albe, i tramonti, i ruscelli e quant'altro di positivo c'è nella natura, ma, se riteniamo, con Leibniz, che questo sia «il migliore dei mondi possibili», allora prendiamo in considerazione anche i terremoti, le alluvioni, le carestie e, riferendoci alle responsabilità umane, le guerre e la violenza in genere, l'inquinamento, ecc. Già perché l'atto di predazione, che può trovare giustificazione nel mondo animale, trova nell'uomo il suo più spietato sostenitore. L'uomo depreda i beni altrui, depreda le donne (facendo spesso loro violenza), sostiene le guerre per predare i popoli (anche delle fonti energetiche) e, non ultimo, depreda, a volte, la vita di vittime innocenti come i bambini. In paro-

le povere il principio dell' avere prevale su quello dell' essere, come diceva Fromm. Forse il messaggio cristiano avrebbe potuto ribaltare la situazione, almeno nei suoi aspetti più negativi. Scrivevo nel libro sopra menzionato : « (...) il messaggio cristiano ha proposto la condivisione affinché l' uomo ricuperi la sua umanità rinunciando a sfiorare i limiti (che devono esserci) del principio di predazione che, se mantenuto nell' ambito delle necessità naturali, può ricreare quell' equilibrio delle specie viventi attualmente spezzato» (pp.100-101). Certo, è necessario che l' uomo si procacci da vivere e che impegni il suo essere per realizzare questo obiettivo, ma se manca del principio di 'condivisione', ogni sua egoistica ricerca di sopravvivenza si scontrerà con quella del suo vicino, e la sua vita e quella altrui entreranno in perenne conflitto. Non a caso 1/5 della popolazione mondiale possiede le risorse che dovrebbero essere condivise col resto dell' umanità. Forse c' è in noi una scintilla di Dio o dell' Assoluto o dell' Infinito (il nome ha poca importanza), ma se non siamo capaci di nutrirla costantemente, fino a cambiare il nostro modello di vita, siamo destinati all' autodistruzione, trascinando con noi la natura.

RECENSIONI

PIERO SAPIENZA,
Il cammello e la cruna dell'ago,
Libreria Editrice Vaticana,
Roma, 2013, pp. 212.

La Costituzione americana contiene un preciso riferimento al diritto del cittadino alla felicità. Quanto, però, alla realizzazione di questo principio bisogna fare i conti con una realtà che lascia pochi spazi alla concretizzazione di questo grande ideale. Tuttavia, Piero Sapienza, non rinunciando a priori alla Speranza di raggiungere questo obiettivo, affronta nel libro *Il cammello e la cruna dell'ago* la tematica della felicità nel mondo di oggi, riuscendo, come vedremo, a individuare quegli spunti che creeranno le condizioni per una possibile realizzazione. Rispetto al motivo della scelta di questo titolo scrive: «Perché mi sembra che oggi, in tempo di crisi o di recessione, in una società superdimensionata nei suoi bisogni indotti dalla civiltà consumistica, gli uomini pensano di non potere essere felici perché ormai cominciano a scarseggiare tante risorse e comodità. Non riescono ad attraversare “la porta stretta” (vedi Mt 7, 13-14), a passare “per la cruna dell'ago”, perché non vogliono ridimensionare le loro superflue esigenze» (p. 6). In modo partico-

lare i giovani sembrano aver perduto la speranza a motivo della crisi economico-sociale che non consentirebbe alcun progetto di vita. Certo, se riduciamo la crisi esclusivamente a quella economica, probabilmente la sfiducia dei giovani avrebbe buon gioco, ma per Sapienza essa ha anche ragioni di tipo antropologico-esistenziale. «La crisi, pertanto, fa cadere molte persone in depressione o in una sorta di disperazione, perché non possono più avere a portata di mano quegli oggetti di consumo, che sembrano necessari per vivere felici. Constatiamo così che il cammello non può passare per la cruna dell'ago. Infatti, siamo ancora ricchi, ma non di denaro, bensì di esigenze che sono state create ad arte dai media, dalle mode, dalla società».(pp. 10-11).

Anche Latouche riconosce la necessità di una «decrecita per scelta», prima che si arrivi a una «decrecita per necessità». In parole povere o ridimensioniamo le nostre pretese o rischiamo il *default* globale.

Sono stati molti i filosofi che si sono occupati della tematica della felicità e Sapienza ne cita alcuni, a iniziare da Aristippo, per proseguire con Socrate, Platone e Aristotile, privilegiando quest'ultimo soprattutto per il

riferimento alla pratica della virtù, indispensabile per il conseguimento della felicità. Ma, ritornando agli aspetti antropologici ed esistenziali di cui parla Sapienza, alcuni di essi, pur apparendo scontati, viceversa non sono stati analizzati con sufficiente attenzione e l'Autore si impegna a fare questa operazione. Scrive a p. 19: «E infatti, la crisi oltre che economica è anche etica, culturale e politica, oltre che religiosa. Possiamo constatare che relativismo morale e individualismo avvelenano i rapporti sociali e politici e determinano un clima di guerra di tutti contro tutti». Ma, già Rosmini aveva avvertito che non è il consumo di beni materiali che determina la civiltà di un popolo, anzi, esso impedisce una «vera realizzazione della persona». E gli educatori e la scuola, in genere, hanno il grande compito di indirizzare i giovani verso il rifiuto di beni fittizi. In particolare le famiglie non devono *acquistare* l'affetto dei figli accondiscendendo indiscriminatamente a qualsiasi capriccio o desiderio dei figli. E l'Autore non risparmia neanche la casta politica e l'insieme di privilegi su cui costruisce il suo potere. Scrive: «Pur godendo dei privilegi economici sopra accennati non passa giorno che

i media non ci informino di corruzioni, di tangenti, di ruberie, a vari livelli, che riguardano proprio uomini e donne della casta» (p. 36). Ma, al di là di questo, non si scorge, nella classe politica, un vero interesse per il bene comune. E, allora, di fronte alla crisi, la gente è presa da inquietudine, insoddisfazione, inadeguatezza rispetto alle aspettative di una società che non prendeva in considerazione chi non era capace di tenere un livello alto di benessere. Venuto meno il posto fisso, si è avvertita la precarietà non solo del lavoro, ma di qualsiasi progetto di vita. Su ciò l'Autore dice: «(...) il magistero sociale dei vescovi italiani, specie al Sud, punta a formare i giovani ad una nuova cultura del lavoro, cooperativistica o imprenditoriale, alternativa al posto fisso. Su questa linea educativa si pone il "Progetto Policoro", che la Conferenza Episcopale Italiana ha promosso all'indomani del Convegno Ecclesiale di Palermo (novembre 1995)» (p. 44). L'alternativa è la classica raccomandazione, che continua ad alimentare, però, il malcostume. Sapienza non condivide l'opinione di Bentham, secondo cui la felicità dipenderebbe dal livello di beni che l'uomo è capace di procurarsi. Questo por-

ta all'individualismo e all'egoismo, non a quella solidarietà di cui parla Rosmini che dovrebbe opporsi a «un'economia assolutizzata, svincolata dall'etica, che si pone al di sopra della stessa politica e che dimentica il principio di solidarietà» (p. 61).

Attenta la lettura dell'Autore del pensiero di Genovesi, che propone un'economia civile, ancorata alla virtù e promotrice di un reale benessere della società civile. Ciò può alimentare una ricerca della felicità individuale non disgiunta da quella pubblica. Dice, infatti, Sapienza a p. 83: «Il quadro sopra delineato ci mostra che paradossalmente la nostra felicità dipende da quella degli altri».

Per cui, ancora oggi, nonostante la negatività delle prospettive, la società produce un "homo consumens", chiuso nel suo egoismo, almeno fino a quando sarà in condizione di consumare; dopo sarà un frustrato e un disadattato, né *facebook* o *twitter* potranno, a quel punto, reinserirlo in società. Per raggiungere la gioia e la felicità, secondo Papa Francesco, occorre accogliere il messaggio della salvezza divina e scrive nel libro *Aprite la mente al vostro cuore*: «Il grado fondamentale della gioia è quindi quella pace profonda, quella imperturbabilità nello

Spirito che permane anche nei momenti più dolorosi della croce» (p. 22). E, in sintonia con Lui, Sapienza dice: «Soltanto in Dio quindi l'inquietudine umana può placarsi e l'uomo trovare la sua vera pace, secondo la nota lezione di Agostino» (p. 66).

Antonino Russo

RENÉ GIRARD,

Edipo liberato, saggi su rivalità e desiderio, tr. it. di Eliana Crestani, **Pier Vittorio e associati, Transeuropa, Massa, 2009, pp.144.**

Il volume raccoglie per la prima volta alcuni tra i primi saggi che Girard ha pubblicato sul tema dell'Edipo.

Camus, nel racconto *Lo straniero*, con l'omicidio dell'Arabo mira a dimostrare che nella nostra società l'innocente è destinato alla persecuzione. Girard istituisce un parallelismo tra Edipo e il protagonista dello *Straniero*: «Come Edipo uccide suo padre "senza sapere che lo fosse", Meursault uccide l'Arabo "senza farlo apposta" (...) Grazie all'omicidio involontario l'eroe diventa abbastanza colpevole da giustificare la sua punizione e abbastanza innocente da rimanere

vittima di una palese ingiustizia. L'omicidio involontario contiene e nasconde una contraddizione che non trova soluzione razionale precisamente perché incarna il desiderio e le illusioni della soggettività primaria» (1965, p. 30). Secondo Girard ne *La peste* il dottor Rieux si presenta, come Edipo nella prima scena, in qualità di un uomo che vuole fare del bene alla comunità, che affronta con lucida determinazione il disastro che, essenzialmente, non lo riguarda. Anche Edipo crede di essere nato fuori della città, di essere del tutto esterno e al di sopra. Né Edipo, né il dottor Rieux sono malati di peste.

Il dissidio tra padre e figlio è solo un caso particolare dell'imitazione di un modello che può condurre alla violenza estrema. Il figlio non odia tanto il padre, quanto il modello di cui diviene rivale e di cui vorrebbe prendere il posto. La tesi girardiana, che iscrive il conflitto edipico nel contesto più generale della conflittualità mimetica, è confermata dallo stesso episodio dell'uccisione di Laio da parte di Edipo: i due si ignorano, non sanno l'uno dell'altro. L'episodio illustra la dinamica del desiderio, che va

distinta da quella delle idee. A differenza di due idee contraddittorie, due desideri, per essere opposti e contraddittori, devono essere identici. Il figlio desidera quello che il padre desidera solo perché il modello coincide con il padre, il padre è il primo modello. Il figlio vuole ciò che il padre possiede, ma mira in realtà a *essere* il padre/modello, a prenderne il posto. Non è consapevole di questa aspirazione e fraintende la vera natura del conflitto con il padre, interpretandolo come la conseguenza dello sforzo di allontanarsi dal padre. Per essere se stesso, il figlio aspira ad essere l'Altro, che nel mito e nella realtà familiare è il padre. Ammirazione per il padre/modello e risentimento per l'ostacolo accompagnano la mimesi rivalitaria nel processo di costruzione del sé. Padre e figlio sono concorrenti al pari di qualsiasi coppia di rivali. Dinanzi all'ostacolo del divieto opposto dal padre, il desiderio non si spegne, ma si rafforza, fino a diventare una vera e propria ossessione per ciò che, essendo proibito, assume un valore inestimabile e diviene così irrinunciabile.

Si deve tuttavia osservare che il conflitto che si conclude con l'omicidio di Laio si verifica nella più completa ignoranza dell'identità dell'uno da parte dell'altro. Oggi diremmo che l'omicidio conclude una lite per futili motivi, con una sproporzione tra esito e premesse che si può comprendere solo se si tiene conto di una specie di dispositivo rivalitario permanente, risultato di esperienze di rivalità precedenti che hanno accumulato una tensione mai risolta, pronta a esplodere in una situazione dove l'estraneità reciproca allenta i freni inibitori e lascia campo libero all'accesso d'ira, fatale per Laio. La critica di Girard all'interpretazione psicoanalitica del mito di Edipo, sulla base del fatto che il padre è innanzitutto un modello e assume un ruolo speciale in virtù della vicinanza e dell'assidua frequentazione, va forse integrata osservando che, se il padre è un caso particolare di modello, che evolve in modello/ostacolo, il modello conserva anche al di fuori della sfera familiare un carattere intrinsecamente *paterno*. E potrebbe essere proprio quel carattere paterno, per la sua natura di autorevolezza, protezione e trascendenza, a mantenere il rap-

porto con il modello sul piano della mediazione esterna, scongiurando in tal modo l'evoluzione verso il conflitto rivalitario. Il punto di partenza del mito è una rivalità anonima, tra due persone che non sanno di essere padre e figlio. Il conflitto nasconde la propria origine – l'ammirazione per il modello; l'assassinio per futili motivi diventa possibile solo perché la posta in gioco reale, misconosciuta dal discepolo, è giungere a possedere un oggetto il cui desiderio è divenuto un'ossessione, in seguito al divieto risoluto opposto dal padre/modello. «L'oggetto che si nasconde al di là dell'ostacolo, commenta Girard, si fa più desiderabile quanto più è proibito. L'ossessione per il frutto proibito non è primaria, non è la causa, bensì la conseguenza della rivalità. È con il modello e non con l'ostacolo che ha inizio il rapporto dialettico. Una gerarchia che verrà presto rovesciata, a dissimulare la vera genesi del desiderio. L'apparire di un ostacolo di ordine meccanico sotto forma di intenzione concorrente, come questo straniero che insiste a voler passare davanti a Edipo sulla strada per Tebe finendo per provocare una lite sulla *priorità* nel senso

più banale del termine, è sufficiente per richiamare all'orecchio dell'eroe la sentenza che lo condanna. Nel momento stesso in cui percepisce l'ostacolo, l'eroe pensa di essere sulle tracce di ciò che è desiderabile al di sopra di tutto, la via segreta verso l'essere paterno. I beni di quest'uomo che gli blocca involontariamente la strada, il suo trono e sua moglie, acquistano un valore sacramentale» (1970, p. 42). Edipo è cresciuto lontano da Tebe come figlio adottivo di Polibo e Merope. Proprio per impedire che si avveri la profezia dell'oracolo, Edipo fugge dai genitori. Il conflitto col padre adottivo, che Edipo crede essere il padre vero, viene trasferito sullo sconosciuto che poi Edipo scoprirà essere il suo vero padre. Il trasferimento del conflitto mette Edipo nella condizione di dare libero corso alla violenza per ottenere l'oggetto proibito; ma gli antecedenti del crimine vanno cercati nel rapporto con il padre/modello adottivo e nel contrasto con il modello/ostacolo, che nella famiglia adottiva è inibito e nascosto. Il mito sottolinea così la distanza o cesura tra modello e ostacolo. La funzione di modello è riser-

vata al padre adottivo, mentre lo scontro con l'ostacolo si consuma con il padre vero. La dissociazione logistica, per così dire, rispecchia la cesura interiore tra le due figure, per la quale la coscienza che adora il modello non sa di odiarlo inconsciamente, mentre quando odia il rivale ignora che si tratta dello stesso modello tanto amato. Modello e ostacolo sono opposti eppure coesistenti; l'ossessione con cui il soggetto persegue un oggetto proibito ha libero corso se il soggetto non guarda in faccia e non riconosce il modello nell'estraneo tracotante che gli si para davanti. Edipo può persino sentirsi nella posizione di chi ha ogni ragione di aver punito quella tracotanza, lui vittima indifesa di un energumeno sul carro, in posizione di schiacciante superiorità. La tragedia *Edipo re* mette in scena una sequenza di doppi rivali. Il tema dominante è quello del doppio, a partire da Giocasta che «dà vita a una doppia progenie, un marito da suo marito, figli da suo figlio» (1970, p. 46). Edipo rimane sempre all'oscuro, fino alla rivelazione finale, della propria identità, dell'altro che egli è. Per questo può proiettare sull'altro il proprio crimine, ac-

cusando Creonte del crimine che lui stesso ha commesso. Creonte desidera certamente il trono di Laio, che ha già avuto in precedenza e avrà in seguito. Edipo e Creonte sono i doppi di un conflitto che nasce dal desiderio di impadronirsi del medesimo oggetto. Ciascuno dei due accusa l'altro di desiderare ciò che egli stesso desidera: non ci sono differenze fondamentali, perché unico è il desiderio di entrambi, radice del conflitto: «Ognuno interpreta per l'Altro il doppio ruolo di ostacolo e modello, ognuno contempla nell'Altro la verità del proprio desiderio» (1970, p. 47). Edipo si propone come liberatore disinteressato, ma non sa di essere interno alla struttura di eventi che stanno venendo alla luce; crede di essere esterno e disinteressato, ma non sa di essere tragicamente coinvolto, non sa che un giorno dovrà riconoscere che modello e ostacolo sono il *medesimo*, al di là della cesura imposta dal misconoscimento.

Il conflitto tragico tra Edipo e Creonte, come tra Edipo e Tiresia, si presenta all'inizio come conseguenza della peste, dove però l'ordine causale deve essere invertito; infatti la peste sta per la conflittualità diffusa, perché la vio-

lenza è contagiosa e tende a propagarsi rapidamente. «Tiresia, avverte Girard, si lascia coinvolgere *contro la sua volontà* nella dialettica edipea del modello e dell'ostacolo. "Contrae" l'odio di Edipo così come si contrae una malattia infettiva. La peste mitica è il contagio passivo del desiderio e dell'odio, che espandendosi a poco a poco, rosicchia fin nelle fondamenta l'intera struttura della società. La peste è l'estensione indefinita del conflitto mitico, un'estensione i cui principi sono già stati formulati: il mito è un processo di identificazione universale, trasforma tutti noi in novelli Edipo» (1970, p. 57). I miti ricorrono a varie metafore per significare la violenza diffusa: oltre alla peste troviamo raccolti distrutti, donne che muoiono di parto. Girard osserva che Edipo, nell'istante decisivo, si astiene dal compiere il sacrificio e alla fine prende il posto del capro espiatorio mai sacrificato. Edipo omette quel che Abramo è in grado di fare, sostituire la vittima umana con un capro espiatorio animale, quel capro espiatorio che si fa carico dei peccati di tutti, purificando l'intera società dal disordine dei conflitti. Edipo però non dà

corso alla cerimonia di espiazione. Edipo dà prova di *hybris* non sopprimendo il padre e desiderando la madre, ma nel fatto che, una volta scoperto che queste cose sono avvenute, getta addosso all'intera città la contraddizione disvelata, omettendo il sacrificio. «*Edipo Re* ci mostra la minaccia che si abbatterebbe sulla città se gli uomini non compissero più sacrifici, se non fossero più in grado di dissimulare e arginare il conflitto tra padre e figlio» (1970, p. 62). L'operazione del mito consiste nel proiettare e spostare nell'Altro la verità di se stessi. Il mito ha bisogno del capro espiatorio, della vittima da espellere dopo averla resa responsabile di tutti i mali. La logica vittimaria domina il mito, secondo una forma di pensiero che permette di comprendere la verità del meccanismo mitico al di là di inversioni, spostamenti, mascheramenti. «La forma di pensiero del capro espiatorio distorce il significato di un *Logos* originario di cui tutte le varianti note del mito sono il grottesco fallimento (...) è questo *Logos*, esso stesso sempre deformato e mutilato, sempre tradito e sfigurato, che ci apparirà come figurazione prima e su-

prema del capro espiatorio: l'agnello di Dio. È di lui, in ultima analisi, che ci vogliamo liberare, è a lui che cerchiamo sempre di sfuggire» (1970, p. 67). Omettendo il rito sacrificale, Edipo non risolve la crisi mediante un'operazione simbolica, al contrario mette l'uomo al posto dell'animale, nella vana speranza che una radicalizzazione promuova la catarsi risolutiva. Come lo spettatore greco nell'interpretazione di Aristotele, Edipo cerca una catarsi radicale nella tragedia. La sostituzione dell'animale con l'eroe tragico fa del mito il palcoscenico che svela la verità del pensiero mitico fondato sul meccanismo del capro espiatorio. La verità è l'espulsione di un capro espiatorio che in origine è un essere umano, poi ritualmente sostituito da un animale. Nel mito dove l'eroe non (del tutto) colpevole viene estromesso come capro espiatorio, parla in prima persona la verità del linciaggio originario, che mette a morte un uomo, individuato quale vittima colpevole di tutti i peccati. Girard può quindi vedere nella tragedia l'esegesi più profonda del mito, quella che coglie la verità originaria. La conflittualità che

si manifesta nella tragedia è inizialmente asimmetrica nel rapporto tra accusatore e accusato, ma poi la rivalità reciproca introduce una crescente simmetria e un'inquietante equivalenza. Tiresia per primo percepisce l'identità di accusatore e accusato, intende l'effetto di ritorzione del mito: «Il colpevole è colui che accusa gli altri, che vede colpevoli ovunque» (1968, p. 100).

La reciprocità violenta annulla a poco a poco ogni differenza, i rivali finiscono per confondersi nella misura in cui si combattono per affermare se stessi, divenendo però sempre più gemelli rivali. La perdita delle differenze è rappresentata emblematicamente dall'incesto e dal parricidio: Edipo abolisce ogni differenza tra padre e figlio, madre e moglie, fratelli e neonati (1968, p. 102). Anche qui vediamo all'opera nel mito la significazione della violenza reciproca e la propagazione della simmetria dei doppi, simmetria che tuttavia ciascuno nega tanto più quanto più è trascinato dal vortice dell'indifferenziazione. Disordine e sterilità sono la conseguenza di parricidio e incesto, in tutte le sfere dell'esistenza umana. La peste produce effetti

simili, essa rende tutti passivi e ugualmente impotenti. Quella stessa violenza di cui solo gli uomini sono responsabili produce effetti di devastazione indifferenziatrice che annulla ogni assunzione di responsabilità. All'origine della conflittualità sempre più simmetrica fino all'opposizione rivalitaria dei doppi, troviamo l'identità di due desideri che, desiderando lo stesso oggetto, si condannano a divenire ostacoli l'uno per l'altro. Di qui lo scandalo insuperabile che rappresentano l'uno per l'altro. Edipo non è più colpevole di chiunque altro rispetto alla violenza che dilaga, ma la tragedia è orientata al capro espiatorio e alla fine l'espulsione di Edipo che si strappa gli occhi è essenzialmente tragica. Edipo si riconosce colpevole e dà il proprio consenso all'espulsione, condizione indispensabile affinché il meccanismo vittimario operi con successo.

Il superamento della forma mitica è possibile, come dimostrano la Bibbia ebraica e i Vangeli. Il mito mostra come sia facile trovare un colpevole al quale addossare la colpa di ogni malvagità, violenza, peccato. L'eroe nella tragedia greca alla fine viene sacrificato come

capro espiatorio umano, in una forma radicale del sacrificio, che imita sostanzialmente il linciaggio originario, capostipite della sostituzione sacrificale con un animale. Un confronto tra il mito di Edipo e la storia biblica di Giuseppe permette di afferrare il salto, la cesura che divide la forma mitica dalla prospettiva della bibbia ebraica, la falsificazione operata dal mito rispetto alla rivelazione ebraico-cristiana che porta in scena il Dio delle vittime. Le due storie hanno molti punti in comune. Sia Edipo dopo il suo ritorno a Tebe, sia Giuseppe dopo la sua deportazione in Egitto, risultano degli immigrati che hanno conseguito un certo successo. Entrambi riescono a svelare il significato di oscuri enigmi, acquistando così prestigio e autorevolezza: Edipo diventa re di Tebe, Giuseppe è nominato primo ministro dell'Egitto. L'uno e l'altro devono affrontare un disastro di enormi proporzioni, Edipo la peste, Giuseppe la carestia. Edipo è accusato di parricidio e incesto (ma non sa di essere colpevole), Giuseppe è accusato falsamente dalla moglie di Putifarre di avere tentato di sedurla; Giuseppe è stato trattato da

Putifarre come un figlio e quindi l'accusa richiama in qualche modo l'incesto con la madre (1985, p. 130). Giuseppe si difende dalla menzogna della moglie di Putifarre, ma non è creduto e deve quindi trascorrere un po' di tempo in carcere.

Fin qui le analogie tra le due storie. Vediamo ora le differenze: se Edipo fin da bambino è potenzialmente colpevole del parricidio e dell'incesto che commetterà in seguito, ragion per cui i genitori lo abbandonano, e sarà espulso dai tebani in quanto colpevole della peste, Giuseppe invece non è colpevole di nulla e la sua espulsione è dovuta solo alla gelosia dei suoi fratelli. Giuseppe non è colpevole neppure nei confronti della moglie di Putifarre, che invece è indispettita dal rifiuto che Giuseppe oppone alle sue avances. Edipo risulta colpevole della pestilenza, mentre Giuseppe non solo non è accusato di essere il responsabile della carestia, ma predice la catastrofe e prepara un piano che salverà l'Egitto.

Il ruolo dei due eroi all'interno delle rispettive storie è opposto: la differenza essenziale consiste nella risposta che viene data alla domanda: era

giusto espellerli? Il mito risponde sempre di sì, in obbedienza alla logica del capro espiatorio, per cui deve sempre esserci un responsabile da espellere, ritenuto comunque colpevole della crisi, anche se oggettivamente innocente. La Bibbia ebraica al contrario risponde sempre in termini negativi: l'espulso, Giuseppe, deve sopportare una punizione ingiusta, perché è accusato pur essendo innocente. Nel mito vengono addotte una dopo l'altra sedicenti prove della colpevolezza della vittima da espellere, al contrario la bibbia ebraica adduce argomenti su argomenti a favore dell'innocenza della vittima. Ogni volta che Giuseppe viene accusato dai fratelli o dagli Egizi, le accuse nei suoi confronti si rivelano del tutto false e pretestuose, dettate da odio e invidia. Nella storia di Giuseppe è all'opera una revisione critica profonda e rivoluzionaria del meccanismo mitico del capro espiatorio basato sulla menzogna e la violenza ai danni di una vittima. Un'opera di revisione che si estende all'intera bibbia ebraica, la cui verità *antropologica* è la rivelazione dell'innocenza dell'eroe che viene sottoposto alle prove più

terribili (1985, p. 134). La bibbia elabora sostanzialmente una radicale confutazione del mito, che accusa di idolatria rivelando l'inconsistenza del sistema vittimario che ogni mitologia mette in scena. Girard riprende consapevolmente tale confutazione, il rovesciamento di prospettiva dalla colpevolezza all'innocenza della vittima, dalla menzogna alla verità. Se nel mito l'assassinio è presentato come fondatore (ad esempio l'uccisione di Remo), nella Bibbia ebraica l'assassinio di Abele da parte di Caino è presentato come un crimine, pur essendo un atto fondatore. Nel mito l'assassinio originario in cui consiste l'atto fondatore non è un crimine, mentre lo è indiscutibilmente nella bibbia ebraica.

Claudio Tugnoli

ABSTRACTS

LUCA NICOTRA, *L'interferenza delle associazioni e il concetto di numero*: La definizione matematica di numero naturale ha i requisiti logici per essere accettabile scientificamente ma ignora la prospettiva di chi debba 'accettare' dentro di sé, cioè interiorizzare, il concetto di numero, operazione che nasce dall'esperienza e quindi è condizionata dai suoi limiti e dal suo svolgersi nel tempo. In tale prospettiva psicologica di apprendimento del concetto di numero, il contare, che pur implica il possesso del concetto stesso di numero, gioca un ruolo ambiguo e non ancora chiaramente definito. Inoltre tale apprendimento non sarebbe possibile senza processi psicologici fondamentali, quali l'interferenza delle associazioni e l'analogia. Nell'articolo vengono indagati e discussi criticamente i fondamenti logici e psicologici del concetto di numero.

MARCO MARTINO, *Domanda e relazione*: «Rileggere la Scienza della Logica di Hegel: Il saggio prende le mosse dall'ultima pubblicazione di Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*. Il testo di Chiereghin arriva alla soglia del bicentenario dalla pubblicazione della *Scienza della logica* e realizza il tentativo originale di rileggere la *Scienza della logica* alla luce della teoria dei sistemi complessi, «sotto la guida di tre concetti chiave del pensiero 'complesso': ricorsività, retroazioni, ologrammi». L'Autore in questo saggio si sofferma sulla prima parte della «Dottrina dell'essere». A partire dalla domanda di Hegel: «*Con che cosa si deve incominciare la scienza?*» riflette sulla genesi della domanda hegeliana che sembra configurarsi come «*domanda e relazione*»: da una parte l'essere-in-relazione delle prime determinazioni della *Logica* permette di indagare il valore della *domanda*; dall'altra può essere solo a partire dalla *domanda* che si può cogliere il senso dell'*essere-in-relazione* delle determinazioni che caratterizzano l'inizio.

HELGA CORPINO, *Il linguaggio nella prospettiva politica di The Human Condition*: l'autrice propone una riflessione sul linguaggio nel pensiero di Hannah Arendt che tende a mostrare la natura politica e intersoggettiva del linguaggio, il suo radicamento nella sfera della prassi. Il linguaggio viene inserito all'interno della teoria

dell'azione. Dopo aver delineato il significato di condizione umana l'A. guarda al linguaggio come a una cartina di tornasole che consente di problematizzare la visione del mondo elaborata dalla Arendt.

DISCUTIAMO...

ANTONINO RUSSO, L'uomo: testimone di spiritualità o di matta 'bestialità'?: con questo intervento continua la discussione sul rapporto ragione, scienza e fede. L'Autore parte dalla convinzione che la ragione abbia uno spazio di attività limitato dal suo essere frutto dell'entità organica "Cervello". Si chiede quindi quali possano essere gli elementi che influenzano la ragione nel suo operare quale possa essere il ruolo della spiritualità nei confronti della ragione approdando al tema del rapporto bene-male

Finito di stampare nel mese di ottobre 2013
con tecnologia *print on demand*
presso il Centro Stampa "Nuova Cultura"
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it
per ordini: ordini@nuovacultura.it

[Int_9788868121853_17x24bn_02]



SEGUICI SUI SOCIAL NETWORK

11.00 EURO



nuovacultura.it

ISBN 978-88-6812-185-3



9 788868 121853